

A JUSTIÇA DO REI QUE DISCIPLINA SEU POVO: TRAÇOS AGOSTINIANOS DO RETRATO QUE HINCMAR DE REIMS FAZ DO MONARCA CAROLÍNGIO EM SEU PAPEL JURÍDICO

Arno Dal Ri Junior¹

Anna Clara Lehmann Martins²

Resumo

O presente trabalho tem o objetivo de verificar como Hincmar de Reims (806-882) utilizou-se de Agostinho para articular seu pensamento sobre o papel jurídico do rei – em particular, sua função de agente responsável pela concretização da justiça – no contexto da ordem carolíngia. Para apurá-lo, foi realizada análise de trechos de *De Regis Persona et Regio Ministerio* (850/873). O itinerário de investigação se dividiu em dois momentos: primeiramente, o foco repousou sobre os capítulos a esboçarem, em termos gerais, a figura real em sua pessoa e em seu ministério, passo relevante por situar o monarca em sua relação ampla com a justiça. Em um segundo momento, foram analisados os capítulos a tratar dos mecanismos que permitem ao rei concretizar a justiça (ora em um senso mais específico, relativo aos súditos): a coerção e a punição, a misericórdia e o perdão. Ao cabo dos trabalhos, concluiu-se que Hincmar, nos usos que faz de Agostinho em *De Regis Persona*, retrata um monarca que concretiza a justiça, primeiramente, em si; já ao voltar-se a seus súditos, o rei é delineado como disciplinador de seu povo. Coerção, punição, misericórdia e perdão surgem como instrumentos para proceder à correção de vontades, zelando-se pela conservação da lei e, no limite, mantendo-se a unidade do povo carolíngio.

Palavras-chave: Agostinho; Hincmar de Reims; rei medieval; justiça; carolíngios.

INTRODUÇÃO

Quase quatro séculos depois de sua morte, Agostinho³ (354-430) encontraria em meio aos carolíngios⁴

¹ Pós-Doutorado na Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Professor Associado na Universidade Federal de Santa Catarina nos Programas de Mestrado e Doutorado em Direito. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC e Professor nos Programas de Doutorado em História do Estado na Universidade de Alcalá (Espanha), em Teoria e História do Direito na Universidade de Florença e em História do Direito na Universidade de Milão (Itália) e nos Programas de Mestrado em Integração Europeia na Universidade de Pádua (Itália) e de Relações Internacionais na Universidade da República, em Montevideu. E-mail: arnodalri@gmail.com

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, na área de Direito e Justiça. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em História da Cultura Jurídica – Ius Commune (UFSC/CNPq). Pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais - Meridianum (UFSC/CNPq). Pesquisadora do Núcleo de Direito Informacional - NUDI (UFSC/CNPq). E-mail: laclaramartins@gmail.com

³ Sobre Agostinho, trata-se de figura singular da Antiguidade Tardia e, é possível dizê-lo com segurança, da história da civilização cristã. Aurélio Agostinho (354-430), Bispo de Hipona, nasce em Tagasta, na África Romana. Como jovem professor de retórica em

ampla difusão e variado emprego para sua obra (ou, ao menos, parte significativa dela) – tal é um dado comum na historiografia⁵ debruçada sobre o arco temporal em que subsistente o império carolíngio em sua inteireza, do triunfo de Carlos Magno (748-814) ao ocaso de Carlos, o Gordo (839-888). Contudo, no que toca à recepção de Agostinho no entretecer do pensamento político-jurídico carolíngio, superada a hipótese totalizante do “agostinismo político”⁶, as interpretações recentes costumam revestir-se de certo ceticismo, diminuindo o peso da influência agostiniana, quando não o anulando de pronto⁷. O presente trabalho questiona tal perspectiva, buscando verificar como textos de Agostinho são concretamente empregados em fontes jurídicas carolíngias. São estudados, assim, os excertos agostinianos presentes na fonte, seu contraste e/ou afinidade com citações de outros autores e a forma como os fragmentos escolhidos servem ao propósito específico da fonte e são recepcionados no contexto maior – histórico, mas também pessoal – do intérprete.

Cartago, nutre tendências maniqueístas, e depois o sonho de viver o ócio dos filósofos gregos. Sob influência de Ambrósio, Bispo de Milão, e de Mônica, sua mãe, converte-se ao cristianismo. Já como Bispo de Hipona, desdobra-se entre os afazeres administrativos e as polêmicas contra movimentos heréticos. Toda sua oscilante trajetória pessoal é acompanhada de fecunda produção filosófica e teológica. Para maiores detalhes sobre a biografia de Agostinho, veja-se, por todos, Brown (2000). Para uma introdução temática à obra de Agostinho, cabe sempre lembrar os estudos clássicos de Gilson (1983) e Flasch (1983).

⁴ Por carolíngios entende-se a dinastia que sucedeu os merovíngios no governo do povo franco, a partir de 751, com Pepino, o Breve. Até 768, o reino franco compreendia o território da atual França e parte da atual Alemanha. Sob Carlos Magno (768-814), seu tamanho expandiu-se sobremaneira, tendo sido anexadas a Saxônia, a Bavária e um bom pedaço da Península Itálica, a incluir Roma. Em outras palavras, o reino tornou-se império. De fato, a aliança estabelecida entre Carlos Magno e o Papa Leão III viabilizou a coroação daquele como imperador (800) – em clara remissão ao passado romano cristão, mas também como marca do compromisso da dinastia para com a Igreja. Pode-se dizer que sob Carlos Magno os carolíngios desfrutaram do auge de sua prosperidade, em termos econômicos e, sobretudo, culturais; Carlos Magno, afinal, foi o responsável pelo implemento da reforma alcunhada “Renascença Carolíngia”, de revalorização da cultura escrita. Após Carlos Magno, o império enfrentou momentos de instabilidade sob Luís, o Pio e ainda mais quando fragmentado entre os herdeiros deste (Lotário I, Luís, o Germânico e Carlos, o Calvo). O último da dinastia a governar o império unificado foi Carlos, o Gordo (até 887). Para uma visão geral sobre os carolíngios, sobretudo no que toca à política e ao direito, vejam-se: Nelson (1988; 1994; 1995), Canning (1996) e Albertoni (2002); e ainda, em conexão com aspectos religiosos/eclesiásticos, Imbert (1994), Feller (2004) e Tabacco (2010).

⁵ Basta que sejam conferidos os apontamentos em Pollmann (2013) e em Fitzgerald (1999).

