

A lógica do poder no *Livro de vertuosa benefeytoria*

The logic of power in the *Livro de vertuosa benefeytoria*

JORGE MANUEL DE MATOS PINA MARTINS PRATA

Doutorando em Altos Estudos em História – Idade Média
Universidade de Coimbra – CHSC
prata@sapo.pt

Texto recebido em / Text submitted on: 03.04.2016

Texto aprovado em / Text approved on: 23.07.2016

Resumo: Organizado em torno de uma *estrutura especular*, a *Vertuosa Benefeytoria* apresenta-nos uma teoria do poder que se ancora na tradição dos grandes textos chave da *filosofia política* medieval, concebendo o poder como instituído originariamente por Deus, e desdobrando uma diferenciação entre *poder* e *uso do poder*, entre *Poder-Instituição* e *Governante*. Poder em abstrato que se desdobra em três tipos diferentes de concretização efetiva: *Auctoritas*, *Dominium* e *Poder Político*, sendo o Poder Político o correlato da sociedade humana organizada, cuja encarnação numa forma determinada de regime – a monarquia – se procura naturalizar, de modo a apresentá-la como tipo único e necessário do governo dos homens, governo esse orientado para o bem comum da coletividade, e no seio do qual o governante se apresenta menos como detentor de direitos do que como *obrigado a deveres*. *Oficium* que impõe preceitos cuja inobservância pode conduzir à deposição do detentor do *uso do poder*. Prevalência do bem comum que não impede que a sociedade se organize em torno de uma desigualdade fundamental e naturalizada. No fim, uma utopia: o retorno à inocência das origens, com a abolição do *poder político*, e a emergência de um *poder sem poder*, fundado no amor e na dádiva.

Palavras-chave: poder político; *auctoritas*; domínio; benefício.

Abstract: Organized around a specular structure, the *Vertuosa Benefeyturia* presents a theory of power that is grounded in the great key texts of medieval political philosophy's tradition, which conceives power as originally established by God, and unfold a differentiation between *power* and *use of power*, between *Power-Institution* and *Ruler*. Power in abstract that unfold in three different types of effective implementation: *Auctoritas*, *Dominium* and *Political Power*, being the Political Power the correlate of organized human society, whose incarnation in a particular form of regime – monarchy – seeks naturalization, in order to present it as the sole and necessary government of men type. Government for the community's common good, where the ruler appears not as a rights holder but as *obligated to duty*. *Oficium* which imposes precepts whose failure can lead to the power holder's deposition. Prevalence of the common good that does not prevent society from being organized around a fundamental and naturalized inequality. In the end, a utopia: the return to innocence of origins, with the abolition of *political power*, and the emergence of a *power without power*, founded on love and on gift.

Keywords: political power; *auctoritas*; dominion; benefit.

1. Introdução

Que intencionalidade organiza a discursividade de uma obra que se apresenta como um dos exemplares primeiros de produção nacional de *Espelhos de Reis*¹, como se tece a sua textualidade, e que pensamento põe em obra essa tessitura. Pensar tecido numa multiplicidade especular, que especularmente concebe o exercício do poder político, e que inscreve, nos interstícios da escrita, uma demanda de *impoder*².

¹ Embora a liminar afirmação de que “aynda que principalmente o livro aos principes seja aderçado, a outros muytos dá geeral doutrina” (Pedro, Verba 1994: 4) possibilite a caracterização da obra em apreço como não integrável tipologicamente no género *Espelhos de Reis*, a simples referência aos príncipes como seus destinatários privilegiados coloca-nos em face de um texto que se desdobra, fundamentalmente, enquanto tratado cuja função determinante é a *formação* político-moral daqueles que têm como ofício *governar* a comunidade, *educação* essa que não é dissociável da *orgânica especular* (“creo, porende, que vós sentirees prazer em veendo, como em spelho, em elle, louvor de vossas boas obras”; Pedro, Verba 1994: 5). Determinação do Príncipe como destinatário primordial da *Vertuosa Benfeytoria* que se encontra disseminada por quase todo o livro em análise: “fazendo nova compilaçom proveytosa a mim e a todollos outros que son obligados de praticar o poder que tee pera fazerem boas obras”; “E porem se enclinou a minha vontade a fazer esta obra aos principes muy perteecente”; “porquanto os principes son possuydores das riquezas temporaes de que a muitos podem fazer bem e mercees, mostrasse que elles tee melhor desposiçom pera usar daquesta doutrina que os outros homees”; “Estas tres razões avondem por agora a provar que esta obra principalmente convem aos principes”; “a ensinança deste livro he feyta pera os senhores e a elles, enquanto principes, perteece propriamente de dar. E, pois que esta he sua propriadade, devem della seer ensinados antes que aprendam o pedir do qual usam per aconticimento” (Pedro, Verba 1994: 15, 157, 17, 18, 25). Não pode, também, ser obliterado o facto de vários autores caracterizarem a obra de D. Pedro e de Fr. João Verba como pertencendo à categoria de *Espelho de Príncipes*, nomeadamente Miriam Cabral Coser: “Trata-se, sem dúvida, de um «espelho de príncipes» e a dedicação da obra a seu irmão e futuro rei, D. Duarte, deixa clara a intenção. Ensinando a prestar, pedir, receber e agradecer os benefícios corretamente, D. Pedro delinea um ideal de sociedade e o lugar especial do rei na sua condução” (Coser 2015: 199); Saúl António Gomes: “Devemos anotar, muito especialmente, a novidade de uma obra, como a *Virtuosa Benfeytoria*, primeiro tratado português sobre a educação de príncipes” (Gomes 2010: 88); Nair de Castro Soares: “(...) definidoras da obra, dentro do género dos tratados de educação de príncipes” (Soares 1993: 289).

² Como refere Pietro Costa, “ciò che è segno in un determinato linguaggio (ad esempio, il latino medievale così come era usato dai pubblicisti) può non essere segno significativo in un altro (ad esempio, il linguaggio politico contemporaneo) e quindi exige, per la sua comprensibilità, la conversione in un segno equivalente, cioè la sua traduzione. Lo studio di alcune segni del linguaggio politico hodierno (il concetto di potere politico) intende assolvere a questo compito di traduzione da una lingua ‘storica’ in un’altra, il più possibile corrispondente alla prima” (Costa 1969: 4). Deste modo, utilizamos o termo *impoder* como *tradução* de uma modalidade, profundamente incrustada no pensar medievo, de caracterizar o poder de modo não coercivo (a *autoritas*, uma espécie de poder-*sem*-poder), mas antes baseado numa autoridade ético-moral, desdobrada num *puro aconselhar*, através do qual se guia os indivíduos no seu caminhar em direção à finalidade última que os constitui: “le regimen ecclésiastique designe donc un gouvernement non violent des hommes, qui, par le contrôle de leur vie affective et morale (...), s’efforce de les conduire vers la perfection”; “nulle différence entre l’*ars regendi* et l’*ars regnandi*, l’essence de la royauté résidant, on le verra, dans sa fonction directive”; “le vrai pouvoir, ainsi, ne s’exprime pas par l’interdiction et la menace, il se manifeste sous la forme de l’incitation morale” (Senellart 1995: 29, 30, 92). Tradição que, para além de estar presente no *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, percorre,

De onde vem esse poder, quem o ordena, e qual a fonte originária de que brota. Poder múltiplo ou uno, exercendo-se sobre todos os sujeitos cujas ações procura configurar através do mesmo *dispositivo normativo*, ou apresentando diversas configurações em função do tempo em que se exerce, e do estatuto daqueles relativamente aos quais tem como *dever de ofício* gerir as modalidades de desdobramento do seu *con-viver*.

