

O REI E O SANTO: TRATADO POLÍTICO E HAGIOGRAFIA
EM JOÃO DE SALISBURY

THE KING AND THE SAINT: POLITICAL TREATY AND HAGIOGRAPHY
IN JOHN OF SALISBURY

André Miatello

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Neste artigo, apresentamos uma leitura cruzada da *Vita sancti Anselmi* e do *Policraticus* escritos por João de Salisbury; nosso intuito é alargar o âmbito da discussão em torno da concepção política deste autor e, sobretudo, acerca da concepção política de uma camada precisa da sociedade representada na opinião dos clérigos reformistas do século XII. Graças a essa leitura, percebemos uma específica compreensão política de João de Salisbury que parece pouco conforme à apregoada concepção naturalista de Estado que tende a ver, neste tratadista, uma espécie de iniciador. Além disso, em relação ao período medieval, os estudos políticos não podem descurar os conteúdos, usos e proposições que são encontrados nas chamadas fontes hagiográficas, pois as mesmas geralmente eram gestadas e estavam inseridas nos jogos de poder. No caso de João de Salisbury, hagiografia e tratado político compõem um todo indissociável de doutrinação e defesa de um específico retrato de rei.

Abstract: This article presents a cross-reading of the *Vita sancti Anselmi* and the *Policraticus* written by John of Salisbury; our aim is to extend the discussion on the John's political conception and to extend the discussion on the political conception itself represented in the opinion of the twelfth century reformist clerics. According to this cross-reading we noticed a specific understanding of politics on John of Salisbury that seems slightly according to the naturalistic conception of State which tends to see in this treatise a sort of primer. Furthermore studies on medieval political thought can't underestimate the contents, uses and propositions that are found in hagiographic sources, because these sources were generally gestated and were inserted in power games. In the particular case of John of Salisbury, hagiography and political treatise constitute an indivisible whole indoctrination and defense of a specific portrait of the king.

Palavras-chave: Política, igreja, hagiografia

Keywords: Politics, church, hagiography

Recebido em: 25/05/2010

Aprovado em: 20/06/2010

Introdução

Quando saímos à procura dos textos históricos relativos ao campo da política medieval, ficamos surpresos ao constatar o considerável número de obras mais ou menos sistemáticas cujo objetivo é educar os reis nas virtudes pessoais e públicas aptas a torná-los verdadeiramente dignos de seu título régio. Esse tipo de texto conheceu muitas formas literárias, podendo ser encontrado sob o gênero poético e prosaico e, dentro deste, sob a forma epistolar, narrativa, laudatória, discursiva etc. Os estudiosos costumam chamar de *espelhos de príncipes* a esse amplo conjunto de obras dirigidas aos governantes com o fito de conformá-los a um modelo previamente concebido. Esse nome, aliás, apareceu *a posteriori*, uma vez que foi empregado como título de uma obra apenas no século XII, quando Godofredo de Viterbo redigiu seu *Speculum regum* ["espelho dos reis"] em 1180-1183¹.

Sabemos que a relação entre "virtude moral" e "ação política" não nasceu na época que nos convenciamos a chamar de Idade Média; de fato, os autores medievais já se referiam às obras compostas em período pré-cristão, como o *De republica*, de Cícero, ou *De clementia*, de Sêneca, nas quais se atribui aos governantes um certo perfil moral que condiciona o exercício de sua atividade política². Para os pensadores cristãos da Antiguidade, a questão adquiriu uma proporção ainda mais notável, posto que a doutrina de Cristo tinha como primeira premissa um processo de transformação moral, interior e exterior, chamado de conversão, que implicava intrinsecamente a todos os que se acercavam da fé, incluindo aí os reis. Desde então, a afirmação dos dados da revelação divina [*ortodoxia*] associou-se ao compromisso ético [*ortopraxia*] instaurando uma situação específica em que uma certa ideia de retidão moral particular influenciava a ação política propriamente dita.

A conciliação desses elementos políticos e morais pode ser encontrada, por exemplo, no *Elogio de Constantino*³, redigido e pronunciado pelo bispo Eusébio de Cesareia, em 336, na celebração dos trinta anos do reinado do primeiro imperador cristão. Esse discurso laudatório que, sob o aspecto da forma, deve muito às regras da retórica antiga concernentes ao elogio, constitui,

¹ THELAMON, Françoise. "Constantin: 'l'empereur cher à Dieu' selon Eusèbe de Césarée dans la 'Vita Constantini'". In: LACHAUD, Frédérique e SCORDIA, Lydwine (Org.). *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007. p. 31-44. p. 31.

² Na supracitada obra *Le Prince au miroir de la littérature*, encontra-se um importante artigo sobre a relação que Cícero e Sêneca estabelecem entre política e moral, ao qual encaminhamos o leitor. AUVRAY-ASSAYAS, Clara. "Le cosmos et l'éthique du prince: une relecture du 'De clementia' de Sénèque et du 'Songe de Scipion' de Cicéron", *op. cit.*, p. 19-30.

³ EUSÈBE DE CÉSARÉE. *La Théologie Politique de l'Empire Chrétien. Louanges de Constantin* (TRIAKONTAÉTÉRIKOS). Trad.: Pierre Maraval. Paris: CERF, 2001..

além disso, uma espécie de programa, como escreve Pierre Maraval, em que o escritor “traça o retrato do soberano ideal por meio das virtudes que ele atribui a Constantino”⁴. No centro desse discurso, está a crença de que só um governante moralmente íntegro poderia comandar a república, visto que a sobrevivência do corpo social depende da manutenção das qualidades morais de seus membros. Assim, a figura do monarca virtuoso alcança uma proporção política fundamental e o elogio de suas virtudes torna-se propaganda e afirmação de sua autoridade régia⁵. Tal oportunidade não deixou de ser emulada por outros importantes escritores eclesiásticos ao longo da história da Igreja, sobretudo no período medieval.

Em se tratando de oferecer “retratos modelares” a um vasto público, os clérigos dispunham de um outro instrumento muito apreciado que era a *Vida de santos*. Gênero fartamente dependente dos discursos laudatórios, a *Vida* constituía o testemunho escrito de uma existência marcada por forte empenho ascético e moral pelo que o personagem protagonista era proposto como exemplo para os cristãos. Se tomamos os primeiros atos de martírio e as *Vidas* mais antigas, como a de são Cipriano de Cartago ou a de santo Antônio do Egito ou a ainda a de são Martinho de Tours, verificamos o quanto a biografia desses homens constituía um modelo de conduta a ser seguido por aqueles que professavam a mesma fé, donde podemos dizer que a *Vida de santo*, além de referendar e propagar o culto a um morto especial, procurava igualmente advogar um programa de vida. Se levarmos em conta que os padres da Igreja, muito mais do que cultivar o prazer estético das belas letras, pretendiam converter os homens e mulheres de sua sociedade, podemos entender que eles punham todos os gêneros retóricos e literários a serviço de uma mesma causa. Daí que, quando foi preciso, o *elogio* uniu-se à *vida de santo* para compor um único discurso epidíctico capaz de arregimentar as vontades e canalizá-las a um projeto social de normatização e moralização das condutas.

