

O rei e o reino sob o olhar do pregador: Vicente de Beauvais e a realeza no século XIII

*The king and the kingdom under the
eye of the preacher: Vincent of Beauvais and
the concept of Christian kingship in the 13th century*

André Luis Pereira Miatello*

RESUMO

O presente artigo discute, com base no *De morali principis institutione*, de Vicente de Beauvais, os critérios, a instituição e a função social da realeza cristã no século XIII. Tal propósito nos levou a perscrutar a imagem antiga do pastorado régio por oposição à ideia de razão de Estado. Escrevendo para o rei capetíngio, Luís IX, Vicente de Beauvais contrapõe a situação ordinária em que o governo político se apresenta, no plano histórico, ao modelo social visível em uma realidade sobrenatural, chamada *ecclesia*. Se, por um lado, a *ecclesia* permanece sempre uma referência idealizada e mística, por outro lado, a cristandade, regida por reis-pastores, pode oferecer a antecipação histórica da condição escatológica e pós-histórica que é o destino final dos homens.

Palavras-chave: política; realeza; pastorado régio.

ABSTRACT

In this article I am concerned with Vincent of Beauvais's *De morali principis institutione*. The aim is to analyze his political ideas related to the criteria, the institution and the social function of Christian kingship in the 13th century. In order to understand Vincent of Beauvais's political thought, I contrast the ancient figure of royal pastorate (the pastoral power of the king) and the idea of reasons of state. Writing his treatise for the Capetian King Louis IX, Vincent of Beauvais contrasted the ordinary situation of the political and historical government to the social model called *ecclesia*, a supernatural reality. For Vincent *Ecclesia* always remains an idealized and mystic reference while Christianity, governed by pastor-kings, may be a historical anticipation of the scatological and post-historical condition that is the final destiny of the mankind.

Keywords: politics; kingship; royal pastorate.

* Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Departamento de História. Av. Antônio Carlos, 6627, Pampulha. 31270-901 Belo Horizonte – MG – Brasil. andremiatello@gmail.com

Neste artigo, pretendo revisitar um tema considerado clássico na historiografia política medieval: a realeza e, por conseguinte, a instituição régia e sua função social. O tema pode ser clássico, no sentido de muito propalado, pesquisado, discutido, mas não no sentido de já ter encontrado o escopo definitivo de seu *ethos*. Não vem ao caso fazer um levantamento das principais obras que, nos últimos séculos, colaboraram para a célebre e discutível associação de monarquia e sagrado ou aquelas que, criticando a hegemonia desse tipo de interpretação, trouxeram debates sem dúvida instigantes, mas também questionáveis.¹ A discussão que proponho, partindo do pensamento político de Vicente de Beauvais, no século XIII, tem por finalidade circunscrever um campo de análise do poder público à luz dos critérios mobilizados pelos pensadores do período, identificando os pontos-chave de definição do que seja o exercício do governo e sua funcionalidade social para a cristandade latina.

Tais objetivos exigem esclarecimentos prévios: é certo que a expressão ‘função social’ remete ao vocabulário durkheimiano segundo o qual as instituições sociais, comparáveis a organismos vivos de um corpo biológico, exercem funções específicas em favor da manutenção da vida do ‘corpo’ do qual são parte; no entanto, o significado desse específico sentido de ‘função’ e, conseqüentemente, a própria compreensão organicista de sociedade correlativa a ele são bastante anteriores às escolas sociológicas contemporâneas: já o apóstolo Paulo descrevia a *ecclesia* cristã como um *corpo* formado por muitos membros (ou órgãos), tendo a Cristo como cabeça (1Cor 12); os doutores da Igreja subsequentes (no Oriente e no Ocidente), fiéis à autoridade paulina, exploraram essa analogia em sentidos muito variados estabelecendo, até mesmo, uma hierarquia funcional, segundo a qual os *membros* do corpo, entendido como *ecclesia* ou cristandade, são ordenados (ou escalonados) de acordo com a sua maior ou menor importância para a sobrevivência de todo o ‘organismo’ eclesial.

De maneira ainda mais específica, o bispo João de Salisbury (c.1120-c.1180), no tratado político-moral intitulado *Policraticus*, aplicou a metáfora paulina para descrever o reino da Inglaterra, cuja cabeça era o próprio rei, em sua ‘função’ teomimética (cf. Livro IV, 1-6). A partir da publicação dessa obra, que gozou de uma fortuna bastante considerável, a referência organicista de Igreja e sociedade passou a ser usada por muitos outros eruditos do Ocidente medieval, principalmente por Vicente de Beauvais, aplicada sempre àquilo que, no tempo, se concebia como a *societas christiana*, isto é, a realidade social interpretada como a junção mística do reino e da Igreja. É nesse sentido bíblico e patrístico que adapto a expressão ‘função social’ à minha análise da obra de Vicente de Beauvais.

A escolha desse erudito dominicano não é fortuita; aliás, ela permite que a revisitação proposta recubra um significado pouco ‘clássico’, como referido. Vicente de Beauvais, autor de uma das maiores obras de história compostas no século XIII (*Speculum historiale*), foi também o compilador de um amplo tratado filosófico-teológico (*Speculum doctrinale*) em que são discutidos os temas relativos ao poder, ao governo, ao ministério régio, sua *função* natural e sobrenatural, a constituição mesma de uma comunidade política e sua necessidade. Além de teorizar sobre a política, Vicente também procurou educar os governantes, no sentido de ensinar a arte do governo: devem-se a ele duas das principais obras do século XIII sobre essa matéria, uma das quais será nosso ponto de partida (*De morali principis institutione*).²

Em que pese a extrema fineza com que o autor analisa as questões de ordem política, podemos considerá-lo representante de um modo de pensar socialmente majoritário, já que, a despeito de suas preocupações particulares, que à frente serão discutidas, Vicente sempre se propôs a ser e foi um grande compilador de ideias então em voga. No momento em que a hodierna historiografia questiona o emergir, na Idade Média, de um modo de governo que podemos chamar laico, por oposição aos preceitos dogmáticos da religião, ou ainda daqueles que projetam no período os efeitos da autonomia do político e/ou do religioso em relação ao todo social, os textos de Vicente de Beauvais podem ajudar a aclarar as discrepâncias entre as análises laicistas e dogmatistas sobre a política medieval. Mas, antes, convém apresentar o teor em que essa discussão se apresenta.

PODER POLÍTICO E BEM COMUM

Na introdução do livro *Da política à razão de Estado: a ciência do governo entre os séculos XIII e XVII*, Maurizio Viroli afirma que, no século XVI, ocorreu uma ‘revolução’ na linguagem política de tal magnitude que levou aquilo que se entendia por ciência política a mudar completamente de sentido; desde então, a política teria deixado de ser vista como uma arte nobre e passado a ser considerada como uma “atividade ignóbil, depravada e sórdida: não mais a arma para combater a corrupção, mas a arte de adaptar-se a ela”.³

Empregando a expressão ‘razão de Estado’, que entrou para o vocabulário da ciência política justamente no fim da Idade Média, Viroli observa que essa revolução significou a perda da orientação propriamente moral que constituiu grande parte do entendimento da política antes do século XVI; a partir dessa virada conceitual, usou-se a expressão ‘razão de Estado’ para indicar o esforço

de manter e expandir o domínio ou poder de determinada pessoa ou grupo social sobre as instituições públicas; sua finalidade foi entendida como o ato de manter o Estado, legítimo ou ilegítimo, justo ou injusto com meios eficazes, não importando se são legítimos.