De entre os possíveis tipos de regime que a época poderia pôr teoricamente em jogo, quais são discursivamente legitimados e exalçados, em quais se cristaliza a malha do texto.

Regimes dos quais se pretende desvelar as formas de exercício, bem como o fim para que tendem, o tipo de estruturação que pretendem impor à comunidade de que, simultaneamente, são, também, a condição de possibilidade.

Que comunidade emerge após ser moldada por um poder que, sendo condição de possibilidade da existência daquela, só pode exercer-se em sua específica concretude na medida em que *pré-instituiu* a comunidade na particularidade da sua historicidade.

Quanto aos que esse poder exercem, qual o tipo de relação que com ele estabelecem, e de que modo o condicionam ou são, por ele, condicionados. Sujeitos a determinações específicas que configuram o *ofício* que desempenham, ou livres de eles próprios o modelarem, em função de desejos e interesses particulares.

Entre o benefício e o(s) poder(es), que relações se vão estratificando e de que modo, mutuamente, se entretecem. Quem domina quem, se é que neste jogo o que está em causa é um processo de domínio.

Em torno destas questões, que se foram alinhavando ao correr da leitura de um texto repleto de cambiantes e coordenações insólitas, um discurso vai emergindo.

2. A lógica especular

2.1. O espelho como metáfora do conhecimento

O espelho institui-se como uma metáfora do conhecimento, tal como ele desdobra o seu operar na Idade Média, na medida em que nenhum *objeto*

quase ininterruptamente, o *pensamento* medieval português, nomeadamente o que se encontra inscrito no *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, no qual se persegue a *utopia* de uma sublimação do poder pelo amor: "compuge este livro(...) por meter amor e amizade entre os nobres fidalgos da Espanha. (...) Esto diz Aristóteles: que se homees houvessem entre si amizade verdadeira, nom haveriam mester reis nem justças, ca amizade os faria viver seguramente em no serviço de Deus" (Livro 1980: 55-56).

existe, de forma plena e absoluta, *em-si-mesmo*, mas é o polo nodal de uma relação, a maior parte das vezes ambivalente, com outros *objetos*, que o definem enquanto tal. Tudo é o reflexo de algo, num jogo de espelhos que dá a ver o *Macrocosmos* no *Microcosmos*, numa estrutura analógica que se estabelece enquanto fundamento último do conhecimento: o conhecimento é analogia, determinação das correlações que se estabelecem entre os *fenómenos*, na medida em que tudo remete para um *outro* diferente de *si-mesmo*, sendo a sua essência constituída por esse *remeter-para*, e pela rede de relações em que entra. Trata-se, portanto, de, num processo minucioso de *decifração*, levantar o véu que esconde as interações fundacionais entre os entes, única forma de entender as determinações essenciais que os condicionam, e alcançar o conhecimento pleno daquilo que, *propriamente*, são.

Analogia que se estrutura no modo da *Aemulatio*, forma da *similitude* cuja *conveniência* une o próximo ao próximo, num amplexo amoroso que os unifica, como se

fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância. Um pouco como se a *conveniência* espacial tivesse sido rompida e os elos da cadeia, desatados, reproduzissem seus círculos longe uns dos outros, segundo uma semelhança sem contato. Há na emulação algo do reflexo e do espelho: por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem. De longe, o rosto é o emulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol e a lua; a boca é Vénus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio (Foucault 1981: 35-36)³.

Pela relação de *emulação*, a *similitude* age entre os polos opostos do universo, superando o encadeamento dos seres e a sua proximidade. Reduplicação em espelho que abole o afastamento dos entes e amplifica o espaço de *conveniência* entre eles, numa proximidade absoluta que faz coexistir, no mesmo plano, a mais incommensurável distância.

³ Função primordial da semelhança, tanto na ordem do conhecimento como na ordem do ser que, ainda que subliminarmente, ordena a produção textual de D. Pedro e Fr. João Verba: “E, pera nós avermos tal perfeçom, somos movidos per o Nosso Senhor Deus, o qual nos diz em o vº capitulo de Sam Matheu: «Seede perfeytos segundo que vosso padre perfeyto he.» (...) E que a esto sejamos obrigados mostrasse per aquesta razom: toda semelhança he tehuda de seguyr aquello a cuja semildoõe he feyta. Porem, como todos os homees sejam feytos aa ymagem de Deus, segundo se screve em o *Genesi*, he compridoyro de o seguirem fazendo obras semelhavees aas que elle faz”; “todos os principes devemos squivar scacesa, trabalhando de seer semelhantes a Deus” (Pedro, Verba 1994: 63, 79).

Conhecimento que procura, neste movimento comandado pelas *relações de analogia*, passar do visível ao invisível. Invisível que se dá quer como ideia não encarnada, enquanto privada de forma, quer como *estrutura de relações*, que conforma o ser do existente. De qualquer modo, o conhecimento é, sempre, caminho de acesso ao invisível, na medida em que o visível é, inevitavelmente, o seu reflexo determinado.

O espelho emerge, deste modo, como o fundamento estruturante de todo o saber, na medida em que tudo remete para o *outro-de-si*, mas do qual ele é, simultaneamente, imagem refletida e produto causal. Causa que só pode ser conhecida pelos seus efeitos, e estes dão-se enquanto reflexo material do que os produziu:

Modèle de la transformation de la matière en forme et instrument de la ressemblance, le miroir de la spiritualité médiévale témoigne de la présence d'une réalité immatérielle dans le visible, en même temps qu'il designe les moyens et les degrés de la connaissance, de la spéculation à la vision parfaite: connaître, c'est refléter, passer d'une vision sensible à la contemplation de l'invisible (Melchior-Bonnet 1994: 120).

Forma sem matéria, subtil e impalpável, a imagem refletida é condição de possibilidade da manifestação da pureza diáfana, e epifânica, do modelo divino, fonte, e origem, da qual emana toda a semelhança.