Embora as *Vidas de santos* constituam um *corpus* literário mais facilmente identificável graças ao aspecto sacro que decorre de seus propósitos e usos, os *elogios régios* e os *espelhos de príncipes*, ao contrário, transbordam o âmbito das obras que possuem esse título. Uma carta enviada a um rei, por exemplo, pode ser lida como um espelho, o mesmo vale para um poema ou um tratado de boas maneiras. A condição “especular” de uma obra, nesse caso, não depende exclusivamente de um gênero específico, mas dos objetivos que os autores pretendem alcançar. Dentre os casos em que o aspecto e a finalidade de um espelho de príncipe aparecem ligados a um projeto mais amplo de reflexão política, destaca-se o *Policraticus* de João de Salisbury. Esse autor, ligado tanto à

⁴ Id., *op. cit.*, p. 28.

⁵ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação. Lisboa: Edições Cosmos, 1996. p. 17.

corde régia quanto à cúria episcopal, foi também um escritor de *Vida de santos*. Em ambos os gêneros, João soube reunir os esforços doutrinários em prol de uma política precisa que tinha como pressuposto que os sacerdotes e os príncipes representavam, na sociedade, o papel que a alma e a cabeça desempenhavam no corpo. Essas ideias políticas, que podem ser lidas à luz da querela entre o reino e o sacerdócio, que marcou os séculos XI e XII, nos apontam para as tentativas de conciliação daquelas partes consideradas fundamentais na constituição do todo social querido e criado por Deus.

Neste artigo, pretendemos relacionar uma certa leitura do *Policraticus* de João de Salisbury com os motivos e finalidades que estiveram na base da redação da *Vita sancti Anselmi*, partindo do pressuposto de que ambos os textos constituem escritos políticos e de que ambos resvalam na matéria especular voltada aos reis, pela qual pretende-se insistir na imperiosa necessidade de que o governante, antes de impor a lei, precise se submeter a ela.

Que o *Policraticus* seja considerado uma obra eminentemente política afirma-o a moderna historiografia⁶; mas, esta mesma disciplina erudita, no afã de investigar cientificamente as condições políticas do medievo, descuidou que João de Salisbury fosse igualmente um hagiógrafo de refinada destreza que conseguiu, a uma só vez, ilustrar os santos biografados com a perícia de sua pena de literato e compor o retrato de rei que condizia com as características afirmadas no tratado.

Percebemos, assim, que João de Salisbury mobilizou a escrita hagiográfica para fins igualmente políticos, reservando para as *Vidas* aquele tom narrativo-histórico que dava concretude às ideias defendidas no *Policraticus*. A insistência política do hagiógrafo não era sem causa: João esteve a serviço de Tomás Becket, primaz da Igreja na Inglaterra, durante o reinado de Henrique II Plantageneta, o qual, devido à postura de fidelidade papal do bispo Tomás, nutriu por este a mais profunda rivalidade, compactuando, inclusive, com sua morte, interpretada como um martírio por seus aliados, incluindo-se aí, o próprio papa. Assim, quando João de Salisbury pôs-se a redigir a *Vita sancti Anselmi* e, posteriormente, a *Vita Thomae* não evitou fazer da hagiografia um espaço para o debate das relações entre realeza e Igreja, entendida como corpo clerical, argumentando que este corpo em nada estava submetido aos reis.

⁶ Michel Senellart, em obra recente, comenta que é “frequente ver nele [em João de Salisbury] um precursor dos filósofos que, comentando Aristóteles, reconheceram no século XIII o caráter natural do Estado. Mas convém não se enganar quanto a isso: é na medida em que sua própria natureza obedece à lei, segundo João, que o príncipe é habilitado ‘por natureza’ a impor a lei. A obra de pacificação exige uma natureza pacificada”. SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. Do regimen medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 120.

Os estudos hagiográficos despertaram recentemente para esse aspecto político específico que envolve toda escrita de *Vida de santo*. Fala-se hoje que as hagiografias são um constructo do poder⁷, visto que redigidas por homens de alto posto, ligados às hierarquias eclesiásticas ou laicas. Além disso, as hagiografias produzem imagens/representações que são mobilizadas para referendar o poder e condicionar as práticas de seus receptores, imagens que, na origem, foram gestadas pelas próprias instâncias do poder. Assim, a *Vida de santo* apresenta-se como um “típico instrumento de propaganda” para afirmar a validade de um culto entre outros, defender um modelo de santidade, aprovar uma autoridade local que se questiona, pacificar e instituir mecanismos mediadores na resolução de conflitos locais e/ou regionais⁸.

Seguindo as intuições dessa historiografia, queremos ler as já mencionadas obras de João de Salisbury a fim de apreender dos textos aqueles elementos constituintes de uma concepção clerical que afirma e propaga a teoria de um modelo político que se pretende justo por conciliar, sobrepondo o poder eclesiástico e o poder régio; esse modelo, gestado nos ambientes intelectuais ligados aos propósitos da Reforma Gregoriana, procurava professar a “liberdade da Igreja” frente aos poderes seculares e a “defesa da verdade”, entendida como a eminência do sacerdócio sobre o reino e como a reforma da vida e dos costumes de corte.

João de Salisbury: tratadista político e moralista

João de Salisbury (1110/1120-1180), contemporâneo de São Bernardo, foi um clérigo cosmopolita e fervoroso aliado de Tomás Becket, o arcebispo de Cantuária que fez o que pôde para impedir que Henrique II Plantageneta suprimisse a liberdade da Igreja nas ilhas Britânicas. João de Salisbury foi também secretário do bispo Tomás, tornando-se, inclusive, seu hagiógrafo, quando de seu assassinato em 1170. Sua proximidade com o arcebispo de Cantuária e sua pertinácia em defender o mesmo programa o colocaram em difícil situação no reino inglês, vindo a sofrer a perseguição do monarca. Tendo se transferido para a *Francia*, tornou-se bispo de Chartres em 1176, já bem perto de sua morte. Em 1159, escreveu talvez a primeira grande obra política da

⁷ MENESTÓ, Enrico. Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità. In: *Dalla “sequela Christi” di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà*. Atti del XVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Spoleto, CISAM, 1992. p. 31-58. p. 31.

⁸ MIETHKE, Jürgen. Propaganda política nel tardo medioevo. In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul basso medioevo. Spoleto, 2002. p. 1-28. p. 5. GOLINELLI, Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento. In: *La propaganda politica nel basso medioevo, op. cit.*, p. 472.

crisandade latina no segundo milênio, o *Policraticus*, fato que pode ter colaborado para que a historiografia moderna desconsiderasse a amplitude maior de suas obras, incluindo na análise de seu pensamento as duas *Vidas de santo* que escreveu.

Malgrado a opinião que localiza o *Policraticus* na esteira do pensamento político moderno, esta obra, pelo contrário, liga-se à corrente de pensamento político que fazia da moral cristã, da autoridade bíblica e da ética filosófica antiga, sobretudo estoica, as suas bases primordiais. Que a obra conheça uma finalidade igualmente moral, o seu subtítulo o confirma: *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (*Policraticus* ou sobre as futilidades das pessoas de corte e os vestígios dos filósofos). De maneira não muito sistemática, o bispo de Chartres apresenta um programa ético mais amplo do que um espelho de príncipe carolíngio, porém, menos estritamente político. No capítulo primeiro do Livro V, podemos ler:

*Tu vero quidvis rectissime geres, si non recesseris a te ipso. Si primum te composueris, si tua omnia disposueris ad virtutem, recte tibi procedent universa.*⁹

Tu [imperador], se não fugires do conhecimento de ti mesmo, hás de administrar retissimamente todas as coisas. Se, em primeiro lugar, edificares a ti mesmo, se dispuseres todas as coisas segundo a virtude, todas elas hão de proceder retamente para ti.

