

ANTES DE EXALTAR, CONTER: A LEITURA DO *DE REGIMINE PRINCIPUM* DE EGÍDIO ROMANO COMO UM *SPECULUM* DE DELIMITAÇÃO DO PODER RÉGIO

BEFORE EXALTING, TO REPRESS: THE READING OF *DE REGIMINE PRINCIPUM* FROM GILES OF ROME AS A *SPECULUM* OF THE RESTRICTION OF ROYAL POWER

Eliane Veríssimo de SANTANA*

Resumo: O *De Regimine Principum*, escrito durante os anos de 1277 e 1281 pelo frade agostiniano Egídio Romano, constitui um dos tratados do gênero *Espelhos de Príncipe* mais lidos e transmitidos de teoria política da baixa idade média. Este tratado doutrinal propõe a construção teórica da imagem ideal de governante, realizada através das virtudes morais da Prudência, Justiça, Temperança e Fortaleza. A conceituação dessas virtudes é elaborada por Egídio, a partir de parâmetros cristãos, e visam estabelecer uma delimitação da ação do poder temporal frente ao espiritual, aproximando a autoridade do rei ao âmbito da *potestas* em detrimento a *auctoritas* e a *Plenitudo Potestatis* dos Papas.

Palavras-chave: Egídio Romano – *De Regimine Principum* – Virtudes – Prudência – Contenção régia

Abstract: The *De Regimine Principum*, written between the years 1277 and 1281 by the augustinian friar Giles of Rome, is one of the most read and transmitted treaty of political theory of the low middle ages in the Mirror of princes Genre. This doctrinal treaty proposes the theoretical construction of an ideal image of a governor, created through the moral virtues of Prudence, Justice, Temperance and Fortress. The conceptualisation of these virtues is elaborated by Giles, from Christian parameters, and aim to establish and delimitation of the action of the temporal power faced to the spiritual, approaching the royal authority to the ambit of *potestas* to the detriment of *Auctoritas* and the Papal *Plenitudo Potestatis*.

Keywords: Giles of Rome – *De Regimine Principum* – Virtues, Prudence – Royal Restriction.

Introdução

Os *Espelhos de Príncipe* – ou espelhos de reis – constituem-se de obras de caráter pedagógico-político que, no ocidente medieval, baseavam-se em princípios político-morais para estabelecer a instrução e formação do monarca a partir de modelos teóricos, estabelecidos de acordo com ideologias políticas, éticas e morais.

Na Baixa Idade Média, a fundamentação desses tratados encontrava-se na ideia

* Mestre em História – Doutoranda em História – Programa de Pós Graduação em História – Setor de Ciências Humanas – UFPR – Universidade Federal do Paraná, Campus II, CEP: 80060-000, Curitiba, Paraná – Brasil. Membro do NEMED – Núcleo de Estudos Mediterrânicos. E-mail: eliane.verissimo@gmail.com

de que apenas um rei consciente poderia assegurar o bem e a prosperidade de seu reino. Essa consciência estaria alicerçada no pressuposto do autocontrole e autogoverno. O termo “*espelho*” refere-se justamente à imagem que o príncipe deveria refletir – tanto como objeto de inspiração quanto para servir de modelo para seus súditos – a partir de parâmetros determinados, nos quais o futuro soberano deveria seguir para guiar suas ações. Nesses tratados encontramos referências a diversos aspectos da vida do governante, que incluem, desde aspectos administrativos do reino, a assuntos da corte, questões particulares, familiares e privadas.

Afirmado que o soberano só poderia governar adequadamente seu reino se conseguisse governar primeiramente a si mesmo, esses tratados elencavam virtudes que deveriam ser seguidas pelo príncipe e que iriam auxiliá-lo no regimento do reino. Além disso, seus súditos deveriam enxergar nele mais virtudes do que vícios, considerando que o príncipe seria também um modelo base para a conduta de seu povo.

Esses tratados eram, geralmente, encomendados por um monarca, destinados para a instrução de seus filhos, sendo mais comum ser destinado para o primogênito. Apresentados como manuais que propunham modelos teóricos de comportamento e governo, apontavam valores e ações nos quais um bom rei deveria seguir e realizar, supondo, assim, a imagem de um governante perfeito, exemplo de virtudes e do bom governo.

Um dos tratados doutrinários mais lidos e transmitidos na Baixa Idade Média é o *De Regimine Principum* do frade agostiniano Egídio Romano, escrito entre os anos de 1277 a 1279, a pedido do rei Capeto Felipe III da França, para a instrução de seu primogênito, Felipe IV, o Belo. Esse tratado apresenta-se, dentro do contexto dos tratados especulares da Baixa Idade Média, como uma das mais felizes sùmulas do pensamento medieval sobre a arte de governar.¹

Mesmo obtendo esse êxito, sendo constantemente lido, transmitido e referenciado até a Modernidade, esse tratado acabou por cair em esquecimento, sendo que, na atualidade, em relação aos estudos que possuem como foco os textos egidianos, o tratado *De ecclesiastica potestate* possui maior destaque na historiografia.

Nesse espaço pretendemos apontar possíveis equívocos que essa historiografia possa ter cometido em relação ao autor e a obra, uma vez que esta é constantemente referenciada como um espelho que teria como principal finalidade o caráter laudatório da figura régia. Em nossa pesquisa, apontamos aspectos que visam provocar o pensamento de que o *De Regimine Principum* de Egídio Romano teria como principal

característica a contenção e delimitação da ação régia², visando aproximar a autoridade do rei ao âmbito da *potestas* em detrimento a *auctoritas* e a *Plenitudo Potestatis* dos Papas (FERNANDES, 2009, p. 43-56).

O Doutor Fundatíssimo

Egídio Romano (Aegidius Romanus), também conhecido como Colonna, nasceu em Roma em meados do século XIII³, mas sua data exata de nascimento é incerta, sendo o mais correto considerar a datação entre os anos de 1243 a 1247. Quando possuía aproximadamente quinze anos, ingressou na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, no convento de Frades Agostinianos *Santa Maria del Popolo*, em Roma, onde permaneceu por dois anos antes de ser enviado para o novo *studium* da ordem em Paris. Ingressou na Universidade de Paris em 1260, onde iniciou seus estudos em filosofia na Faculdade de Artes, dando seguimento à Faculdade de Teologia dessa mesma universidade. Como na ocasião de seus estudos teológicos, a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris não possuía nenhum mestre ou professor que pertencesse à ordem dos agostinianos, por tal motivo, Egídio recebeu aulas de um membro de outra ordem, tornando-se, assim, discípulo de Tomás de Aquino durante a segunda estadia de Tomás na Universidade de Paris, durante os anos de 1268 e 1272. É nítido o impacto das aulas de Aquino nas obras posteriores de Egídio. Ainda em 1270, Egídio iniciou seus escritos cuja maioria apresentava-se como comentários aristotélicos e tratados teológicos. A maior parte das obras desse período é fruto das atividades relacionadas ao ensino, que constituíam uma das tarefas dos estudantes de Teologia daquele tempo.