2.2. A anfibologia fundacional do *Espelho*

O espelho apresenta-se-nos com uma pluralidade significativa que impossibilita uma sua qualquer redução a uma definição estável e unívoca, que o imobilize e impeça a deriva dos sentidos. Tanto símbolo da Virgem, e recetáculo onde se inscreve a imagem divina, como superfície diabólica, onde os próprios demónios são aprisionados, e imagem da luxúria e da concupiscência, o seu sentido circula entre polos opostos que se afrontam.

A sua conotação, positiva ou negativa, terrena ou espiritual, depende da rede de correlações que à sua volta se tece, e dos outros referentes com os quais entra em contacto.

Encontramo-nos, assim, em plena *lógica conjuntiva*, em que o sentido se dá por agregação (A+B+C+D), contrariamente ao dispositivo lógico contemporâneo, de carácter disjuntivo, onde o sentido se dá por exclusão necessária de um dos termos (A ou B). Lógica que só é paradoxal para quem, como nós, *Modernos*, já não sabe senão pensar em função de identidades atomísticas, e não em termos de multiplicidades relacionais.

2.2.1. A estrutura especular na Vertuosa Benfeytoria

Tal como os *Speculum Regum*, dos quais estruturalmente se aproxima, e de que é um dos exemplos maiores da *literatura política* produzida em Portugal durante a Idade Média⁴, o *Livro da Vertuosa Benfeytoria* inscreve-se desde o início nesta *lógica especular*, ao legitimar a sua própria organização formal através da relação analógica que institui com a orgânica social que, necessariamente, deve refletir – o livro como imagem da sociedade, *Microcosmo do Mundo*:

E, corregendo e acrescentando o que entendeo seer compridoyro, acabou o livro adeante scripto, o qual he dictado em alguns logares quanto quer scuro e em outros bem claro, e parte troncado e em pausas curtas, que ao dictar som de gram trabalho, e outra parte em pausas compridas, que de razoar he mais chãa maneyra. E tal defferença he em elle feyta porque, aynda que principalmente o livro aos príncipes seja aderençoado, a outros muytos dá geeral douctrina. E, porque ante muitos ha desvayramento, assy de entenderes como de voontades, desvayradamente foy a obra composta pera o engenhoso e sutil achar delectaçom a seu entendimento, e ao simprez porem nom minguisse atal clareza per que aprender podesse as cousas que a elle convém, e também aquelles que filham prazer em novas maneyras de curto fallar achassem hi alguu comprimento do que em esto quer o seu desejo, e os que chaão fallam e querem ouvyr achassem scriptura segundo seu geyto (Pedro, Verba 1994: 4).

À desvairada diversidade de gentes, com suas formas particulares de *obrar pensamento* e de se aprazerem com modos específicos de produção discursiva, com diferentes competências ao nível linguístico e cultural, deve corresponder a mesma diversidade na estrutura interna da obra, para que, imagem perfeita da imperfeição, correlato de um *Mundo* que deve reproduzir, a todos possa aproveitar e deleitar.

Mas, ao mesmo tempo que se constitui enquanto *símil* da deficiência mundana, onde a multiplicidade prevalece sobre a unidade, o livro apresenta-se como o *recetáculo* de uma imagem ideal, que deverá servir de modelo a quem a contempla: *espelho de perfeição*.

Enquanto modelo de conduta que os homens devem seguir, para alcançarem a plenitude do agir que a sua humanidade requer, a *Vertuosa Benfeytoria* atua como símbolo de unidade e perfeição, *espelho divino* que duplamente reflete a divindade: a de Deus, e a que Deus inscreveu a fogo imperecível na alma do homem, lei divina e lei natural.

⁴ Ver nota 1.

Similitude de perfeição que deve existir, também, entre aquele que tem os destinos de reger a comunidade, e o supremo *regedor* do Mundo: “todos os príncipes devemos squivar scacesa, trabalhando de seer semelhantes a Deus” (Pedro, Verba 1994: 79). O Rei como símile de Deus Uno que, sozinho, rege a totalidade do universo. Macrocosmos que se espelha no Microcosmos, onde a cabeça comanda, e rege, a totalidade do corpo. Para além de Deus, também a natureza mostra a preeminência do Uno sobre o Múltiplo, e da Unidade como supremo princípio ordenador. O que legitima, à partida, a primazia da monarquia, enquanto o melhor dos regimes políticos.

Simultaneamente perfeito e imperfeito, humano e divino, sem que se possa escolher, como fio hermenêutico, um dos polos da oposição que o não é.

3. Da origem do poder

D. Pedro e Fr. João Verba, inseridos como não podiam deixar de estar na rede teórica que estruturava a sua realidade epocal, não se afastam da parentória afirmação de São Paulo: “Todo o homem esteja sujeito aos poderes superiores; Porque não ha poder que não venha de Deus: E os que há esses foram por Deus ordenados” (Ep. Rom XIII, 1).

O fundamento divino de todo o poder, que em Deus tem a sua fonte última de legitimidade, apresenta-se como um dado bruto e inquestionável, que a *Vertuosa Benfeytoria* inscreve, em continuidade com o envolvente teórico de que emerge, no corpo da sua textualidade, citando a epístola paulina⁵: “Toda a alma seja subjecta aos príncipes mais excelentes, que nom se ha poderio que nom proceda de Deus” (Pedro, Verba 1994: 105).

⁵ Citação que, no entanto, apresenta uma tradução que se afasta da literalidade estrita da textualidade paulina, e cuja especificidade não deixa de ser, a vários níveis, significativa: 1º Em vez de se referir ao homem enquanto totalidade, afirma a alma como polo de sujeição do poder, numa oposição doutrinária dificilmente defensável, na medida em que é a *corporalidade* do homem que se encontra submetida ao poder político, enquanto a alma, elemento espiritual, está, apenas, sob a autoridade da Igreja, responsável pela união do homem a Deus, condição de possibilidade da salvação eterna, fim último e transcendente da humanidade. Diferenciação que não deixa, noutra momento, de ser enunciada: “e nom entendamos esta chegança en stado natural, en que todos somos yguaaes, nem en stado spiritual, en o qual cada huu he mais perfeyto segundo que mais ama a Deus, mas en o stado moral, que perteece aã governança do mundo, possuiem os príncipes singular perfeycom” (Pedro, Verba 1994: 78). 2º Verifica-se a substituição de *poder(es)* por príncipes, numa especificação da titularidade do poder, que se insere num agenciamento conducente à *naturalização* da Monarquia, à sua determinação enquanto regime escolhido por Deus. 3º Em vez da afirmação de que não há poder que não *proceda* de Deus, afirma-se que não *se tem* poder que não venha de Deus, o que configura teorizações radicalmente diferentes.

O Rei institui-se, deste modo, como um representante de Deus na terra, como aquele que sendo “de Deus ministro vingador” (Pedro, Verba 1994: 105), exerce, no mundo, ao modo de delegação, um poder semelhante ao que Deus exerce no céu.