Os comentadores modernos da obra de João de Salisbury tendem a interpretá-lo como o primeiro destacado pensador político do Ocidente cristão latino e supervalorizam sua postura filosófica, de certo modo, naturalista, julgando-o mais próximo de uma interpretação secular do poder. O recurso que ele faz da noção romana de “natureza”, referendada pelo estoicismo ciceroniano, tantas vezes citada por ele, dá a impressão de que pensava o mundo político, a *respublica*, desde bases puramente naturalistas. Corroborava essa impressão o fato de o *Policraticus* não se prender a um só tipo de argumentação, sendo, às vezes, entendido como obra política *stricto sensu*, outras como espelho de príncipe, outras como reflexão moral e outras ainda como devaneios filosóficos. Por isso, dependendo do recorte que o estudioso moderno estabeleça e dos “óculos teóricos” que empregue para interpretar a

⁹ JOANNIS SAREBERIENSIS. *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. In: *Patrologia Latina*. Vol. 199. Col. 0379-0822D. col. 0539C-D.

obra, pode-se afirmar tanto uma postura naturalista do poder quanto uma teocrática.

Étienne Gilson, por exemplo, ressaltou a teocracia de pensamento de João de Salisbury que, segundo ele, não era muito diverso de um São Bernardo e de um Hugo de São Víctor¹⁰; Yves Sassié preferiu vê-lo como um político que ignorava o princípio isidoriano, confirmado por Jonas de Orleans, que define o rei como *rex a recte regendo*, como se o bispo de Chartres estivesse propondo um modelo régio desprovido das balizas morais que podem ser encontradas nos demais pensadores eclesiásticos¹¹. Joseph Canningan, por sua vez, conseguiu apresentar um retrato bidimensional do autor do *Policraticus*, isto é, como filósofo do poder político e como eclesiástico adepto do agostinismo¹². Michel Senellart, por fim, acreditava que sua descrição da *res publica* como organismo natural estava longe de marcar “uma ruptura com a doutrina do ministério régio – que fazia do poder secular a consequência do pecado –, [ao contrário] ela se inscreve na continuidade da disciplina eclesiástica”¹³.

A diversidade dessas posturas historiográficas não pode nos fazer esquecer um bom parâmetro de análise: a fuga de todo anacronismo. No que toca à história medieval, sabemos o quanto é inadequado pensarmos a Igreja como uma instituição autônoma em relação aos órgãos legítimos de atividade política: a Igreja não está separada do “Estado”, nem o “Estado” se entende fora de uma ideia de Igreja¹⁴. Este entrecruzamento de *Ecclesia* e *Civitas* que marca a história da cristandade ocidental, sobretudo nos séculos IX-XIII, e que define as políticas teocráticas baseadas na eminência do sacerdócio em relação ao reino, da cruz em relação à espada, da palavra em relação à força, pode ser visto nas palavras do canonista Simão de Tournai. Assim podemos ler no prólogo da obra *Summa Decretorum*, escrita no século XII:

Na mesma cidade, sob um mesmo rei, há dois povos; segundo esses dois povos, procedem duas vidas; segundo essas duas vidas, duas supremacias (*principatus*); segundo as duas supremacias, duas ordens de jurisdição. *A Cidade é a Igreja*; o rei da Cidade, Cristo; os dois povos são as duas ordens existentes na Igreja, os clérigos e os leigos; as duas vidas, a espiritual e a carnal; as duas supremacias, o sacerdócio e a realeza; a

¹⁰ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 408.

¹¹ SASSIER, Yves. *Royauté et Idéologie au Moyen Âge*. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle). Paris: Armand Colin, 2002. p. 314. Na sequência, mostraremos que o próprio *Policraticus* adota positivamente o princípio isidoriano de realeza, invalidando a postura de Sassié.

¹² CANNINGAN, Joseph. *Histoire de la Pensée Politique Médiévale (300-1450)*. Trad.: Jacques Ménéard. Paris: Éditions Universitaires de Fribourg et Édition du CERF, 2003. p. 153-154.

¹³ SENELLART, *As Artes de Governar*, op. cit., p. 120.

¹⁴ GUERREAU, Alain. *L'Avenir d'un Passé Incertain*. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle? Paris: Éditions du Seuil, 2001. p. 28-30.

dupla jurisdição, o direito divino e o direito humano. Dai-lhes cada um a cada um, e tudo está de acordo¹⁵.

Segundo o raciocínio subjacente a essas palavras, o sacerdócio, instituído para o governo espiritual e para o destino sobrenatural dos homens, prevalece sobre o reino, cuja natureza é terrestre. Tanto são Bernardo de Claraval quanto Hugo de São Víctor e, mais precisamente, João de Salisbury vão defender que os “dois gládios” estão nas mãos do sacerdócio e que é este que confia a *espada material*, isto é, o uso da coerção física, ao rei, retendo para si a *espada espiritual*, vale dizer, a força dos sacramentos e da prédica. Como ilustra Étienne Gilson, no capítulo justamente intitulado “o sacerdócio e a realeza” de sua obra *A filosofia na Idade Média*, o século XII parece ter tomado como característica sua a absorção “da cidade terrestre e do Império pela Cidade de Deus e pela Igreja”¹⁶. O pensamento de João de Salisbury não foge à regra.

Particularmente, procuraremos situar o pensamento de João no bojo das discussões eclesiológicas do século XII, tentando compreender como ele dialogou com a “tradição” de pensamento que se reporta ao acervo teórico nascido das fontes agostinistas. Dessa feita, há que se destacar em primeiro lugar que o clérigo inglês admitia, como santo Agostinho, que o pecado havia privado o homem de liberdade, dando-lhe, ao mesmo tempo, a impressão de que continuava livre. É desse fato que dependeu toda a consequência moral dos atos humanos que sofreram uma perversão. As relações de poder não escaparam a essa lógica: a possibilidade de uma *Civitas* autônoma, segundo João, atesta a ilusão da falsa aparência de que ela é seu próprio fim¹⁷. Tal como outros pensadores patrísticos, o autor do *Policraticus* concebia o surgimento da política segundo os conceitos teológicos de “queda-pecado” e de “reerguimento-graça-coerção” e, conseqüentemente, o exercício do poder é claramente entendido como um ofício (*ministerium*) que tem por finalidade

¹⁵ SIMÃO DE TOURNAI, *Summa Decretorum*. Apud GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 404 (grifos do autor). De acordo com uma leitura ortodoxa dos textos agostinistas, isto é, do próprio santo Agostinho, o pensamento de Simão de Tournai causaria estranheza, uma vez que Agostinho nunca admitiria uma cidade com dois povos, ainda que irmanados. É possível ainda que o bispo de Hipona não concordasse em separar em dois grupos [clero e leigos] o único povo dos cristãos. Contudo, a posteridade do pensamento eclesiástico ocidental levou a reflexão acerca das duas cidades para lugares distantes do que Agostinho havia pensado, de modo que Simão de Tournai parece ter se mantido fiel não a Agostinho, mas a esta tradição de pensamento político que pode ser encontrada em Pedro Damiano, Gregório VII, Bernardo de Claraval, entre outros.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 141.

aplicar a justiça que é, em última análise, a tentativa de reverter a situação de pecado para uma situação de graça.