Obviamente, Viroli desenvolve a explicação dessa revolução conceitual com mais propriedade; sucede que, do ponto de vista da concepção anterior ao surgimento da *razão de Estado*, o fato de a ação política ter se tornado uma coisa ignóbil e corrompida possui causas mais complexas e profundas do que a perda pura e simples da referência moral. Antes de entrar propriamente na discussão dos pressupostos políticos de Vicente de Beauvais, convém problematizar os limites dessa transformação dos modos de conceber a política.

Tomemos o caso de Brunetto Latini, em sua obra, *Li Livres dou Trésor*,⁴ e de Boaventura de Bagnorégio, nas *Collationes in Hexaameron* (Coll. V),⁵ ambos autores do século XIII: o primeiro, ligado aos círculos ditos laicos do poder comunal italiano, o segundo relacionado ao ambiente universitário parisiense, mais disposto a discorrer sobre mística do que sobre política. É verdade que esses dois eruditos representam lugares sociais diferentes e que a diversidade desses lugares provocou diferenças de perspectiva; no entanto, no que se refere ao ponto ora em discussão, ambos os *litterati* partilhavam uma específica compreensão de política que se opunha frontalmente ao conceito de razão de Estado; por isso, as eventuais discrepâncias teóricas entre tais autores e o próprio Vicente de Beauvais não diminuem o alcance epistemológico das explicações dadas por eles à natureza mesma da ação política.

Tais autores, de fato, podem ser vistos à luz da importante inflexão epistemológica que ocorreu no século XIII: época do desenvolvimento de certa racionalidade filosófica, científica e política.⁶ No entanto, convém não maximizar o significado dessa inflexão, que nem de longe foi uma ruptura com as engrenagens da erudição anterior, como espero mostrar ao longo do texto; contrariando certas explicações dadas contemporaneamente, essa época não pode ser concebida unicamente como prenúncio de tempos ‘modernos’, teleologicamente entendidos, como encontramos em autores como Quentin Skinner.⁷ De fato, Brunetto Latini é um primeiro exemplo do pensamento político ‘laico’, mas esse adjetivo indica simplesmente que ele não era um clérigo, mas um notário público. Para ele, política é a arte de governar segundo a justiça e segundo a razão, cuja finalidade é a conservação da *respublica* entendida como a comunidade dos homens que vivem juntos ao abrigo da justiça e sob o governo da lei e, por isso, os meios de sustentação dessa arte devem sempre ser legítimos:

[A política é] a mais alta ciência e do mais nobre ofício que há entre os homens, pois ela nos ensina a governar as gentes estrangeiras de um reino e de uma cidade, um povo e uma comuna em tempos de paz e de guerra, segundo razão e segundo justiça.⁸

Essa definição de Latini, por si mesma, não contradiz inteiramente os pressupostos da razão de Estado, definida por Viroli, pois o retórico do século XIII defende que a sua obra, *Li Trésor* (O Tesouro), foi escrita para ensinar aos governantes como “acrescer seu poder e assegurar seu Estado na guerra e na paz” (*Li Trésor* I.1.1). A diferença, a meu ver, reside no complemento da citação em que Latini lembra que a política é a maior de todas as artes porque depende da retórica: “a ciência de bem falar e de governar gentes é mais nobre que todas as artes do mundo” (*Li Trésor* I. 1.4). A referência à retórica, aqui, permite-nos entender a atividade política como exercício de uma *arte* que se aprende pela imitação/emulação das autoridades (*auctoritates*), cujo fundamento remete o aprendiz àquela *traditio* que compõe a doutrina ou ciência de bem governar. Nesse caso, a orientação moral da política continua mantendo todo o seu significado.

Brunetto anuncia explicitamente que sua proposta de estudo político respalda-se ‘nos usos dos italianos’, isto é, naquela modalidade de governo parlamentar (mediante assembleia) que constitui a primeira experiência comunal propriamente dita; dentro dessa modalidade, a *palavra falada* recobre uma importância incomensurável, tendo em vista que ela passa a ser a principal prerrogativa do *poder*. O final do século XII e todo o século XIII italiano sedimentam uma nova cultura política de governo urbano em que a confluência de política e linguagem se torna evidente e imperiosa, fazendo, até mesmo, surgir uma categoria ímpar de governador, o potentado (*podestà*) itinerante; este não seria apenas um ‘representante dos interesses da comuna’, mas antes um profissional isento de interesses dentro dela, capaz de favorecer o equilíbrio entre as facções (ou partidos), possibilitando a paz e a cooperação. O potentado, pelo uso da palavra pública (ou política), apresentava-se como o antídoto dos males que afligiam as cidades, e foi com base nessa configuração profissional altamente retórica que as comunas italianas afirmaram seu *status quo*.⁹

As considerações de Brunetto Latini e, antes dele, de Orfino de Lodi (*De regimine et sapientia potestatis*, de 1245) ou João de Viterbo (*Liber de regimine civitatum*, de 1260) nos levam a perceber que a ‘ciência civil’ (*civilis scientia*), entendida nos termos da época, reivindicava outra categoria do fazer político, ausente a partir do século XVI, como apontou Viroli, e que podemos chamar

de *educação moral do governante*; isso porque o aprendizado retórico não era apenas um exercício de declamação de discursos na assembleia, mas um processo pedagógico (individual e coletivo) em que os homens envolvidos na política procuravam adquirir a *sapientia* que, segundo os antigos romanos, como Cícero, constituía o homem público por excelência. Enrico Artifoni já dizia que “palavra, moral, sociedade e política são conjugadas em um mesmo tratado, que dá espaço também a alguns modelos de discursos ... mas exclui a normativa sobre a construção técnica de uma *concione*.”¹⁰

Podemos encontrar considerações semelhantes fora do ambiente comunal das cidades italianas, no pensamento político de homens como Boaventura de Bagnorégio, que escreveu suas *Collationes in Hexaemeron* (Sermões sobre os seis dias da criação) em plena corte parisiense (1273). Nesses sermões, dirigidos à comunidade universitária de Paris, o teólogo minorita enuncia as principais teses relativas à sua mística e à sua escatologia. Neles, podemos encontrar também algumas referências concernentes ao âmbito propriamente político; gostaria de destacar alguns: em primeiro lugar, Boaventura afirma que o bem da *república* (*respublica*) deve preceder qualquer outro interesse humano, até mesmo as amizades particulares que os homens venham a ter; em segundo lugar, a ignorância do bem e, por conseguinte, a prática do mal decorrem do fato de que o homem deixou de amar o bem público e passou a amar o bem privado (*bonum privatum*): a raiz das mazelas políticas está na perda do senso de coletividade e na desconsideração da primazia do bem comum.