⁶ Por “agostinismo político” compreende-se a teoria formulada por Arquillière (1972) segundo a qual ideias de Agostinho teriam sido apropriadas de forma distorcida por certos papas alto-medievais para fundamentar a ascensão da Igreja, enquanto poder institucional, sobre o Império (ou “Estado”, para utilizar o termo anacrônico adotado pelo autor). Segundo Arquillière, interpretações equivocadas de textos agostinianos, em especial de *De Civitate Dei*, teriam posto em marcha um processo de absorção do direito natural “de Estado” para dentro da justiça sobrenatural “da Igreja”, possibilitando ao Pontífice Romano postar-se, no limite, como dirigente máximo do mundo cristão, acima de qualquer poder secular. Tal movimento interpretativo, consoante Arquillière (1972, pp. 159-160), teria ganho impulso decisivo com Carlos Magno, cujo labor de centralização imperial constituiria substrato adequado às futuras teocracias papais. Cabe apontar que a teoria do “agostinismo político” não mais goza da aceitação de outrora. Ela vem sendo alvo de duras críticas por parte da literatura recente (por exemplo, Dufal [2008]; Miatello [2010; 2015]; e, no que toca especificamente aos carolíngios, Jong [2003]). Ainda, em que pesem os pontos de contato, mais ampla e versátil parece ser a hipótese, deveras desposada pela literatura italiana, da *Respublica Christiana*, comunidade política medieval a reunir os reinos cristãos, em contraposição aos domínios muçulmanos (DAL RI JR, 2004; 2004b).

⁷ Sobre a falta de relevo de Agostinho para o pensamento político-jurídico dos carolíngios, veja-se, por exemplo, Canning (1996, p. 43): “*Although Augustine cast a long shadow over the western Middle Ages, it is possible to exaggerate his influence on political ideas. To categorise the emergent conception of Christian rulership as in any sense Augustinian may be a convenient shorthand, but is certainly a loose usage*”. O tom é mais contundente em Moore (2011, p. 254): “[...] *Augustine was a source for almost everything but political concepts, and his writings were almost never quoted in Carolingian discussions of social structure and kingship. Frankish bishops viewed the political realm as transparent to religious concerns, and moreover considered the kingdom*

Nesse sentido, tomando por intérprete Hincmar de Reims⁸ (806-882), jurista e arcebispo da corte de Carlos, o Calvo (840-877), este artigo examina como esse autor utilizou-se de Agostinho para articular seu pensamento sobre o papel jurídico do rei – em particular, sua função de agente responsável pela concretização da justiça – no contexto da ordem carolíngia. Para apurá-lo, será realizada análise de trechos de *De Regis Persona et Regio Ministerio* (850/873), obra em que Hincmar, valendo-se de abundantes citações agostinianas, declina aquilo que entende serem os deveres pessoais e ministeriais do monarca. O itinerário de investigação se dividirá em dois momentos: primeiramente, o foco repousará sobre os capítulos a esboçarem, em termos gerais, a figura real em sua pessoa e em seu ministério; esse passo é relevante por situar o rei em sua relação ampla com a justiça – a ser realizada em si e para os outros. Em um segundo momento, enfim, analisar-se-ão os capítulos a tratar dos mecanismos que permitem ao monarca concretizar a justiça (ora em um senso mais específico, relativo aos súditos): a coerção e a punição, e a misericórdia e o perdão.

A JUSTIÇA DO REI QUE DISCIPLINA SEU POVO: TRAÇOS AGOSTINIANOS DO RETRATO QUE HINCMAR DE REIMS FAZ DO MONARCA CAROLÍNGIO EM SEU PAPEL JURÍDICO

Antes de partir à análise propriamente dita, parece necessário tecer algumas considerações sobre a obra examinada. *De Regis Persona et Regio Ministerio*⁹ é um tratado composto por Hincmar de Reims para Carlos, o Calvo. A obra pertence ao gênero dos *specula principis*¹⁰, isto é, cuida-se de tratado endereçado a um príncipe

to be a crucial vehicle for Christian salvation. Such a formula would have flabbergasted Augustine. It seems that Frankish bishops understood Augustine very well, and removed him from political discussion in the most tactful possible way”.

⁸ Esboçando rápida nota biográfica sobre Hincmar de Reims, cabe mencionar que se trata de uma das personagens eclesíásticas mais cultas e politicamente ativas do século IX, tendo sido prolífico em escritos de caráter teológico e jurídico. É consagrado arcebispo em 845, dois anos depois da assinatura do Tratado de Verdun (843), a dividir o império carolíngio em três partes, correspondentes aos filhos então sobreviventes de Luís, o Pio (Lotário; Luís, o Germânico; e Carlos, o Calvo). Segundo tal disposição, a arquidiocese de Hincmar resta inserida no chamado Reino da França Ocidental, sob comando de Carlos, o Calvo. É de se reparar que a atmosfera de incerteza e anarquia junto às camadas aristocráticas laicas do território recém-demarcado revela-se favorável à aproximação entre o rei franco e o arcebispo de Reims – este objetivando a paz e a conservação das dioceses sob sua guarda, aquele o apoio e o conselho de uma das figuras politicamente mais fortes e juridicamente mais letradas de seu reino. De fato, Hincmar, ademais de possuir grande erudição em matéria teológica (é famosa, nesse sentido, sua polémica com Godescalco sobre a graça), interessava-se fortemente pelo direito – traço atestado pela riqueza de textos jurídicos a compor sua biblioteca e, sobretudo, pela sua atuação concreta enquanto jurista. Esse último aspecto pode ser verificado tanto em seu tratamento de problemas jurídicos estritamente eclesíásticos (por exemplo, o processo que culmina na deposição episcopal de seu sobrinho, Hincmar de Laon), quanto em seus pareceres sobre questões político-jurídicas relativas à corte carolíngia, destacando-se aí sua produção escrita destinada a Carlos, o Calvo (entre os textos de tal quilate, *De Regis Persona et Regio Ministerio*). Para maiores detalhes sobre a biografia e a obra de Hincmar de Reims, é imperioso remeter ao estudo de Devise (1975), ainda paradigmático, após o clássico de Schrörs (1884). Sobre Hincmar, ademais da tradição de estudos inaugurada por Nelson (1977; 1990), são especialmente dignas de nota as investigações recentíssimas trazidas por Stone e West (2015).

⁹ Doravante referido simplesmente como *De Regis Persona*.

¹⁰ Frise-se que, como se vê em Jónsson (2006, p. 8), aquilo que parece unir os *specula principis* enquanto gênero textual não é o apego às mesmas regras de forma ou às mesmas influências literárias, mas sim o foco sobre uma mesma temática (“o príncipe ideal”), ademais da mistura de aspectos de tratados morais, historiográficos e políticos do medievo: “*Ces oeuvres forment*

(aqui em sentido lato, a abranger as formas mais altas de poder político laico: rei, imperador etc.) com o objetivo de descrever o príncipe ideal, seu comportamento, seu papel e sua situação no mundo (JÓNSSON, 1987; 2006). No caso de *De Regis Persona*, o escrito não se limita a abordar as virtudes típicas do soberano modelar, mas também descreve como tal soberano deve se portar no exercício de suas funções, em especial enquanto chefe de guerra e juiz; trata-se, pois, de opúsculo voltado a um sujeito duplo: por um lado, o rei que, interiormente, é justo; por outro, o rei que, em agindo exteriormente, faz reinar a justiça (JÓNSSON, 2006, p. 6). Cabe ressaltar que *De Regis Persona* apresenta abundantes citações de Agostinho e de outros representantes da Patrística (Gregório Magno, por exemplo), distinguindo-se por isso mesmo de outros *specula principis* carolíngios¹¹ (*De Institutione Regia*, de Jonas de Orléans; *De Rectoribus Christianis*, de Sedúlio Escoto, por exemplo). Quanto à datação precisa do escrito, a literatura é divergente¹².

