

## DA VIRTUDE À POLÍTICA: A MORAL DO GOVERNANTE NO PENSAMENTO DO FRANCISCANO PAULINO DE VENEZA (C. 1314)

FROM VIRTUES TO POLITICS: THE MORAL OF THE RULER IN THE THOUGHT OF THE FRANCISCAN PAOLINO DA VENEZIA (C. 1314)

Felipe Augusto Ribeiro\*  
felipear@ufmg.br

**RESUMO:** este artigo trata da história do pensamento político no século XIV. Ele faz um estudo propedêutico à primeira parte do tratado *De regimine rectoris*, do franciscano Paulino de Veneza, datado de c. 1314. O problema que discute é o da correlação entre moral e política na validação de um governo considerado bom e legítimo. Ele se alinha à tese de que os pensadores medievais não atribuíram o sucesso ou fracasso do governo a aspectos formais como as instituições, mas à moralidade do homem social, materializada na pessoa do governante (rector). Destarte, o objetivo do trabalho é mostrar de que modo autores como Paulino descreveram, em termos de virtudes e vícios, as características do bom e do mau governante, fazendo a moral concorrer para a legitimação da política. O método empregado na leitura da obra é a análise conceitual; por meio dela o texto espera oferecer ao leitor uma perspectiva de como os pensadores medievais postulavam uma relação inextricável entre moral e política.

**PALAVRAS CHAVE:** Moral, Política, Governo.

**ABSTRACT:** this paper deals with the history of political thought in the fourteenth century. It makes an introductory study of the first part of the treatise *De regimine rectoris*, by the Franciscan Paulino of Venice, dated c. 1314. The problem it discusses is the correlation between morality and politics in the validation of a government considered good and legitimate. It is in line with the thesis that medieval thinkers did not attribute the success or failure of government to formal aspects such as institutions, but to the morality of social man, embodied in the person of the ruler (rector). Thus, the the paper aims to show how authors such as Paulino described, in terms of virtues and vices, the characteristics of the good and the bad ruler, making the moral concur for the legitimation of politics. The method employed in reading the work is conceptual analysis; through it the text hopes to offer the reader a perspective on how medieval thinkers postulated an inextricable relationship between morality and politics.

**KEYWORDS:** Moral, Politics, Government.

### *Introdução*

Por volta de 1314 o frade menorita (ou franciscano) Paulino de Veneza (c. 1270-1344) – ou Paulino (Paolino) Minorita<sup>1</sup> – escreveu *Do regime do governante (De regimine rectoris)*<sup>2</sup>, tratado em idioma vulgar (ou vernáculo) veneziano – exceto o prólogo, em latim – dedicado

---

\* Doutor em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

<sup>1</sup> Sempre que possível, para viabilizar as buscas onomásticas eletrônicas, indiquei três grafias dos nomes próprios: a portuguesa, a inglesa e a italiana.

<sup>2</sup> Optei por traduzir *rector* como “governante”, embora eu também use “reitor”, para tornar o vocabulário menos repetitivo. Também considerei *regimen* traduzível por “regime” ou “governo”.

ao duque de Creta, o também veneziano Marino Badoer (c. 1230-1324), que exerceu o cargo entre 1313 e 1315<sup>3</sup>.

O texto, pertencente ao gênero dos “espelhos de príncipe” (*specula principis*), fornece ao seu destinatário uma síntese das principais proposições que circulavam entre as universidades, escolas eclesiais e cortes da época, concernentes aos critérios que qualificavam o bom governo e o distinguiam do mau governo, tanto em matéria de moral quanto de economia e de política (entendida, à maneira aristotélica, como a arte de organizar, constitucionalmente, um governo). Em suma, o texto de Paulino, como os seus congêneres, constitui um registro sumário do pensamento político em voga nos séculos XIII-XIV, destinado a propor uma tradução prática para a teoria governamental vigente e oferecido como um presente, um monumento para significar e orientar, simbolicamente, o exercício do poder público no ducado veneziano de Creta – e, por extensão, de todo o império da *Serenissima*<sup>4</sup>.

Neste trabalho proponho uma análise introdutória desta obra, concentrada na sua primeira parte, referente à moral e ao governo de si; tratarei das demais partes em outras oportunidades. Meu objetivo é discutir o problema de como Paulino faz a moral individual, articulada por meio da linguagem<sup>5</sup> das virtudes e dos vícios<sup>6</sup>, concorrer para o bom governo político. O resultado esperado não é, naturalmente, esgotar a fonte, em seus meandros, mas apenas fornecer ao leitor uma abordagem propedêutica a ela.

Alguns historiadores que têm se debruçado sobre o pensamento medieval concordam que a melhor abordagem para o fazer é a história intelectual. E tecem algumas sugestões: J. H. Burns (1998, p. 4) propôs que a abordagem intelectual seja verticalizada numa história das ideias, conformando uma compreensão temática das obras estudadas, tomando

---

<sup>3</sup> Vários autores – notadamente Lucia Bastianelli (1963) – duvidaram se o Marino citado pelo autor em seu prólogo é mesmo o duque Badoer, mas a identificação permanece tradicionalmente aceita (EVANGELISTI, 2002, p. 27). De fato, na única edição integral do tratado, Adolfo Mussafia indicou que os manuscritos não registram a grafia completa dos nomes de Paulino e de Marino. Para uma análise da tradição manuscrita do *De regimine*, cf. MUSSAFIA, 1868, p. xii-xviii.

<sup>4</sup> O engajamento de Paulino no governo dos vários territórios que Veneza governava nos séculos XIII-XIV se prova em outras obras suas, envolvendo mapas, histórias gerais, crônicas descrevendo os povos dominados e até tratados sobre jogos e divertimentos que os venezianos traziam de suas colônias asiáticas (CECCHINI, 1998).

<sup>5</sup> Tanto na tradição da teologia cristã quanto na da filosofia ética acreditava-se que o esquema das virtudes continha e esgotava toda a moralidade humana. Além disso, ele constituía uma ferramenta bastante flexível e precisa de análise e descrição do comportamento humano (DIEM, 2004, p. 196, 198).

<sup>6</sup> Paulino usa o termo *vitio*. Albrecht Diem (2004, p. 195) faz uma distinção entre vício (um hábito ruim) e pecado (uma ação ruim), mas lembra que geralmente os dois termos eram intercambiáveis, usados como sinônimos pelos autores medievais; o veneziano, de fato, não parece tê-los diferenciado.

cada um de seus *leitmotive*<sup>7</sup>. Assim como ele, Cary J. Nederman (2009, p. xxi) sugere que tomá-los comparativamente é imprescindível na medida em que as ideias circulam e os escritores medievais, como quaisquer outros, referenciaram-se intensamente<sup>8</sup>. A partir da definição de um quadro comparativo é possível perseguir as ideias tanto no plano diacrônico (genealógico), quanto no sincrônico (horizontal ou lateral). Ambas as perspectivas já foram exaustivamente feitas quanto ao tratado de Paulino; comparando-o com textos mais famosos que circulavam na época e tratavam da mesma matéria, alguns de seus leitores atuais chegaram a tomá-la, inclusive, como uma mera cópia deles<sup>9</sup>. Aqui, pontualmente, à guisa de método, tomarei o *leitmotif* das virtudes e, em menor medida, dos vícios – tanto em seu aspecto geral, isto é, em como elas descrevem e permitem analisar o bom e o mau governante, quanto em seu nível específico, acerca de cada qualidade – que constituem a linguagem através da qual Paulino e seus contemporâneos discutiram a moral<sup>10</sup>.

Em todo caso, é importante ter, como premissa epistemológica, o que Burns chamou de “inteireza” do pensamento medieval: nele (nem no pensamento antigo, mais amplamente), coisas como moral, religião e política não se separavam, de maneira alguma

---

<sup>7</sup> Esta foi a metodologia empregada, por exemplo, por Anthony Black (1992) e por Maurizio Viroli (1992). Para desenvolvê-la, entretanto, é preciso uma pesquisa específica para cada ideia (exemplo: as ideias de família, casa, cidade etc.), coisa que escapa aos limites deste artigo.

<sup>8</sup> Para este autor, os contextos – ou seja, os recortes espaço-temporais empregados nessas abordagens metodológicas – são sim arbitrários, cunhados pelos investigadores, mas o importante é cada um deles seja coerente em si mesmo, internamente. Dispensável é que se nos apeguemos a rótulos históricos artificiais, como “medieval” e “moderno”. De modo que, para ele, a definição cuidadosa do contexto é parte crucial da pesquisa, pois é a primeira técnica de significação e explicação das fontes. A partir disso, o enriquecimento dos estudos se dá pelo agregar de contextos construídos de maneiras distintas.