Boaventura verifica que essa perda ou desconsideração é muito mais nociva quando acomete os governantes: “o príncipe não deve procurar a sua própria utilidade, mas a da república”, e nesse ponto, concordando com Aristóteles, com quem dialoga, o teólogo vê a diferença entre o príncipe e o tirano: este antepõe o interesse particular ao coletivo, age como Herodes que, temendo perder o reino, mandou matar as crianças inocentes de Belém; o príncipe, ao contrário, se esforça por privilegiar a utilidade comum (*communem utilitatem*). Parece certo que Boaventura não se esquece da doutrina agostiniana do pecado original, pelo qual se tornou impossível aos homens praticar o bem integralmente. Nesse caso, o príncipe, mesmo quando deseja agir segundo sua condição, resvala no erro e se comporta como tirano. Não à toa, Boaventura prevê que os príncipes e governadores (*rectores*) aprendam a arte de governar (*artem gubernandi*), isto é, que façam como o capitão de um navio que não se aventura no alto-mar sem antes dominar as técnicas da pilotagem.

O tema do aprendizado da arte de governar não era recente;¹¹ os pensadores do medievo faziam jus ao amor que nutriam pelas *auctoritates* do mun-

do antigo, greco-romano e bíblico; porém, Boaventura, ao enunciar o princípio da governabilidade mediante a perícia, contradiz outro pressuposto de longa data estabelecido, a hereditariedade dos príncipes: para esse pensador, na esteira de João de Salisbury, o direito hereditário podia comprometer a firmeza do reino caso o sucessor não fosse capaz de conduzi-lo com a mestria política e, principalmente, moral de seu antecessor:

Donde, quando presidem por sucessão, governam mal a república. Davi foi santíssimo; Salomão, embora inconstante, foi sábio; Roboão estulto, porque dividiu o reino. Os romanos, instigados pelo diabo, elegeram Diocleciano. Deviam eleger o que comia sobre a mesa de ferro e, ao encontrá-lo a comer sobre a relha de arado, o elegeram e este, após o que, cometeu muitos males. Disso resulta que os romanos, enquanto elegeram seus governantes, escolheram homens sapientíssimos e, por isso, a república foi bem governada; no entanto, quando a sucessão foi introduzida, tudo foi destruído.¹²

A rápida referência a Brunetto Latini e Boaventura de Bagnorégio nos permite verificar o peso da *tradição* de certo pensamento político que, começando em Pitágoras, Platão ou Aristóteles, passando por Cícero, Sêneca, atingindo Agostinho de Hipona, Gregório Magno e João de Salisbury faz da política uma experiência de busca pelo Bem, se não o Bem absoluto, pelo menos aquele bem que pode ser encontrado na vida; e para todos esses pensadores, a busca do Bem, filosófica ou teologicamente falando, recobre o campo da política com um teor propriamente moral e, no caso cristão, escatológico, pois o Bem, absoluto ou soberano, faculta ao homem e à própria sociedade humana a fruição da felicidade,¹³ neste e no outro mundo. É justamente aqui que reside o nó da questão discutida por Michel Foucault, em sua conferência *Omnes et singulatum*, de 1981,¹⁴ que me parece alargar a discussão de Maurizio Viroli.

Para o filósofo, o conceito moderno de razão de Estado parte do pressuposto de que constitui uma arte, isto é, uma técnica baseada em *regras racionais*. Ora, a razão de Estado, como o próprio nome indica, exige que se conceba a comunidade política com base nos critérios da racionalidade e dos critérios racionalizáveis do próprio objeto Estado. A questão era totalmente ignorada ou rechaçada antes do século XVI: isso porque, segundo Foucault, os pensadores anteriores concebiam a comunidade política como alguma coisa submetida a três referências legislativas distintas, porém interdependentes: a lei humana, a lei natural e a lei divina. Nos dois últimos casos, isto é, na lei natural e na lei divina, vislumbra-se o peso da concepção cristã da providência de Deus

que governa a história e que, nesse caso, diminui a autonomia da razão humana. A noção de justiça e de bem, por exemplo, apresentava-se ligada a certa conformidade aos três corpos de leis: a comunidade política e, por conseguinte, seus governantes, não tinham um fim em si mesmos; precisavam se conformar a uma finalidade que transbordava de si: do mesmo modo que o corpo devia ser regido pela alma, o universo tinha de ser regido por Deus: “O homem precisa de alguém capaz de abrir a via para a felicidade celeste ao conformar, aqui na terra, ao que é *honestum*” (ibidem, p.375). Daí que tanto em Brunetto Latini como em Boaventura, dois exemplares bastante distintos do pensamento erudito do século XIII, o tema da educação moral do governante ou da arte de governar se apresenta como condição *sine qua non* da definição e da própria possibilidade de agir politicamente: a felicidade celeste depende inevitavelmente da honestidade da vida terrena que só se aprende mediante a fé e a ascese.

VICENTE DE BEAUVAIS, EDUCADOR DE PRÍNCIPES

O frade dominicano Vicente de Beauvais foi um dos mais fecundos e influentes preceptores de príncipes e autores de tratados de educação régia; a despeito do eminente papel político que adquiriu quando, em 1246, foi nomeado *lector* da abadia real de Royaumont, pelo próprio rei Luís IX, nada se sabe sobre seu nascimento, ocorrido, talvez, na última década do século XII, ou sobre seus primeiros estudos e até mesmo a data de sua morte, sucedida, ao que tudo indica, por volta de 1264. Após ser admitido ao convento de Saint-Jacques, em Paris, entre 1215 e 1220, Vicente participou da intensa verve acadêmica e universitária que envolvia os frades Pregadores nos primeiros anos da nova fundação. Cerca de 20 anos depois, na altura de 1244, Vicente já não era mais um frade desconhecido entre os muitos dominicanos que habitavam o *studium generale* de Paris em busca de aprendizado filosófico e, sobretudo, teológico: de fato, a edição de seu *Speculum maius* o elevou a uma categoria superior no mundo dos estudos; tratava-se de um dos mais requintados compêndios de conhecimento erudito já compilados no medievo ocidental, obra que contou com a dedicação de dez anos de estudo e pesquisa. Essa imensa obra ‘enciclopédica’ pretendia apresentar a síntese do conhecimento natural, doutrinal e histórico; grande parte dessa obra trata de temas e conteúdos que chamaríamos políticos, como a seção em que Vicente discorre sobre a história universal, precisando o lugar histórico dos reinos e dos reis segundo a providência divina.

A notoriedade decorrida do sucesso do *Speculum maius* pôs Vicente em

destaque entre os dominicanos que se notabilizavam pelo empenho intelectual, o que deve ter facilitado sua entrada no ambiente da corte do rei Luís. Na qualidade de pregador e confessor da família real, Vicente de Beauvais também se tornou membro do séquito régio, envolvendo-se com a política monárquica de Luís IX, mais propriamente com as questões práticas do governo francês que empregava numerosos religiosos dominicanos e franciscanos como parte do aparato administrativo do reino; ora, durante o século XIII, essas Ordens se aplicaram muito a construir um projeto de política régia com vistas à sua execução dentro e fora do reino da França.