Em termos de forma, *De Regis Persona* é composto de um prefácio e trinta e três capítulos. O título resume o conteúdo da obra: tratar-se-á da *pessoa* do rei e do *ministério* régio. Aqui, cabe recordar que, à época

incontestablement un groupe. Apparemment, elles sont situées dans un lieu incertain du champ littéraire médiéval où se rejoignent les oeuvres de morale, l'historiographie et les traités politiques, et elles oscillent parfois entre ces trois genres en les mêlant. Mais, d'une façon paradoxale, leur unité surgit à travers cet enchevêtrement. Dans ces oeuvres, le thème du 'prince idéal' devient en effet le centre de tout un ensemble thématique, où les thèmes moraux, historiques et politiques venus de divers horizons se combinent les uns avec les autres et forment différentes structures [...]. Les raisons de cet enchevêtrement et de l'unité qui en résulte sont cependant extra-littéraires: les oeuvres sont écrites indépendamment les unes des autres mais dans des situations analogues, ou, plus exactement, dans une relation précise avec le prince et reflètent ainsi l'ensemble des idées qui lui sont attachées. Lorsqu'on ne fait que très peu ou pas de différence entre la morale publique et le comportement privé, lorsqu'on pense que le rôle du roi est d'être vertueux et de faire régner la vertu – car seul le rex iustus est légitime – et lorsqu'on considère l'histoire, et surtout l'histoire biblique, comme magistra vitae pour des hommes d'action, il est clair que la personne du roi réunit en elle-même tous les aspects qui forment les 'miroirs aux princes' dès le départ.

¹¹ Para um apanhado geral sobre os *specula principis* carolíngios, veja-se Born (1933).

¹² Conforme Valette (2015), *De Regis Persona* teria sido produzido durante a década de 850. A primeira metade desse período é caracterizada pela paz entre os reinos francos; a correspondência entre Carlos, o Calvo e Hincmar limita-se à consulta sobre pomenores teológicos e políticos (DEVISSE, 1975, pp. 291-292). A atmosfera amena é varrida desse cenário a partir de 856, em que segmentos da aristocracia laica do Reino Franco Ocidental começam a se articular em rebelião contra Carlos, o Calvo, apoiando intervenção de seu irmão, Luís, o Germânico (que governava o Reino Franco Oriental, correspondente ao território da atual Alemanha). Como resultado, Luís invade o território do Reino Franco Ocidental em 858. A despeito da retirada de Carlos rumo à Borgonha e da convocação de sínodo em Reims por parte de Luís (com vistas, supõe-se, a uma eventual coroação), Hincmar mantém-se fiel ao seu rei, organizando bispos e clero contra a manobra interventiva – com sucesso (DEVISSE, 1975, p. 310 ss.). *De Regis Persona*, nesse sentido, poderia ter sido escrito na década de 850 tendo em vista, por um lado, a relação “pedagógica” mantida entre Carlos, o Calvo e Hincmar nos primeiros anos e, por outro, o forte liame de confiança estabelecido entre monarca e arcebispo ao longo dos tempestuosos anos finais. Devisse (1975) e Jónsson (2006), por outro lado, na esteira de Schrörs (1884), apontam como data de redação do opúsculo o ano de 873. A esse marco temporal corresponde o desfecho da revolta de Carlomano contra Carlos, o Calvo, seu pai, tendo este obtido vitória e aquele, condenação e exílio; também já alcançara resolução a disputa de Hincmar, Bispo de Laon e sobrinho do Arcebispo de Reims, contra Carlos, o Calvo e Hincmar, seu tio, com êxito para esses últimos. Em todos esses eventos, frise-se, Hincmar postou-se em favor do rei franco, havendo base para se supor que a relação entre ambos era razoavelmente próxima. Carlos, o Calvo, repare-se, ainda não havia sido coroado imperador (tal só ocorreria em 875), sendo justificado que Hincmar, em *De Regis Persona*, tratasse-o por rei e dedicasse a ele obra de caráter didático, antecipando a futura consagração. Em favor da data de 873 vêm ainda a corroborar os seguintes fatos: de um lado, que haja, no texto de *De Regis Persona*, a presença de expressões semelhantes àquelas constantes do Concílio de Tusey (860), em que presente Hincmar; de outro, que Hincmar tenha composto outras obras de tom didático endereçadas a Carlos, o Calvo após 860 (por exemplo: *De Cavendis Vitiis et Virtutibus Exercendis* [860-875]; e mesmo *Pro Ecclesiae Libertatum Defensione* [868], em que pese a intenção predominantemente admoitória).

carolíngia (em compasso, aliás, com o entendimento agostiniano sobre o assunto, como apontado por Nelson [1977, p. 242]), *pessoa* e *ministério* são concebidas como dimensões separadas de um mesmo monarca. A primeira diz respeito à conduta do rei enquanto fiel – dimensão que o coloca no mesmo nível de qualquer homem, à medida que de todos é exigida a obediência aos preceitos da religião; tal dimensão pode, nesse sentido, ser traduzida como aquela do rei enquanto justo. Já a segunda dimensão, ministerial, concerne à função que é específica do monarca, qual seja, a realização da justiça em seu reino; essa dimensão, a envolver desde a conservação das leis até o emprego concreto da punição e do perdão, distingue o rei de seus súditos – e evidencia um *serviço* que o primeiro presta aos últimos. Hincmar, como se verá mais adiante, debruçar-se-á sobre ambas as dimensões.

Cabe ainda notar que no prefácio do opúsculo há passagem que interessa aos fins do presente trabalho por referir-se às citações empregadas ao longo do opúsculo. Após recordar que o próprio Carlos, o Calvo o havia instado, por meio de suas consultas, a produzir tal escrito, Hincmar diz expressamente que não falará por si, mas que fará recurso de citações das Escrituras e dos “*catholicos doctores*”. Em se expressando dessa forma, Hincmar parece colocar a si em uma posição de humildade (“Quem fala por si mesmo procura a própria glória”¹³, trecho retirado de Jo 7,18) e dá aos seus argumentos uma marca de objetividade – no sentido de que quem fala não é Hincmar, mas o Espírito Santo, por meio das citações utilizadas (entre elas, aquelas agostinianas) –, proceder compatível com o apego dos escritores medievais à tradição e ao objetivo (GROSSI, 2014).

O rei em sua relação ampla com a justiça: Ordem, pessoa e ministério

Investigar qual seja o papel conferido ao rei no contexto de uma dada ordem jurídica implica, primeiramente, verificar qual seja o fundamento da ordem, bem como a maneira como a ordem, em compasso com seu fundamento, encontra-se articulada. É por conta disso que um bom ponto de partida para a análise de *De Regis Persona* é o seu primeiro capítulo, “Que Deus faz os bons reis, e permite os maus”¹⁴, em que Hincmar, situando o rei dentro de um panorama divinamente ordenado, termina por dar pistas sobre sua visão de ordem.