Durante essa primeira etapa de produção, um dos tratados mais expressivos se refere à tomada de posição de Egídio frente ao movimento de aristotelismo exacerbado existente na Universidade de Paris. Fruto dessa crítica escreveu dois tratados, o *De plurificatione intellectus possibilis*, no qual apoiou Tomás de Aquino na crítica a Aristóteles, interpretado no tratado por Averróis. Contudo, ao mesmo tempo, elaborou uma crítica a seu mestre, por este não responder questões específicas sobre psicologia e ética que foram levantadas, inicialmente, pelo filósofo árabe e, posteriormente, pelos estudantes da Faculdade de Artes. Outro tratado egidiano que está relacionado com a crítica ao aristotelismo radical é o *Tractatus de erroribus philosophorum*, no qual o autor elabora uma análise de filósofos como Aristóteles, Averrois, Avicena, Alkindi e

Maímónides, relacionando algumas ideias desses como opostas à verdade cristã.

Percebe-se a atuação de Egídio e sua relação com o ambiente da Universidade de Paris quando constatamos que esses tratados foram escritos na mesma época em que ocorreu a condenação dos 13 erros contra a fé cristã, por meio do decreto do bispo de Paris, Estêvão Tempier. No ano de 1277, pouco antes de terminar seus estudos, envolveu-se na querela que desencadeou a condenação de seu mestre no episódio da condenação das 219 teses. Nesse ano, teve sua carreira universitária temporariamente suspensa, uma vez que algumas de suas doutrinas foram censuradas. Embora a censura a Egídio tenha ocorrido no mesmo ano das condenações das 219 teses, essa é realizada através de um processo diferente. Pouco depois das condenações de 1277, em 28 de março do mesmo ano, Tempier reuniu uma comissão que visou analisar algumas ideias egidianas. Do encontro dessa comissão, foi elaborada uma lista de artigos censurados do autor, o qual recebeu o prazo de cinco dias para se retratar. Ressaltamos que a censura sobre os artigos egidianos não está diretamente ligada às medidas disciplinares impostas pela condenação das 219 teses, mas sim uma medida tomada com o mesmo intuito.

Os três principais fatores que influenciaram na censura imposta a Egídio relacionam-se com: a semelhança entre certas posições defendidas por Egídio com as ideias propostas pelos professores da Faculdade de Artes; o ressentimento existente de alguns professores da Faculdade de Teologia, especificamente Henrique de Gand, que participou ativamente na formulação do texto de condenação das 219 teses com quem Egídio tivera uma discordância teórica; e, por fim, a semelhança existente entre as ideias egidianas com as teses condenadas de Tomás de Aquino.

No tocante à disputa teórica supracitada, entre Edígio e Henrique de Gand, ressaltamos que essa discussão tinha como principal ponto de discordância a unicidade/pluralidade da forma substancial, além de questões relativas à distinção entre essência e existência. Em razão desse desentendimento, afirmamos que Egídio tenha sido expulso da Universidade de Paris não apenas pelas divergências pessoais e doutrinárias existentes entre este e alguns professores, mas também em razão de influência política externa na citada Universidade, haja vista que Gand, professor da Faculdade de Teologia, possuía grande influência política dentro desta universidade.

Contrariando a solicitação de retratação, Egídio escreveu um tratado intitulado *Liber contra gradus et pluralitatem formarum*, no qual condena a posição e atitude do Bispo de Paris como sendo contrário a fé católica. Nesse sentido, asseveramos que, embora todo o material referente à biografia de Egídio afirme que o motivo de sua

expulsão tenha sido a recusa à retratação frente ao bispo local, percebemos também outras divergências entre as teorias defendidas por Egídio e linhas de pensamentos existentes dentro da Universidade de Paris. Em seu *Espelho de Príncipe*, poucas são as opiniões pessoais expressas. Além da dedicatória e outras poucas partes dispersas na sua obra, encontramos no capítulo XXVII do Terceiro Livro, uma dessas afirmações que nos faz crer que não foram somente as acusações das 219 teses que impediram nosso autor de concluir seus estudos. Ele adverte que em Paris havia conhecido: “*Alcume gente crede, che puoi che l'uomo à la scienza della filosofia naturale, ed à la scienza della legge e si naturale e si scritta, elli non li bisogni più sapere*” (ROMANO, 1832. p. 271).

Nesse trecho, Egídio propõe a defesa da ideia da superioridade da lei divina. Logo, Egídio continuou defendendo que a lei humana não tinha a capacidade de afastar o homem do vício, sendo necessária, portanto, as leis divina, natural ou do evangelho. Ora, considerando não apenas essa passagem, mas as obras egidianas e partes das obras de Tomás de Aquino, percebemos que, antes de tudo, não há traços explícitos de aristotelismo ortodoxo; pelo contrário, através desse exemplo, há uma defesa incomensurável da autoridade da lei divina – ou revelação – para a inspiração humana na formulação das leis terrenas. Nesse sentido, defendemos que a expulsão de Egídio da Universidade de Paris não é justificada apenas pela defesa de seu mestre frente ao bispo Estevão Tempier, mas também frente a contradições doutrinárias defendidas por Egídio que divergiam de correntes existentes nesse meio universitário. Por motivo desconhecido, Egídio decidiu não se retratar imediatamente. Esse fato pode ser analisado frente à impossibilidade de excomunhão, uma vez que esse ato só era exercido quando havia suspeita de heresia. Provavelmente, a não retratação imediata por parte de Egídio possuía ligações com questões políticas internas da Universidade de Paris. Apenas em 1285 foi que Egídio escreveu sua retratação, cujo conteúdo, porém, não continha todos os textos condenados em 1277. Isso demonstra que os textos, antes considerados heterodoxos em 1285, foram aceitos. Além disso, também constata que a comissão de 1277 não afirmou um nível doutrinal no qual a retratação deveria se basear. Após a expulsão, Egídio voltou para a Itália onde permaneceu durante os anos de 1277 a 1285 exercendo várias funções ligadas à ordem agostiniana.

Nesse período, em 1279, alcançou o cargo de Vigário Geral da ordem dos agostinianos. A partir desta época, seu nome passou a ser reconhecido no meio político, ocasião em que escreveu o tratado *De Regimine Principum* a pedido do rei Capeto

Felipe III, para a instrução de seu primogênito, futuro Felipe IV, o qual, na ocasião de sua coroação, foi delegado aos mestres parisienses saudar o novo soberano. Outro importante tratado produzido por Egídio durante esses anos trata-se do *Theoremata de esse et essentia*. Em 1285, auxiliado pelo Papa Honório IV, solicitou a reabertura do seu caso na Universidade de Paris. O inquérito para o retorno de Egídio à Universidade foi substancialmente diferente da censura de 1277, uma vez que não solicitou a retratação dos artigos antes condenados. Após a convocação de todos os mestres da Faculdade de Teologia, foi decidido por maioria simples o retorno de Egídio à Universidade, local onde recebeu a *licentia docendi*, conseguindo, assim, terminar seus estudos e obter título de mestre em Teologia. Esse fato refletiu uma mudança significativa na relação entre a Universidade de Paris, o bispo local e o Papado.