Não devemos nos espantar de vermos frades mendicantes a serviço de reis e reinos importantes, como a *Francia*, de Luís IX, ou a *Anglia* de Henrique III: seja ao lado de reis ou duques, seja ao lado de governadores de comunas, como o dominicano Iacopo de Varazze, em Gênova, os frades mendicantes esperavam atuar de modo contundente no espaço da política, implementando nos centros do poder sua específica ética penitencial. Portanto, a despeito das diferenças hierárquicas e sociais entre uma monarquia e uma comuna, os frades nivelavam suas práticas desde uma perspectiva de ação política diferenciada que, segundo Paolo Evangelisti,¹⁵ contribuiu efetivamente para a ‘construção de um Estado’ na medida em que os elementos espirituais propostos pelos frades correspondiam aos interesses dos respectivos centros de poder. Evangelisti, de fato, observa que, no reino de Aragão, sobretudo desde Pedro III (1276-1285), os mendicantes desenvolveram um discurso político que conseguiu igualar a compreensão teológica de *caritas* (sic) à compreensão política – monárquica e comunal – de *utilitas publica*; ora, os mendicantes partiam da noção de *passio Christi*, politicamente mobilizada, para explicar a *communio* formada pelos cidadãos de um reino (ou comuna) que nada mais era do que um corpo social, dividido em muitos membros, mas unidos pela *caritas Christi*. Retorna aqui a metáfora organicista que discutimos no começo do texto e que servia para definir as *funções* de cada membro no interior desse corpo místico.

Dos tempos passados na companhia dos soberanos capetíngios, Vicente foi instigado por Luís IX, por sua rainha Margarida e por Teobaldo, conde de Champagne e rei de Navarra, a escrever obras que servissem de instrução para os príncipes e para os homens da corte; tal pedido correspondia bem ao quilate intelectual do frade e à sua missão de pregador da casa real. O trabalho não seria tão difícil, pois Vicente já tinha à mão grande parte das referências bibliográficas necessárias para atender ao pedido da família real.

Assim, Vicente compôs três livros de caráter didático-político: o tratado “Sobre a educação dos filhos dos nobres” [*De eruditione filiorum nobilium*],

composto por volta de 1246/1247, a “Carta consolatória sobre a morte de um amigo” [*Epistola consolatoria ad Ludovicum regem de morte amici*], redigida em 1260 e, por fim, o tratado “Sobre instrução moral do príncipe” [*Tractatus de morali principis institutione*], escrito em etapas e terminado por volta de 1263. Todas as obras foram redigidas a pedido do próprio rei, o que nos leva a pensar que Vicente, na função maior de pregador, estivesse respondendo a uma demanda política premente que colocava a aplicação prática à frente da teorização filosófica; é sobre esse sentido prático de seu pensamento político que quero discorrer.

OS DOMINICANOS E A POLÍTICA

Os historiadores contemporâneos, como Jean-Philippe Genet¹⁶ e Jacques Le Goff,¹⁷ têm destacado como o rei Luís IX constituiu em torno de sua corte uma verdadeira ‘academia política’ tendo à frente os frades da Ordem dos Pregadores (ou dominicanos); que o projeto tenha sido assumido pela própria Ordem dominicana fica evidente na convocatória do mestre geral, Humberto de Romans, que designou o convento de Saint-Jacques, no coração de Paris, para ser a sede dessa academia política ligada à corte capetíngia.

Segundo os críticos, Vicente de Beauvais compôs o manual *Sobre a educação dos filhos dos nobres* já nessa perspectiva de trabalho coletivo; a ambição primeira dos frades ideólogos do rei era produzir uma coletânea de obras que contivesse a súpula de todo conhecimento bíblico e patrístico relativo à natureza e finalidade do poder monárquico que pudesse fornecer aos reis as orientações mais abalizadas de como governar: na linguagem do próprio Vicente de Beauvais, esse conhecimento constituiria a ciência política (*scientia civilis*) capaz de instaurar e solidificar o próprio reino.

Com base na releitura do *Policriticus* de João de Salibury, os frades dominicanos, entre os quais Vicente e, depois, os franciscanos, como Gilberto de Tournai, se lançaram na grande empreitada de compor espelhos de príncipes, isto é, tratados morais cuja finalidade era instruir os reis a governar a própria vida, segundo a virtude, e a governar o reino, segundo a justiça; não é por acaso que podemos contar às dezenas as obras intituladas *specula principum* que foram compostas no século XIII e que tiveram por autores justamente os frades mendicantes.

VICENTE DE BEAUVAIS E A QUESTÃO DO PODER

As páginas que seguem pretendem apresentar sumariamente as bases das ideias políticas de Vicente de Beauvais: não é minha intenção fazer uma *análise do discurso* vicentino, método que não domino, mas, circunscrever um âmbito teórico em que o referido frade se movia e a partir o qual compunha sua obra; não estou em busca do inédito ou do original, apenas espero elucidar, fiel ao conceito circunscrito por ele, os limites de sua projeção do político que certamente devia fazer todo o sentido no ambiente de corte no qual viveu por tantos anos. Por isso, vou centrar-me em sua explicação sobre a origem do poder régio e sobre a funcionalidade do ofício do rei, o que corresponde aos capítulos I-IV do *De morali principis institutione*.

1. *De Regis institutione*

Para explicar a origem da monarquia e a própria noção de poder exercido entre os homens, Vicente de Beauvais parte da premissa bíblica do livro do Gênesis, no qual a história humana é dividida em duas etapas: a primeira, quando da criação do primeiro casal, e a segunda, quando da desobediência de Adão e Eva à lei de Deus e da ulterior punição recebida. Ao fazer a exegese dos primeiros capítulos de Gênesis, Vicente verifica que, antes do pecado de Adão e Eva (tempo preternatural), não havia reis entre os homens porque todos eram iguais por natureza; a esse período idílico da história da humanidade, Vicente chama de *princípio da natureza bem instituída*, isto é, a época em que tudo estava no devido lugar:

A palavra ‘príncipe’ significa a primeira cabeça ou o que ocupa o primeiro lugar ou o primado. Este posto não existiu entre os homens no princípio da natureza bem ordenada, mas, teve sua origem quando a malícia cresceu pela ambição dos infieis. Pois, como todos eram iguais por natureza, Nemroth, da família de Caim, foi o primeiro que usurpou o reino sobre os homens ao ganhar para si os ânimos dos seus.¹⁸

Vicente de Beauvais repara que a monarquia originou-se da ânsia pelo poder (*amor dominandi/appetitus dominandi*) que significa o desregramento da ordem perfeita (*natura bene instituta*) da criação antes do pecado; a concepção de pecado é aqui fundamentalmente uma categoria cosmológica e po-

lítica: o erro do primeiro homem desregrou o equilíbrio da criação, posto que a humanidade foi colocada no cimo do mundo.