O fundamento do cenário ordenado desponta de plano: é Deus; afinal, conforme o salmo citado por Hincmar, a ele “pertence o reino” (Sl 21, 29). O existente está sob seu controle: os atos dos mortais, bons ou maus, são por ele dispostos (note-se que o verbo utilizado é *disponens*: Deus dispõe atos, não necessariamente os origina) em consonância com sua justiça e misericórdia, a serviço dos divinos propósitos, situados para além da

¹³ No original: “*Qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit*” (HINCMAR, 1852, p. 833). A versão traduzida é da Bíblia de Jerusalém (2012, p. 1861).

¹⁴ “*Quod bonos reges Deus facit, malos permittit*” (HINCMAR, 1852, p. 834).

compreensão humana, mas sempre justos¹⁵. Eis o tema da providência divina combinado ao do livre-arbítrio humano (GILSON, 2006, pp. 224-225). Embora ao dizê-lo Hincmar utilize os mesmos termos de Gregório Magno em *Moralia* (VI, xviii, 33), tal colocação é igualmente compatível com as ideias agostinianas sobre ordem (BOUTON-TOUBOULIC, 2004).

Essa compatibilidade fica clara quando Hincmar lança mão diretamente das palavras de Agostinho – na primeira citação que realiza do Bispo de Hipona – para se referir à ordem em suas articulações, e particularmente à situação do rei nesse contexto. Visto que Deus esteja no centro da ordem, direcionando os atos humanos segundo os ventos de seus objetivos ocultos, como explicar que existam governantes bons e governantes maus? Como explicar o lugar da maldade na ordem? É então que entra a pena agostiniana: “De fato, nada ocorre senão aquilo que é Ele mesmo a fazer ou a permitir que se faça”¹⁶.

O trecho é da obra *De Dono Perseverantiae* (6, 12). Em outras palavras, o bem (ou seja, o ato bom) realizado, só o é por Deus, atuando o homem, e mais precisamente o rei, como seu agente. O mal (ou seja, o ato mau), por sua vez, tem por único autor o homem, súdito ou rei, limitando-se Deus a permiti-lo, tolerá-lo. Note-se que, embora Hincmar não tenha tido acesso a *De Libero Arbitrio*, de Agostinho, o raciocínio de base do opúsculo alcança-o¹⁷, seja na citação da obra agostiniana menor, seja no recurso a trecho da *Pastorale* (1) de Gregório Magno¹⁸.

Nesse sentido, ao passo que os bons reis aparecem como aqueles que reinam como se Deus, em sua

¹⁵ “*Justus namque et misericors Dominus, mortalium acta disponens, alia concedit propitius, alia permittit iratus, atque ea quae permittit sic tolerat, ut haec in sui consilii usum vertat*” (HINCMAR, 1852, p. 835).

¹⁶ “*Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit*” (HINCMAR, 1852, p. 834).

¹⁷ Em *De Libero Arbitrio*, Agostinho estabelece com maior refinamento sua concepção de ordem; em geral, o Bispo de Hipona concebe-a como a disposição *universal* da criação, isto é, o arranjo que, tendo Deus por autor e garante, apreende de modo totalizante – e justo – as coisas criadas (*De Libero Arbitrio* III, 9, 27). Em *De Libero Arbitrio* – e aí está o seu diferencial –, é possível dividir de forma clara a harmonia entre, por um lado, o cenário objetivamente ordenado por Deus, e, por outro, o livre-arbítrio humano, capaz de escolher entre o bem e o mal. Nesse cenário, em sendo Deus o Sumo Bem, do qual deriva tudo aquilo que é bom, é lícito deduzir que, em agindo bem, o homem realiza algo que, no limite, tem Deus por autor. O mesmo não ocorre com o pecado, visto que se trata de ato em que o homem (e apenas o homem) nega o bem, afastando-se, por isso mesmo, de Deus. Nessa senda, Agostinho aponta que o pecado não tem sua origem em Deus (*Lib. Arb.* II, 20, 54), e tampouco é Deus a forçar o homem a pecar (*Lib. Arb.* III, 4, 10). Ao homem é dada escolha, seja para aproximar-se ou afastar-se de Deus. Concretizada tal escolha, é então que a ingerência divina se faz sentir: na disposição desse ato e na (re)adequação do homem no todo ordenado – todo ordenado cujas articulações operam sob razão divina, necessariamente justa, na recompensa e no castigo. Note-se que a “tolerância” que Deus demonstra para com o pecado, ao supostamente silenciar-se ante sua incidência, em se tratando de Agostinho, é aparente (em *Lib. Arb.* III, 15, 44, por exemplo, vê-se que o pecado já carrega em si sua pena, a miserabilidade de quem o comete) ou, no máximo, temporária (solúvel, em última análise, em sede do juízo final). É de se reparar que Agostinho não descarta a hipótese de tal “tolerância” traduzir-se em “instrumentalização” do pecado, este temporariamente “tolerado” em prol, algo paradoxalmente, da manutenção da mesma justiça a equilibrar a ordem. Essa hipótese é levantada em *De Civitate Dei* V, 19, quando da abordagem do mau governante, cuja permanência no poder é justificada por servir de castigo aos governados iníquos; Hincmar, como se vê, parece favorecer esse último raciocínio.

¹⁸ “*Ex se, inquit Gregorius (Pastoral. cap. 1), et non ex arbitrio summi rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus, nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potius quam assequuntur: quos tamen internus iudex et provehit, et non cognoscit, quia quos permittendo tolerat, profecto per iudicium reprobationis ignorat*” (HINCMAR, 1852, pp. 834-835).

bondade, estivesse a reinar (sendo tentadora a remissão a Carlos Magno enquanto *vicarius Dei*, mas deveras distante de Hincmar), os maus governantes figuram como castigo apropriado a um povo pecador, expressão, no limite, da justiça divina. Ao tratar desse último ponto, Hincmar remete à passagem correspondente em Jó (34, 30) – excerto, de resto, já empregado por Agostinho em *De Civitate Dei*, em contexto análogo¹⁹: “É Ele quem faz reinar o hipócrita por causa dos pecados do povo”²⁰. Hincmar não contesta a legitimidade do mau governante; tanto ele quanto sua antípoda, o bom rei, têm seu poder advindo de Deus, ponto de vista comum nos escritos agostinianos (PARSONS, 1941, pp. 326-333)²¹. Não é aventada hipótese de resistência civil ou mesmo de deposição por parte do episcopado – embora raciocínios do tipo sejam encontrados, segundo Nelson (1977), em outros textos hincmarianos²².