Por isso é que os *principes* deveriam admitir que “a justiça de Deus, que é justiça eterna, cuja lei é equidade, é preferível à justiça de seus próprios estatutos”. Além disso, o príncipe é ligado pelos vínculos da lei não porque lhe são lícitas as coisas iníquas, mas porque ele deve ser alguém que não teme as penas, mas cultiva a equidade pelo amor da justiça, procura a utilidade da república e, em todas as coisas prefere o que é conveniente aos outros ao invés de sua vontade particular. O príncipe é o ministro da utilidade pública, o escravo da equidade, e gere em si a pessoa pública quando pune as injúrias, prejuízos e todos os crimes por meio da equidade¹⁸.

No pensamento do bispo de Chartres, a lei é o antídoto da “depravação” consequente do pecado adâmico, pois sendo ela

*Porro lex donum Dei est, aequitatis forma, norma justitiae, divinae voluntatis imago, salutis custodia, unio et consolidatio populorum, regula officiorum, exclusio et exterminatio vitiorum, violentiae et totius injuriae poena,*¹⁹

dom de Deus, forma da equidade, norma da justiça, guardiã da salvação, união e consolidação dos povos, regra dos deveres, exclusão e extermínio dos vícios, punição de todas as violências e malfeitos,

é igualmente “a imagem da vontade divina”, vontade essa que o primitivo casal desobedeceu. A negação da lei é a tirania; e assim como negar a lei é negar a Deus, assentir à tirania é assentir ao diabo, pois foi ele o causador do início da desobediência. Por isso,

Origo tyranni iniquitas est, et de radice toxicata mala et pestifera germinat, et pullulate arbor, secure qualibet succidenda. Nisi enim iniquitas, et injustitia charitatis exterminatrix tyrannidem procurasset, pax secura, et quies perpetua, in aevum populos possedisset, nemoque cogitaret de finibus producendis. Essent etiam, sicut Magnus Pater testis est Augustinus, ita regna quieta, et amica pace

¹⁸ JOANNIS SARESBERIENSIS, *op. cit.*, Liber IV, cap. 2, col. 0514D-0515B: “Nec in eo sibi principes detrahi arbitrentur, nisi justitiae suae statuta praeferenda crediderint justitiae Dei, cujus justitia, justitia in aeternum est, et lex ejus aequitas[...]. Princeps tamen legis nexibus dicitur absolutus, non quia ei iniqua liceant, sed quia is esse debet, qui non timore poenae, sed amore justitiae aequitatem colat, reipublicae procuret utilitatem, et in omnibus aliorum commoda privatae praeferat voluntati[...] Publicae ergo utilitatis minister, et aequitatis servus est princeps, et in eo personam publicam gerit, quod omnium injurias et damna, sed et crimina omnia aequitate media punit”.

¹⁹ Id., *op. cit.*, Liber VIII, 17, col. 0777D,

*gaudentia, sicut in compósita civitate diversae familiae, aut in eadem família diversae personae. Aut forte, quod credibilius est, omnino regna non essent, quae, sicut ab antiquiis liquet historiis, iniquitas per se aut praesumpsit, aut extorsit a Domino. Et quidem non soli reges tyrannidem exercent, privatorum plurimi tyranni sunt, dum id virium quod habent, in vetitum efferunt. Nec moveat quod reges tyrannis visus sum sociasse, quia, licet rex dicatur a recto, quod principem decet, tamen appellatio ejus abusu cadit in tyrannum.*²⁰

a origem da tirania é a iniquidade, que brota de raiz má, envenenada e pestífera, cuja árvore, ao crescer, deve ser cortada com o machado. Se a iniquidade e a injustiça não tivessem dirigido a tirania, exterminadora da caridade, os povos teriam possuído a paz segura e a tranquilidade perpétua na eternidade, e ninguém cogitaria ultrapassar seus limites. Como o grande Pai Agostinho atesta, os reinos seriam tão tranquilos e amigáveis, gozando de paz, como são as diversas famílias que compõem uma cidade, ou as diversas pessoas que formam uma família. Ou talvez, o que é mais credível, não haveria reino nenhum, os quais, como dizem as antigas histórias, a iniquidade usurpou para si ou apartou do Senhor. E não somente os reis exercem a tirania; muitos dos que têm homens privados são tiranos enquanto praticam coisas proibidas. Que não haja incomodo se pareço associar reis a tiranos, porque, embora se diga que 'rei' deriva de 'reto', como convém ao príncipe, todavia seu título, por causa de abuso, se transforma em tirano.

Assim, ainda que João de Salisbury não tivesse citado sua fonte, já se poderia perceber a dependência de santo Agostinho ao vê-lo conceber que a paz e a tranquilidade do reino, neste mundo e no outro, supõem a existência da caridade e que essa caridade está ligada a certa observância da virtude oriunda da obediência a Deus. Porque o reino pode se infectar pela iniquidade e se corromper inteiramente, pode desaparecer ou, então, existir apenas em aparência, uma vez que, faltando a caridade, o mal deforma a natureza, desorientando-a e desordenando-a. Daí que o reino, ao entrar a iniquidade, perde sua ordenação, isto é, seu justo modo de ser, e se perverte. O mesmo acontece com o rei que, devendo em si ser um homem justo, permite o contágio da injustiça e, portanto, passa a ser um tirano e, como tal, passível de morte, à semelhança de Adão e Eva após a queda.

Enquanto o príncipe mantém a integridade moral, ele é ministro do bem comum e "imagem da divindade", governando segundo a norma da lei; o tirano, sendo seu oposto, é a "imagem da depravação de Lúcifer", donde submete o povo violentamente, em detrimento e à revelia da lei. Por ser uma

²⁰ Id., *op. cit.*, col. 0778A-0778B.

certa imagem de Deus, o príncipe deve ser amado, venerado e respeitado; o tirano, imagem da depravação, pode até mesmo ser assassinado. Nessas palavras, podemos reconhecer traços seguros do pensamento de Tomás Becket, cuja autoridade é notável sobre João de Salisbury. Segundo Raymonde Foreville, o primaz da Inglaterra concebia que a obediência, em primeiro lugar, é devida a Deus; obedece-se ao príncipe “na medida em que seus mandamentos não contrariam em nada à honra de Deus” e não colocam em perigo a “salvação, a lei divina e as instituições cristãs”²¹. Disso resulta a necessidade de que o príncipe deve ser auxiliado pelos intérpretes da lei divina, os sacerdotes: quem quer que se recuse a obedecer aos bispos, de qualquer condição que seja, príncipe ou homem do povo, deve ser não apenas votado à infâmia, mas ainda excluído do reino de Deus, da comunhão dos fiéis e da santa Igreja. Os príncipes não escapam ao direito comum: os cânones não fazem exceção nem para os poderes públicos, nem para o simples particular, mas tocam com uma mesma sentença os que cometem uma mesma falta²².