<sup>9</sup> O próprio Mussafia começou a identificação dos autores que serviram de base para Paulino, no que foi posteriormente complementado, por outros estudiosos. A vasta lista de referências empregadas pelo frade, catalogada até agora – excluindo-se as autoridades antigas (como Platão, Aristóteles, Sêneca e Agostinho) e as Escriturárias – contempla, explicitamente ou não, João de Salisbury (John, c. 1115-1180), Boncompagno de Signa (c. 1165-1240), Vicente de Beauvais (c. 1184-1264), São Tomás de Aquino (Thomas, Tommaso, 1225-1274), Tolomeu de Lucca (Bartholomew ou Tolomeo, c. 1236-1327), Marsílio de Pádua (Marsilius, Marsiglio, c. 1275-1342) e, especialmente, Egídio de Roma (Gil ou Giles de Roma, ou Romano, ou Colonna, 1243-1316), de cujo tratado, *De regimine principum* (1292), o texto paulino seria uma tradução livre, na opinião de Mussafia (1868, p. xi). Por outro lado, há quem outorgue a Paulino alguma inventividade, particularmente no que tange à adaptação, para o regime veneziano, das teorias monárquicas em voga àquela altura (FINZI, 1997) e no enfoque teológico-econômico dado ao conceito de *regimen* (EVANGELISTI, 2002, p. 27). Com justiça, Mussafia já lhe havia reconhecido certa originalidade, a começar pela apresentação, em idioma vulgar, de ideias até então expressas unicamente no latim.

<sup>10</sup> Sigo também a sugestão de István P. Bejczy (2011, p. 8), para quem a própria natureza dos textos filosóficos medievais, estruturados como *florilegia*, repletos de citações, conduz o historiador a tomá-los como amostras e proceder não a generalizações, mas a *surveys*, refletindo, por meio das comparações, sobre em que medida cada amostra pode ser representativa do todo. Ele não incluiu em seu *survey* textos em vernáculo; em sua pesquisa, demonstrou o caminho de construção da hegemonia do esquema de sete virtudes capitais. Paulino replicou-o e, portanto, creio que seu tratado agregaria perfeitamente às amostras estudadas pelo autor.

(BURNS, 1998, p. 2): todas as armas eram mobilizadas, por cada autor, para resolver os problemas que lhe preocupavam<sup>11</sup>. Isto está muito claro na obra paulina, como nos textos dos autores aos quais ele se filiou: o *De regimine* se configura de modo bastante orgânico, em três partes (estruturação comum nos textos deste tipo, desta época), a primeira tratando da moral do indivíduo – por meio de uma análise minuciosa das virtudes que o governante deve cultivar e dos vícios que ele deve evitar – a segunda da economia (da casa do governante e de sua família) e a terceira da cidade ou do corpo cívico. No pensamento do qual o frade foi expoente, a política atravessa os três níveis: ela começa no sujeito, na consciência subjetiva, onde o homem político, à moda aristotélica, enraíza os valores e conforma a ética que deve guiá-lo na atuação pública; passa pela casa, que é como um laboratório de experimentação do governo, onde o reitor comanda um pequeno séquito: a sua família, com esposa, filhos e empregados; e chega até a cidade ou outro tipo de corpo cívico, onde o homem político deve chegar “pronto”, depois de ter se formado por meio da reflexão moral e de ter praticado o bom governo em casa. Para que se entenda adequadamente o projeto político que Paulino registrou, o modo como ele e seus coetâneos viram o relacionamento direto entre a vida psicológica, a vida privada e a vida pública, bem como a política e o governo, tal organicidade deve permanecer em vista. Diante de obras como esta, pretender qualquer separação entre consciência, casa e cidade, ou entre psicologia, moral, economia e política (ou qualquer outra matéria, que seja) prejudica a compreensão dos diagnósticos que os pensadores dos séculos XIII e XIV formularam para os seus problemas políticos – e, por conseguinte, das soluções que propuseram, as quais dizem muito de como eles percebiam o funcionamento das sociedades de seu tempo<sup>12</sup>.

### *A edificação moral e o governo de si como condições do bom regime*

---

<sup>11</sup> Black (1992, p. 6), além de insistir que houve uma verdadeira elite de *doctores* circulando nos séculos XIII e XIV, frisou que nenhum deles podia ser considerado exclusivamente filósofo, teólogo ou similar; cada um deles pensou em todas as frentes e esferas que pôde e usou todo o arsenal linguístico de que dispunha.

<sup>12</sup> Embora não esteja explícita e não tenha recebido uma seção à parte, a religião aparece, no texto paulino, com uma importância fulcral: ela é o fundamento de toda a vida social, porque, como se verá adiante, o autor anunciou, de partida, que a consciência do homem político deve estar voltada para Deus, a fim de que alcance a salvação eterna; esse direcionamento é que modela a edificação moral do cidadão e, logo, ordena a política, garantindo o bom governo. Tal constatação confirma o que defende Bejczy (2011, p. 6), os medievais resistiram em separar moralidade e religião, embora alguns intelectuais tenham circunscrito as virtudes à razão humana e outros à graça divina. Independentemente de seu modo de aquisição – a graça ou o esforço – as virtudes sempre foram compreendidas como originárias de Deus e produtos da contemplação (que preparava para a ação).

A primeira parte da obra é a mais extensa, com quarenta e seis capítulos, embora curtos. O capítulo sobre os costumes (o último) é o mais longo, porque é único. Não obstante, esta tem sido uma parte relegada pelos estudiosos da obra, tanto porque a sua parte propriamente política continua sendo a que mais chama a atenção dos investigadores quanto porque se alega que ela não traz grandes novidades em relação ao tema, se comparada a tratados coevos.

Todavia, o número de capítulos atende à exposição minuciosa que Paulino desejou fazer e denuncia tratos particulares no que tange a certos aspectos do que se discutia sobre a moral nos séculos XIII e XIV, expressa por meio da linguagem das virtudes e dos vícios. A extensão desta primeira parte corresponde à importância que ela tem na totalidade do tratado. Aqui a moral não é, de modo algum, tema apartado da política; pelo contrário, o texto paulino foi absolutamente fiel à tradição que considerava o âmbito subjetivo como o terreno preparatório da vida política. Para autores como Paulino, a qualidade de um governo é reflexo direto da consciência do governante: se ele é um bom homem político, um bom cidadão, um sujeito virtuoso, então o seu governo é bom; do contrário, o seu governo é mau. Na linha de pensamento à qual o frade se filiou, governos ruins não decorrem de más formações institucionais, mas de vícios, de problemas morais, relativos às vontades, desejos, paixões e visões de mundo dos governantes.

Tal perspectiva fica clara já no prólogo do texto<sup>13</sup>, que não é, neste caso, um trecho separado da obra, destinado a apresentá-la em sua totalidade; ele compõe mais especificamente esta primeira parte, relativa à moral. É como se ela comportasse, portanto, todo o peso do tratado; as duas partes posteriores, concernentes à casa e à cidade – ou seja: à economia e à política – alicerçam-se na parte preliminar, moral, individual. Em seu prólogo, Paulino sintetizou a tese que defendia: o bom governo depende, em primeiro lugar, de que o governante ordene a si mesmo, com vistas à salvação espiritual, empregando a razão para reconhecer o papel da “utilidade e da ordem” política e observando o Evangelho – que funciona como um repositório de valores, como uma ferramenta de correção moral. Numa concatenação direta de afirmativas sucintas e categóricas, ele asseverou: seguir o bom governo é necessário para que se alcance a eternidade (ou salvação); o bom governo se faz mediante uma “correta disposição” em três escalas: o sujeito, a casa e o povo (*gens*); a

---

<sup>13</sup> O seu capítulo I, na edição de Mussafia; a minha exposição do texto segue a divisão feita pelo editor.

condução de si deve observar a utilidade e a ordem; a utilidade é a salvação e a ordem é a sua preparação; a ordem começa na subjetividade do indivíduo (e percorre as duas outras escalas: deve haver utilidade e ordem no sujeito, na casa e no povo, os três devem ser ordenados do mesmo modo e para o mesmo fim); a boa instrução do governante, sempre voltada à utilidade da salvação, é necessária não só para que ele governe a si mesmo, mas também para que ensine seus familiares e súditos conforme a retidão do Evangelho, sem deturpá-lo, o que pode lançar a todos, como cegos, na morte inócua<sup>14</sup>.