Enfim, percebe-se que a ordem, segundo Hincmar, articula-se recepcionando o bom e o mau governante, sendo conduzidos, ambos, ao sabor dos desígnios divinos, base do cenário ordenado. A proximidade com Agostinho é evidente, revelando-se sobretudo na apresentação de um universo justamente ordenado e, particularmente, na defesa da legitimidade de todo poder instituído. É de se observar, no entanto, que Hincmar não se demora demasiado sobre a temática do mau governante. Apesar de reconhecer o papel deste na ordem, ao longo de sua exposição, Hincmar mantém seu foco sobre o governante justo, afinal, *De Regis Persona* é escrito de finalidade didática.

Nos capítulos sucessivos, Hincmar explora aspectos gerais do rei em sua pessoa e em seu ministério, dimensões que, por vezes, aparecem mutuamente implicadas. Há momentos em que o enfoque parece ser o ministério régio, ou seja, a realização concreta da justiça por parte do rei com relação ao povo. Lançando mão de extensa citação de *De duodecim abusivis saeculi* – tratado político de marcada influência durante o período carolíngio (em particular, no que toca ao tratamento devido aos pobres [WASSENAAR, 2016]), atribuído a S. Cipriano, mas na verdade oriundo de autor irlandês anônimo do século VII, “Pseudo-Cipriano” –, Hincmar oferece ao leitor uma noção marcadamente prática e pública (ministerial, por isso) daquilo que seja a justiça²³:

¹⁹ Em *Civ. Dei* V, 19.

²⁰ “*Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi*” (HINCMAR, 1852, p. 834).

²¹ Ao defender a legitimidade de todo poder temporal, Agostinho (e, com ele, Hincmar) reporta-se à Epístola de Paulo aos Romanos (13, 1-2); fá-lo de modo explícito em escritos como *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 4. A margem de desobediência que Agostinho estabelece quanto ao poder instituído é deveras exígua, restringindo-se a leis e costumes que interfiram na profissão de fé dos cristãos (*Civ. Dei* XIX, 17,); percebe-se que tal desobediência deve realizar-se de modo passivo, à maneira do mártir: pode-se evadir do cumprimento de determinada norma, mas não do respectivo castigo (*Civ. Dei* XIX, 17,). Ou seja: em momento algum Agostinho defende o ataque ao tirano ou sua deposição.

²² No que toca especificamente à possibilidade de deposição do rei em contexto carolíngio, cabe referir que, embora em *De Regis Persona* o tópico não seja posto em questão, Nelson (1977) defende que em outros escritos, articulando aspectos litúrgicos e jurídicos, Hincmar teria construído raciocínio que prepara – mas não leva a efeito – a asserção de que os bispos carolíngios teriam poder para depor o rei por quebra de profissão (aqui no sentido de compromisso – prestado junto ao episcopado no momento da unção real). O temor da exposição a que estaria sujeito, não obstante, teria levado Hincmar a refrear suas conclusões.

²³ “[...] *Justitia vero regis est, neminem injuste per potentiam opprimere, sine personarum acceptione inter virum et proximum suum juste judicare, advenis et pupillis et viduis defensore esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et*

trata-se de um arco a envolver atos como o justo julgamento de pessoas próximas, a defesa de estrangeiros, órfãos e viúvas, a coibição do furto, a punição do adultério, a defesa das igrejas, o sustento dos indigentes.

Outros atos arrolados, como possuir com relação a Deus fé católica, observar as horas das orações e atentar para certas restrições alimentares aparentam situar-se no limite entre as duas dimensões do ministério e da pessoa do rei, uma vez que são ações que o rei tem em comum com os demais súditos, mas que podem adquirir caráter ministerial a partir do momento em que a conduta do rei é encarada como *exemplo* para o povo.

Em outros fragmentos do texto hincmariano, por seu turno, as dimensões régias pessoal e ministerial aparecem de forma mais distinta – e coordenada. Aproveitando-se de trecho de *Moralia* (XXVI, 26) de Gregório Magno, Hincmar aborda a virtude da humildade, aspecto que, vinculado à pessoa do rei, produz efeitos decisivos sobre o ministério régio. É reconhecido que o orgulho é uma tentação comum a todos homens (a obra gregoriana ocupa-se desse vício de modo particular [MOORHEAD, 2005, p. 40]), embora o seja ainda mais para aqueles investidos de poder²⁴. Perceba-se: o poder em si é um bem, visto que derivado de Deus; o problema está no modo como o governante encara o fato de o possuir²⁵. Por se encontrar em um patamar (político) superior com relação aos demais homens, é comum que o homem se envaideça com os louvores que lhe são dirigidos – esquecendo, assim, que seu ofício é sobretudo servir aos outros²⁶. Com isso, nota-se que um aspecto de caráter interno, *pessoal* (o vício do orgulho) interfere em um aspecto de caráter externo, *ministerial* (o serviço, a administração).

A solução, segundo Gregório Magno pela pena de Hincmar, deve seguir o mesmo itinerário: cabe ao rei recordar-se, em atitude de humildade interior, da igualdade (ontológica – veja-se Fassò [1982, p. 142]) que compartilha com seus súditos²⁷ e, nessa senda, perseguir, por meio da reta e ordenada administração, o benefício de seu povo²⁸, e não o próprio. Afinal, aquele que bem usa de seu poder deve esquecer que o possui²⁹; eis o costume do coração em que reina a humildade³⁰. Note-se ainda que, novamente, o aspecto *pessoal* se aproxima do *ministerial* pela via do exemplo: a humildade é cultivada pessoalmente, mas seus sinais são ministerialmente

histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et perjurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes eleemosynis alere, justos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum, pythonissarumque superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et juste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non elevare, cuncta adversa patienter tolerare, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas cibum non gustare [...] (HINCMAR, 1852, p. 835).

²⁴ *Humana etenim mens plerumque extollitur, etiam cum nulla potestate fulcitur: quanto magis in altum se erigit, cum se ei etiam potestas adjungit?* (HINCMAR, 1852, p. 836)

²⁵ *Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiae malitia nostrae mentis invenit* (HINCMAR, 1852, p. 837).

²⁶ *Deum quippe imitari desiderat, qui fastigium potentiae, alienis intentus utilitatibus, et non suis laudibus elatus, administrat: qui praelatus caeteris prodesse appetit, non praeesse* (HINCMAR, 1852, p. 837).

²⁷ *Servata autem auctoritate regiminis, ad cor nostrum sine cessatione redeamus, et consideremus assidue quod sumus aequaliter cum caeteris conditi, non quod temporaliter caeteris praelati* (HINCMAR, 1852, p. 836).

²⁸ *Teneamus ergo exterius quod pro aliorum utilitate suscepimus [...]* (HINCMAR, 1852, p. 836).

²⁹ *[...] esse quidem in potentia, sed potentem se esse nescire [...]* (HINCMAR, 1852, p. 837).

³⁰ *Mirum vero est, cum in cordibus sublimium regnat humilitas morum* (HINCMAR, 1852, p. 837).

úteis uma vez que o rei serve de modelo moral a ser imitado pelos governados³¹.