A imperiosa função dos bispos consiste em corrigir os governantes seculares de acordo com a lei divina, pois tal é seu poder: o uso da palavra. O livro bíblico de Ezequiel (33, 7-9) já advertia sobre a questão: se uma sentinela, vendo aproximar-se o perigo, avisa a todos, mas as pessoas não lhe dão crédito, todos perecerão pela própria culpa. Mas, se a sentinela, negligenciando o perigo, não avisa a ninguém e estes vêm a perecer, o julgamento cairá sobre a sentinela. Pois bem, Tomás Becket interpreta que o bispo é a atalaia que Deus constituiu em sua Igreja, cabe a ele vigiar. O bispo, portanto, é responsável por aqueles crimes que o príncipe comete por falta de advertência. Por sua vez, o monarca exerce um poder legítimo sobre os fiéis da Igreja e, devido a isso, não pode exceder os preceitos da Igreja, impondo ordens contrárias à instituição cristã, obstaculizando a salvação dos súditos; o dever de obedecer ao rei cessa quando este deixa de agir como um rei, isto é, retamente, numa clara aplicação do princípio isidoriano de realeza em que os limites do poder do rei coincidem com os limites da justiça.

João de Salisbury, na esteira de seu mestre, tende a ver a situação do mesmo modo, porém emprega um vocabulário diferente. Tomás Becket, como se pode deduzir, empregava os preceitos tradicionais do pensamento político eclesiástico em que a *respublica christianorum* é a *ecclesia* e que esta é governada pelos bispos e pelo papa, em matéria espiritual, e pelos príncipes, em matéria temporal. Os clérigos, portanto, constituíam a cabeça do corpo místico. O autor do *Policraticus* não fala em “corpo místico” ao se referir à *ecclesia*; ao contrário,

²¹ FOREVILLE, Raymonde. *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189)*. França (s/l): Bloud e Gay, 1943. p. 215.

²² *Ibidem*.

prefere falar em corpo “natural” da *respublica* no qual é o príncipe quem ocupa o lugar da cabeça e os clérigos, vigários de Deus, a função da alma:

Princeps vero capitis in Republica obtinet locum, uni subjectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpora, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum refert imaginem. [...] Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur [...].²³

Em verdade, o príncipe ocupa o lugar da cabeça na República, pois ele está submetido apenas a Deus e aos vigários que agem em nome dele na terra, porque no corpo humano a cabeça é regida e dirigida pela alma. O senado ocupa o lugar do coração, no qual estão os inícios das obras boas e más. Os juízes e os governantes das províncias reivindicam os ofícios dos olhos, ouvidos e língua. Os oficiais e os soldados se ligam ao ofício das mãos. Os que estão sempre junto ao príncipe se assemelham aos flancos. Os tesoueiros e os carcereiros, não aqueles que trabalham nas prisões, mas os condes das coisas privadas, trazem a imagem do ventre e dos intestinos. [...] Os agricultores que continuamente estão presos ao solo se assemelham aos pés, para os quais a providência da cabeça é tanto mais necessária quanto mais encontram obstáculos enquanto caminham na terra prestando ajuda ao corpo [...].

Reservando aos clérigos o ofício da alma no corpo da *Civitas*, João de Salisbury em nada diminuía a dimensão da importância deles no interior da vida social. Se antes estava reservado a eles o comando, agora se lhes confia a revivescência: a cabeça, sem a alma, não pensa, portanto, não comanda; os olhos não veem, os ouvidos não ouvem, os pés não caminham e as mãos não trabalham. Nada um corpo faz a despeito de sua alma e tudo o que faz, o faz por ela. Onde o bispo de Chartres, considerando a excelência do ofício sacerdotal, não hesita em repropor, quase nos mesmos termos, a teoria dos dois gládios que são Bernardo havia exposto:

Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps, cum ipsa tamen gladium sanguinis omnino non habeat. Habet tamen et istum, sede o utitur per

²³ JOANNIS SARESBERIENSIS, *op. cit.*, Liber V, cap. 2, col. 0540C-0541A.

*principis manum, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata. Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrarum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna. Sacrarum namque legum omne officium religiosum et pium est, illud tamen inferius, quod in poenis criminum exercetur, et quamdam carnificii repraesentare videtur imaginem.*²⁴

O príncipe recebe essa espada das mãos da Igreja, pois esta não detém, de maneira alguma, o gládio de sangue. Todavia, ela o tem, mas o usa pelas mãos do príncipe, ao qual ela deu o poder de coagir os corpos, reservando para si, na autoridade dos pontífices, o poder sobre as coisas espirituais. O príncipe é, pois, um ministro do sacerdócio e exerce aquela parte dos ofícios sagrados que parece indigna das mãos do sacerdócio. Pois todo ofício das leis sagradas é religioso e pio, enquanto aquele ofício [do príncipe] é inferior, pois se exerce na punição dos crimes e parece representar a imagem de um carrasco.

Em outro capítulo do mesmo livro, João de Salisbury completa seu pensamento hierocrático dizendo que

*Omnium legume inanis est censura, si non divinae legis imaginem gerat; et inutilis est constitution principis, si non ecclesiasticae disciplinae sit conformis.*²⁵

a censura de todas as leis é vazia se não procede segundo a imagem da lei divina e a constituição do príncipe é inútil se não se conforma à disciplina eclesiástica.

Dessa forma, parece-nos bastante seguro que o autor do *Policraticus* refere-se a mesma política eclesiástica que se pode encontrar nos demais pensadores da tradição ocidental, desde Gregório Magno, pelo menos, e isso não obstante sua interpretação política estar amparada tanto na filosofia antiga (estoicismo ciceroniano) quanto na Escritura (sobretudo *Deuteronomio* 17, 14-20).

Joseph Canning acusa João de Salisbury de não possuir uma distinção clara entre “Igreja e Estado”; o historiador deprecia em João justamente aquilo que marca o tom das concepções políticas gestadas nas cúrias episcopais e nos mosteiros da cristandade. No *Policraticus*, de fato, parece-nos que o autor queria

²⁴ Id., *op. cit.*, Livro IV, cap. 3, col. 0516A.

²⁵ Id., *op. cit.*, Livro IV, cap. 6, col. 0523A.

priorizar a reflexão sobre a *respublica christiana* e não sobre a *ecclesia*, ao contrário do que se lê em Bernardo de Claraval. Entretanto, na epístola que aquele escreveu ao rei dos Anglos, podemos captar alguns elementos que nos indicam os pressupostos eclesiológicos de João, na senda dos pensadores eclesiásticos dos séculos XI e XII:

Illa est regnorum vera pax, et semper optanda tranquillitas, cum in fide et dilectione sibi cohaerent membra Ecclesiae, et sacerdotibus debitam reverentiam principes, et principibus plenae fidelitatis exhibent obsequium sacerdotes. Si vero suis in se facultatibus colliduntur, tam saecularis, quam ecclesiasticae potestatis enervabitur vigor, quia juxta vocem Altissimi, in se divisum regnum quodlibet desolatur. Nos autem semper, máxime temporibus vestris, huic unitati conciliandae et servandae invigilavimus, et corporis rerumque dispendia fecimus, ut in unum fidei et charitatis hae concurrerent potestates [...]. Scissura enim Ecclesiae Romanae novitatis suscitatur amatores, et praesumptionibus multam dedit audaciam.