Limitando o seu poder à esfera do *mundo celeste*, Deus, que desertou na terra o mundo humano, nela estabelece quem por si exerça o poder, e são os Reis “que ministros som de Deus e em seu officio servem a elle” (Pedro, Verba 1994: 105).

Servidor de Deus, detentor de um *officium*, de um *ministerium*, o Rei não detém *em próprio* o poder que Deus institui, mas apenas o seu *uso*. Enquanto *ministro* limita-se a *gerir* uma *estrutura formal de poder*, uma *Instituição*, a *Instituição Régia*, que largamente o transcende e cuja lógica interna de determinação e execução dele não depende.

Esta *delegação* costuma ser analisada segundo um conjunto diferente de possibilidades concretas de efetivação, nomeadamente através da existência de uma *doação imediata* ou de uma *doação mediata* do poder. Os defensores da teoria da *doação imediata* afirmariam a entrega direta do poder, à pessoa concreta que o iria exercer, por Deus, enquanto os defensores da teoria da *doação mediata* defenderiam que a outorga desse poder de origem divina seria mediada pelo Papa ou pelo povo.

A doutrina da *mediação popular*⁶, que é

afirmada e posta em prática no exato momento da constituição da dinastia de Avis, encontra-se não muito depois acolhida na *Virtuosa Benfeitoria*.

Aí se reconhece, de acordo com o ensinamento de S. Paulo, a proveniência divina do poder (*nom seia, poderyo que nom proceda de Deos...*), e a necessidade do consentimento do povo. Neste sentido, são de uma clareza meridiana alguns textos já assinalados pelo Prof. Paulo Merêa, como aquele em que se diz devem os príncipes promover o bem comum, pois «*por esto lhe[s] outorgou deos o*

⁶ Doutrina que tem um dos seus pontos privilegiados de ancoragem na eleição do Mestre de Avis como Rei. Ora, o que o Povo, reunido em Cortes, faz é, simplesmente, escolher: “nomeamos escolhemos tomamos E ouuemos Reçebemos em aquela melhor e mais conprida gisa que nos podemos o dicto dom Joham meestre dauís em Rey e por Rey” (Caetano 1985: 96). Todo este aparato discursivo se desdobra em torno da mera *escolha* de Rei. Trata-se da afirmação de que os povos elegeram aquele que vai *usar* o poder que, de direito, pertence aos Reis, e aceitarão *submeter-se* ao *uso* desse poder, por parte daquele que elegeram, de modo a que este “sse chamasse Rey e ffezesse e podesse fazer e mandasse ffazer no Regimento gouernaçom e deffenssom nossas e destes Reygnos todas aquellas cousas e cada hua dellas que perteeççe ao offiço de Rey” (Caetano 1985: 96), não entregar-lhe um poder que não possui. A permissão de exercer o poder inerente “ao offiço de Rey” (Caetano 1985: 96), não o *poder-em-si-mesmo*, é o que as Cortes outorgam a D. João I. Porque, “não há poder que não venha de Deus; e os que existem foram por Ele instituídos” (Pais 1956: 223).

Regimento, e os homees consentiron que sobrelles fossem senhores» (Albuquerque 1968: 25-26).

Igualmente significativa é a letra de um outro trecho da *Virtuosa Benfeitoria* em que o Infante (ou o seu confessor e colaborador Fr. João de Verba), por influência do passo evangélico dos dois gládios, que tão invocado foi em toda a Idade Média depois do papa Gelásio I e, sobretudo, de Hincmar de Reims, simboliza o poder temporal por uma espada — “nom usara [o príncipe] de crueldade com aquellos que pera sua defenssom lhe derom a spada” (Albuquerque 1968: 26).

Se as citações apresentadas por Martim de Albuquerque poderiam configurar uma qualquer espécie de intervenção do *povo* na assunção do poder por parte do Rei, já a ideia de *soberania popular* ou de um *pactum subjectionis*, através do qual o *povo* abdicaria, a favor do Monarca, dos poderes que intrinsecamente possuiria, em troca da aceitação, por aquele, de um conjunto de *princípios de governo* que se obrigaria a respeitar, é completamente estranha ao universo de pensamento que se desdobra na Idade Média, na medida em que, tendo em conta que esta “desconhece uma conceção democrática do poder, na aceção atual do termo «democracia», torna-se incompreensível e insustentável uma tese de delegação do poder no governante por parte do povo” (Barbosa 1990: 1363).

Por outro lado, as afirmações em que se qualifica o Rei de Ministro *de Deus*⁷, bem como a tradução da sentença de São Paulo⁸ – *não se tem poder que não venha de Deus* -, remeteriam para uma conceção *imediata* da transmissão do poder, segundo a qual este *desceria* diretamente de Deus para o Rei.

Pluralidade de formas de *acesso ao poder* que são uma constante do pensamento político medieval. Assim, segundo Afonso X:

Verdaderamente es llamado Rey aquel que com derecho gana el Señorío del reyno. E puede se ganar por derecho, en estas quatro maneras. La primera es, quando per heredamiento hereda los reynos, el fijo mayor, o alguno de los otros, q son mas propincos parientes a los reyes, al tiepo de su finamieto. La seguda es quando lo gana, por auenencia de todos los del reyno, q lo escogierō por Señor, no auiendo pariente, q deua heredar, el Señorío del Rey finado, por derecho. La tercera razō es, por casamiento, e esto es, quando alguno casa cō dueña que

⁷ “De Deus ministro vingador”, “que ministros som de Deus e em seu officio servem a elle” (Pedro, Verba 1994: 105).

⁸ “Que nom se ha poderio que nom proceda de Deus” (Pedro, Verba 1994: 105).

es heredera del reyno, q maguer el nõ venga, de linage de Reyes, puede se llamar Rey despues que fuere casado con ella. La quarta es, por otorgamiento del Papa, o del Emperador, quando alguno dellos faze Reyes en aquellas tierras, en que han derecho de lo fazer (Afonso X 1985: 2ª Partida 6).

Palavras a que fazem eco, entre outros, Álvaro Pais:

Rectamente chega uma pessoa ao governo, quando é posta à frente das outras por geral e comum consenso da multidão, ou por especial mandado do próprio Deus, como sucedeu no povo israelítico, ou por instituição daqueles que fazem as vezes de Deus, como deve ser no povo cristão (Pais 1956: 147).

E também García de Castrojeriz:

E aquí conviene de notar que los principados e los sennorios son de establecer com legítima autoridad, la cual cosa puede acaescer en quatro maneras: o por ordenamiento, o provisión de Dios, o por colación de la Iglesia, o por autoridad de Dios, o por sucesión legítima de fijo a padre, o por elección de los caballeros o del pueblo, ca en una de estas quatro maneras fueron reyes o príncipes todos lo que fueron (García de Castrojeriz 2005: 776).