Outros segmentos de *De Regis Persona* tratam do mesmo tema que os anteriores – mas, dessa vez, com o emprego de citações agostinianas. Ao defender que nada é mais feliz que o governo daqueles que possuem conhecimento para tanto, Hincmar emprega passagem de *De Civitate Dei* (V, 19; V, 24), sobre a felicidade dos imperadores cristãos:

Quanto àqueles que, dotados de verdadeira piedade, bem se conduzem, se possuem conhecimento para reger o povo, nada é mais feliz para as coisas humanas quanto Deus dar-lhes, por misericórdia, o poder. Nós cristãos os chamamos felizes se imperam com justiça, se não se pavoneiam entre as línguas pródigas em sublimes louvores e entre os obséquios dos que humildemente os saúdam, mas se lembram de serem homens, se colocam seu poder aos pés da majestade divina para, principalmente, estender-lhe o culto, se temem, amam e honram a Deus, se preferem o reino onde não temem possuir rivais, se se mostram tardos em vingar e prontos a perdoar, se tiram vingança por necessidade da administração e defesa da república, e não para saciar o ódio aos inimigos, se concedem perdão não para deixar impune a iniquidade, mas pela esperança de emenda, se, quando muitas vezes se veem obrigados a ordenar com aspereza, compensam-no com suavidade misericordiosa e com largueza de benefícios, se a luxúria está neles tanto mais sujeita quanto mais livre poderia estar, se a senhorear quaisquer nações preferem dominar seus maus apetites, se não fazem tudo isso pela ânsia de vanglória, mas por dileção pela felicidade eterna, se não descuidam de, por seus pecados, imolar ao Deus verdadeiro o sacrifício da humildade, da comiserção e da prece. Dizemos que tais imperadores cristãos são felizes nesta peregrinação e depois o serão na realidade, quando se cumprir o que esperamos.³²

Grande parte do constante no corpo da citação pode dar a entender que Agostinho concentra-se sobre aquilo que mais tarde seria concebido como “ministério real” – vejam-se as contínuas referências a atos que apenas ao monarca cabe a performance, como a administração e defesa do reino, o ordenar, o punir e o perdoar. No entanto, um olhar mais detido sobre como esses atos são descritos na passagem – e sobre certos elementos que se situam no início e no fim da citação – permite verificar que, nesse fragmento, o foco posta-se mais incisivamente sobre a dimensão pessoal que sobre a dimensão ministerial do monarca.

Embora seja feita menção ao “conhecimento para reger o povo” como requisito necessário ao governo das coisas humanas, o aspecto central é aquele do rei enquanto fiel: ao se abrir a citação, logo é feita referência aos governantes “dotados de verdadeira piedade”. Trata-se de aspecto que põe o rei em condição de igualdade com

³¹ “*Sed tamen decenter quibusdam erumpentibus signis, tales nos apud nos esse ipsi etiam qui nobis commissi sunt non ignorent: ut et de auctoritate nostra quod formident videant, et de humilitate quod imitentur agnoscant*” (HINCMAR, 1852, p. 836).

³² “[...] *Qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant scientiam regendi populos, nihil felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Nos Christianos reges ideo felices dicimus, si juste regnant, si inter linguas sublimiter honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt; si Deum timent, diligunt, colunt, si plus amant illud regnum ubi non timent habere consortes; si tardius vindicant, facile ignoscunt; si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimicitarum odiis exerunt; si eandem veniam, non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent; si, quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant; si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior; si malunt cupiditatibus pravis, quam quibuslibet gentibus imperare: et si haec omnia faciunt, non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae: si pro suis peccatis, humilitatis et miseracionis et*

relação aos seus súditos (em tom similar a – e, ao mesmo tempo, mais específico que – aquele empregado por Gregório Magno, o qual, como sabido, é influenciado por Agostinho), como expressamente é colocado: deve o rei “lembrar ser homem” e, em o fazendo, prestar culto, temer, amar e honrar a Deus, ademais de recordar-se de seus pecados e dos sacrifícios necessários à sua remissão.

Todos os atos relativos ao ministério régio, nessa senda, aparecem pautados pela mesma atitude interior (atitude que, de resto, é comum a todos os homens), qual seja, a busca da reta relação do homem com Deus e consigo próprio. Daí dever o rei preferir governar aos próprios apetites antes que ao próprio reino; daí dever agir com vistas não à vanglória particular, mas à felicidade eterna. O reinar com justiça, misericórdia, desinteresse (no sentido da não procura da vantagem própria) e auto-disciplina, nesse sentido, surge como reverberação do cultivo de uma “justiça interior” (VILLEY, 2009, p. 102) – a qual, sendo acessível a todos que quiserem tornar-se cristãos, reverberará concretamente de maneiras diferentes, a depender do ministério de cada um. A ênfase, de todo modo, pesa sobre a felicidade que é ínsita à atitude interior – afinal, o rei não é feliz por ser rei, mas por ser cristão. É justamente esse realce que faz com que, como dito, a citação agostiniana revele-se mais propriamente voltada à dimensão pessoal do monarca quando comparada com o trecho gregoriano anteriormente examinado.

Mais adiante, *De Regis Persona* apresenta outra citação de *De Civitate Dei* (IV, 3), dessa vez sobre a utilidade do reino dos bons, e, novamente, a dimensão dominante é a pessoal:

Se, por conseguinte, rende-se culto ao Deus verdadeiro e são servidos a Ele sacrifícios sinceros e bons costumes, é útil que os bons reinem por muito tempo e onde quer que seja. E não o é tanto para os governantes como para os governados. Quanto a eles, a piedade e a bondade, grandes dons de Deus, bastam-lhes para felicidade verdadeira, que, se merecida, permite à gente viver bem nesta vida e depois conseguir a eterna. No mundo, o reino dos bons não lhes aproveita tanto como às coisas humanas [isto é, aos governados]; o reino dos maus mais prejudica os governantes, cujos ânimos se estragam com maior liberdade nos crimes; por outro lado, apenas a própria iniquidade causa prejuízo aos que, servindo-os, se lhes submetem. Pois quaisquer males que os maus senhores infligem aos justos não constituem pena da culpa, mas prova da virtude. Por conseguinte, o bom, embora escravo, é livre; o mau, apesar de rei, é escravo e não de um homem apenas, porém, o que se torna mais grave, de tantos senhores quantos os vícios que tem. A Sagrada Escritura, falando de tais vícios, diz: “Pois cada um é escravo daquele que o domina”.³³

No trecho, ainda que Agostinho assuma que o governo dos bons reis é mais útil a governados que a governantes, não é expresso em que consiste tal utilidade (se, por exemplo, no bem comum, na propagação da fé

orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt. Tales Christianos reges dicimus esse felices, interim spe, postea re ipsa potituros, cum id quod exspectamus advenerit (HINCMAR, 1852, p. 839).