Em 1287, o capítulo geral da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho declarou os textos egidianos como doutrina obrigatória e ensinamento oficial da ordem, uma vez que Egídio constituiu-se como primeiro membro da ordem a obter a *licentia docendi*. Durante esse ano de retorno, Egídio escreveu o tratado *De predestinatione* cuja temática visa à elucidação de variados tópicos teológicos, não apenas ao público acadêmico, mas principalmente centrado aos estudantes de sua ordem. Em 1278 Egídio auxiliou na organização do sistema educacional de sua ordem no *Constitutiones Ratisbonenses*. No mesmo ano Egídio elaborou uma segunda parte do *De predestinatione* destinada a pré-universitários, principalmente agostinianos, que almejassem estudar na Universidade de Paris.

Em 1290, Egídio conheceu Benedito Gaetane, então cardeal-legado no concílio de Santa Geneviève. Dois anos depois, em 1292, foi eleito superior geral de sua ordem. Já em 23 de abril de 1295, Bonifácio VIII, que tinha sido eleito Papa no ano anterior, nomeou Egídio como arcebispo de Bourges. Essa eleição foi realizada com algumas dificuldades, uma vez que o Papa Celestino V intencionava nomear João de Savigny para o cargo, vago desde 1294. Bonifácio, ao ser eleito Papa, anulou a decisão de Celestino V, nomeando Egídio que, após a eleição de um sucessor como prior geral da ordem agostiniana, se instalou em Bourges. Durante 4 a 11 de julho de 1296, Egídio obteve a permissão de nomear três vigários para representá-lo em sua província, tendo as despesas pagas pelo Papa, que solicitava Egídio na cúria pontifícia, sem que a ausência deste em Bourges trouxesse qualquer dificuldade administrativa. Novamente, entre 12 de março a 23 de junho de 1297, foi solicitada a presença de Egídio na cúria Papal. Em julho de 1297, Egídio foi requerido mais uma vez, permanecendo na cúria

por um tempo prolongado, ausentando-se apenas para representar sua província no Concílio de Clermont. Essa solicitação, inicialmente por alguns dias, mas que se prolongou por um período maior, ocorreu no momento da tributação do clero por parte de Felipe IV. Em maio de 1297, Bonifácio VIII, que tinha Egídio como um de seus conselheiros, solicitou que este redigisse um tratado sobre a questão da renúncia Papal. Trata-se do tratado *De renuntiatione Papae*, primeiro manifesto de Egídio lançado em 10 de maio de 1297.

Egídio permaneceu em Roma entre os anos de 1297 e 1299, retornando à Bourges apenas em setembro de 1299. Em março do ano seguinte participou do capítulo geral da sua ordem, em Nápoles e, em 1301, retornou novamente a Roma. Acompanhando de perto a disputa pelo poder entre Felipe IV e Bonifácio VIII, Egídio redigiu o tratado *De ecclesiastica potestate*¹³⁵, no qual reforçou sua posição em favor de Bonifácio VIII, por meio de amplos argumentos teóricos em defesa da posição hierocrática, influenciando na redação da bula *Unam Sanctam*.

Durante esse período, Egídio, de fato, encontrou-se no centro do embate político entre Felipe IV da França e Bonifácio VIII e suas habilidades intelectuais auxiliaram Bonifácio VIII com argumentos teóricos que justificavam as reivindicações desse Papa.

Considerando que, durante os anos de 1295 a 1303, Egídio permaneceu grande parte do tempo na cúria Papal, o que, por sua vez, prejudicou-o na oportunidade de estabelecer sua carreira como bispo de Bourges. Durante o período em que ocupou esse posto, Egídio ajudou na fundação de novas casas em Flandres e na Inglaterra. Desde 1293, Egídio auxiliou na tentativa de mudança da casa agostiniana, sendo, porém, constantemente impedido pelo bispo de Paris. Auxiliado por uma doação que recebia de Felipe IV da França, e após ser nomeado arcebispo, conseguiu autorização para a mudança do convento.

Com os acontecimentos ocorridos em *Agnani* e, posteriormente com a morte de Bonifácio VIII, Egídio adaptou-se às modificações no panorama político. Retornou a Bourges após a morte de Bonifácio VIII onde permanece até janeiro. Nos meses de janeiro, fevereiro e março de 1304, o Papa Bento XI solicitou Egídio em Roma. No período entre 07 de julho de 1304 e 29 de julho de 1306 é desconhecido o paradeiro de Egídio. Em julho de 1306 este é multado pelo Papa Clemente V por descumprimento de visitar a cúria Papal. Por esses dados temporais, supõe-se que, durante o interregno e antes da eleição de Clemente V, Egídio estivesse em Bourges. A relação entre Egídio e o Papa Clemente V não era tão próxima, pois, além da multa que pagou por passar dois

anos sem visitar a cúria Papal, Edígio perdeu a solicitação do primado de Aquitânia, quando Clemente V, em 26 de novembro de 1306, terminou a disputa entre as províncias de Bourges e Bordeaux, concedendo o primado de Aquitânia ao arcebispo de *Bordeaux*.

A partir desse ano, Egídio se restringiu a cuidar de assuntos relacionados com sua província, assim como questões relacionadas à ordem agostiniana, não permanecendo, portanto, por muito tempo na cúria Papal. Em 1308, Egídio participou como coautor de uma carta para Clemente V, cujo assunto tratava da Ordem Templária. No ano de 1309 foi solicitado pela ordem Franciscana para redigir um relatório sobre os ensinamentos supostamente heréticos de que Olivi não fora condenado como herege. Escreveu ainda, um tratado no qual defendeu os direitos dos bispos em relação ao controle e à investigação sobre assuntos relacionados a ordens isentas, afirmando sua posição como arcebispo, e não apenas como pertencente a uma ordem. Esses últimos tratados demonstram como Egídio continuava redigindo textos teóricos, mesmo enquanto exercia seus deveres como arcebispo.

Em 1310 declarou sua intenção de deixar uma soma de dinheiro para ser entregue para a casa dos Agostinianos em Paris, após sua morte, a fim de apoiar membros da sua ordem nos estudos na Universidade de Paris. Outras duas doações são feitas no ano de 1315, com o mesmo intuito. Egídio deixou ainda alguns objetos valiosos para o convento de sua ordem em Roma, e outros para o convento de Bourges. Sua biblioteca foi doada para o convento agostiniano em Paris e no ano seguinte, em setembro de 1316, apresentou-se ao novo Papa João XXII em Lyon.