Mas a *Vertuosa Benfeytoria* não se limitaria a desdobrar um elenco das formas possíveis de acesso legítimo ao exercício do poder político, antes assumindo uma doutrina dual e contraditória relativamente à forma como o poder se transfere para o governante: simultaneamente por transmissão direta de Deus e por delegação popular. Contradição que assumiria uma pregnância fundacional no enunciado segundo o qual “devem os principes (...) que por esto lhe outorgou Deus o regimento, e os homees consentirom que sobre eles fossem senhores” (Pedro, Verba 1994: 78).

Não se deve, no entanto, confundir *capacidade de escolher* com *transmissão de poder*, vendo, deste modo, nas diferentes modalidades de *escolha* dos governantes a manifestação prática das teorias ascendente e descendente do poder (Ullmann 1971), segundo as quais o poder régio é, respetivamente, outorgado ao Rei pelo Povo – o Povo, depositário legítimo do poder Divino, delega esse poder no Rei, que, assim, age como mandatário divino mediadamente –, ou pelo Papa – que o entrega, também mediadamente, enquanto representante supremo de Deus na terra – ou, de modo imediato, pela própria Divindade, na medida em que tal conceção deriva da não diferenciação entre o *Poder* e o *Uso do Poder*. Ora, segundo Álvaro Pais, “uma coisa é o poder, e outra o uso do poder” e “o reinar é usar do poder” (Pais 1956: 143).

Distinção que se encontra inscrita de forma clara na textualidade da *Vertuosa Benfeytorya*, quando nela se enuncia que “Senhorio he propriedade excelente que põe maioria em o que o tem, em respecto de alguma sogeyçom que outrem suporta” (Pedro, Verba 1994: 100).

Uma coisa é o *Senhorio, propriedade excelente*, outra aquele que o exerce, e cuja supremacia política é consequência direta do próprio *Senhorio*. Entre a *Instituição Régia* e o indivíduo concreto que assume o *ofício de Rei*, um abismo se entreabre.

O enunciado potencialmente contraditório acima citado mostra, assim, a diferenciação entre *Instituição* e *Ofício*, entre o carácter meramente divino do *Regimento* e a necessária aceitação, pelos povos, *daquele* que os há de reger.

Ou seja, há uma diferença fundamental entre *Rei* e *Poder Régio*, entre o *ofício* e quem o exerce, que é necessário ter em conta. E a subordinação do precário detentor do *ofício* a um qualquer poder de controlo e legitimação (o *uso do poder* pelo Rei está sujeito, segundo D. Pedro e Fr. João Verba, a sanção do povo, que o pode depor⁹), não implica a subordinação do *ofício* em si mesmo.

O próprio Papa, cujo poder, herança direta da comissão Petrina, lhe vem diretamente de Deus, está, enquanto indivíduo, e cristão, sujeito aos ditames do seu confessor (Ullmann 1971: 52).

Distinguindo-se, de forma clara e sem ambiguidades, a *instituição-poder* do *exercício do poder*, torna-se evidente que as ideias de teoria ascendente do poder, e de teoria descendente do poder, não fazem sentido no universo medieval.

Todo o poder vem de Deus, pois foi ele o criador da *Instituição-Poder* nas várias formas que esta pode assumir, definindo-lhe os contornos e funções, a que aqueles que as *usarem* se devem subordinar. Mas *aquele que exerce o poder* pode ser variamente *escolhido*.

Mesmo sendo o *Povo* a exercer o governo, a *policía* de García de Castrojeriz, esse poder não lhe pertence; o que faz é, simplesmente, usar um poder que é de instituição divina. Por outro lado, mesmo quando o rei é diretamente escolhido por Deus, este ato não representa uma delegação imediata, na pessoa régia, de um poder de instituição divina, mas, apenas, a escolha de quem o há de usar.

A *instituição-poder* pertence, inalienavelmente, a Deus; só o seu uso é delegado.

⁹ “Mas, se tiverem senhor que nom he discreto, busquem outro de que ajam proveyto” (Pedro, Verba 1994: 107).

4. Entre a *Auctoritas* e o *Dominium*: o poder político

A *tipologia do poder* presente na *Vertuosa Benfeytoria* engloba três modalidades do seu exercício: a *autoridade*, o *poder político* e o *domínio*, correspondendo os dois primeiros ao que se exerce sobre o homem livre – “que he e faz suas obras por sy mesmo” –, e o terceiro ao que se exerce sobre o servo – “que he e faz seus auctos por aazo final de proveyto alheo” (Pedro, Verba 1994: 100).

Embora muitos comentadores considerem que Santo Agostinho defende a ausência de qualquer tipo de comunidade política e de poder no estado de inocência¹⁰, baseados na afirmação de que:

O que a ordem natural prescreve é isto, pois foi assim que Deus criou o homem: *Domine sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os répteis que rastejam sobre a terra*. Não quis que ele, ser racional feito à sua imagem, dominasse senão sobre os irracionais — e não que o homem sobre o homem, mas o homem sobre o animal (Agostinho 2011: 1923),

D. Pedro e Fr. João Verba assumem que na obra do Bispo de Hipona se afirma a existência, anteriormente à efetivação do pecado original, quer de uma *comunidade política*, quer do exercício de um determinado tipo de poder: o poder dos justos que “nom com desejoso poderio de sse assenhorar, mas por officio de conselharem, tee maioria sobre os outros” (Pedro, Verba 1994: 101).

Originalidade do poder, desdobrada com base na 96ª questão da I parte da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino¹¹, que se funda na própria

¹⁰ Ver, no entanto, Barbosa 1990: 1362: “Ao contrário do que muitos intérpretes afirmam, Santo Agostinho não sustentou alguma vez que o poder fosse consequência do pecado original e que, inexistindo este, não houvesse lugar para a *civitas*. (...) Agostinho faz decorrer a autoridade política da natural sociabilidade do ser humano, afirma o carácter primário de certas relações de subordinação, acrescentando apenas que o pecado trouxe como consequência o carácter coercivo do poder político”.

¹¹ “*Hay que decir*: El dominio tiene doble acepción. 1) *Una*, como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) *Otra*, referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible. El porqué de esto radica en que el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí*, como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*; mientras que el siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos. Por eso no podía darse en el estado de inocencia. Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) *El primero*, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.* que, cuando muchos se ordenan a algo único,

natureza humana, caracterizada pela sociabilidade, que faz com que todo o homem seja “naturalmente animal acompanhável” (Pedro, Verba 1994: 100).

Sendo uma comunidade composta por vários indivíduos, com variados objetivos e interesses particulares, é necessário que exista alguém que os oriente para o bem comum, reduzindo a multiplicidade à unidade. Além disso, aqueles que possuem maior conhecimento e sentido de justiça estavam, pela própria natureza das coisas, obrigados a colocar o seu dom ao serviço dos outros.