O pecado instaura uma ruptura entre Deus e os homens e os impede de terem acesso à bem-aventurança do convívio divino. Daí que os povos nascidos dos descendentes de Caim são infiéis; movidos pela malícia (*malitia*) e pela ambição (*ambitio*), os homens instauraram uma desigualdade tão perniciosa que poderia levar à destruição do próprio gênero humano (visto no fratricídio de Caim) se a providência divina não tivesse preparado os meios de conter a malícia dos homens.

Após constatar a defectibilidade da condição humana que gerou a desigualdade entre os homens e o vício da prepotência (*amor dominandi*), Vicente discute o desenvolvimento dos reinos (*res publica*) e impérios infiéis (nascidos da desobediência) apontando os atos particulares de cada grande general ou príncipe (de Nemroth a Júlio César) que, movidos pelo vício, conquistaram o poder para si; é interessante observar que Vicente, antes de apresentar o modelo do príncipe cristão perfeito, visível em Luís IX, gastou várias páginas de seu tratado para mostrar príncipes inflamados pelo *amor dominandi*: a começar por Nemroth, Vicente discorre sobre os reis egípcios e gregos, sobre Eneias, Bruto, Alexandre Magno, Júlio César, todos eles corrompidos pela ambição de ter o poder para si. Assim como o poder dos reis teve início em um usurpador como Nemroth e no pecado de Caim, assim os reinos só podem ter início entre os infiéis: desprezadores da lei de Deus, traidores de seu amor.

No plano ideal, isto é, no tempo antes da Queda, não havia realeza; do mesmo modo, no tempo da Igreja primitiva, isto é, antes da conversão de Constantino, a comunidade dos fiéis também não conhecia a monarquia; isso porque a *ecclesia*, na opinião de Vicente, restaurou pelo sacramento a ordenação ideal quebrada pelo pecado; então, do mesmo modo que, antes da Queda, Adão e Eva só dominavam sobre os animais na qualidade de pastores, assim também na Igreja os ministros são chamados pastores e não reis.

Diante de um quadro político viciado e corrompido, Vicente opõe a *ecclesia* ao *regnum*; ampara-se na citada autoridade de Gregório Magno para dizer que na Igreja os pastores não foram “reis de homens, mas pastores de ovelhas” (*Regula Pastoralis* II, 6), numa clara demonstração de que os primeiros fundadores da *ecclesia* não foram maculados pelo *amor dominandi*.

Nesse modelo ideal da Igreja primitiva, a desigualdade entre os homens não é substancial, pois todos são ovelhas pastoreadas, não dominadas, vale dizer, não subjugadas. Vicente invoca o nome de Noé para expressar que os homens só são superiores frente aos animais e não entre si; por isso, o povo

fiel (o Israel do Antigo Testamento) não teve um rei até os tempos de Samuel, o que mostra que a monarquia não é uma instituição divina (*ex voluntate dei*), mas humana, já que, no caso do antigo Israel, a realeza foi decidida pela vontade geral do povo.¹⁹

Na referência ao *amor dominandi* que funda o reino, pode-se ler, sub-repticiamente, a autoridade de Agostinho (*De civitate Dei*, XIX, 15) que fala de uma *libido dominandi* que impôs a desigualdade entre os homens; segundo a leitura agostiniana do relato da criação, o homem, por natureza, foi constituído superior aos peixes, aves, répteis, animais; sobre eles é lícito, segundo a natureza, dominar; donde se lê: “os primeiros justos foram constituídos mais como pastores de gado do que reis de homens” (*primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt*).

A criação é ordenada hierarquicamente, definindo que os racionais dominem os irracionais, como convém aos seres superiores; do mesmo modo, pode-se pensar que, no homem, a sua parte racional (a alma) deve comandar a parte irracional (o corpo); porém, ao passo que o homem caiu no pecado, desvirtuando sua natural condição, a desordem abateu-se sobre ele e, livre que era, tornou-se sujeito aos vícios. O termo ‘sujeito’ tem um sentido forte em Agostinho, que apela para a autoridade de Paulo: o homem pecador é escravo do pecado; no estado paradisíaco, não havia sujeição entre os homens e, por isso, não havia reis; o surgimento da realeza é devido ao pecado que tornou os homens escravos (*servus*, termo cujo significado Agostinho explica): a desigualdade entre os homens, que provoca a existência de um rei, é devida ao pecado, embora a justiça divina acompanhe o governo humano em vista de um bem eterno.

O tema parece ter ampla repercussão no pensamento cristão: Ambrósio de Milão também usa expressão semelhante ao falar de *ambitio potestatis* (*Hexaemeron*, V, 15, 52). Em Ambrósio, pode-se ler que o poder, considerado em si mesmo, é bom, porque possui sua origem em Deus; porém, o uso desregrado ou depravado dessa potência positiva danifica a ordem ideal inscrita no direito natural e no direito revelado (defendidos pelo bispo de Milão). Ambrósio restringe a um só aspecto o emprego da potência: quando seu fim é o bem. No caso, o poder é bom, mas a ambição é má, porque quer além da justa medida: há, portanto, uma maneira justa e uma maneira injusta de se usar o poder que Deus inscreveu no mundo.²⁰

Vicente de Beauvais cita expressamente Agostinho, na obra *Quaestionum in Heptateucum* (Livro V, 26) para fortificar seu ponto de vista; na dita obra, o bispo de Hipona interpreta o capítulo 17 do livro bíblico do Deuteronomio

(versos 14-15), em que Moisés declara que, se o povo de Israel, ao entrar na terra prometida, quiser escolher para si um rei como as demais nações vizinhas, deve eleger aquele que Deus escolheu, e este deve ser um membro do povo israelita e não um estrangeiro.

O problema bíblico que Agostinho tentava explicar era este: como pode a mesma escritura indicar que a escolha de um rei para Israel não era da vontade de Deus, se ela afirma que Deus permitiu a escolha do rei e estabeleceu seus critérios? Agostinho resolve a questão afirmando que a instituição da realeza não foi *secundum voluntatem Dei*, mas uma permissão divina aos que o desejaram (*sed desiderantibus permisit*); o aspecto da permissão divina é talvez o único critério que justifica a presença dos reis na história da salvação. A questão era séria: a própria Escritura atestava que Deus usou os reis segundo suas intenções salvadoras e que o poder dos reis procedia de Deus; Vicente não podia contornar a autoridade da Bíblia, donde afirma: “por isso, a condição dos reis jamais é reprovável diante de Deus já que por ele os reis reinam e os príncipes mandam, como se lê no livro dos Provérbios, capítulo 8”.²¹

O exemplo de Saul também era sintomático desse percurso: foi um rei escolhido e ungido de acordo com as instruções divinas, e seu reino só foi desfeito porque, como Adão, Eva e Caim, ele ofendeu a Deus pelo orgulho (*per superbiam Deum offendisset*); Davi, ao contrário de Saul, porque foi fiel a Deus, não só não perdeu o reino, como o legou a seus filhos herdeiros; há, então, um modo de a realeza agradar a Deus e de responder ao seu mister de salvação.