Com 117 tratados doutrinários escritos, faleceu em 23 de dezembro de 1316 na corte pontifícia, em Avignon. Seu corpo foi enterrado um dia depois no convento agostiniano em Avignon, sendo mais tarde transferido para o convento agostiniano em Paris⁴.

O De Regimine Principum

No século XII percebemos mudanças significativas na sociedade medieval ocidental. O renascimento urbano e, posteriormente, a invasão das obras de filosofia aristotélica no meio universitário, modificam alguns aspectos da política medieval ocidental⁵. O embate entre os dois poderes recebeu novos aspectos e fundamentações teóricas, tornando-se fundamentais para a transformação da identidade do pensamento

político medieval.

A revitalização do pensamento aristotélico contribuiu de forma ímpar para o desenvolvimento de teorias que buscavam elementos, ora de afirmação da superioridade do governante frente à *plenitudo* dos Papas, ora com o intuito de contenção do poder régio e submissão deste ao poder espiritual. Convém salientar que a absorção dos comentários e das obras aristotélicas adaptou-se ao momento de renascimento das cidades medievais, pois, nesse contexto, é nítida a necessidade por teorias que auxiliassem na formatação, legitimação e definição da ideia do *Regnum* frente à universalidade da cristandade.

Fortemente influenciado por seu mestre e pela filosofia aristotélico-tomista, Egídio Romano escreveu um tratado homônimo ao de seu mestre Tomás de Aquino, considerado um dos principais e mais importantes *Espelhos de Príncipe* da Baixa Idade Média, sendo glossado, copiado e referido por vários autores, e transmitido com frequência até o século XVIII. O tratado egidiano pode ser considerado como o responsável pela utilização, de forma definitiva, das concepções aristotélico-tomistas no gênero *speculum*.

Percebemos o caráter de mobilidade e adaptabilidade característica desses escritos políticos, de acordo com o contexto de produção, o que auxilia a desconstruir a imagem de imutabilidade que se lhe costuma afirmar. Egídio, bebendo das tradições patrística e carolíngia sobre o modelo ideal do príncipe cristão, e utilizando-se concomitantemente do pensamento aristotélico-tomista, redigiu um dos mais completos tratados de ética política cristã para a educação do príncipe:

[...] the medieval picture of the prince had not been static and unchanged. Beginning in a limited way, by emphasizing the religious significance of the prince's function, it had enlarged its scope by adopting the concept of the prince as the governing member of a living body. Then, at the end of the thirteenth century, it had undergone a fundamental transformation, mainly as a result of the political doctrine of Aristotle, and tried to embrace the whole field of political institution, especially in its military and judiciary aspects. It was in this highly developed form, in which the influence of antiquity was already apparent, that it exercised an influence on later times. The stand fullest example of this development is the work of Egidio Colonna (GILBERT, 1939, p. 459).

A transmissão do tratado egidiano fora quase que imediata ao término de sua escrita. Vários são os manuscritos existentes, tanto em latim quanto em línguas

vernáculos, que podem ser datados do final do século XIII. O mais antigo destes, refere-se à tradução solicitada por Felipe III para Henri de Gauchy no ano de 1282. Devido às trocas entre universidades durante a primeira metade do século XIV, há uma intensa produção de manuscritos deste tratado em latim, contudo, após esse período, os manuscritos em latim passaram a serem menos numerosos, sendo que destes, pouquíssimos podem ser datados de finais do século XIV (LAMBERTINI, 2011, p. 93-95).

Constituindo-se como uma obra filosófica/moral que estava a serviço da ciência política, acompanhou a influência do pensamento aristotélico, reproduzindo a divisão clássica das ciências morais – ética, econômica e política. Egídio dedicou o primeiro dos três livros à formação da conduta individual; o segundo, ao governo da família e de assuntos relacionados à casa; e o terceiro, ao regimento da cidade e do reino. A reprodução do esquema clássico tripartite – moral monástica/ moral econômica/ moral política – tem origem na obra do estagirita *Ética a Nicômaco* e, a partir da Baixa Idade Média, passou a ser uma das principais características da maioria dos tratados especular. Nesse tratado, Egídio afirmou essa estruturação a partir de parâmetros de racionalidade, no qual afirma que essa sequência seria lógica e corresponderia à razão, além do curso natural (*opere della natura*) – do mais simples ao mais complexo.

A forma utilizada por Egídio para redigir o tratado é característica do método escolástico: cada assunto é abordado de forma disciplinada e metódica. Os capítulos são anunciados com uma breve reiteração do assunto abordado no capítulo anterior, seguido por uma afirmação de uma proposta mais geral. O resumo das *rationes* lançadas para elaboração de uma proposição são enumeradas e explicadas uma a uma, e cada uma das *rationes* são, mais uma vez, subdividas e discutidas. Por fim, o capítulo se encerra com a reafirmação da ideia proposta originalmente, seguindo de um resumo do próximo capítulo (BRIGGS, 1999).

Como afirmamos, o tratado egidiano foi elaborado no contexto de fortalecimento do *Regnum* e das necessidades de institucionalização do poder régio e de afirmação do poder Papal frente ao poder temporal. Ao elaborar a divisão do tratado em questões relacionadas à ética, economia e política, Egídio entendeu que o regimento político, que englobava tanto aspectos relacionados a casa quanto ao reino em si, afirmava que o governo deve ser realizado tendo como base as virtudes morais de formação individual, sendo necessário o príncipe saber governar, primeiramente a si mesmo, para que possa reger corretamente seu reino: “*E perciò noi dovemo primieramente insegnare come ei*

príncipi si debbono governare, e poi com'essi debbono governare la loro famiglia, poi com'essi debbono governare le città e i reami” (ROMANO, 1832, p. 05).

O autogoverno, assim como o governo da casa e do reino é realizado através das virtudes: *“Chè quelli che à scienza e sottigliezza d'ingegno, e à virtù donde questa scienza tratta, elli è degno di signoreggiare e di governare il suo popolo”* (ROMANO, 1832, p. 07).

Sendo assim, era necessário para um bom governo a formação de um príncipe na qual suas ações sejam planteadas nas virtudes, assim como o regimento do reino, o que levaria seu povo ao bem comum.

Egídio reconheceu a necessidade de um governo temporal, mas o governante, em relação às virtudes, deveria aproximar-se à imagem de Deus, tanto para o bom desenvolvimento de seu reino, quanto por servir de modelo ideal para seu povo. Dentro do reino, este governante teria uma posição quase divina – rex quase semideus – desde que seguisse os modelos de virtudes morais, adaptadas ao contexto cristão, descritas no tratado egidiano. As virtudes da prudência e da justiça foram definidas de forma mais participativas para o regimento do reino. As demais, temperança e fortaleza, estão relacionadas ao autogoverno e autodisciplina.