Conceção aquiniana que, no entanto, é restritivamente interpretada por D. Pedro e Fr. João Verba, na medida em que apresentam o poder, no estado de inocência, simplesmente como *auctoritas*, não comportando, portanto, qualquer vertente de coercibilidade, e fundando-se na *autoridade ético-moral* de quem o exerce. Trata-se, assim, de um *puro aconselhar*, pelo exercício do qual se guiam os indivíduos em direção à finalidade última que os constitui.

Poder sem poder, simples *direção espiritual*, através do qual se desdobrava um processo de persuasão racional, sem qualquer tipo de coerção.

Tal só era possível porque os apetites sensitivos estavam, antes da queda, totalmente subordinados à razão¹², pelo que bastava a *apresentação racional do dever* para que os homens seguissem, livremente, a correta via que os levaria à *atualização* da sua essência. Só o pecado, instaurando uma fissura no interior do homem, por desobediência à vontade divina¹³, nele introduziu uma conflitualidade radical¹⁴, tornando a razão impotente para submeter a si a materialidade da concupiscência.

Quanto ao *domínio* do homem sobre o homem, que é consequência do pecado original, e que sem ele não existiria, exerce-se sobre pessoas “que son postas en tal sogeyçom que convem que façam o que for proveytoso ao seu regedor, aynda que seja penoso a ellas” (Pedro, Verba 1994: 101).

siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) *El segundo*, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: *El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros*. Y Agustín, en *XIX De Civ. Dei* dice: *Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre*” (Aquino 2006: 853-854).

¹² “Quando a concupiscência ainda não resistia à vontade, o que aconteceu logo depois do castigo” (Agostinho 2011: 1276).

¹³ “A criatura racional foi criada de tal feição que lhe é útil estar sujeita à obediência e é-lhe prejudicial fazer a sua própria vontade e não a d'Aquele por quem foi criada”; “A vontade, portanto, não goza verdadeiramente de livre arbítrio senão quando não é escrava dos vícios e dos pecados. Tal é o dom de Deus; o homem perdeu-o por sua própria falta” (Agostinho 2011: 1275, 1272).

¹⁴ “Que pena foi imposta neste pecado à desobediência senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que desobediência dele próprio a ele próprio? Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer” (Agostinho 2011: 1284).

Trata-se, portanto, de um poder de sujeição absoluta, através do qual se anula a *propriedade específica* do indivíduo, dobrando-a aos interesses de outrem. Subordinação de um homem concreto aos interesses do *seu senhor*, tal como acontece com a subjugação dos animais irracionais, cuja finalidade última é determinada em função das características existenciais da humanidade, e de cujo domínio absoluto dá conta o *direito de nomeação* que sobre eles o homem deteve.

Entre os dois, o poder político que, embora se exerça sobre seres livres, comporta uma vertente de coercibilidade ausente da *auctoritas*.

Respeitando o interesse próprio do indivíduo, e orientando-o no sentido da obtenção do bem geral da comunidade, não se limita, no entanto, a uma simples *direção racional de consciência*, mas põe, também, em prática meios violentos de atuação, que constroem o homem a seguir um caminho que, sendo intrínseco à sua natureza, lhe é violentamente imposto por quem detém o poder de reger o Reino.

Poder que, no entanto, não é exercido por *vontade de domínio*, mas por *desejo de serviço*, não em função de interesses particulares, mas em benefício de todos¹⁵.

Não estando este poder, na origem, inscrito na natureza humana, a sua necessidade absoluta, enquanto condição essencial de sobrevivência de qualquer sociedade, segundo a concepção agostiniana, fez com que “o senhorio, que per aazo do pecado começou em o mundo, he ja tornado em natureza” (Agostinho 2011: 102).

Da mesma forma que o pecado se inscreveu no corpo da humanidade sofredora, passando a determiná-la de modo essencial, o poder coercivo naturalizou-se, tornando-se coessencial à condição humana, após o desvio adamítico.

5. O regimento

5.1. Da *naturalização* da monarquia

Embora a monarquia hereditária fosse, consensualmente, considerada, pela teoria política medieval, como o melhor dos regimes, no que se refere

¹⁵ “Mas, na casa do justo que vive da fé e que ainda peregrina afastado dessa Cidade Celeste, os que mandam estão ao serviço daqueles sobre os quais parece que mandam. É que não mandam pela paixão de dominar, mas pelo dever de deles cuidarem, nem pelo orgulho, de se sobrepor, mas pela bondade de cuidarem de todos” (Agostinho 2011: 1921).

à estruturação das comunidades políticas, e à sua condução em direção aos fins que lhe são próprios, havia outras formas de governo e regimento consideradas, igualmente, legítimas, embora umas fossem concebidas como boas e outras como más, sendo o critério de classificação o dirigirem, ou não, a sua atuação em função do bem comum¹⁶.

Como bons regimes¹⁷, para além da monarquia, regimento de um só, tendente ao bem comum, temos a aristocracia, governo de poucos “buenos e virtuosos”, e a *polícia*, no qual “todo el pueblo ensennorea, (...) si tal pueblo governador entende en el bien de los mayores e de los menores e de los ricos e de los pobres e de todos igualmente e derechamente, según sus estados” (García de Castrojeriz 2005: 762)¹⁸.

Quanto aos maus regimes, são eles a tirania, governo de um só em função dos seus interesses particulares, a oligarquia, quando “aquellos pocos que escogían para gobernar no eran buenos ni entendían en el bien común, mas queríanse facer ricos con el poderio, apremiando los pueblos” (García de Castrojeriz 2005: 762), e a democracia, regimento de todo o povo, tendo cada membro em vista o seu próprio bem, e tiranizando os de maior dignidade.

A primazia quase incontestada da monarquia, enquanto o melhor dos regimes, advém-lhe, essencialmente, de uma razão de similitude, na medida em que se considera que o bom ordenamento da terra deve assemelhar-se, dentro das possibilidades humanas, ao ordenamento do Céu. Assim, o Rei seria um símile de Deus Uno que, sozinho, rege a totalidade do universo. Macrocosmo que se espelha no Microcosmo, onde a cabeça comanda, e rege, a totalidade do corpo, numa assunção da preeminência do Uno sobre o Múltiplo, e da Unidade como supremo princípio ordenador do mundo.

¹⁶ O carácter negativo de uma determinada forma de *governo* – atuação em função do bem próprio – não a torna, no entanto, ilegítima, na medida em que todas provêm de Deus, que ‘escolhe’ tanto por *ação* como por *permissão*. Embora o *mau governo* não seja *querido* por Deus, ele permite-o, como justo castigo daqueles que não cumpriram as regras a que estavam, divinamente, obrigados, o que torna este poder, também ele, legítimo aos olhos de Deus.