Esta é a paz dos reinos e a tranquilidade sempre desejável: que os membros da Igreja estejam unidos entre si na fé e no amor: os príncipes tendo a devida reverência aos sacerdotes e estes mostrando aos príncipes o obséquio da plena fidelidade. Ora, se as faculdades de ambos estão se chocando, tanto o poder secular quanto o poder [*potestas*] da Igreja terá o seu vigor enfraquecido, porque, como diz a voz do Altíssimo, o reino dividido nele mesmo será desolado. Por nossa vez, sempre vigiamos o dever de conciliar e conservar essa unidade, sobretudo durante os vossos dias, e dispusemos forças corporais para que os dois poderes [*potestates*] andassem sempre na mesma fé e caridade [...]. A divisão da Igreja romana suscita amantes da novidade e dá muita ousadia aos presunçosos.²⁶

Do ponto de vista da fé, os príncipes e os sacerdotes fazem parte da mesma Igreja; do ponto de vista da política, ambos constituem o reino: os primeiros, o poder secular, os segundos, o poder eclesiástico, o qual se relaciona diretamente com a Igreja romana. Nessa passagem, elementos da eclesiologia de Pedro Damiano e de Bernardo de Claraval são recuperados para conseguir que o rei dos Anglos, não mais o imperador, mantenha a mesma lógica política que os padres queriam aplicar à cristandade inteira. Retomando aquele esquema de corpo e alma que João de Salisbury propôs no *Policraticus*, pode-se dizer que a relação entre o príncipe e o sacerdote, nessa carta, rege-se pelo

²⁶ JOANNIS SARESBERIENSIS. *Epistola XLIV ad Regem*. In: "Epistolae", *Patrologia Latina*. Vol. 199. Col. 0001-0378D. Col. 0027D-0028A.

mesmo princípio da alma vivificando o corpo, de modo que não há como o poder do príncipe não amar o poder do sacerdote e, juntos, não desejarem a plena unidade. Digno de nota é o uso do idêntico termo *potestas* para referir aos atributos seculares e eclesiásticos: João de Salisbury não emprega aqui a típica distinção de *auctoritas* e *potestas* ao aludir à hierarquia da Igreja e ao governo secular: dentro do reino, vale dizer, dentro da Igreja, eles detêm, cada qual, o seu poder; juntos, edificam, separados, destroem.

João de Salisbury: hagiógrafo e panfletário

As obras hagiográficas de João de Salisbury são posteriores ao seu *Policraticus*. A primeira delas, a *Vita sancti Anselmi*, foi redigida em 1163 com a intenção de apresentar ao papa Alexandre III um pedido formal de reconhecimento pontifício da santidade do antigo arcebispo de Cantuária. A segunda, a *Vita sancti Thomae martyris*, foi escrita por volta de 1173 ou 1176, como testemunho do assassinato de Tomás Becket, sucessor de Anselmo na cátedra primaz de Cantuária.

Escrever a Vida de santo Anselmo (1033-1109) constituía uma atividade política e eclesiasticamente engajada. Isso porque, desde que Anselmo assumira o episcopado, em 1094, envolveu-se em complicadas disputas pela defesa da jurisdição papal, refutou a investidura laica, defendeu a primazia do espiritual e, com isso, afirmou os direitos da Igreja contra as intromissões régias em campo eclesiástico. Sua postura enérgica diante do taxativo desagrado do rei Guilherme Rufo e, depois, de Henrique I, rendeu-lhe vários exílios e muita perseguição. Além disso, Anselmo organizou vários concílios nas ilhas britânicas tendo por finalidade a reforma moral do clero. Essa reforma foi certamente orientada pelos valores monásticos que trazia consigo, já que o bispo fora inclusive abade do mosteiro de Bec; juntou-se a isso o fato de Anselmo ter sido grande colaborador da sé romana em assuntos teológicos, como na fundamentação da dupla processão do Espírito Santo, tema dogmático que aumentou ainda mais as distâncias entre a Igreja do Ocidente e a do Oriente.

A figura e os ensinamentos de santo Anselmo foram adotados como modelo de bispo por ninguém menos que Tomás Becket (1118-1170), quando este assumiu a sé primaz da Inglaterra em 1162. Essa adoção, que, *per se*, já manifesta uma proximidade de intentos no que se refere aos temas defendidos pelos clérigos alinhados ao papado gregoriano, declara também a postura do novo arcebispo com relação à monarquia inglesa. Por isso, a promoção do culto de santo Anselmo, referendado pelo desejo de canonização romana, atesta o peso ideológico que esse santo gozava junto ao alto clero ligado à cúria pontifícia que, desde várias décadas, estava empenhada em defender a liberdade da Igreja diante dos reis e príncipes. Para um bispo como Tomás

Becket, Anselmo representava o escopo fulgurante de um clérigo valente que não havia se sujeitado à vontade de um monarca cioso de sua superioridade. O desejo de propor o modelo de santo Anselmo manifesta o quanto Tomás Becket e, por conseguinte, João de Salisbury, queriam manter-se firmes frente à resistência do rei em aceitar a política reformista que os clérigos gregorianos esperavam implementar nas ilhas britânicas. Como observa R. Foreville, Anselmo foi o modelo ao qual Tomás Becket tentou conformar a própria conduta, o ideal ao qual tendeu com todas as forças no cumprimento dos deveres do próprio ofício na qualidade de arcebispo de Cantuária e de primaz da Inglaterra, e as suas cartas estão impregnadas do pensamento e da doutrina de seu ilustre predecessor²⁷.

Desde o prólogo da *Vita sancti Anselmi*, podemos encontrar o significado eclesiológico que João esperava atribuir ao ex-primaz das ilhas britânicas. Segundo a visão do hagiógrafo, o santo é um dos instrumentos que Deus usa para dissipar as trevas da infidelidade e dos erros e para corrigir os vícios por meio do “conhecimento de Deus e da manutenção de seu culto de geração em geração”²⁸. Já que “os santos são os filhos dos apóstolos e dos profetas”²⁹, eles são os sucessores na fé e, por isso, herdaram suas virtudes a fim de continuar a mesma ação soteriológica na Igreja.

Dentre os muitos temas que João de Salisbury desenvolve nessa *Vita*, destaca-se o da justiça, para o qual o hagiógrafo reserva um espaço considerável. Em primeiro lugar, a justiça é um caminho composto de quatro degraus pelos quais se sobe com empenho ascético: meditação contínua da lei de Deus, cumprimento cuidadoso desta lei, sua exposição fiel e oração devota³⁰. João referenda ainda que, para santo Anselmo, esses degraus foram responsáveis por haver levado os apóstolos de Cristo, de pescadores que eram, a confundirem a filosofia dos gentios. Nesta afirmação manifesta-se um tema recorrente na literatura hagiográfica que relaciona a pouca cultura erudita dos apóstolos com o grande sucesso que o cristianismo alcançou, sobretudo na superação da filosofia antiga. Vemos, assim, que este detalhe não é mero enfeite retórico, mas profissão de uma certeza: a justiça verdadeira não é um ato de razão, antes, é um dom da graça com a qual colabora a natureza.