O segundo parágrafo da obra, seu capítulo II, enumera as quatro condições do bom ordenamento moral-político: a correta intenção; a aquisição de virtudes; o controle das paixões; a manutenção de “bons e veneráveis costumes”<sup>15</sup>. Todas elas são propostas nomeadamente ao governante, mas se deve entender a sua extensão a todo cidadão, pois aqui o reitor é o homem político modelar, exemplar, arquetípico<sup>16</sup>. No capítulo seguinte, de número III Paulino, desenvolveu a explicação do que é a “correta intenção” política: aquela totalmente dirigida a Deus e executada por meio de boas obras<sup>17</sup>. A utilidade da salvação, portanto, não é, aqui, mera questão de fé: ela é alcançada numa observância divina que nada tem de abstrata, pois diz respeito ao comportamento concreto do homem, no mundo. A recompensa pelo bom comportamento pode estar no Além, mas as suas engrenagens são muito presentes na vida do homem e governar a si mesmo implica reconhecê-las, exige saber que o que se colhe no *post-mortem* se planta *in vita*.

<sup>14</sup> “Magnifico et prudenti viro domino Mar[ino] honorabili duci cretensi frater Pa[ulinus] munus optatum. Ecce librum de recto regimine juxta votum vulgariter editum vobis [mitto], quem rector sequendo aeterni regni bravium op[er]are valebit; ubi de regimine sui, suae domus, et gentis subjectae sufficienter instruitur. Primum autem de regimine sui agendum putavi, quia id exigit ratio utilitatis et ordinis. Et ordinis quidem, quoniam quid nos sumus primum est nobis; utilitatis vero, quia [hoc] regimen sine aliis sufficit ad salutem, sed non convertitur. Mentem igitur assiduis causarum decessionibus occupatam rector ad hujus lectionem interdum convertat ne forte probrosa evangelii inventio ei conveniat: **‘si coecus coeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt’** (PAULINO, 1868, p. 1, grifo meu). O grifo destaca uma remissão aos evangelhos de Mateus (15: 14) e de Lucas (6: 39).

<sup>15</sup> “A rezer si medesimo ordenadamente de’ atender [lo retor] a quatro cose. La prima si è ch’ elo abia dreta ententione. La segunda si è ch’ elo acquisti vertude. La terza si è ch’ elo heba le passion de l’ anemo temperade. La quarta ch’ elo heba boni costumi e laudevele” (ibid., p. 2). Mussafia (1868, p. x) observou que este esquema de critérios morais de validação da política é uma réplica daquele desenhado por Egídio. Infelizmente, não há aqui espaço para tratar do papel dos costumes na moral.

<sup>16</sup> Paulino dedicou o tratado a Marino, mas fê-lo circular por toda a corte veneziana (FONTANA, 2014); ele entendia que a edificação moral proposta não se limitava ao rector, embora se personificasse nele.

<sup>17</sup> “La ententione de l’omo si è dreta, se el varda a Dio con tuti li suoi fati. O vojemo o no vojemo, elo atermena tute le nostre ovre: le bone ad eser remunerade, le rei ad eser punide. E perque nui volemo finalmente aver premio da Deo e schivar penna, devemo la nostra entencio [en] tute nostre ovre aver a Dio, açò que nui facemo lo bene e schivemo lo mal; e per questo modo l’ omo si comenza entrar en la via de rezer ben si medesimo” (PAULINO, op. cit., p. 2).

Paulino fala em “adquirir virtudes”; segundo István P. Bejczy (2011), entre os séculos XIII e XIV os debates sobre a viabilidade e os modos de manifestação das virtudes foram acalorados. Uma tradição de autores, calcada no pensamento agostiniano, defendeu que nenhuma virtude podia ser adquirida porque o homem pós-queda era moralmente incapaz e não conseguia se comportar corretamente sem a coerção da força e da lei; nesta perspectiva, toda virtude era divina, viável somente se o Espírito Santo infundisse, pela graça, o comportamento humano, e a única maneira de perseguir tal infusão era a vida contemplativa dos monges e eremitas. Nesse sentido, a política tornava-se mero apêndice da história humana, etapa transitória, pois a salvação se esgotava no governo de si, que cada indivíduo devia buscar sozinho. De outro lado, porém, os estudiosos sediados nas universidades, especialmente em Paris, recuperando os textos aristotélicos – agregados às já conhecidas lições ciceronianas – procedeu a uma conciliação entre a perspectiva pós-lapsária (a teologia moral cristã) e a tradição greco-romana (a ética filosófica) e defendeu a existência de um mundo moral e, portanto, de virtudes humanas – políticas, porque vividas sempre em comunidade – que podiam ser cultivadas por meio da educação e conservadas na retidão do comportamento social. Para eles, a política era imprescindível à salvação porque, ordenando o mundo terreno, promovia uma vida pia e digna e preparava os homens para a vida pós-morte.

Paulino, seguindo Tomás, Egídio, Tolomeu e Marsílio, situou-se no grupo “universitário”, por isso considerou as virtudes como valores adquiridos, não infundidos – e, como se verá ao longo da exposição, ele foi minucioso em oferecer instruções sobre como cultivá-las. Para o frade há, claramente, um mundo moral e a política é necessária a ponto de merecer um terço de seu tratado. Em seu plano de filosofia civil<sup>18</sup>, vida contemplativa e vida ativa se complementam<sup>19</sup>: o governante, cidadão-modelo, deve conhecer bem as lições do Evangelho, estudando-o com afinco, mas não apenas para si; ele também deve aplicar o seu aprendizado no governo, para que os súditos, por inspiração ou coerção, sejam bem orientados e a coletividade alcance a salvação.

---

<sup>18</sup> Maurizio Viroli (1992) lembra que “filosofia civil” era o nome dado, nos séculos em questão, à ciência política.

<sup>19</sup> Neste ponto, a ideologia franciscana certamente ditou a posição de Paulino: a própria vida de São Francisco de Assis (1181-1226) propunha que os frades se dedicassem igualmente à contemplação e à ação, diferentemente de outros segmentos religiosos, como os monges agostinianos, que propunham ideias mais ascéticas.

Ao longo dos capítulos sucessivos, constituindo a subparte mais extensa da obra, Paulino replicou o consagrado modelo de sete virtudes capitais, divididas em três divinas ou teológicas (fé, a esperança e a caridade) e quatro políticas (prudência, justiça, fortaleza e temperança)<sup>20</sup>, que se complementam mutuamente. Mais precisamente, ele repetiu o amálgama que os mestres parisienses haviam feito entre o sistema quaternário de Platão e o terciário, elaborado pelos teólogos do período patrístico (DIEM, 2004, p. 196). Começando pelas três virtudes teológicas, ele as colocou como as qualidades que orientam corretamente a intenção do governante, que é o primeiro critério de validação da boa política: para a observância religiosa e a busca da salvação, é necessário crer em Deus, conhecê-lo, confiar nele e amá-lo<sup>21</sup>.

Prosseguindo às virtudes políticas, Paulino primeiro abordou a prudência, “virtude que ilumina o intelecto humano e lhe permite discernir as coisas dignas de seguir daquelas dignas de abandonar”<sup>22</sup>. Segundo o autor, esta é a virtude típica do aconselhamento, tarefa crucial para o bom governo. O homem imprudente erra como o governante mal aconselhado<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> “*Le virtude se trova divisade; chè de .vij. principal vertude tre è dite divine, perchè Dio le ordena a l’ omo, et è: Fe’, Speranza, Caridade, e le .iiij. è dite politiche en lengua grega, quasi da pluralidade, chè per ese se ordena la moltitudine de li homini a viver hordenadamente l’ un con l’ altro. Queste si è: Prudencia, Justicia, Forteza e Temperança*” (PAULINO, 1868, p. 3).

<sup>21</sup> “*La intencione a Dio l’ omo no porave aver s’ ello no l’ amasse; [e] bono e perfecto amor l’ omo no po aver a Dio, s’ ello no à alguna speranza de receber bona utilidade et algun conforto da lui. Ancora, speranza l’ omo no po aver a Dio, se ello no à algun dreto conoscimento de lu. Onde li ydolatri no mete in lo verasio Dio la soa speranza perchè elli no à d’ elo versao conoscimento, ma eli se torna a le soe ydole. Toncha fase mister a lo retor aver vertude de fe’, açò che ello heba verasio conoscimento de Dio; vertude de speranza, açò che da Dio ello sia alturiado en li soi afari; vertude de charidade, açò che en tuti li soi fati a lui ello dree tuta la soa entencione*” (ibid., p. 4).