¹⁷ Seguimos a nomeação e classificação empregues por Castrojeriz 2005. Embora não se verifiquem grandes diferenças na terminologia empregue pelos teóricos medievais, nota-se uma flutuação terminológica em S. Tomás de Aquino, que tanto utiliza a denominação de democracia para se referir à *polícia* de Castrojeriz, como para classificar o *mau governo de todos*.

¹⁸ Deste modo, o *governo de todos* não implica qualquer ideia de igualdade entre a globalidade dos membros de uma comunidade, ideia esta arredada do pensamento medieval, que se estrutura em função de uma desigualdade essencial dos entes, hierarquicamente ordenados. A igualdade de tratamento está sempre dependente da desigualdade de *estatuto*, e só existe, verdadeiramente, se esta desigualdade fundacional for respeitada. Ou seja, não há igualdade *sem* desigualdade.

Ainda que na *Vertuosa Benefytoria* se inscreva, subliminarmente, a possibilidade da existência legítima de variadas formas de organização política da comunidade, quando na obra se afirma que do *poder coercivo*¹⁹ “usam os principes que en as comunidades reaaes tee governança e todos aquellos que per heranças ou per elecções gaãçam sobre os outros certa mayoria” (Pedro, Verba 1994: 102), toda a sua estratégia discursiva se desdobra no sentido de uma *naturalização* da Monarquia que, afirmando-a enquanto modelo único desejado por Deus, tende a eliminar qualquer outra possibilidade efetiva de regime.

Deste modo, para além de se utilizar um conjunto de expressões que denotam uma ligação direta entre o Rei e Deus, e apresentam, desta forma, o Monarca como o *escolhido* de Deus, seu *Ministro* e *Oficial*²⁰, numa proximidade umbilical que os liga inexoravelmente, desdobra-se, também, uma estratégia de afirmação da escolha divina da realeza como modo ideal, e único, de governo²¹.

5.2. Do bem da comunidade

Ofício que se institui mais como um dever do que como um direito, a realeza obriga a um agir que se estrutura em função da concretização das necessidades materiais²² dos súbditos que no reino habitam.

Deste modo, o Rei está obrigado, em função do *ministério* que exerce, a abdicar dos seus desejos e interesses particulares, e a devotar-se à tarefa de orientar a comunidade para a consecução do bem comum, pois “huu soo cuydado devem teer os principes, convem a saber sguardar en todas suas

¹⁹ O poder, propriamente, político.

²⁰ “Elle he de Deus ministro vingador”; “ministros som de Deus e em seu officio sservem a elle” (Pedro, Verba 1994: 105).

²¹ “Devem os principes partir o que tee, (...) que por isso lhe outorgou Deus o regimento”; “E porem cada huu e mayormente os principes, que sobre esto tee o encarrego todo”; “tres stados tee sobre outrem mayoria, convem a ssaber, o stado dos geradores e o stado dos principes que tee governança de natural terra” (Pedro, Verba 1994: 78, 93, 98).

²² “Comme il convient à l’homme de vivre en multitude, parce que, s’il reste solitaire, il ne se suffit pas pour les choses nécessaires à la vie, il faut que le lien social (*societas*) de la multitude soit d’autant plus parfait, que, par elle-même, elle suffira mieux aux besoins de la vie. Une seule famille, dans une seule maison, suffira bien à certains besoins vitaux, comme par exemple ceux qui se rapportent aux actes naturels de la nutrition, de la génération et des autres fonctions de ce genre; dans un seul bourg, on se suffira pour ce qui regarde un seul corps de métier; mais dans une cité, qui est la communauté parfaite, on se suffira quant à toutes les choses nécessaires à la vie; et plus encore dans une province unifiée à cause de la nécessité du combat en commun et du secours mutuel contre les ennemis.”» (Aquino [s.d.]).

obras o proveito dos subdictos e squeezer os próprios desejos” (Pedro, Verba 1994: 79).

O bem comum²³, e tendo em conta que não há identidade entre este e o bem próprio, institui-se enquanto objeto fundamental do exercício do governo, na medida em que “o bem comuu he melhor que o persoal”, sendo “que a maa vida da comunidade he a peyor cousa que se pode padecer” (Pedro, Verba 1994: 93).

E, perante uma crise que afete o corpo social, o rei não pode deixar de dolorosamente a sentir como sua²⁴, pelo que “devem trabalhar com tal vontade que desprezem sua corporal vida por fazerem melhoramento en suas terras” (Pedro, Verba 1994: 93).

Corpo social que tem de ser encarado na sua globalidade, e não em função da especificidade dos membros que o constituem, para que “per tal maneira curem eles o corpo da comuydade que, en dando saude a hua parte, nom desemparem a todo” (Pedro, Verba 1994: 79).

5.3. Da ordenação social

A comunidade política não se institui enquanto *comunidade de iguais*, na qual todos teriam os mesmos direitos e deveres²⁵, antes se apresentando estruturada tendo como base uma ordenação determinada pela diferenciação funcional, sendo os direitos e deveres dos súbditos função do espaço que ocupam no ordenamento político da sociedade, embora todos possuam igual dignidade, quer no seio da *ordem-do-mundo*, quer perante Deus.

Ordenação essencial e natural que não faz mais que reduplicar, como num jogo de espelhos, quer as diferenças originárias do ser humano, quer as diferenças existentes na *comunidade celeste*.

Deste modo, e exceto em *matéria de necessidade*, que tange quer à satisfação das necessidades básicas de cada membro da coletividade, quer a uma situação de perigo iminente, “primeyro deve desejar o proveito pera o duc que pera outro qualquer senhor somenos que en aquella terra vive”, pois “huus beneficios perteezem seer outorgados ao cavaleyro e outros ao sendeiro, e assy a cada huu segundo seu stado” (Pedro, Verba 1994: 96, 92).

²³ “Mais si un gouvernement est ordonné, non au bien commun de la multitude, mais au bien privé de celui qui gouverne, ce gouvernement sera injuste et pervers” (Aquino [s.d.]).

²⁴ “De cujos falecimentos os razoados senhores non ficam sem dor” (Pedro, Verba 1994: 93).

²⁵ “E per esta consiiraçom saberemos que huus beneficios perteezem seer outorgados ao cavaleyro e outros ao sendeiro, e assy a cada huu segundo seu stado” (Pedro, Verba 1994: 92).

5.4. Da deposição do tirano

Longe da radicalidade das posições assumidas por John of Salisbury, na sua defesa do tiranicídio²⁶, a *Vertuosa Benfeytoria* não deixa de se inscrever na tradição tomista que considera legítima a destituição do rei, se este não cumpre com as obrigações determinantes do *ofício régio* e, em vez de governar para o bem da comunidade, o faz em função de interesses próprios e particulares²⁷.