³³ “*Si verus Deus colatur, eisque sacris, veracibus, et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent; neque hoc tam ipsis quam illis utile est quibus regnant. Nam quantum ad ipsos pertinet, pietas et probitas eorum, quae magna Dei dona sunt, sufficit eis ad veram felicitatem, qua et in ista vita bene agatur, et postea percipiatur aeterna. In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur, quam rebus humanis: malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum majore licentia; his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi iniquitas propria. Nam justis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen. Proinde bonus etiam si serviat, liber est: malus autem etiamsi regnet, servus est; nec unius hominis, sed, quod est gravius, tot dominorum quot vitiorum. De quibus vitiis cum ageret Scriptura divina: A quo enim quis, inquit, devictus est, huic servus addictus est [...]*” (HINCMAR, 1852, p. 840).

cristã etc.). Em outras palavras, não são objetivamente apontadas as atividades que, uma vez desempenhadas pelo rei, são úteis aos governados; a dimensão ministerial queda, assim, em segundo plano.

A dimensão pessoal, por seu turno, é facilmente verificável: o bom rei define-se pela piedade e pela bondade, ambas aparecendo direcionadas não a um objetivo político específico, mas ao fim comum dos fieis cristãos, a felicidade eterna. Nesse sentido, o trecho permite pensar o ministério do rei, no máximo, em sua faceta *exemplar*; isto é, do rei enquanto modelo de conduta cristã para os súditos. A atitude de governar ancora-se na reta devoção – e objetiva estender tal devoção ao corpo de súditos (ALLMAN, 2007, p. 30).

Esse predomínio da dimensão pessoal é confirmado pela continuação da passagem agostiniana, em que apresentado o mau rei – o qual, por sua conduta, prejudicaria não aos governados, mas a si próprio. É retomado o tema do governo dos próprios apetites, em que o mau rei figura como escravo de seus vícios, ao passo que o súdito, em sendo bom, apesar de tiranizado pelo governante, é considerado livre. A liberdade de agir politicamente, como se vê, é eclipsada pela liberdade de escolher internamente o bem, seguindo o raciocínio de Arendt (2013)³⁴. Os males perpetrados pelo rei sobre aqueles sob seu governo são interpretados como prova da virtude destes (quando não pena da culpa, como já verificado nesse exercício de análise, mais acima); o mau governante não tem sua legitimidade política contestada – mas é concebido, no contexto mais decisivo da atitude interna (dimensão pessoal, portanto), como prisioneiro da própria iniquidade.

Hincmar fundiu esse excerto agostiniano a outro, também pertencente a *De Civitate Dei* (IV, 4): trata-se do fragmento em que Agostinho questiona que seja o reino em que distante a justiça senão grande rapina³⁵. Em *De Civitate Dei*, a sentença insere-se no âmbito da crítica agostiniana à dilatação do império romano mediante guerra. Agostinho condena a expansão territorial levada a cabo pelos imperadores pagãos, pois, segundo seu parecer, tais governantes seriam pautados precipuamente pela cobiça material e/ou pela sede de glória. Como nenhum desses elementos norteadores é compatível com a concepção cristã de justiça apresentada em *De Civitate Dei* – a enfatizar, como já abordado, o cultivo interior da fé e de outras virtudes a ela correlatas, tendo por guia último a felicidade eterna –, Agostinho termina por não ver diferença marcante entre o proceder imperial e aquele de um bando de salteadores – daí a frase citada.

A situação do trecho em *De Regis Persona*, anexado a *Civ. Dei* IV, 3, pode bem sinalizar uma idiossincrasia do manuscrito ou florilégio agostiniano a que Hincmar teve acesso. Mas também pode indicar uma opção do autor em reforçar que o destinatário (*in casu*, Carlos, o Calvo) comporte-se em consonância com aquilo que foi dito sobre o bom rei, isto é, conforme uma justiça cuja realização se passa necessária e principalmente no

³⁴ Sobre a distinção entre liberdade política (isto é, a liberdade exercida no âmbito da *polis*, em que querer, poder e agir se equacionam; conceito político típico da Antiguidade greco-romana) e liberdade interior (isto é, a liberdade enquanto vontade do homem singular, em que querer e poder aparecem cindidos, quando não conflitantes; conceito filosófico da Antiguidade grega, posteriormente recepcionado pelo cristianismo), veja-se, por todos, o ensaio de Arendt (2013).

interior do rei, em sua pessoa.

Assim, pelo que se viu até o momento, ao tratar, em termos gerais, do rei em sua pessoa e em seu ministério, Hincmar parece confirmar certas premissas de Villey (2009) e Allman (2007) no uso que faz de passagens de obras de Agostinho. Diversamente do que se verifica em passagens de outros autores – em que os aspectos pessoal e ministerial, quando não misturados (como em Pseudo-Cipriano) encontram-se coordenados (como em Gregório Magno) –, os trechos agostinianos empregados por Hincmar imprimem marcada ênfase sobre aspectos *personais* do monarca. O foco incide sobre o rei naquilo que o põe em igualdade com os demais homens: no dever de cultivar a justiça, antes de tudo, em sua interioridade – justiça aqui aproximada da “retidão moral absoluta” preconizada por Villey (2009, p. 101), a incluir a fé e as demais virtudes cristãs³⁵.

No contexto da sociedade carolíngia, tal exposição da dimensão pessoal encontra sentido no fato de que, à época, a “margem de controle” que o episcopado franco detinha sobre a atuação real residia, justamente, sobre o monarca enquanto fiel. Em outras palavras, embora não fosse possível ao clero retirar do rei a sua função (isto é, o seu ministério), era permitido a um bispo admoestar – e mesmo excomunicar – o rei sob o fundamento de que este teria faltado às suas obrigações – pessoais – de fiel cristão (NELSON, 1977; DEVISSE, 1975). Note-se que o bispo se encontra legitimado a tanto pela autoridade de seu ministério eclesiástico, podendo fazê-lo com relação a qualquer fiel sob sua jurisdição. É lícito supor que Hincmar não perde esse aspecto de vista, utilizando-o mesmo para realçar o peso de suas considerações enquanto conselheiro real de Carlos, o Calvo, ademais de arcebispo.

Nesse sentido, tendo em vista os resultados atingidos até então, pode-se dizer que Hincmar aproveita, em primeiro lugar, a concepção agostiniana de um universo divinamente ordenado, aí situando seu monarca ideal. Desde essa primeira construção, já vão se tecendo os fios a relacionarem rei e justiça: afinal, em sendo bom, o rei, por sua própria vontade, age à imagem de Deus, justo por excelência; em sendo mau, o rei, à revelia de sua volição, serve, de algum modo, a desígnios divinos, por ora ocultos; em síntese, o rei, seja qual for sua condição, é sobretudo instrumento da justiça divina que articula a ordem universal. Daí Hincmar apropriar-se, ademais, do argumento de Agostinho sobre a ampla legitimidade dos poderes instituídos.

Por seu turno, quando da abordagem do monarca em sua pessoa e em seu ministério em termos gerais,

³⁵ “*Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?*” (HINCMAR, 1852, p. 840).