Assim como Tomás de Aquino, Egídio também buscou relacionar as ideias de natureza e graça, mas, diferente de seu mestre, encontramos no tratado egidiano uma sistematização que se desenvolve gradualmente, de ordens menores a maiores. O equilíbrio entre natureza e graça, razão e revelação e o bem comum e a salvação sobrenatural, para Egídio, se desenvolve a partir da figura do rei e sua subserviência e respeito a Deus. Ou seja, Egídio considera que o bem comum está relacionado com a salvação eterna, mas, para tanto, é necessário que o governante sirva a Deus, assim como qualquer outro ser humano deve servir. Mas como o soberano, pelo seu caráter social, é responsável não apenas por sua salvação, mas também pela de seu povo, este deve, mais do que nenhum outro, objetivar pela perfeição nas virtudes:

El verdadero gobernante no sólo se debe preocupar – ésta ya habia sido una exigencia de Tomás – por asemejarse a Dios, sino que em virtud de su posición como rey está mucho más acerca de Dios y es mucho más semejante a Dios que sus súbditos (MIETHKE, 1993, p. 95).

Embora, teoricamente, apenas o Terceiro Livro do tratado egidiano seja destinado ao regimento do reino, percebemos que os padrões utilizados para a conduta

do rei foram definidos anteriormente, no livro dedicado às virtudes. A definição das virtudes morais, portanto, será utilizada como base teórica para a formulação dos demais livros que compõem a obra. Como as definições das virtudes acompanham de perto preceitos cristãos, ao afirmar que as atitudes necessárias a um bom governante estão relacionadas a essas virtudes – construídas com base em uma conceituação cristã – Egídio propõe que o regimento do reino seja realizado de acordo com doutrinas cristãs, determinadas por essas virtudes.

A forma como o Egídio estrutura os três livros que compõem a obra ressalta a importância das virtudes da prudência, justiça, fortaleza e temperança para a estruturação moral do governante. Tomando como base essas virtudes, que seguem uma ética cristã, é que nos situamos para interpretar o tratado *De Regimine Principum* como um tratado de delimitação da política do príncipe a partir de preceitos cristãos.

Como Egídio escreveu sua obra entre os anos de 1277 e 1279, assim que deixou a Universidade de Paris no período de seu regresso à Itália, o pensamento egidiano expresso nesse tratado nos auxilia para a compreensão do ambiente de embates teóricos existentes nesse âmbito de formação de saberes, entre argumentações de cunho teológico e filosófico. Assim como seu mestre, Egídio sentiu a necessidade de elaborar uma teoria que afirmasse a interação entre essas duas argumentações. As argumentações encontradas no *De Regimine* explicitam uma consciência das possíveis consequências políticas que a afirmação da superioridade da filosofia natural aristotélica sob as concepções teológicas poderiam gerar. Um dos exemplos encontrados nesse tratado relaciona-se a questão da Lei.

Egídio considera que a formação da Lei, a partir de argumentos puramente filosóficos, representaria um perigo para a moral cristã:

Egidio no solo intruye que la substitución de la ley divina por la ley humana preludia una crisis peligrosa y una clara pérdida de espacio de la ética cristiana, sino además – y sobre todo – Egidio veía que se es substitución era leída em términos políticos, ella podía generar una automática limitación de las pretenciones políticas del poder espiritual (BERTELLONI, 1995, p. 92).

Egídio, antes de propor sua definição sobre as virtudes, elaborou uma definição de qual seria a finalidade do governo terreno. Inicia afirmando que, na vida terrena, existem dois bens soberanos: a ação virtuosa, a virtuosidade e o conhecimento de Deus, com o qual conseguimos conhecer a verdade. Essas duas constituem a felicidade segundo a qual todos os atos humanos devem ser ordenados.

No soberano, porém, isso possui força maior. Egídio defende, nos capítulos iniciais de sua obra que o bem soberano para o príncipe, ou seja, o bem superior, não deve estar em nenhum bem temporal ou corporal: “*ei re e i prenzei debbono méttare il loro principale bene nel nostro signore Jesu Cristo*”. A argumentação segue afirmando, através de três razões: a primeira razão é que, como convém ao príncipe ser dotado de razão e entendimento, este tem como finalidade de seu governo – bem superior – o bem comum. A definição de bem comum para Egídio é: “*Iddio bene comune a tutti, conviene che 'l sovrano benne sia posto in lui, nel quale è perfettamente ogni bontà*” (EGÍDIO ROMANO, 1832. p. 21-25). O *bem comum* no tratado egidiano possui um significado intrinsecamente relacionado a Deus, adquirindo, portanto, um sentido teleológico. De acordo com Egídio, o regimento do reino, quando este é legítimo, deve ser realizado através das virtudes, da razão e do entendimento. Essas duas formas estão ligadas a prosperidade do reino, e conseqüentemente ao bem comum. Ora, se a definição de bem comum que Egídio elaborou, mesmo antes de iniciar a definição das virtudes necessárias para o regimento do reino, teve seu caráter ligado à transcendentalidade, portanto, quando legítimo, é ordenado para ter por finalidade – como bem soberano ou “verdadeira felicidade” – a graça divina.

Egídio afirma ainda que Deus é governante natural de todo mundo e que o faz perfeitamente. Os reis e os príncipes são governantes pela graça de Deus, devendo, portanto, ter sua felicidade n' Ele. Além disso, como a finalidade do governo é o bem comum de todos, e, de acordo com Egídio, esse bem comum só pode ser encontrado em Deus, a prática do governo fica intrinsecamente ligado ao espiritual. Assim, na continuidade de sua argumentação Egídio afirma que: “*Ei prenzei sono ministri o sergenti di Dio: e dovendo il sergente méttare is suo principale bene nel signore, è manifesto, che i re e i prenzei debbono méttare la loro beatitudine in Dio*” (ROMANO, 1832, p. 21).

A terceira razão refere-se novamente ao *bem comum*. O príncipe, como

governante natural do povo, tem como objetivo último de seu governo alcançar o bem comum que, para Egídio, resume-se na figura de Deus, o rei e, portanto, deve ter como bem soberano de seu governo Ele:

La terza ragione si è, che i prenze i quali sono governatori del popolo debbono intendere solamente al bene comune di tutti. E perciò che Dio è bene comune a tutti, e principi debbono mettere il loro sovrano bene im Lui. Dunque, poi che i prenze debbono mettere il loro principale bene a Dio, debbono operare le virtù che più piaciono a Dio (ROMANO, 1832, p. 22).