<sup>22</sup> “[C]hè prudencia si è una vertude enluminativa dello entellecto humano a discernen entro quelle cose le qual sè o da seguire o da laxare. Onde così è la prudencia appresso la raxone como è lo asesor apresso lo çudese. E si come lo çudese leçieramente rádega, s’ elo no è regulado da lo asesore, così lo entellecto tosto rádega, s’ elo non è dreçado per prudencia. Pense dunca lo retor, lo quale de’ rezer si e chasa soa, se elo de’ rezer uma citade o uma província, quanta prudencia li fa mester d’ avere, çença la quale ello sè plu apresso de destruçer la província cha de far bon reçimento” (ibid., p. 5). Note-se, como foi frisado, que se trata de uma qualidade cuja existência está inteiramente inserida no âmbito humano, dependendo do intelecto e não da graça.

<sup>23</sup> Não surpreende que o aconselhamento político fosse tarefa tão crucial para Paulino: desde 1301, quando era *lector* no convento franciscano de Veneza, ele recebia convites dos doges para participar, como mediador, de audiências públicas, debatendo questões como o combate a hereges e a submissão de cidades como Ferrara e Fano, que resistiam à autoridade pontifícia. A partir da escrita do *De regimine*, por volta de 1315, Paulino foi nomeado embaixador de Veneza e conduziu, com sucesso, negociações junto às cortes de Nápoles e de Avinhão, obtendo condições mercantis vantajosas para os seus conterrâneos. O seu exitoso desempenho diplomático lhe valeu, ainda, o favor do rei Roberto d’Anjou (ou Angiò, 1309-1343), que o tornou seu conselheiro pessoal, por volta de 1320, e do papa João XXII (Giovanni, John, 1316-1334), que o nomeou penitenciário e núncio apostólico em 1321-1322 e, finalmente, consagrou-o bispo de Pozzuoli em 1324 (FONTANA, 2014; MUSSAFIA, 1868).



No prólogo o frade elogiou Marino como “magnífico e prudente homem”. Esta é a única das virtudes que o autor explicitamente atribuiu ao duque. Prova do valor que ela tinha na tese que o frade lhe entregou. A prudência é a conselheira da razão, a virtude-mor do governo, sua bússola moral, porque se presta a orientar a tomada de decisões. Repare-se que para falar dela o frade toma a figura do juiz (*çudese*) e não do governante (*retor*), denunciando uma visão comum do que se acreditava ser o princípio fundamental de qualquer governo: o ato de julgar, isto é, de emitir uma sentença, de decidir, afinal. Também se deve observar que, conquanto o autor relembre as três escalas de governo supra individual (casa, cidade e província), termina por verticalizar a sua conclusão somente no nível provincial, porque, afinal, era este o nível que interessava aos venezianos; a lição aqui é que os seus leitores imediatos deviam ser prudentes para não arruinar o império da *Serenissima*.

Quanto ao caminho para adquirir esta virtude, Paulino, num parágrafo mais extenso, lembrou que, assim como uma casa, a prudência é composta por diversas partes e todas devem ser igualmente edificadas para que o todo seja obtido. Essas partes são: a “memória das coisas passadas, o ordenamento correto das coisas presentes e a providência das coisas futuras”. Evocando Sêneca (m. 65), frisou: “quem não se recorda das coisas passadas, perdeu o que viveu”. E pontuou que por isso os grandes príncipes da antiguidade fizeram escrever os grandes acontecimentos de sua época<sup>24</sup>. Sua lição, aqui, era, mais uma vez, aquela ciceroniana: a memória ajuda a antever o futuro, porque a história é cíclica.

Além da memória, o bom ordenamento do presente é crucial para o futuro, pois, segundo Paulino, “mantém a comunidade em paz e em segurança”. E ele propôs um jeito muito preciso de ordenar: “[...] que os melhores e os mais experientes componham o conselho do governante e que os que mais se esforçam pela honra e pela salvação da comunidade tenham maior prêmio”<sup>25</sup>. Esta é uma proposição na qual o autor insistirá no terceiro bloco da obra: o bom ordenamento político não é equânime; ele é equivalente, porque os homens são desiguais em mérito. A distribuição do poder e da riqueza deve obedecer, para Paulino, o

---

<sup>24</sup> “*En tal forma cui vol aquistar prudencia de’ atrovare .iij. parte, de le quale se compone prudencia; çòè: memoria de quele cose che’ è pasade, dreto ordene de le cose le quale è presente, providencia de le cose le qual po vignir. La memoria de le cose pasade mostra a l’omo molto de le cose che de’ avegnire; e chu’ no se recorda de le cose pasade, si co disse Seneca, a perso çò che’ ello à vivudo; pertanto li grande principi soleva far scriver li gran fati che a li soi tempi avegniva*” (PAULINO, 1868, p. 6).

<sup>25</sup> “*El dreto ordene de le cose presente en so stado et en so grado (çòè che li mejori e li plu esperti sia de lo consejo de lo rethor e quelli ke plu se fadiga ad honore ed utilidade de la comunança hebba maçor premio) è quela cosa la quale sovra tute le cose ten la comunança en pase et en seguro stado [...]* (ibid.).

“grau” (*grado*), a medida do homem. Ele evocou Santo Agostinho de Hipona (354-430) para sacramentar a relação entre ordem e paz: “[...] disse Agostinho que paz não é outra coisa senão a tranquilidade da ordem, isto é, quando cada coisa está em seu grau”<sup>26</sup>.

A próxima virtude tratada é a justiça. De acordo com Paulino, esta é uma virtude que “endereço e controla a vontade do homem para que ele dê a cada um aquilo que é da sua razão”. Trata-se, pois, de uma qualidade distributiva, em que “razão” aparece com significado similar a “grau”: o homem tem uma medida de merecimento que o governante deve observar para premiá-lo ou puni-lo. Quanto mais o reitor identifica direito e razão, mais ele deve ser justo: a honra diz respeito, precisamente, a esta justa correspondência. Não há honra, contudo, se a justiça não é imparcial: não se pode julgar por “favor ou dinheiro, nem por amor, nem por ódio”<sup>27</sup>. Novamente com Agostinho, o frade lembrou, ainda, que “sem a justiça [...] os reinos e cidades não são outra coisa senão grandes ladrões e saqueadores”, remetendo-se à estória em que um corsário preso por Alexandre, o Grande (336-323 a. C.), comparou-se a ele dizendo que a única diferença entre os reis e os ladrões era o tamanho da força: um pirata, como ele, era criminoso porque só dispunha de um navio para roubar, enquanto o rei roubava com uma marinha inteira, capaz de legitimar a atividade exploradora e converter o roubo em imposto<sup>28</sup>.

A princípio, esta parábola aproxima e equipara as duas modalidades de expropriação econômica: o roubo e a taxação. Mas não é à toa que Paulino a insere no discurso sobre a justiça: para ele, roubo e imposto não são a mesma coisa. Não é a força que decide a legitimidade de um ato; é a justiça. Um imposto é aplicado por um governante justo; um roubo é praticado por um homem desprovido desta virtude. Continuando a sua tese, Paulino

<sup>26</sup> “[...] unde dise Augustino che pase non è altro cha tranquillade de ordene, çoè quando ogna cosa sta en so grado” (PAULINO, 1868, p. 6).

<sup>27</sup> “La justixia è una vertude, la quale dreça e ferma la voluntade de l’ omo a dar a çascadun quello ch’ è soa raxon. E quanto lo retor de’1 plu çente sostegnir en so dreto et en soa raxon, tanto la vertude de la justixia li fa maçor mester. De’ ancora considerar lo retor che per alguna oltra vertude el no po aquistar tanto honor con per justixia; chè per esa ogno dì et ogna hora li soi subditi prova la soa bontade e la soa lialtade. E s’ el se trova ch’ elo no se parta da la justixia nè per prego nè per presio nè per amor nè per odio, elo si sen trova gran fama e grande honor” (ibid., p. 7).