²⁷ FOREVILLE, R., op. cit., p. 270.

²⁸ GIOVANNI DI SALISBURY. *Anselmo e Becket. Due vite*. A cura di Inos Biffi. Milão: Jaca Book, 1990. *Vita sancti Anselmi*, prol., p. 22: *Sicut enim in noctis caligine, aliis occidentibus stellis, aliae ut mundum illuminent oriuntur, sic ad Ecclesiam iugiter illustrandam pro patribus succedunt filii, per quos cognitio Dei et cultus perpetuo propagetur a generatione in generationem.*

²⁹ *Ibidem*: *Sancti siquidem viri filii sunt apostolorum et prophetarum (...).*

³⁰ *Id.*, op. cit., p. 34: *Sunt autem quatuor, unde ei poterant iustitiae rivuli scaturire, scilicet legis Dei meditatio iugis, exsecutio cauta, fida relatio, oratio devota.*

Na *Vita sancti Anselmi*, de fato, o tema da justiça aparece sempre ligado ao aspecto moral: “A suma justiça não torna felizes os que são maus e a suma bondade não faz infelizes os que são seus amigos”³¹. Segundo o ensinamento de santo Anselmo que João espera registrar, a justiça é cumprida quando se evita o mal em todas as coisas, pequenas ou grandes, não temendo inclusive a morte. A justiça, portanto, aparece muito próxima da piedade que, na linguagem de João de Salisbury, está ligada à prática da caridade entendida como benevolência e como eixo unificador e sustentador da sociedade; por isso, a violência representa um abalo dos vínculos da caridade e, como tal, deve ser evitada: “os litígios nunca acontecem sem o prejuízo da caridade”³².

Essa relação de justiça e moral, justiça e piedade ou caridade, que nos faria pensar num método ascético apropriado a monges, foi proposta para o exercício do poder régio, como podemos notar no capítulo sétimo da *Vita sancti Anselmi*. Nesse capítulo, João de Salisbury narra como, com a morte do rei Guilherme, o Conquistador, em 1087, seu filho, Guilherme Rufo, assumiu seu lugar. O novo rei, como diz o hagiógrafo, era perito em armas, mas “pouco justo e pio”, cujo comportamento contradizia integralmente os quatro degraus da justiça que João havia atribuído a santo Anselmo:

Decedente glorioso rege Willelmo, successit filius suus Willelmus, qui Rufus cognominatus est: vir quidem armis strenuus, sed parum iustus aut pius; prodigus sui, appetens alieni, ferarum amantissimus, sed negligentissimus animarum, fautor militiae et malitiae, sed Ecclesiae et innocentiae vehementissimus oppugnator, voluptatis sectator acerrimus, utpote in quo sine modo et mensura vigeabant pariter amor mundi et contemptus Dei.

[Guilherme Rufo era] pródigo com os próprios bens, sequioso dos bens alheios, apaixonado por feras, mas negligente com as almas, promotor da milícia e da malícia, veemente opositor da Igreja e da inocência, obstinado seguidor das paixões, visto que nele, sem limite ou medida, reinavam igualmente o *amor do mundo* e o *desprezo de Deus* [grifos do autor]³³.

A injustiça de Guilherme Rufo consistia nesta inadmissível inversão conceitual da moral cristã: *amor mundi* no lugar de *amor Dei*, *contemptus Dei*, no lugar de *contemptus mundi*. Assim, já que este rei se afastava completamente de

³¹ Id., *op. cit.*, p. 36: *Profecto summa iustitia non beatificat malos, et amicos suos bonitas summa nequaquam miseros facit.*

³² Id., *op. cit.*, p. 58: *Vix enim aut nunquam exercentur lites sine dispendio caritatis.*

³³ Id., *op. cit.*, p. 62.

todo o fundamento da justiça, entendida segundo os cânones professados por João de Salisbury, ele assumia as características de um tirano do qual a justiça estava ausente.

Não tendo nenhuma reverência pelo corpo, o que convinha sobremaneira ao rei, ele se entregava a toda sorte de imundície. E seguiam o príncipe não só os nobres, como costuma acontecer, mas, também a plebe ainda que pudesse ser afligida. Pois célebre é o que se diz: 'qual o governante da cidade, tais são seus habitantes'. Ou ainda: 'o orbe se modela pelo exemplo do rei: para dirigir os costumes humanos, mais vale a vida do regente do que seus editos'³⁴.

As premissas do pensamento político de João que apareceram nítidas no *Policraticus* retornam aqui de maneira contundente. Esse rei, em nenhum momento, mostrou-se conforme à lei sendo, por isso, incapaz de governar o reino. Desmedido e interiormente lacerado pela discórdia moral, não podia assegurar ao reino aquela estabilidade que se espera do governante. Pela descrição da *Vita*, sabemos que Anselmo encontrou-se com o rei Guilherme Rufo em 1092, antes mesmo de ser eleito arcebispo de Cantuária; nesse encontro, como fiel aliado da causa pontifícia, acusou o monarca de todos os pontos negativos que se lhe atribuíam, não poupando o dissabor da repreensão.

Acompanhando a narrativa de João de Salisbury, sabemos que o dito rei consentiu na eleição de Anselmo devido ao seu estado de enfermidade, adquirido após a conversa com o santo e à insistência de alguns "sábios" que o aconselharam a aceitar. Sabemos também que o rei tomou-se de fúria pelo novo arcebispo porque este se negou a pagar a taxa devida pela eleição e consagração episcopal, que correspondia a mil libras de prata. Esse valor obedecia aos costumes da corte, mas Anselmo não queria, com isso, dar a entender que seu procedimento manifestava que o ministério episcopal era fruto de um pagamento ou de um ato de dependência do rei. Percebemos nisso a defesa daqueles argumentos próprios do tema da *libertas ecclesiae* defendidos pela chamada Reforma Gregoriana, com os quais o então abade de Bec estava plenamente de acordo.

As relações com Guilherme tornaram-se cada vez mais complicadas, a ponto de Anselmo cair na desgraça do rei; este procurou diminuir ou confiscar as propriedades da Igreja, apoiou toda ação vexatória contra os clérigos e considerou uma homenagem a si toda ação feita contra o arcebispo. A situação se agravou quando Anselmo, querendo cumprir a lei eclesiástica, pediu ao rei

³⁴ Id., *op. cit.*, p. 62-64: *Quod vero maxime principem dedecet, nullam corporis reverentiam habens, omni se immunditia deturpabat. Non solum nobiles, sed etiam plebs licet afflicta quatenus poterat, ut fieri solet, principem sequebatur. Celebre siquidem est quod qualis rector est civitatis, tales sunt habitantes in ea. Siquidem componitur orbis regis ad exemplum. Non sic inflectere sensus humanos edicta valent, quam vita regentis.*

que aprovasse sua viagem a Roma, onde deveria receber o pálio, símbolo de sua comunhão com a sé papal. Guilherme declarou que, em seu reino, ninguém poderia reconhecer como papa aquele que antes não fosse reconhecido pelo próprio monarca, de modo que Anselmo, que já havia reconhecido Urbano II como legítimo pontífice, precisou enfrentar não apenas a resistência do rei, mas também a de todos os bispos que concordavam com a opinião régia e resistiam a Anselmo.