Através desse exemplo, pretendemos demonstrar que, Egídio, antes de definir as virtudes cardeais necessárias ao regimento, construiu um significado de bem comum com características transcendentais. Em continuidade ao tratado, Egídio afirma através de cinco razões que o príncipe que governa sabiamente, e através da razão, recebe a graça divina: o rei que governa justamente seu povo se assemelha a deus; o rei que, em sua posição de superioridade, escolhe fazer o bem para seu povo; o rei que governa seu povo segundo a lei e a razão; o rei ser virtuoso e, por fim conduzir seu povo a fazer o bem comum. Essas características presentes no regimento do reino fazem com que este receba a graça divina (EGÍDIO ROMANO, 1832, p. 23).

Palavras Finais

No período da Baixa Idade Média Ocidental, no contexto das constantes disputas entre os poderes temporal e espiritual pela universalidade, pautadas principalmente em argumentações teóricas que visavam proteger determinada esfera de poder, o fortalecimento da instituição do *regnum* ocorre concomitante a contestação do poder de caráter universal da instituição eclesiástica e imperial, gerando a necessidade de formulação de teorias jurídico-teóricas que pretendiam o fortalecimento da autoridade da instituição régia. Hauridos do desenvolvimento e adaptação da argumentação utilizada para defender a autoridade de caráter universal do Império Romano Germânico, o *regnum* passou a se preocupar em formalizar um caráter institucionalizado, necessário para sua legitimidade frente às instituições representantes do poder temporal e espiritual, sendo, portanto, o fortalecimento do poder régio um fator essencial para entender determinadas transformações que caracterizam a passagem do século XIII para o XIV. Um dos reinos que pretendeu reivindicar essa participação

efetiva na universalidade do poder é o reino de França, sob o reinado de Felipe IV, o Belo, que investiu no fortalecimento teórico da institucionalização da figura do rei. Nesse contexto de necessidade de formulação de legitimidade monárquica, o gênero didático-político *Espelhos de Príncipe*, que propunha modelos de conduta pautados em virtudes, objetivando o fortalecimento da autoridade régia, podem ser considerados como importante ferramenta teórica.

A partir da segunda metade do século XIII, os tratados especulares passaram a absorver conceitos relacionados com a filosofia política encontrada nas obras do Estagirita, principalmente as contidas na *Ética a Nicômaco* e *A Política*. Impulsionados tanto pelo contexto de produção intelectual existente no ambiente das Universidades, quanto por essa filosofia política aristotélica, esse gênero político literário passou a preocupar-se não apenas com a construção de um modelo ideal de príncipe e com a institucionalização do mesmo, mas também com a delimitação da ação do soberano, segundo preceitos cristãos de ética.

Escrito a pedido do rei Capeto Felipe III para a instrução de seu primogênito, Felipe IV, o tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano foi redigido nesse contexto de reivindicação de poder e institucionalização régia, porém com elementos que pretendeu defender, frente ao poder temporal do *regnum*, a autoridade e a plenitude do poder Papal.

A abordagem do tratado egidiano pautou-se na construção de modelos de conduta que tinham como base uma interpretação cristã das virtudes morais, propondo, assim, mesmo que de forma sutil, a contenção e limitação da autoridade régia. Ao mesmo tempo, percebemos a inserção, mesmo que de forma indireta, de argumentos que propõem a supremacia do discurso eclesiástico frente às questões referentes ao reino. No tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano, a delimitação do poder temporal do soberano é construída, inicialmente, a partir do conceito de bem comum, e posteriormente na definição que o autor realiza das virtudes cardeais (SANTANA, 2011).

Assim, esse caráter delimitador é afirmado por Egídio através da definição do objetivo final do reino, ou seja, *o bem comum*. Egídio afirma que o príncipe, quando legítimo, governa seu reino virtuosamente, tendo por objetivo *o bem comum*. Este, porém é construído por Egídio a partir de argumentos teológicos. O *bem comum* não é relacionado apenas com o bem terrestre e o sucesso do reino, mas sim com a salvação eterna e a graça divina.

Ao definir as virtudes, Egídio defendeu que o objetivo final destas é *o bem comum*. A finalidade do regimento do reino através das virtudes aponta, portanto para o *bem comum*, estando este, por sua vez relacionado com Deus. Nesse sentido é que verificamos o tratado egidiano como a tentativa sutil de submissão da prática do governo a preceitos cristãos. Por isso afirmamos que, mesmo o tratado egidiano possuindo elementos que o classifiquem como um tratado político-moral, ele é construído tendo como finalidade a ética cristã.

No regimento do reino, *o bem comum* tem a figura de Deus como objetivo final. Porém, essa operação que visa o *bem comum* – já correlacionado com a figura de Deus – é realizada através da razão e do entendimento, e este, por sua vez está ligado às virtudes, a forma correta de se reger o reino.

E la cosa che Dio più richiere ai prenze si è, ch'ellino governino saviamente e santamente e drittamente loro e 'l loro popolo, secondo legge e ragione. Donde elli avviene che 'n governare saviamente sè e 'l suo popolo e 'n fare l'opere di virtù e 'n faciendo esse per l'amore e per la carità di Dio, die essere messo in Lui el sovrano bene (ROMANO, 1832, p. 22).

Após a definição de *bem comum*, Egídio defende que o governo do reino seja realizado tendo como base as virtudes morais. Essas são definidas pelo autor a partir de conceitos cristãos. As virtudes da prudência e da justiça destacam-se para o regimento, sendo a temperança e a fortaleza, por possuírem caráter mais particular, relacionadas com o autogoverno.

A prudência é definida como guia para as demais virtudes por conter características morais e intelectuais. Além disso, essa virtude possui um caráter ativo. Sendo relacionada com a memória, conhecimento e ação, a prudência, juntamente com a justiça, foram utilizadas, no tratado egidiano para a construção da ideia de contenção régia. Em relação à justiça, Egídio propõe que esta, na figura do príncipe, relaciona-se com a formulação das leis do reino. Essas leis devem ser escritas tendo como principal inspiração as leis do evangelho, pois apenas essas conhecem todos os pecados e vícios, podendo, portanto, puni-los. Além disso, as leis do evangelho objetivam um bem maior que o terreno, a vida eterna. Juntamente com a finalidade do *bem comum*, este deve ser o objetivo do regimento do reino.

Assim, entendemos então que a delimitação do poder do príncipe é realizada por Egídio através de duas ações: de início a definição do objetivo do reino, *o bem comum*,

e por fim através das virtudes, principalmente da prudência e da justiça.

Salientamos que, se afirmamos que a intenção do autor era elaborar uma obra que auxiliasse no regimento do reino e no estabelecimento de um rei cristão que governasse como tal, não é por sabermos que Egídio era partidário do Papado ou por imaginarmos que pretendia subjugar o poder temporal frente ao espiritual. Essas construções são elaboradas por nós historiadores, a partir da análise e compreensão do contexto estudado e de equívocos que nos escapa. Entendemos que o tratado egidiano tem como ideia central a contenção régia através da elaboração de um modelo teórico de governante cristão, mas não por intenção declarada do autor de aprisionar o governo temporal ao espiritual, mas sim por acreditar, principalmente, pertencer a ordem eclesiástica, que um bom rei, aquele possuidor da moral cristã, seria o melhor para o reino.