<sup>28</sup> “Ancora de’ constrençer lo retor a servir justixia che çença esa, segundo ke dise Augustino, non è altro li regni o le citade se no logi o’ che se fa de grandi laronici e furti. E mete exemplo d’Alexandro, lo quale prendè uno ch’ era chavo de corseri e si lo domandà perch’ elo andava robando lo mare; e lo corsero respose: ‘Per quela chaxon per la qual tu vas robando lo mundo; ma perch’ io faço çò cum piçol navilio, io sum dito laron; [e] perçò che tu fas questa medesima cousa con gran caravana, te ven dito imperador. E e tu, Alexandro, fosis preso solo, tu vignerisi dito uno laron; e se a mie obedise molti puovoli, io serave dito imperador” (ibid., p. 8).

apontou como Alexandre demonstrou a sua virtuosa justiça e rebateu a comparação feita pelo pirata: este havia alegado que a sorte (*ventura*) é que os distinguiu, pois ela havia dado ao imperador uma marinha e ao pirata somente um “pequeno navio”. Se a sorte de ambos fosse invertida, suas percepções públicas também o seriam, segundo o corsário: este se tornaria um imperador e Alexandre é que seria o bandido. O macedônio aceitou, então, o desafio e mudou a sorte do pirata, para ver se isso o tornaria um homem melhor; o imperador fez dele um de seus cavaleiros, e nesta atitude residia a justiça: na redistribuição da sorte, a fim de beneficiar os homens e permitir a sua correção<sup>29</sup>.

Em uma pequena estória<sup>30</sup> se tem, portanto, o confronto de duas teorias sobre a eficácia do poder. O pirata alegou a pura força como critério de legitimidade do apresamento material que caracteriza tanto o governo quanto a rapina, mas Alexandre, com a sua sabedoria (a “constância do costume”)<sup>31</sup>, rebateu-o com a justiça: o *métier* do governante não é a imposição pela força – que pauta os ladrões – mas o ministério da justiça, que implica a redistribuição da própria fortuna. Se alguém rouba porque tem má sorte, cabe ao governante mudar esta sorte para que a pessoa melhore e pare o crime.

O franciscano se furtou a explicar como se podia adquirir a virtude da justiça, como havia feito com a prudência, justificando-se: a edificação desta qualidade exigia a observância, entre outras coisas, das leis, e esta era matéria de política, não de moral, portanto viria na terceira parte do livro. Mas ele adiantou: a justiça “legal”, dita também “geral”, tem duas contrapartes: a “comutativa” e a “distributiva”. Grosso modo, toda a justiça é pautada pela comutação e distribuição, conforme assinalamos, contudo, ao seguir esta tradicional especificação, Paulino verticalizou o significado desta virtude no campo econômico, pois, para

---

<sup>29</sup> “Ancora io [o pirata] te dirè: la ventura che m’è andata roversa m’è fato laron, e se la ventura me segondasse, io deventerave forsi mior; ma tu, quanto la ventura te va plu segonda, tu deventi peçor. [...] ‘Io [Alexandre] vojo mudar la toa ventura e provar se per ventura segonda tu seras mejor, et açò che da mo ananti, se tu seras tal co tu se’ stado, en toa scusa tu no posis acusar plu la ventura’; e sì lo metè en lo numero de li cavalieri. Moltro mostrà ben questo corsero che lo retor sença justixia no è verasio retor, ma sì cavo de molti laroni [...]” (PAULINO, 1868, p. 9).

<sup>30</sup> O recurso a parábolas, alegorias e anedotas era uma das técnicas discursivas preferidas de Paulino, presentes em outras obras suas. Há muitos outros contos ao longo do *De regimine*. Os seus manuscritos originais, produzidos sob sua supervisão, trazem, a cada estória contada, riquíssimas ilustrações, tornando suas obras verdadeiros monumentos iconográficos e fazendo dele um dos pioneiros num tipo particular de gênero discursivo, a “crônica por imagens” (CECCHINI, 1998).

<sup>31</sup> O antigo rei também foi referido como exemplo de magnanimidade, a qualidade de desejar apenas a honra que lhe cabe, nem mais, nem menos – e de dar a outrem somente o que ele merece. Magnânimo é, para Paulino, quem, como Alexandre, valoriza mais a honra do que a riqueza e, por isso, preocupa-se com as grandes coisas, não com as pequenas (PAULINO, op. cit., p. 21).

ele, a justiça comutativa “se preocupa em comprar, vender, arrendar e alugar, bem como regular o que um cidadão faz com o outro [em termos de trocas financeiras]”, enquanto a distributiva se ocupa de repartir os bens comuns entre os cidadãos, sempre de acordo com os seus méritos<sup>32</sup>. Fica claro que a gestão econômica (amparada na lei) era, para o frade, o ponto fulcral do governo; para ele, governa corretamente quem comuta e distribui bem o patrimônio público, celebra bons negócios e beneficia adequadamente os cidadãos.

Numa matriz aristotélica de pensamento, entende-se que isso seja crítico, na medida em que o alcance da salvação, conforme dito, depende do bom ordenamento pessoal e este, por sua vez, exige o prévio atendimento das necessidades básicas, físicas, materiais do homem, o que é uma tarefa de provisionamento, de produzir e distribuir a riqueza da comunidade, com vistas à satisfação de todos. A proposição justifica-se também no seio do pensamento menorita, segundo Paolo Evangelisti (2002): pela sua vocação pauperista, os franciscanos sempre procuraram se posicionar, nas comunidades que adentraram, junto aos necessitados, ainda que tenham também sido homens de corte e servido aos governantes – como é, precisamente, o caso de Paulino. E eles compreenderam que atender às necessidades dos fiéis passava por administrar finanças, fazer negócios, enfim, praticar a economia<sup>33</sup>. Daí que tenham se empenhado e em refletir sobre assuntos econômicos (em Paulino, isso se verifica na importância dada à casa como laboratório preparativo da política) e que tenham colocado a gestão patrimonial e mercadológica dentre as principais tarefas de governo. Como frisara Giacomo Todeschini (1977), era mister enquadrar juridicamente a riqueza e colocar a sua gestão como um dos principais atributos de qualificação do poder público, capacitando-o para intervir em situações desiguais e, com isso, evitar os conflitos e a desagregação dos corpos políticos por causa da pobreza extrema, das revoltas dela conseqüentes ou mesmo de rivalidades entre os potentados, na disputa pelo usufruto dos bens estatais.

---

<sup>32</sup> “*E questa si è [partida] ancora en due: la una è dita justixia comutativa, la quale se trova en comprar, en vender, en afitar et en noliçar e çeneralmente en lo patiçar che fa um citadin con l’ altro; l’ altra è dita vertude distributiva, per la qual li beni comuni se de’ partir a particular homini segundo li meriti de çascuno*” (PAULINO, 1868, p. 9-10).

<sup>33</sup> Para Paulino, particularmente, a administração financeira deve ter possuído um apelo ainda maior, pois, segundo Emanuele Fontana (2014), o frade frequentemente ocupou, nos conventos franciscanos onde residiu (Pádua e Veneza), cargos como o de custódio e o de guardião – além de ter sido nomeado pelo papa Bonifácio VIII (1294-1303) inquisidor na Marca de Treviso, por volta de 1302 – cujas atribuições incluíam a gestão do tesouro conventual (ordenação de despesas, financiamento dos serviços eclesiásticos e investimentos patrimoniais).

Sobre a próxima virtude, a fortaleza (ou fortitude), Paulino asseverou que ela é condição da paz, porque mediante o seu exercício é que o reitor evita sedições internas à comunidade, prepara-se para enfrentar os estrangeiros e se torna apto a julgar mesmo os poderosos<sup>34</sup>. E, com o Filósofo, nuançou: fortaleza não é força. Em ambos os casos se trata de uma capacidade de enfrentar perigos, mas há, segundo o autor, dois contextos para fazê-lo: o do interesse comum, do serviço público e da “justa razão”, e o do interesse privado, o desejo de honra, glória, fama ou riqueza<sup>35</sup>. Só o primeiro caso é virtuoso; a força empregada para fins privados é considerada, ao contrário, um vício. Mais uma vez, portanto, o crivo moral que separa boas e más qualidades é a sua aplicabilidade na cena pública, sua motivação política.