2. Para que existem reis?

Na dinâmica explicativa anterior, foi fundamental a oposição entre o tempo da graça e o tempo do pecado; a igualdade original entre os homens e a desigualdade decorrente do orgulho. A lógica bíblica continuará importante na explicação que Vicente de Beauvais formula sobre a finalidade da realeza; ora, a *história da perdição* descrita nas primeiras páginas da Escritura supõe a *história da salvação* descrita em todas as demais páginas e que constitui a obra de Deus por excelência; fala-se da *miséria* de Adão para exaltar a *misericórdia* de Deus.

Entra aqui em causa o princípio teológico da providência divina pela qual Deus sabe tirar o bem até mesmo de acontecimentos maus: nesse caso, a origem da realeza pode ter sido a usurpação de Nemroth, do mesmo modo que a origem da primeira cidade foi o fratricídio de Caim; mas Deus, que não abandona a história, usou os reis e as cidades para prover a vida dos homens. À desordem

do pecado segue-se a ordem do mérito: a partir do critério da virtude, por oposição ao vício, Vicente de Beauvais justifica a existência da hierarquia social no mundo pós-Queda: se já não há igualdade, então, que a desigualdade seja percebida na hierarquia dos méritos: o melhor presidindo aos piores.

A existência dos reis atende, pois, à necessidade de se controlar os vícios humanos, de conter as suas paixões a fim de impedir que um mate o outro; uma vez que o egoísmo, que ama sempre o bem privado, tomou conta das ações individuais dos homens, o rei tornou-se o grande responsável por assegurar e defender o bem público, agindo na raiz da depravação política,²² podendo até mesmo usar de coerção física. O governo e as leis constituem, pois, o modo como o rei exerce o seu atributo social. Dessa maneira, o rei proposto por Vicente é o mesmo de Paulo e Pedro apóstolos: é aquele que pune o erro e recompensa o acerto: é o rei justo, isto é, o que tenta reconduzir os homens a ele submetidos àquele estado que o pecado fez perder, mas que a graça restaurou pela fundação da *ecclesia*.

Ora, o entendimento desse último raciocínio exige compreendermos, primeiro, a oposição que Vicente de Beauvais estabelece, a partir das referências de Agostinho e de Gregório Magno, entre *regnum* e *ecclesia*: o primeiro, marcado pela *libido dominandi*; a segunda, pelo *amor Dei*; reino e Igreja são aqui metáforas daqueles dois estados primitivos separados pela desobediência de Adão; nesse caso, o rei contemplado e proposto por Vicente só poderia existir no campo conceitual da *ecclesia* que projeta o príncipe para uma missão salvadora.

É preciso que se frise: ao opor *regnum* e *ecclesia*, frade Vicente parece não estar se referindo a uma empiria chamada reino ou Igreja, isto é, não está discutindo as relações do reino da França ou do sacro império romano-germânico com a Igreja romana, como se poderia pensar a partir de uma leitura superficial.²³ Ambos os conceitos, mantidos aqui no original latino, funcionam como referências de um estado ideal que deveria existir, mas que se perdeu: um mundo *regido* pela graça ou pelo amor divino (*charitas Dei*) e um mundo *dominado* pelo pecado ou pela desmedida humana (*libido dominandi*); tal como em Agostinho de Hipona e suas *místicas* cidades, *ecclesia* e *regnum* expressam misticamente realidades imateriais. Donde é preciso ter cuidado ao dizer que Vicente de Beauvais defende uma ‘concepção teocrática da política’, como o faz Javier Vergara²⁴ que, ao analisar os mesmos primeiros quatro capítulos do *De morali principis institutione*, remete o argumento vicentino à teoria do ‘agostinismo político’, cunhada por Henri-Xavier Arquillière no contexto do neotomismo do século XX e da eclesiologia conciliadora de Leão XIII.²⁵

Não haveria grandes problemas se, por teocracia, entendêssemos um sistema de governo baseado em valores e leis referentes a uma vida sobrenatural; de fato, os pensadores dominicanos, como de resto os cristãos, teorizavam com base no pressuposto incontornável da regência divina. Porém, em Vicente de Beauvais a questão não se reduz ao além ou à dimensão do espírito: ao propor o predomínio da *charitas* ou *amor Dei* sobre a *libido/ambitio dominandi*, Vicente não pensa apenas em termos espirituais ou teológicos e não quer simplesmente impor a lei divina sobre a lei positiva e nem sobrepor o poder clerical ao laico; tanto quanto João de Salisbury e Helinando de Froidmont (1160/1170-1229), ele quer identificar as condições que tornam possível o convívio social a despeito do pecado de origem, cuja raiz é a soberba: tais autores estão preocupados com a melhor vida no aquém! Ora, nesse quesito não há como deixar de observar a influência de certa leitura da obra ciceroniana, particularmente *De inventione* e *De officiis*, de longa data, lidos e glosados pelos autores cristãos (Nederman, 1988, p.11). Por isso, não basta dizer que Vicente de Beauvais defende uma teocracia; é preciso prová-lo à luz dos referenciais que ele próprio mobiliza.

A *ecclesia*, por ser marcada pelo *amor Dei*, impede que o rei cristão seja movido pela *libido dominandi*; ao contrário, o amor de Deus faz que ele, nas palavras de Gregório Magno, citadas por Vicente, se preocupe em *ser útil*, não em *dominar*; essa associação de ideias confere com a oposição entre a figura do pastor antes da Queda e com a do dominador, depois da Queda. Também o pastor não se deixa mover pela sede de poder, mas pelo simples desejo de preservar a vida de suas ovelhas e de conduzi-las aos pastos fartos.

O fato é que Vicente escrevia para um reino visível, ou seja, sujeito às imperfeições do mundo pós-queda; o rei que tinha diante de si era um cape-tíngio, devoto, mas, mesmo assim, pecador. A tentativa vicentina de educar o rei, os príncipes e toda a corte passava pelo desejo de configurar uma sociedade baseada nas leis da caridade que constituíam a *ecclesia*.

Disso resulta que o rei proposto por Vicente de Beauvais e, com ele, outros tantos pensadores, como João de Salisbury, é o rei-pastor. Nas obras vicentinas se anuncia a oposição já discutida por Michel Senellart,²⁶ entre o verbo *regere*, no qual Agostinho e Isidoro de Sevilha viam a origem do nome rei, e o verbo *dominare*, que remete imediatamente para as relações de poder no espaço privado que é a *domus*, cujo chefe recebe o nome de *dominus* (déspota, em grego); o discurso régio formulado pelos frades mendicantes propõe que o rei não seja um dominador, isto é, que trate seus súditos como o senhor trata seus escravos, mas que seja pastor, isto é, que conduza seus súditos aos melhores

pastos desta vida e aos pastos da vida eterna; nesse sentido, o rei *rege* sua conduta pelos preceitos divinos e *corrige* a conduta de seus súditos visando a condição de vida ideal; nesse caso, o rei não domina, mas pastoreia.