Ao analisar o debate historiográfico existente sobre os tratados do autor, constatamos a permanente concepção de que, após redigir o tratado especular para a instrução de Felipe IV, quando passou a ser reconhecido como autoridade teórica no meio político do Ocidente cristão medieval e ao ver-se inserido na disputa entre *regnum versus sacerdotium*, representada por seu educando, Felipe IV e Bonifácio VIII, Egídio abandonaria não só a Felipe, mas também as suas ideias. Sustenta-se um conceito de um autor de ideias efêmeras, que toma partido ora do poder secular, ora do espiritual, criando assim uma contradição em seu pensamento. De fato, no meio das disputas pelo poder, Egídio deixou a corte Capeta para auxiliar o Papa com argumentos teóricos, mas não abandonando suas ideias.

Discordamos, portanto de alguns historiadores que afirmam que, como um sofista, Egídio defende ora o poder temporal, quando escreve para Felipe IV, ora o poder espiritual, quando redige o tratado em defesa da autoridade Papal.

De fato, o tratado egidiano mais conhecido e estudado pela historiografia é o *De ecclesiastica potestate*, texto que o teórico escreve nos anos de 1301-02, que reafirma seu apoio à posição hierocrática, inspirando Bonifácio VIII na redação da bula *Unam Sanctam*. De fato, encontramos nesse tratado um autor mais experiente cujas argumentações tornaram-se mais pragmáticas e diretas, uma vez que o *speculum* fora escrito quando Egídio, antes de concluir seus estudos, foi afastado da Universidade de Paris. O tratado *De ecclesiastica potestate*, escrito à luz das disputas que envolveram o Papa Bonifácio VIII e Felipe IV da França, possui argumentações que, para além de consideradas apenas como um compêndio de teoria posteriormente utilizada na

formação do pensamento hierocrático, deve ser interpretado como uma definição da relação entre o poder eclesiástico e civil frente ao contexto de formação de novos espaços que pretenderam um poder de caráter universal – tal qual o *regnum* de França sob o reinado de Felipe IV.

Nesse aspecto é que identificamos uma das falhas na interpretação das ideias egidianas. Tomou-se lugar comum na historiografia afirmar que o espelho egidiano, antes ter como principal característica a delimitação do poder régio, seria um tratado que almejasse somente a exaltação do monarca. Ao se eternizar esse pensamento, o resultado é, conseqüentemente, uma interpretação do autor de forma equivocada. Quando se tem, por um lado o tratado especular egidiano, interpretado sob uma perspectiva de defesa do poder pleno do rei e, por outro, o *De ecclesiastica potestate*, nítido e direto na defesa da *plenitudo potestatis* Papal, o resultado desse pensamento é o equívoco de um pensador que abandona suas ideias.

Pensamento este que contestamos. Em nossa análise, consideramos que ambos os tratados possuem um público e uma funcionalidade específica, assim como um gênero diferente. No tocante ao propósito da argumentação, afirmamos que ambos têm como base a defesa da soberania da instituição eclesiástica, e, sobretudo, da figura pontifícia como autoridade, frente ao âmbito do poder temporal. É nesse sentido que defendemos a continuidade do pensamento egidiano tanto em seu *Espelho de Príncipe* quanto em seu tratado posterior *De ecclesiastica potestate*.

Afirmamos que ambos os tratados, e não apenas os citados, são formulados pelo autor com o intuito de defender a *potesta* plena Papal, e mesmo que encontremos no *De ecclesiastica potestate* o ápice desse pensamento, os elementos citados que demonstram o caráter de delimitação cristã presentes no *De Regimine Principum*, demonstram a defesa de elementos que afirmam a presença do pensamento de superioridade do âmbito cristão sobre a temporalidade.

Assim, compreendemos o pensamento egidiano e as atitudes do agostiniano como de um partidário da *potesta* papal, não por intencionalidade declarada do mesmo, como afirmamos, mas sim como homem ligado a instituição eclesiástica, e como tal, que acredita nesses princípios.

Outro aspecto que destacamos, relaciona-se com a transmissão do texto egidiano após seu lançamento. Como já afirmado anteriormente, o tratado egidiano se consagrou como um dos mais lidos, comentados e transmitidos no período da Baixa Idade Média e Modernidade, em versões glossadas, comentadas e traduzidas. Durante os dois anos nos

quais a pesquisa que trata dessa temática foi constituída, um aspecto que nossa chamou atenção refere-se a aparente consagração do estudo do espelho egidiano a partir, principalmente, das glossas realizadas a partir do *De Regimine Principum*, e não da fonte original, destacando a glosa castelhana elaborada por Castrojeriz no ano de 1344. O contexto de elaboração dessa glosa, porém, diverge contextual e temporalmente do período de escrita do tratado original. Egídio escreveu seu tratado tendo como temporalidade a questão não apenas da subordinação e delimitação do poder temporal do rei de França, mas também em um momento de autoridade suprema da instituição. Também encontramos elementos que afirmam a superioridade do Papa no tratado *De renuntiatione Papae*, mas não apenas no âmbito temporal, como também frente a própria instituição eclesiástica.

Essas características, juntamente com o contexto histórico, revelam pressupostos que levam o autor a realizar sua escrita com um propósito que se ajusta ao espaço e tempo de seu pensamento. A historiografia, ao analisar as ideias egidianas, tendo como base não o texto original, mas as glossas a partir dele realizadas, acaba por cometer equívocos que, com essa pesquisa, procuramos contribuir de forma a amenizar esses enganos. Destacamos que a *Glosa Castellana al Regimento de Principes* do franciscano Juan de Castrojeriz também foi utilizado nessa pesquisa e percebemos que, além de elementos aristotélico-tomistas, que constitui o principal elemento filosófico egidiano, Castrojeriz adiciona elementos neoplatônicos ao elaborar a glosa. Outro exemplo que poderíamos citar para diferenciar os trabalhos relaciona-se com os exemplos bíblicos recorrentes utilizados na versão glossada. No texto egidiano, esses exemplos são inexistentes.

No estudo preliminar apresentado na obra de Castrojeriz, Juan Beneyto Perez afirma que as contradições encontradas no pensamento egidiano são resultado de deficientes investigações históricas em relação ao autor.

Por fim, ressaltamos a questão da popularidade do tratado especular egidiano. A leitura da fonte nos permitiu analisar a forma como este espelho foi elaborado, tendo como principal característica sua sistemática que, de fato, conserva os pressupostos que auxiliam no regimento do reino. O regimento, para Egídio, era visto como uma totalidade de fatores que englobavam não apenas o governo da cidade e dos súditos, mas a casa, criados, filhos etc. Uma vez que constitui um manual aristotélico-tomista, discorre sobre vários temas, considerando o ambiente privado como constituinte do reino.