Para adquirir a fortaleza, o frade propôs, ainda com Aristóteles, que, além de se pautar pelo “serviço à comunidade” o governante devia saber refrear os dois extremos viciosos de sua emoção: o medo e a fúria<sup>36</sup>. Esta virtude é apresentada, pois, como um ofício de moderação. Destaca-se, em seguida, a analogia totalmente original feita para defender o argumento, descolando-se do Filósofo: Paulino diz que a fortaleza é como o “preço das mercadorias”; ele pode ser um pouco mais caro ou um pouco mais barato do que o preço justo sem, necessariamente, desfazê-lo<sup>37</sup>. Mais um traço que evidencia a importância da análise econômica dentro do pensamento político franciscano, como mostraram Evangelisti e Todeschini. Esta remissão, ademais, promove um deslocamento muito peculiar da ideia aristotélica original: a de que o governante pode sim se dar ao luxo de, vez por outra, guiar-se pelo medo ou pela raiva. Ou seja: ao contrário do Estagirita, o franciscano não defendeu o comedimento absoluto, não propôs que a fortaleza era, por assim dizer, a total ausência de emoções extremas, obtida pelo equilíbrio do temor e da ira. A equiparação desta lógica com

<sup>34</sup> “*Ch’ el a deven sovente fiade che lo retor no po esser en stado de paxe, over per vera che à la citade con altri, o sia per sedicion dentro la citade, o sia ch’ elo à çudegar grande persone e posente; e a cotale punti specialmente fa mester a lo retor forteça*” (PAULINO, 1868, p. 10).

<sup>35</sup> “*Et è qua da considerar diligentemente che l’ omo no s’ engane creçando aquistar forteça e toja altro en so logo e [vitio] per vertude; chè, segundo che dise Aristotele, multi par che sia forti, li qual non à en si ponto vertude de forteça. E çò se varia ben en .v. modi. El primer si è quando l’ omo se mete en perigolo per schivar penna de algun statuto o per atovar un grande honor; costu’ fase çò per privada utilidade; ma colui che çò fase per vertude de forteça si guarda no a si, mo ad utilidade del comun. [...] Colui ch’ è forte veraxiamente, conoxando el perigolo, se ’nde mete per servisio del so comun*” (ibid., p. 11-12).

<sup>36</sup> A fúria ou ira, como se verá adiante, é abominada porque conduz o homem à busca por vingança, envolvendo toda a comunidade num acerto de contas que é, afinal, particular. Para uma análise do papel da vingança na regulação da violência e na manutenção das sociedades medievais, ver ZORZI, 2008.

<sup>37</sup> “*Ancora è da savere che questo star in meço si è tal como è el presio de le merchadantie, lo qual no è a ponto. Unde si co nu vedemo che per comprar una merchadantia uno pouco plu [cara] o un pouco meno no muda justo presio, così declinar un poco o [vos] ad ardimento o [vos] a paura no destruce la vertude de forteça*” (PAULINO, op. cit., p. 13).

aquela mercantil é surpreendente e chega a parecer despropositada, inserida numa rápida discussão sobre virtudes. Mas com esta analogia, Paulino defendeu também uma tese fulcral nas discussões sobre as regulações financeiras que o poder público podia exercer: assim como um pouco de medo ou de raiva não destruíam a fortaleza, para o frade, preços um pouco acima ou abaixo do considerado ideal não desfaziam a justiça do preço. Mais que isso: a possibilidade de que houvesse esse tipo dinâmico de balanço era uma necessidade, pois permitia o fluxo econômico e, por conseguinte, o abastecimento dos mercados e o provisionamento das comunidades. Do mesmo modo que um pouco de temor ou de ira beneficiavam a atuação do governante. Abria-se caminho, assim, para um nível aceitável de lucro e de usura, para a existência de práticas mercantis que não se limitassem ao estrito argumento de satisfação material dos cidadãos. Numa única alegoria, portanto, Paulino defendeu uma tese econômica e outra moral; os dois campos estão inextricavelmente unidos aqui, conforme havíamos frisado.

O tratado prossegue versando sobre a temperança, última das quatro virtudes políticas. Esta é exposta como qualidade de moderação, porém direcionada para a “carne”. Se a fortaleza é uma qualidade de voltada para os perigos, a capacidade de calcular riscos, a temperança é a virtude da obediência, da constrição de paixões tidas por pueris, como a gula e a luxúria. Ambas se baseiam na razão, mas de modos distintos: na primeira a razão se volta para fora, para a observação do mundo; na segunda ela se volta para o interior, a subjetividade do próprio indivíduo. O veneziano entendeu, como Agostinho e Gregório Magno (540-604), que a vida pública carecia de autocontrole individual, por isso reproduziu a ideia de que todo cidadão deveria temperar suas paixões e de que o governante, acima de todos, é quem mais e melhor devia fazê-lo, porque ele deveria mostrar o caminho a seus súditos, como o pastor a seu rebanho<sup>38</sup>. A temperança, assim como a prudência, estava dividida em subpartes, que o reitor devia observar para ser virtuoso: a sobriedade, a abstinência, a castidade e o pudor, que

---

<sup>38</sup> “*Kè dapuo’ che la voluntade de l’omo se partè da Dio, no li vojando obedir, la carne s’è partida da obediencia dela raxon et atende solamente a voler li soi deleti e [niente] cura s’eli è raxonevoli o s’eli è for de raxon. E per tanto fa mester ch’ en la parte de l’anema ch’è dita concupiscibelle sia vertude de temperança, açò che leçeramente ella se reça, segundo quello che la raxon mostra et enseña; e quanto quanto lo retor po aver plu delectacion cha li soi subditi tanto li fa mester plu temperança. Ancora, colui che no à temperança no è degno da esser retor, perçò che le ovre del retor de’ passar le ovre de li soi subditi, sì como la vita del pastor trapassa la vite de le bestie, segundo co dise Gregoro: L’omo che no à temperança mena vita bestial, seguendo li delleti de la gola e de luxuria; e perch’ el no à mejor vita de li oltri, ma sì l’ à peçor de molti, el no è degno de rezer oltri*” (PAULINO, 1868, p. 13-14). Fica clara aqui a projeção que se faz entre o governante, cidadão-modelo, e os demais sujeitos políticos que compõem um corpo cívico.

moderavam as vontades de beber e de comer, bem como as sexuais (PAULINO, 1868, p. 16). Resumidamente, a temperança é importante, na teoria da qual Paulino compartilhou, porque evita que as paixões humanas se exacerbem, gerem conflitos e desagreguem o corpo cívico<sup>39</sup>.

Em seu plano de exposição, Paulino parece ter deliberadamente deixado a temperança por último porque, tomando-a como transição entre o segundo e o terceiro critério de bom governo, dela ele derivou algumas virtudes menores, também tiradas de Aristóteles. Esgotada a explanação sobre as virtudes políticas, ele procedeu a uma rápida análise da mansidão, da magnanimidade, da humildade, da magnificência e da liberalidade, dizendo que todas servem ao “uso correto dos bens temporais”, os quais podem ser “honoráveis” (simbólicos) ou “úteis” (materiais), como as riquezas (PAULINO, 1868, p. 16-17)<sup>40</sup>. Essas cinco qualidades parecem derivar da temperança – e se assemelhar à fortaleza – na medida em que também são capacidades moderadoras de paixões consideradas extremas, viciosas, apresentadas sempre em pares extremos, opostos, como a pusilanimidade e a presunção, a soberba e a desesperança.

A mansidão, de acordo com o franciscano, é a virtude pela qual o homem defende a sua “razão” dos bens temporais, isto é, a sua cota neles, o que lhe cabe segundo o seu mérito. Mais uma vez, é marcante a análise do tema moral num esquadro econômico. Para o veneziano, o cidadão não pode ser manso a ponto de ser conformado e indefeso, nem deve deixar a mansidão se converter em ira contra quem lhe tolhe os bens “contra a razão”<sup>41</sup>. À

<sup>39</sup> Em todas as exposições sobre as virtudes se percebe como, para Paulino – sempre citando Aristóteles e, às vezes, Agostinho – elas são, sobretudo, uma questão de moderação dos “apetites sensíveis” (as chamadas “paixões”), referentes às necessidades do corpo. Sem pretender amalgamá-los, o franciscano apresentou três esquemas distintos de organização das paixões, segundo “estados de espírito” diferentes (o estado concupiscente, o irascível e o racional): a cada um cabe um elenco delas, variando entre amor, deleite, ódio, tristeza, medo etc. (PAULINO, 1868, p. 41-42). Ele salientou: o homem, como qualquer animal, é um ser de desejos; o querer lhe é natural e isso “não é de se louvar, nem de se vituperar”. Todos os estados de espírito lhe são possíveis; a interferência da razão é que os separa. Para ele, o que diferencia o homem das demais criaturas é a capacidade de sujeitar os sentidos à própria vontade – que não é o desejo, mas o controle sobre ele (ibid., p. 43) – e de comandá-los com a razão (ibid., p. 40). Conquanto o título do capítulo XXXI seja “por qual razão as paixões da alma são más”, a exposição de Paulino aponta que o desejo não é *inerentemente* mau: ele pode até ensinar o amor (o desejo de um bem imediato, presente) ou a esperança (o desejo de um bem futuro), desde que temperado, bem guiado pela razão. Sem ela é que o desejo conduz ao ódio, à ira e a outras paixões (ibid., p. 41). A razão é, pois, a força modeladora do desejo; percebe-se que, no fundo, é ela quem caracteriza positivamente a paixão (“apetite natural ou sensível”), tornando-a uma virtude (“apetite intelectual”), é superior e mais nobre (ibid., p. 50); na sua ausência, a paixão age como vício.