A figura do rei-pastor que pode ser encontrada, desde longa data, na narrativa homérica ou em referências pitagóricas e platônicas (Sassier, 2002, p.20) é aqui ressignificada com base na referência bíblica; daí que se pode dizer que a monarquia só é um estado benéfico, para Vicente, quando respaldada na unidade da fé que constitui a *ecclesia* e com reis fiéis, pois estes são os únicos a gozar de legitimidade de governo. Ora, se a dominação política é fruto do pecado, então o seu remédio só pode ser encontrado na fonte medicinal da graça, a *ecclesia*, e os reis cristãos são os pastores mais aptos a corrigir os homens de seus vícios, segundo a autoridade de Paulo na Epístola aos Romanos, capítulo 13.

Nesse caso, a ação primária dos reis é defender e assegurar a justiça que significa reconhecer o lugar de Deus (e de sua lei) e o lugar do homem no plano da história: cabe ao rei reverter a desordem de Adão e, nesse caso, combater pela *humilitas* os nocivos efeitos da *superbia*; reis cristãos (que são os objetos da consideração de Vicente), têm uma missão mais soteriológica do que política, e seu horizonte é a escatologia, ou seja, a consumação da história no reino sem pecado.

Quanto a isso, Vicente se põe no seguimento de Gregório Magno: reger é conduzir os homens para a salvação: e como os homens são corpo e alma, cabe ao rei corrigir os corpos e ao bispo corrigir a alma. Num mundo desenvolvido segundo pulsões viciosas, o pensamento vicentino, como de qualquer cristão medieval, volta-se para o mundo das perfeições, para o reino da graça.

Tal proposta devia corresponder, se não aos sentimentos de Luís IX, reconhecido por sua incansável devoção, ao menos à imagem que tentava construir para si²⁷ e que, depois de sua morte, foi amplamente divulgada por seus biógrafos/hagiógrafos dominicanos, como Geoffroy de Beaulieu, na *Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam Regis francorum* (1272), cujo capítulo 15 registra uma completa síntese dos ensinamentos que o próprio rei Luís redigiu e legou a seu filho herdeiro; esse testamento espiritual coincide com as principais linhas de argumentação dos tratados sobre a realza cristã, como os capítulos coligidos sob o nome de *De constituendo Regis*, presentes no *Chronicon* de Helinando de Froidmont, obra que, aliás, sobreviveu ao tempo graças à compilação feita pelo próprio Vicente em seu *Speculum maius* (Vergara, 2010, p.70-71).

É no *Speculum historiale*, parte integrante do *Speculum maius*, que pode-

mos encontrar as referências complementares à discussão teórica do *De morali principis institutione*. Referindo-se ao Império Romano da época de Júlio César e Augusto, o dominicano não podia deixar de vê-lo profundamente marcado pela *libido dominandi*, própria dos reinos pagãos (ou infieis, segundo sua comum nomenclatura); no entanto, é o mesmo Vicente que, ao dividir as etapas da história universal, optou por marcá-las segundo os impérios e os imperadores, reservando à vida de Cristo um papel mais teológico que histórico.²⁸

Desse modo, mesmo oriundos da *vontade de dominação*, os impérios podem vir a ser legitimados graças a dois fatores: o consenso geral dos cidadãos ou a escolha divina; no caso romano, teriam acontecido as duas coisas, pois, segundo Vicente, os povos dominados por Roma já haviam consentido em obedecer às suas leis e, além disso, foi dentro do império que o filho de Deus nasceu: o Império, bem entendido, prenunciava e preparava o reino de Cristo sobre a terra. Em outras palavras, Cristo escolheu nascer durante a ‘paz de Augusto’ porque o império oferecia as condições para a vinda do messias e para o próprio nascimento da *ecclesia*. É quando a limitada obra humana colabora com o querer divino fundando uma instituição humana, mas de vocação divina, tendendo a conciliar as dimensões do *regnum* e da *ecclesia*. Essa legitimação profana ou divina, consoante a vontade dos povos ou de Deus, confere, pois, à comunidade política uma constituição positivada.

Ora, como já observa Mireille Schmidt-Chazan, Vicente de Beauvais não coloca em pé de igualdade os impérios anteriores e o Império Romano: um só é o império que preparou e sustentou a vinda de Cristo e, por isso, ele é superior aos outros; ele é a metáfora daquela realidade divino-humana chamada *ecclesia*, que Agostinho teve dificuldade em definir como a Igreja de seu tempo. Na esteira de Jerônimo (*Chronicon*, século IV) e de Beda o Venerável (*Historia ecclesiastica*, século VIII), Vicente concebe o Império Romano como legítimo, universal e providencial porque permite a Cristo e à sua *ecclesia* que exerçam, na terra, essas três prerrogativas salvadoras. Braço secular da Igreja ou expressão terrena da própria *ecclesia*, o Império romano, travestido de Império carolíngio e, depois, saxônico, manifesta a oscilação entre o espiritual e o temporal, própria do tempo de Vicente e da qual ele não escapou. Permanece o fato de que, segundo sua leitura providencialista, a comunidade política, representada pela realidade do Império Romano, dá margens para se pensar a cristandade formada em torno da ‘paz de Augusto’ tornada ‘paz da Igreja’; nesse sentido, não podemos cair na ilusão de definir Vicente como um defensor das teses papalistas em detrimento das teses imperialistas, ou vice-versa,

mas tão somente de estar dando voz à onipresente crença cristã de que a graça supõe a natureza.

O fato é que o rei Luís IX muito se beneficiou da teoria política de Vicente de Beauvais e dos dominicanos como um todo, principalmente porque qualquer diminuição do prestígio imperial dos Hohenstaufen poderia significar um aumento do prestígio do rei da *Francia* no corpo da cristandade; não esqueçamos que é a cristandade, enquanto conceito e enquanto realidade místico-temporal, que empolgava o rei Luís e os dominicanos a procurar justificar a ação política culminando, até mesmo, no próprio movimento militar-religioso conhecido como as cruzadas.

Assim sendo, a teoria política de Vicente de Beauvais pouco tem a ver com os critérios de governo do Estado moderno, presentes na concepção de *razão de Estado*. Como pudemos observar na discussão de Michel Foucault, as ideias do pastorado régio fortificavam e aumentavam o poder do rei dentro de uma comunidade que se queria destinada a uma vida sobrenatural: a subsistência da comunidade não residia no rei, mas no que ele representava; ao contrário, a razão de Estado subentende justamente o fortalecimento do Estado e não o do príncipe, e é o Estado que precisa durar indefinidamente. O pastorado régio supõe que o rei não é um autocrata que domina sobre um território, mas a imagem de Deus que conduz o barco dos homens ao porto da salvação. E esse critério teológico e moral constituía um importante limite para a libido de poder de qualquer monarca, até mesmo do santo Luís IX, e, também, um limite para o próprio desenvolvimento de uma ideia política que advogasse a superação dos dogmas e da verdade religiosa sintetizados na soberania de Deus.