Outra questão que elencamos como característica da popularidade do tratado refere-se à estética do livro. Considerando a possibilidade de pensar na apreciação de uma estética literária, um dos motivos de tão ampla divulgação pode ser considerado a forma como o tratado fora redigido. Mesmo sendo escrito de forma escolástica, sendo considerado por alguns como uma escrita enfadonha, o texto egidiano, além da característica funcional, possui uma leitura prazerosa e fluída, o que pode ter auxiliado na divulgação do tratado durante a Baixa Idade Média e Modernidade. No século XVIII, porém, encontramos a decaída do interesse em relação ao *De Regimine de Egídio Romano*. Esse fato nos provoca a pensar na forma como esse tratado foi utilizado até o período de esquecimento. Sobre essa questão, porém, presenciamos uma lacuna, que nos impulsiona a continuidade dessa pesquisa.

Referências Bibliográficas

Fontes

CASTROJERIZ, Fr. Juan de. *Glosa castellana al Regimiento de principes de Egídio Romano*, 3 vols., ed. de Juan Beneyto Perez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.

EGÍDIO ROMANO. *Del reggimento di principi, volgarizzamento trascritto nel 1288*. Publicato per cura de Francesco Corazzini, 1832

Bibliografia

BARBOSA, João Morais; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BERTELLORI, Francisco. Lo que se puede decir – lo que se puede saber. (Los limites del lenguaje filosófico em un escrito anónimo de la Facultad de Artes de Paris hacia 1230) In: DE BONI. *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

BRIGGS, Charles F. *Giles of Rome's "De regimine principum": reading and writing politics at Court and University (c. 1275 – c. 1525)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: IPUCRS, 2003.

_____. *Introdução ao Sobre o Poder eclesiástico*. Egídio Romano. Sobre o poder eclesiástico. Petrópolis: Vozes, 1988.

DEL PUNTA, F.; DONATI, S. LUNA, C. *Dizionario biografico degli italiani*. ed. F. Barroccini, M. Cavale, Rome, 1993.

FERNANDES, Fátima Regina. A Recepção do Direito Romano no Ocidente Europeu Medieval: Portugal, um caso de afirmação régia. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 41, p.73-83, p.2004.

_____. Nem Roma, nem Avinhão, mas Pisa. In: SOUZA, José A. De C. R. de. *As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. (Org. e Coord.). Porto

Alegre: EST Edições, 2011.

_____. O Conceito de Império no Pensamento Político Tardo-Medieval. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). *Facetas do Império na História: Conceitos e Métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____. Teorias Políticas Medievais e a Construção do conceito de Unidade. *História*. Franca-SP, v. 28, n.2, p. 43-56, 2009.

HOLSTEIN, Bettina Elena. *A Commentary on the De predestinatione et prescientia, paradiso et inferno by Giles of Rome*. Basis of MS Cambrai BM 487 (455), Berlin, 2007.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LAMBERTINI, Roberto. Lost in Translation. About the Castilian Gloss on Giles of Rome's *De regimine principum* In: _____. *Thinking politics in the vernacular. From the middle ages to the renaissance*. G. Briguglia, Th. Ricklin, Fribourg/Suisse.

Academic Press. Fribourg 2011.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de La Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. Espelhos de conselheiros. Um possível gênero da literatura política ibérica. *Floema*. UESB, v. 1, 2005.

PEREZ, Juan Beneyto. Estudo preliminar. In: _____. *Glosa castelhana al Regimiento de príncipes*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1947.

SANTANA, Eliane Veríssimo; DIEHL, Rafael. Mesquita. "Vincere vitia et se ipsum virtus est morum" - As virtudes como instrumentos políticos nos Espelhos de Príncipes de Egídio Romano e Álvaro Pelayo. V CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, Maringá. Anais do V Congresso Internacional de História, 2011.

_____. *Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere: a contenção régia por meio das virtudes no tratado De Regimine Principum de Egídio Romano / Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Paraná*. Curitiba, 2013.

Notas

¹ Até hoje, cerca de 300 manuscritos em latim sobreviveram. Em relação às traduções: para a língua castelhana, por Juan de Castrojeriz (glosa elaborada para o infante Pedro Cruel) (1340); catalão, por Arnau Stanyol (XIV), inglês, por John Trevisa (1400), quatro traduções francesas: Henri de Gauchy (1282), Guillaume (tradução e comentários) (1330), tradução parcial por Giles Deschamps (1420), além de uma tradução de um frade dominicano anônimo (1444). Além dessas, seis traduções para o alemão, também seis para o italiano, uma para o hebraico e uma para o português, escrita antes de 1438, mas que hoje se encontra perdida. Em relação aos autores que citam Egídio e seu tratado especular, destacamos Dom Duarte, que verte livremente alguns capítulos em seu *Leal Conselheiro*, além de Dante Alighietto, que no *Convivio* menciona a primeira parte do tratado egidiano. Cf. LAMBERTINI, 2011, p. 93- 95; BRIGGS, 1993.

² Os resultados aqui apresentados fazem parte de conclusões parciais obtidas na pesquisa realizada no mestrado. Cf. SANTANA, 2013.

³ O nome Colonna, pelo qual Egídio também é conhecido, provém de um bairro local, onde provavelmente este teria nascido, nas proximidades da Coluna de Marco Aurélio, e não, como encontramos na historiografia, a família dos Colonna (PEREZ, 1947, p. VII-XVIII).

⁴ As informações biográficas sobre o autor podem ser encontradas em DEL PUNTA; DONATI; LUNA, 1993, p.219-335, assim como em HOLSTEIN, 2007; DE BONI, 1988.

⁵ No século XII a totalidade dos textos aristotélicos era desconhecida nos ambientes de estudos medievais, sendo conhecidas apenas partes de textos que abordavam a lógica, e partes introdutórias aos tratados aristotélicos. A partir da segunda metade do século XII, o ocidente medieval passou a tomar conhecimento do restantes dos tratados aristotélicos. Embora de início a atenção dos estudos nas Universidades tenham como foco temas relacionados à lógica, os demais tratados aristotélicos, como a *Metafísica*, a *Ética a Nicômaco* e a *Política*, passaram, gradativamente, a receber atenção dos estudiosos medievais, sendo que esta última passou

a exercer influência no pensamento político do ocidente medieval, sendo utilizada progressivamente na reflexão teórica interna e externa ao ambiente universitário. Porém, a filosofia encontrada na obra de Aristóteles, que concebe a sociedade política organizada, não se adéqua ao pensamento cristão. A tarefa de Tomás de Aquino é, através de seus vários tratados, comentários e sumas, submeter o pensamento aristotélico a um filtro cristão. É esse pensamento, conhecido como aristotélico-tomista, que pensamos ser utilizado para a construção de modelos de conduta moral, estruturado em referências teológicas.

Artigo recebido em 29/10/2013. Aprovado em 18/11/2013.