<sup>40</sup> O tratadista não se preocupou em explicar melhor estes tipos de bens.

<sup>41</sup> “*Ad usar dretamente de li soi beni temporali fa mester primeiramente aver alguna vertude, per la quale l’omo li posa sostegnir ch’elo no li perda. E questa vertude po esser appellada mansuetudene, la qual à doe extremitade viciose. La una è [i]ra sopercla contra quelli che vol tore li beni temporali contra raxon. L’altra extremitade po esser dita cativeria o miseria, per la qual l’omo no defende le soe raxone*” (ibid., p. 16).

mansidão o frade comparou as quatro características que se seguem no esquema, voltadas não mais para o recebimento e sim para a gestão, para a dispensa dos bens temporais. A cada uma caberia um volume e uma natureza específica de bens: a magnanimidade para gerir grandes bens honoráveis, a humildade (também chamada de “amor pela honra”) para bens honoráveis menores, a magnificência para grandes bens úteis e a liberalidade para bens úteis menores<sup>42</sup>.

O tratado sobre as virtudes é momentaneamente interrompido por um breve excursão sobre as virtudes e as atividades recreativas numa corte, que por brevidade, não abordarei. Depois, ele recomeça com a mansidão, que havia sido anunciada no capítulo XIV, conforme o próprio autor lembrou. Inicialmente ela é enquadrada no campo judiciário, pois com ela, segundo o frade, o governante dosa as penas que aplica nos súditos, sem demasiada ira, nem demasiada clemência. Novamente, vê-se que o critério de validação da virtude é a política: o autor defende, evocando os ensinamentos de Sêneca (m. 65) ao imperador Nero (37-68), que se uma injúria não foi feita contra toda a comunidade, o reitor deve ser clemente com o infrator, mesmo que a ofensa tenha sido feita à sua própria pessoa<sup>43</sup>. A pessoa coletiva sobrepõe-se à individual, portanto, ainda que o indivíduo seja o ocupante do posto que materializa a soberania da comunidade. É premente, pois, que se separem as duas pessoas, a pública e a privada, e que se preserve aquela em detrimento desta: o governante, mesmo ofendido, deve ser clemente, porque a ira de um ameaça o bem de todos<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> “*Se li beni hèn honoreveli e grandi, quela vertude che dreça ben l’omo È dita magnanimitade, la quale à doe extremitade viciose: la una è presumption, l’altra è pusilanimitade. E se li beni honoreveli è meçani, quela vertude che dreça bene l’omo è dita amativa de honor over humilitade, la qual à .ij. extremitade viciose: la una è sopercla speranza de honor, [l’altra desperança de honor]. Se li beni temporalis sé uteli, sì como è richeçe, se eli è grandi, quela vertude che è si dreça ben l’omo è dita magnificentia, la quale à .ij. extremitade viciose: la una è consumir ogra cosa, l’altra è a far tropo piçole spensarie. E se le richeçe è meçane, quela vertude che è si dreça ben l’omo è dita liberalidade, la quale à .ij. extremitade viciose: la una è prodigalitate, l’altra è avaricia*” (PAULINO, 1868, p. 17). Note-se que a apresentação das virtudes sempre as vincula a “duas extremidades viciosas”, mantendo-as num lugar de moderação, de centro equilibrado; o esquema expositivo denuncia o que Bejczy (2011, p. 6) havia notado: “[...] a virtude tinha lugar na luta permanente do homem contra as suas inclinações malignas”. Tratava-se de conciliar a inclinação humana para o pecado – perspectiva cristã, proeminente na literatura pastoral – com a aptidão para a virtude – perspectiva greco-romana, predominante nos tratados filosóficos, como também observou Diem (2004, p. 196).

<sup>43</sup> “*Elo è dito em lo capitolo XIV. che questa vertude tene meço dentro ira e cativeria, chè per ira lo retor no de’ tropo punir. E se lo retor de’ declinar ad algunda de le extremitade, mejo è punir meno cha tropo. E sì dirè i[o] plu avanti, specialmente quando la inçuria tocha la persona del retor, s’el po esser sença offensione de la comunança, el retor de’ usar de clemencia, sì co Seneca amaistrà Neron imperador*” (PAULINO, op. cit., p. 18).

<sup>44</sup> Ele acrescentou, referindo-se ao imperador Teodósio (379-395) e seu código: no exercício de seu senhorio (*bailia*), o homem deve, sobretudo, perdoar. A ira, para ele, impede que o espírito descubra a verdade (ibid., p. 19). Num capítulo à frente ele distinguiu: o ódio – que “nasce do amor” (ibid., p. 47) – é quando o homem quer mal aos outros; ira é quando ele quer vingança contra alguma ofensa que sofreu (ibid., p. 57).



A magnanimidade é apresentada como uma característica distributiva, pois se encarrega de dar a cada cidadão – incluído o próprio reitor – a honra que ele merece, preocupando-se mais com os grande e honoráveis bens do que com os pequenos e úteis<sup>45</sup>. Já a humildade é exposta como a virtude que coloca o governante a serviço do povo, porque, esclarece o autor, “amar a honra” não significa procurá-la, e sim fazer obras que, atendendo ao povo, motivem-no a honrar o governante. Desejar a honra sem trabalhar para o povo é, segundo o autor, um vício (o da soberba), não uma virtude<sup>46</sup>. Magnificência e liberalidade, por fim, são virtudes administrativas, por assim dizer, porque se encarregam das despesas públicas: a primeira conduz o governante a não poupar gastos da defesa da comunidade e da edificação de igrejas, por exemplo<sup>47</sup>, enquanto a segunda o leva a distribuir a riqueza segundo o mérito individual de cada homem<sup>48</sup>. Percebe-se, então, que os “grandes bens úteis” dos quais o autor fala são as riquezas coletivas, os investimentos feitos em prol de toda a comunidade; Paulino oferece, como exemplos, os castelos e as próprias cidades. Já os “bens úteis menores” são as remunerações feitas individualmente, a cada cidadão. Ambos constituem os gastos públicos, mas não porque saem do erário estatal, e sim porque são ordenados pelo governante; riqueza pública e riqueza privada, aliás, misturam-se na figura do reitor, que deve, quando necessário, colocar o próprio patrimônio a serviço do povo. Por isso, argui o autor, nenhum pobre pode ser magnânimo ou liberal; o bom governante é aquele com renda e disposição para investir na comunidade<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> “*Che proprietade à colui che è magnanemo. La una è ch’ el [i premia] ben li homini virtuosi, perçò ch’ eli apesia puoco richeça e molto apesia vertude. L’ altra è ch’ eli fa de uno medesimo presio plu magnifica cousa che no quelli ch’ è parvifici, li quali per defeto de fruite o de un’ altra cousa piçola eli vasta un gran convivio*” (PAULINO, 1868, p. 21).

<sup>46</sup> “*No se de’ entender quanto a desirar honor, chè çò perten a presumpcion, la qual è vicio, sì co è dito in lo capitulo XIV, ma sì se de’ entender ke l’ omo desirososo de’ esser de far óvere, per le quale el sia degno de honor, e po esser dita questa vertude humilitade, che per esa l’ omo no atende a li honori maçori de quelli che se conven*” (ibid., p. 23).

<sup>47</sup> “*Questa vertude [magnificência] dreça l’ omo em gran spensarie quando elo habunda molto. Per questa vertude el conpara le spensarie alli soi réndedi e spende sì ch’ el no consuma el so et altresì no fa tropo piçole spensarie, kè colu’ è magnifico ke fa gran couse. Ancora, le grande spensarie el no de’ far se no per gran couse e specialmente en le couse famose, o sia ch’ ele pertegna a comunança, como è edificii sì ad honor de Dio co a defension de la citade o [del] castello [...]*” (ibid., p. 24-25).

<sup>48</sup> “*Questa vertude [liberalidade] sì dreça l’ omo a spender e receiver pecunie de meça mane, ma plu pertene a liberalidade a spender là che l’ omo de’ ch’ a receiver çò che l’ omo de’ e no d’ altru’ parte*” (ibid., p. 26).