Assim, afirma-se que os que “teverem senhor que não he discreto, busquem outro de que ajam proveyto” (Pedro, Verba 1994: 107). E, embora esta asserção não tenha como destinatário concreto o detentor da realeza, mas o *Senhor* em sentido lato e, mais que deposição denotar *mudança de Senhor*, pela qual se trocava o *serviço* de alguém que não é *discreto* pelo daquele que age com prudência e usa de discernimento para determinar o que é exato e verdadeiro, não pode, também, deixar de significar o Rei que não cumpre diretamente o seu ofício e, deste modo, propor a sua hipotética deposição.

5.5. Dos fins últimos

Apesar da autonomia que a esfera política possui na *Vertuosa Benfeytoria*, que se alicerça no facto de o homem, ser social por essência, possuir necessidades materiais que só o viver comunitário permite satisfazer, esta autonomia é concebida, tal como em S. Tomás de Aquino, como *autonomia relativa*, na medida em que os fins sociais do homem devem estar subordinados ao seu fim último²⁸, de carácter espiritual: a salvação eterna. Deste modo,

cada huu he mais tehudo de acorrer aa vida da alma do seu proximo que a quallquer perigoo corporal que outrem padeça. (...) veendo eu alguem seer enclinado pera renegar a fe, e per minha presença o posso fazer en ella firme, eu soo mais obrigado per a ley de Deus de lhe acorrer que a meus geradores nem

²⁶ “Y es que quitar la vida al tirano no sólo es lícito, sino equitativo y justo, porque el que toma la espada merece perecer por la espada” (Salisbury 1984: 303).

²⁷ “S’il est du droit d’une multitude de se donner un roi, cette multitude peut sans injustice destituer le roi qu’elle a institué ou réfréner son pouvoir, s’il abuse tyranniquement du pouvoir royal” (Aquino [s.d.]).

²⁸ “Comme la vie bonne que les hommes mènent ici-bas est ordonnée, comme à sa fin, à la vie bienheureuse dans le ciel, que nous espérons, de même au bien de la multitude sont ordonnés, comme à leur fin, tous les biens particuliers que l’homme se procure, les gains de la richesse, la santé, l’éloquence ou l’érudition. (...) c’est-à-dire qu’il [le Roi] doit prescrire ce qui conduit à cette béatitude celeste, et interdire, selon qu’il sera possible, ce qui y est contraire” (Aquino [s.d.]).

aos principes, aynda que stem en perigoo de corporalmente falecerem (Pedro, Verba 1994: 96-97).

O governo político da comunidade deve, portanto, subordinar os seus objetivos específicos aos objetivos espirituais do homem, ao seu caminhar terreno em direção à bem-aventurança eterna.

6. A lógica do benefício ou o *impoder*²⁹

O benefício define-se, essencialmente, como um ato livre da vontade pela qual esta se determina a fazer o bem a outrem, pela simples *intenção* de o fazer “nom consiirando seu temporal proveito” (Pedro, Verba 1994: 74), e não como o ato de outorgar, nem como a coisa outorgada.

Ato puro e livre da vontade, e que não pode ser realizado “per obrigado constrangimento” (Pedro, Verba 1994: 84), a nada obriga aquele que o recebe, a não ser ao amor que liga a dádiva à dádiva, numa lógica isenta de qualquer tipo de obrigação que não se funde na pura liberdade volitiva.

Deste modo, quem dá tendo em conta o benefício próprio que daí lhe admirá, e quem presta serviços por “sperança de galardom, nom devem ser muito louvados” (Pedro, Verba 1994: 74), pois alicerçam o seu agir numa lógica que exclui a dádiva como elemento estruturante de relacionamento.

O benefício institui, então, uma relação comunitária baseada no *puro amor*, de modo a que “a benquerença seer antre o principe e o poboo tam firme que ambos ajam ygual sentimento de viva desaventura e tomem huu mesmo prazer pollo bem que ouverem” (Pedro, Verba 1994: 104).

Ligados por um *dispositivo-de-dádiva* que exclui o constrangimento, e tornando-se este a estrutura fundacional da organização da comunidade, o poder político *desvanece-se por exaustão*, na medida em que a coercibilidade que o determina enquanto tal deixa de ser necessária.

O poder teria, assim, o carácter incoercivo e natural da *auctoritas* que, livremente operando através do amor, produziria a coesão social necessária à realização do bem comum.

Mito de um retorno à originariedade do mundo, situado antes da queda, e onde o poder político ainda não se teria inscrito no seio da comunidade humana.

²⁹ Ver nota 2.

Bibliografia

- AFONSO X (1985). *Las Siete Partidas*, glosadas por el licenciado Gregorio Lopez. Vol. 1. Madrid: Boletín Oficial del Estado.
- AGOSTINHO, Santo (2011). *A Cidade de Deus*. Vol. 3. Lisboa: FCG.
- ALBUQUERQUE, Martim de (1968). *O poder político no Renascimento português*. Lisboa: ISCSPU
- AQUINO, São Tomás ([s.d.]). *Du Royaume* (<http://docteurangelique.free.fr>, consultado em 2010.03.15).
- AQUINO, São Tomás (2006). *Suma de Teologia*. Vol. 1. Madrid: BAC.
- BARBOSA, João Morais (1990). “As relações de poder na filosofia política da Idade Média em Portugal”, in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*. Porto: INIC, 1359-1376.
- CAETANO, Marcello (1985). *A Crise Nacional de 1383-1385*. Lisboa: Verbo.
- COSER, Miriam Cabral (2015). “A teoria das três ordens e o Livro da Virtuosa Benfeitoria: elaborações do ordenamento do mundo na Idade Média”, *Coletânea*, 27, 193-203.
- COSTA, Pietro (1969). *IURISDICTIONE*. *Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Milano: Giuffrè Editore.
- FOUCAULT, Michel (1981). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GARCÍA DE CASTROJERIZ, Juan (2005). *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano*. Edición, estudio preliminar y notas de Juan Beneyto Pérez. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GOMES, Saúl António (2010). “*República e Bem Comum* no pensamento político do infante D. Pedro, duque de Coimbra: breve reflexão”, *Biblos*, 8, 83-94.
- Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (1980). Edição crítica de José Matoso. Vol. II/1. Lisboa: Academia das Ciências.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine (1994). *Histoire du miroir*. Paris: Imago.
- PAIS, Frei Álvaro (1956). *Espelho dos reis*. Vol. 1. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- PEDRO, Infante de Portugal; Verba, Frei João (1994). *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Ed. crítica, introdução e notas de Adelino de Almeida Calado. Coimbra: BGUC.
- SALISBURY, John of (1984). *Policraticus*. Madrid: Editora Nacional.
- SENEILLART, Michel (1995). *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil.
- SOARES, Nair de Castro (1993). “*A Virtuosa Benfeitoria*, primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Biblos*, 69, 289-313.
- ULLMANN, Walter (1971). *Principios de gobierno e politica en la Edad Media*. Madrid: Ediciones de Revista de Occidente.