NOTAS

¹ Podemos encontrar um importante questionamento das antigas e novas modalidades de se fazer história política no artigo de BOUREAU, Alain. Des politiques tirées de l'Écriture. Byzance et l'Occident. *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, ano 55, n.4, p.879-887, 2000. Sobre a questão dos estudos relativos à realeza na Idade Média, remeto o leitor para a importante introdução de SILVA, Marcelo Cândido da. *A realeza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séc. V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008. p.17-40.

² Tomo como referência a edição crítica editada por Robert J. Schneider. VINCENTII BELVACENSIS. *De morali principis institutione*. Turnholt: Brepols, 1995.

³ VIROLI, Maurizio. *Dalla politica alla ragion di stato: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma: Donzelli, 1994. p.VII.

⁴ BRUNETTO LATINI. *Li Livres dou Trésor*. Ed. Francis J. CARMODY. Genève: Slatkine Reprints, 1998.

⁵ BOAVENTURA DE BAGNORÉGIO. *Collationes in Hexaemeron*. In: _____. *Obras de San Buenaventura*. Ed. bilingue. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Tomo III.

⁶ Cf. Rodríguez de la Peña, apoiando-se em B. Wilkinson (“The Political Revolution of the Thirteenth and Fourteenth Century in England”, *Speculum*, v.24, 1949), fala mesmo que ocorreu uma ‘revolução política’ no século XIII, oriunda de outras revoluções nos diversos campos do saber erudito; Cf. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro. *Imago Sapientiae*: los Orígenes del ideal sapiencial medieval. *Medievalismo*, Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales, v.7, p.11-39, 1997. p.17.

⁷ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁸ BRUNETTO LATINI, 1998, I, 4.5: “c’est la plus haute science et dou plus noble mestier ki soit entre les homes, car ele nos enseigne gouverner les estranges gens d’un regne et d’une vile, un peuple et une comune en tens de pès et de guerre, selonc raison et selonc justice”.

⁹ Cf. ARTIFONI, Enrico. I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale. *Quaderni Storici*, v.63, ano XXI, fasc. 3, p.687-719, 1986.

¹⁰ Com o termo italianizado *concione*, o autor se refere ao discurso de assembleia (em latim do séc. XIII, *concio*), muito praticado nas comunas italianas. Cf. ARTIFONE, Enrico. Gli uomini dell’assemblea. L’oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE, XXII. Assisi, 1994. La predicazione dei frati dalla metà del ‘200 alla fine del ‘300. *Atti...* Spoleto: Cisam, 1995. p.141-188. p.147.

¹¹ Pode-se encontrar uma boa discussão sobre a antiguidade do gênero Espelho de Príncipes no artigo de BORN, Lester K. The specula principis of the Carolingian Renaissance. *Révue belge de philosophie et d’histoire*, Tomo 12, fasc. 3, p.583-612, 1933.

¹² BOAVENTURA DE BAGNORÉGIO, 1947, p.286: “Unde quando per successionem praesunt, male regitur respublica. David fuit sanctissimus; Salomon, etsi lubricissimus, tamen sapiens; Roboam stultus, quia divisit regnum. Romani per artem diaboli elegerunt Diocletianum. Debebant eligere comedentem super mensam ferream et invenerunt comedentem illum super vomerem; qui postmodum multa mala fecit. Unde quandiu Romani illos qui praesent, elegerunt, sapientissimos elegerunt; et tunc bene gubernata est respublica; sed postquam ad successionem venerunt, totum fuit destructum”.

¹³ Cf. CAILLÉ; LAZZERI; SENELLART (Org.) *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*. Tome I – De l’Antiquité aux Lumières. Paris: Champs; Flammarion, 2001.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Omnes et singulatim*: uma crítica da Razão Política. In: _____. *Michel Foucault estratégia, poder-saber*. Org. e sel. Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.355-385. p.374.

¹⁵ EVANGELISTI, Paolo. *I francescani e la costruzione di uno stato*: linguaggi politici, valo-

ri identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese. Pádua: EFR – Editrici Francescane, 2005.

¹⁶ Saint Louis: le roi politique. *Médiévales*, v.34, p.25-34, 1998. p.29.

¹⁷ Portrait du roi idéal. *L'Histoire*, v.81, p.71-76, 1985.

¹⁸ VINCENTII BELVACENSIS, 1995, p.11: “Princeps dicitur quasi primum caput uel primum capiens siue primatum. Qui utique locum non habuit in hominibus a principio nature bene institute, sed inscrescente malitia ortum habuit ab infidelium ambitione. Cum enim omnes natura essent pares, Nemroth de stirpe Cham primus regnum super homines usurpauit, dum ad hoc ipsum sibi suorum ânimos conciliauit” (cap. II).

¹⁹ Ibidem, p.15: “o Senhor não mandou que um homem fosse constituído rei entre seu povo, mas que, caso a vontade do povo assim quisesse constitui-lo, que ele fosse eleito dessa maneira e, tal como ali é dito, que assim se comportasse” (“non precepit dominus ut homo rex in populo suo constitueretur, sed ut, si propter voluntatem populi oporteret eum constitui, sic eligeretur et taliter, ut ibi dictum est, conversaretur” – cap. II).

²⁰ Cf. SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 2002. p.42-43.

²¹ VICENTII BELVACENSIS, 1995, p.16: “Sed numquam ideo status regum reprobabilis est apud deum; absit quin potius per ipsum ‘reges regnant et principes imperant’, ut legitur Proverbiorum VIII” (8, 15-16).

²² Cf. NEDERMAN, Cary J. Nature, sin and the origins of society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, v.49, n.1, p.3-26, 1988. p.16.

²³ Talvez fosse o caso de se confrontar diretamente o *Speculum historiale* com o *De morali principis institutione* para ver se Vicente encarna os conceitos de *regnum* e *ecclesia* no reino da França e na Igreja romana; ainda que isso fosse verificado, permaneceria o fato de que, no *De morali principis*, o autor manteve sua atenção voltada para o que ‘deveria ser feito’ e não ao que ‘de fato aconteceu’.

²⁴ VERGARA, Javier. *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione* de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra, 2010. p.95.

²⁵ HERNANDEZ, Alfonso. Los límites de los conceptos ‘agustinismo político’ y ‘gelasianismo’ para El estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad em la Alta Edad Media. *Signum*, v.11, n.1, p.26-48, 2010.

²⁶ SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p.20.

²⁷ Para as informações relativas à construção da imagem e da memória de Luís IX, permanece uma grande referência a obra de LE GOFF, Jacques. *São Luís: biografia*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2010.

²⁸ Isso quer dizer que Vicente inseriu a narrativa do nascimento de Cristo na seção em que discorre sobre o Império Romano, colocada após a narração de outros impérios anteriores,

como o de Alexandre Magno; nesse caso, a centralidade narrativa recai sobre os impérios e, dentre esses, sobre o Império Romano. Cf. SCHMIDT-CHAZAN, Mireille. L'idée d'Empire dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. In: PAULMIER-FOUCART, Monique; LUSIGNAN, Serge; NADEAU, Alain (Org.) *Vincent de Beauvais: intentions et receptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1990. p.253-282.