<sup>49</sup> O autor adverte, contudo, que não basta ser rico para governar; é preciso saber como gastar a riqueza. O bom reitor é aquele que poupa mais do que gasta: “*ancora podemo considerar che nexun puovero po esser magnifico, per k’ el no po far gran spensarie, ni colu’ k’ è magnifico no po vegnir leçeramente poveiro, perch’ el fa k ele spensarie responde a l’ entrade*” (ibid., p. 25).

Assim, percebe-se o quanto, para Paulino, a política é função da moral; o próprio autor fez constantes e explícitas conexões entre a primeira e a terceira parte de seu tratado, prometendo retomar nestes argumentos iniciados naquela. Em suma, para ele, o que separa a virtude do vício, a boa ação da má ação, é a performance pública; não há moral isolada, puramente individual, que não esteja voltada para a atuação pública. A prudência é valiosa porque aconselha o governante e pauta o juízo, segundo a razão e o grau das coisas e dos homens; a justiça distribui e redistribui o prestígio, substituindo a força pela lei no comando e na correção dos homens; a fortaleza garante a imparcialidade do reitor no serviço comunitário e a temperança evita que ele – e, por conseguinte, os demais cidadãos – ambicione mais do que lhe cabe enquanto governante. As quatro virtudes menores, por fim, tratam de gerir os bens coletivos, tanto os simbólicos quanto os materiais, no intuito de manter os cidadãos satisfeitos, de prover-lhes do necessário à vida digna e de evitar desigualdades perigosas, que produzam conflitos. Não há aqui, portanto, virtude puramente pessoal, individual; qualquer qualidade humana só faz sentido na dimensão política e tem a missão de produzir o bem comum e de zelar pela sociedade.

### *Considerações finais*

Retornemos ao que Paulino propôs como introdução à sua obra. Para exercer um bom governo, o reitor deve atender a quatro condições: ter uma intenção correta, voltada para Deus; adquirir virtudes; temperar suas paixões da alma; ter bons e veneráveis costumes. Esses são os pilares do “regime do reitor”, do governo de si. Ao menos na primeira parte de sua obra, o veneziano cumpriu o plano anunciado: amparou-se nas Escrituras para instruir a intenção governamental; compilou a tratadística moral corrente em seu tempo, descrevendo minuciosamente as virtudes e os vícios – e propondo meios para adquirir as primeiras e evitar as segundas – e fez o mesmo com as paixões, ensinando a temperá-las<sup>50</sup>.

Deve-se ressaltar que a edificação moral, apesar da disposição do livro paulino, não é um pré-requisito para a atuação política, uma condição a ser cumprida antes que se assuma o governo. O governo de si é uma atividade perpétua e interminável; o exercício das virtudes e a contenção dos vícios, “fazer o bem e evitar o mal” (expressão que Paulino usa

---

<sup>50</sup> Além disso, ele as contextualizou dentro do ambiente cortesão, onde se situava seu destinatário, e, de modo bastante sucinto, em apenas um capítulo, descreveu os costumes, nos capítulos da obra que eu não abordei.

recorrentemente), deve ser uma preocupação constante do governante<sup>51</sup>. Ele deve estar o tempo todo vigiando a si mesmo, de modo que a edificação subjetiva é atividade concomitante com a edificação pública; governar a cidade e a si mesmo são uma única tarefa.

O tratado do frade é testemunho da apropriação feita por um grupo bastante específico, a corte de conselheiros do doge veneziano, sobre o que havia de mais altivo e moderno no pensamento político da época. Fico com Mussafia: Paulino parece ter querido entregar como presente a um membro da corte uma tradução vernácula de um dos tratados políticos de maior repercussão em seu período, aquele de Egídio. O seu texto, inovando apenas no espaço da forma, adaptando-a, por meio da sumarização ou do acréscimo de *exempla* conhecidos pelo seu grupo, ao conhecimento e à linguagem de seu destinatário, constitui um verdadeiro monumento de efetivação da teoria política. Não porque suas proposições tenham sido praticadas, coisa impossível de se afirmar, mas porque o próprio ato de registrar a teoria num idioma local, concebê-la como um presente e entregá-la no momento em que o destinatário assume um posto governamental inédito, crucial para o funcionamento do império veneziano, denuncia a consciência de que os valores defendidos na teoria em questão, ainda que abstratos e idealizados, deveriam nortear o governo dos compatriotas. O tratado de Paulino é, pois, um símbolo da cultura política veneziana do século XIV.

#### REFERÊNCIAS

##### FONTE

PAULINO de Veneza. *Trattato de regimine rectoris*. Publicato da Adolfo Mussafia, con sovvenzione dell'Imperiale Academia dele Scienze. Viena: Tendler & Comp.; Florença: G. P. Vieusseux, 1868. Disponível em: <https://archive.org/details/trattatoderegim00paolgoog/page/n9>. Acesso em: 25 mai 2019.

##### BIBLIOGRAFIA

BEJCZY, István P. The thirteenth and fourteenth centuries. In: *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden/Boston: Brill, 2011.

BLACK, Anthony. *Political thought in Europe, 1250-1450*. Cambridge: University Press, 1992.

BURNS, J. H. Introduction. In: \_\_\_\_\_ (ed.). *The Cambridge history of medieval political thought c. 1350-c. 1450*. Cambridge: University Press, 1998.

---

<sup>51</sup> Considerando também o que observou Diem (2004, p. 221): a partir da “revolução pastoral” de 1215, levada a cabo pelo IV Concílio de Latrão, presidido por Inocêncio III (1198-1216), o clero – com ativa participação dos franciscanos – decidiu que o estímulo das virtudes e a supressão dos vícios devia ser a meta principal da *cura animarum*, que era entendida como função de governo, pois se encarregava do ordenamento social.

CECCHINI, F. Paolino Veneto. *Enciclopedia dell'arte medievale* (1998). Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-veneto\\_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-veneto_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/). Acesso em: 27 mai 2019.

DIEM, Albrecht. Virtues and vices in early texts on pastoral care. *Franciscan studies*, 62 (2004). Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/41975333?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/41975333?seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: 4 set 2019.

EVANGELISTI, Paolo. I *pauperes Christi* e i linguaggi dominativi: i francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis). In: *La propaganda politica nel Basso Medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico Internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001. Espoleto: 2002. Disponível em: <http://www.rmoa.unina.it/512/>. Acesso em: 27 mai 2019.

FINZI, Claudio. La formazione dello stato patrizio: la vita civile e religiosa. In: *Storia di Venezia*. Capitolo III – Scritti storico-politici. [S.l.: s.n.], 1997. Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/la-formazione-dello-stato-patrizio-la-vita-civile-e-religiosa-scritti-storico-politici\\_%28Storia-di-Venezia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/la-formazione-dello-stato-patrizio-la-vita-civile-e-religiosa-scritti-storico-politici_%28Storia-di-Venezia%29/). Acesso em: 27 mai 2019.

FONTANA, Emanuele. Paolino da Venezia, vescovo di Pozzuoli. *Dizionario biografico degli italiani*, v. 81 (2014). Disponível em: [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-da-venezias-vescovo-di-pozzuoli\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolino-da-venezias-vescovo-di-pozzuoli_%28Dizionario-Biografico%29/). Acesso em: 27 mai 2019.

MUSSAFIA, Adolfo. Introduzione e schiarimenti. In: PAULINO de Veneza. *Trattato de regimine rectoris*. Publicado da Adolfo Mussafia, con sovvenzione dell'Imperiale Academia dele Scienze. Viena: Tendler & Comp.; Florença: G. P. Vieusseux, 1868. Disponível em: <https://archive.org/details/trattatoderegim00paolgoog/page/n9>. Acesso em: 25 mai 2019.

NEDERMAN, Cary J. *Lineages of european political thought: explorations along the medieval/modern divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington: The Catholic University of America, 2009.

TODESCHINI, Giacomo. Ordini Mendicanti e coscienza cittadina. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, t. 89, n. 2. 1977. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-5110\\_1977\\_num\\_89\\_2\\_2415](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1977_num_89_2_2415). Acesso em: 22 jul 2019.

VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge: University Press, 1992.

ZORZI, Andrea. "Fracta est civitas magna in tres partes": conflitto e costituzione nell'Italia comunale. *Scienza & Politica*, 39, 2008. Disponível em: <https://scienzaepolitica.unibo.it>. Acesso em: 13 set 2019.