O esforço do arcebispo primaz em visitar Roma, ainda que à custa do enfrentamento do rei e do episcopado, colocou Anselmo no primeiro plano da defesa dos direitos eclesiásticos e da autonomia dos bispos frente aos nobres; os bispos, na opinião de Anselmo e, obviamente, na de João de Salisbury, precisavam, em primeiro lugar, obedecer ao papa e, dentre esses, os arcebispos, cujo ministério exigia o uso do pálio que só o papa podia conceder. Pelo exemplo de Anselmo, o hagiógrafo procurou descrever o perfil de bispo fiel ao centralismo pontifício, isento da dependência do rei e que, por isso, podia afrontar seus vícios sem sentir-se intimidado pela perda de seus favores. Uma tal oposição régia àquilo que se considerava os direitos da Igreja e aos pressupostos de uma moral condizente ao ofício levou João de Salisbury a considerar Guilherme II Rufo um tirano, negando-lhe a legitimidade de sua condição real³⁵.

Já havíamos visto o quanto é grave, no pensamento político de João, a questão da tirania: a esse tipo de degeneração do poder cabia legitimamente a morte (tiranocídio). Esse procedimento teórico, afirmado no *Policraticus*, ganha, na *Vita sancti Anselmi*, toda a carne que se espera de um relato histórico: Guilherme, rei ímpio e tirano, viveu e morreu como um animal³⁶, desprezado por Deus e condenado por Ele.

A morte do rei é descrita e interpretada pelo hagiógrafo como um tiranicídio, se não planejado pelos homens, ao menos querido e aprovado por Deus. Ora, Guilherme, enquanto caçava com seus homens, foi golpeado por uma flecha disparada não se sabe por quem e que o atingiu no coração. Tentou-se acusar Walter Terello, que o acompanhava no momento, mas este, mesmo sob ameaça, negou ter atentado contra o rei. A possibilidade de Guilherme ter se ferido acidentalmente levou o hagiógrafo a considerar o fato um juízo divino sobre sua postura tirânica. Com tal morte, João de Salisbury pôde, inclusive,

³⁵ Id., *op. cit.*, p. 90: “Mas ele [Anselmo] não lhe dava atenção e cotidianamente rezava ao Senhor pela conversão e pela salvação do tirano”; [*Sed ille his animum no apponens, pro conversione et salute tyranni quotidie Dominum precabatur*].

³⁶ Ibidem: “Assim, pois, o Senhor tinha perpetrado terrivelmente o seu juízo contra o rei ímpio; e aquele que tinha vivido bestialmente, encontrou um fim de vida bestial” [*Et tunc quidem Dominus de rege impio iudicium suum terribiliter perpetraverat; et qui vixerat bestialiter, bestialem invenerat exitum vitae*].

comparar a vida e a morte de Guilherme II com a vida e a morte do imperador romano Juliano, o Apóstata. Este, que havia perseguido a Igreja, apoiado a religião dos romanos e exilado o bispo Basílio Magno, foi ferido de flecha; aquele, que perseguira Anselmo, bispo íntegro, favorável ao papa, humilhara-o publicamente e o submetera ao exílio, foi igualmente transpassado por uma flecha³⁷. Vemos assim que João de Salisbury aproveitou a ocasião da escrita hagiográfica para expor, num outro registro retórico, o que já afirmara em seu tratado político-moral, reforçando que cabe ao rei apoiar e não perseguir a Igreja, servi-la e não dominá-la.

A *Vita sancti Anselmi* não nasceu isenta dessa preocupação política premente que colocava os bispos gregorianistas numa difícil situação jurídica: por isso, o ato de redigir esta Vida constituiu para João de Salisbury muito mais do que uma homenagem a um ilustre monge e bispo; representava uma proclamação de princípios. A proximidade histórica dos três bispos envolvidos na querela com os reis ingleses reforçou os elementos de um projeto de moralização política muito mais amplo; tal projeto encontrou importante respaldo na santidade de ambos os opositores dos reis e na eficiência propagandística da hagiografia que serviram como vínculos sólidos para uma verdadeira campanha eclesiástica em favor da reforma e da liberdade da Igreja. O *Policraticus* nos apresenta uma espécie de *espelho de príncipe*, cujo teor vemos retomado na *Vita sancti Anselmi* como se fosse um espelho invertido que mostra o quanto o rei cristão devia evitar parecer-se com Guilherme II. Ainda no *Policraticus*, João de Salisbury propõe um retrato de rei dócil à doutrina dos bispos, como na *Vita Anselmi* recomenda que os bispos não se verguem diante dos desmandos dos reis. Em suma, a condição especular, que decorre de ambos os textos, confirma o perfil de João de Salisbury, homem da Igreja e homem da corte, mas, por questão de princípio político, mais próximo do altar do que do trono.

Referências Bibliográficas

Fontes

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *La Théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin* (TRIAKONTAÉTÉRIKOS). Trad.: Pierre Maraval. Paris: CERF, 2001.

³⁷ Id., *op. cit.*, p. 92: "Assim, enquanto Basílio sofria do mesmo modo, Juliano foi morto com uma flecha letal, para o consolo da Igreja; e tendo morrido o outro Juliano na Inglaterra, Anselmo é reconvocato para o consolo da Igreja" (já que estava no exílio em Lyon); ["*Sic, sic patiente Basilio, letali telo ad consolationem Ecclesiae perimitur Iulianus; et, altero Iuliano preempto in Anglia, ad consolationem Ecclesiae revocatur Anselmus*"].

GIOVANNI DI SALISBURY. *Anselmo e Becket. Due vite*. A cura di Inos Biffi. Milão: Jaca Book, 1990.

JOANNIS SARESBERIENSIS. Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. In: *Patrologia Latina*. Vol. 199. Col. 0379-0822D.

JOANNIS SARESBERIENSIS. Epistolae. *Patrologia Latina*. Vol. 199. Col. 0001-0378D.

Referências bibliográficas

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. "Le cosmos et l'éthique du prince: une relecture du 'De clementia' de Sénèque et du 'Songe de Scipion' de Cicéron". In: LACHAUD, Frédérique e SCORDIA, Lydwine (org.). *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007. p. 19-30.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe*. Discurso normativo e representação. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

CANNING, Joseph. *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*. Trad.: Jacques Ménard. Paris: Éditions Universitaires de Fribourg e Édition du CERF, 2003.

FOREVILLE, Raymonde. *L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189)*. França (s/l): Bloud e Gay, 1943.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GOLINELLI, "Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento". In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Spoleto: CISAM, 1992.

GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain*. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle? Paris: Éditions du Seuil, 2001.

MENESTÓ, Enrico. "Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità". In: *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*. Atti del XVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Spoleto, CISAM, 1992. p. 31-58.

MIETHKE, Jürgen. "Propaganda politica nel tardo medioevo". In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul basso medioevo. Spoleto, 2002. p. 1-28.

SASSIER, Yves. *Royauté et idéologie au Moyen Âge*. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle). Paris: Armand Colin, 2002.

SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Do regimen medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006.

THELAMON, Françoise. "Constantin: 'l'empereur cher à Dieu' selon Eusèbe de Césarée dans la 'Vita Constantini'". In: LACHAUD, Frédérique e SCORDIA,

Lydwine (org.). *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007. p. 31-44. p. 31.