³⁶ Aqui, faz-se referência ao comentário de Villey sobre a justiça cristã em Agostinho. Segundo Villey (2009, pp. 101-105), uma das principais características do justo cristão é a exigência de perfeição, isto é, do cultivo de virtudes interiores (pormenor que Villey remete a Platão, recordando-se muito provavelmente de seu “rei filósofo”; parece mais provável, contudo, que Agostinho tenha tomado tal perspectiva de fontes estoicas ou neoplatônicas – quando não em meio a fontes propriamente cristãs). Tal característica traduz-se em atitudes a revelar desinteresse por assuntos temporais. A “partilha social” de bens, por exemplo, não é aspecto a que seja conferida demasiada atenção, afinal, a justiça cristã tem por objetivo um horizonte outro, para além do meramente temporal. Assim, o justo cristão, em Agostinho, segundo a perspectiva de Villey, envolve que o homem aja à imagem do divino sob quaisquer circunstâncias (seja rei ou seja escravo; externa e internamente), empregando em suas relações a graça, a misericórdia, mecanismos informados, em suma, pela lógica (divina) da superabundância. As citações agostinianas em *De Regis Persona* analisadas até então apresentam-se convergentes com esse raciocínio.

pôde-se perceber que os trechos agostinianos empregados por Hincmar depositam marcada ênfase sobre a dimensão pessoal do monarca – a indicar que a justiça realiza-se primeiramente na interioridade de quem governa, restando as funções ministeriais como reflexo desse proceder interior. Cabe ora verificar como a argumentação de Agostinho é manejada ao adentrar-se na esfera da relação específica entre o rei e a justiça; mais precisamente, a relação em que aquele se coloca como realizador desta perante seus súditos, executando função ministerial, portanto. O foco, como se verá, repousará sobre os mecanismos que informam essa relação específica, quais sejam, a coerção e a punição, e a misericórdia e o perdão.

O rei em sua relação específica com a justiça: Coerção e punição, misericórdia e perdão

Compreender como o ministério real carolíngio é representado em *De Regis Persona* – em particular no que toca à concretização da justiça por parte do rei perante seus súditos – envolve, preliminarmente, reconhecer o compromisso que, segundo a perspectiva hincmariana, tal ministério guarda com a conservação da lei. É digno de nota que Hincmar, por vezes é pintado como “legalista”, “conservador” (DEVISSE, 1975, p. 562), tendo em vista sua insistência na necessidade do cumprimento da lei e de manutenção de promessas – resistindo, em contraposição, à consideração de fatores estranhos ao direito que venham a promover a não aplicação da lei, como pressão por parte de camadas sociais abastadas (em sentido contrário ao legalmente estabelecido), privilégio indevido a familiares e/ou amigadas em um dado contexto litigioso; apelo à misericórdia etc.

Transcendendo as vantagens patrimoniais que a estrita obediência à lei assegurava às igrejas francas, o Arcebispo de Reims teria adotado ponto de vista “legalista”, defende-se, por conta da convicção mais profunda de que a lei constituiria elemento a garantir a paz dentro da ordem (DEVISSE, 1975, p. 562). Esse pensamento adquire maior factibilidade ao se recordar que a lei carolíngia – e, aqui, faz-se referência expressa às capitulares³⁷ –, em seu estabelecimento, era percebida, segundo Grossi (2014), como produto de um *consenso* entre o rei, o

³⁷ Ao lado das diversas manifestações consuetudinárias – típicas de um medievo juridicamente pluralista, os carolíngios propõem uma outra expressão de normatividade, as *capitulares*, instrumento, pode-se dizer, de coesão jurídica do império. Com o termo, faz-se referência a documentos de procedência real que apresentam uma série de breves capítulos de caráter prescritivo sobre um ou mais temas, sendo que sua vigência se refere a todo o império ou a localidades específicas, segundo o caso. A literatura costuma classificar tais textos em capitulares eclesíásticas (concernentes ao clero, às igrejas e aos mosteiros) ou mundanas (concernentes ao mundo laico) (CORTESE, 2000, pp. 128-129); outra possibilidade de que comumente se lança mão é dividi-las em *capitulária legibus addenda* (referentes à recepção e adequação de ordenamentos populares, “regras velhas”, ao contexto imperial) e *capitulária per se scribenda* (“regras novas”, mormente referentes à administração da justiça e à defesa da paz) (CARVALE, 1994, pp. 136-137). É, enfim, comum que a literatura encare tais documentos como leis escritas (na senda do movimento geral de “letramento” característico da Renascença Carolíngia), e mesmo atos legislativos (PADOA-SCHIOPPA, 2007, p. 50) – distinguindo-as, note-se, das compilações dedicadas ao costume. A distinção parece dever-se ao processo que envolve a composição das capitulares. Trata-se de um contexto de assembleia, em que o imperador, em meio a representantes das altas esferas laica e eclesíastica, tendo ouvido as preocupações desses últimos, pronuncia o conteúdo das capitulares. Uma vez expresso oralmente, esse conteúdo é reduzido a escrito por parte da chancelaria real, ganhando a forma de *capitulária*. Cópias dos documentos são então distribuídas aos *missi*, representantes reais (laicos ou eclesíásticos; Hincmar de Reims, por exemplo, era um *missus* sob Carlos, o Calvo) responsáveis por dar a conhecer o conteúdo das capitulares nas áreas do império para as quais fossem apontados, entre outras funções judiciais e

episcopado e a aristocracia laica³⁸; o consenso desempenhava papel estabilizador, a traduzir a consideração de cada *ordo* dentro do quadro ordenado maior do império, em regime de colaboração e confiança mútua (NELSON, 1986, p. 110); o “legalismo” hincmariano surge, nesse sentido, para proteger esse elemento consensual que, no limite, representa a estabilidade da ordem objetivamente considerada, não se devendo confundi-lo com o legalismo moderno, estreitamente conexo à vontade criadora (seja do rei, seja do povo etc.)³⁹. A partir dessa chave, compreende-se melhor parecer Hincmar intuir que “a unidade do mundo cristão passava pela unidade jurídica” (DEVISSE, 1975, p. 564).

Tal perspectiva sobre a lei temporal vem a refletir diretamente sobre a visão de Hincmar sobre o ministério real. Hincmar, de fato, percebe no rei um dos primeiros responsáveis pela conservação da lei – a começar pela sua própria pessoa. É certo que Hincmar reconhece que o monarca só pode ser julgado por Deus; no entanto, em o dizendo, refere-se ao rei que, *sponte propria*, age de acordo com as disposições legais; aquele que, por seu turno, rompe com a lei e/ou com a justiça, não pode propriamente ser nomeado rei (DEVISSE, 1962, p. 79), pairando no ar a questão sobre se Hincmar o estaria sujeitando a algum tipo de juízo terreno.

Ademais, como esperado, a conservação da lei e do prometido é aspecto fundamental na relação do rei para com seus súditos. O próprio rito da coroação de Carlos, o Calvo em Metz (869) é arquitetado em torno de uma *profissão* (análoga àquelas de fé) – uma promessa – a ser mantida entre o rei e as *ordines* ali presentes, com vistas ao respeito à lei de cada segmento (NELSON, 1990). Assim, pode-se dizer que a conservação da lei – especialmente enquanto forma de salvaguardar o consenso e, em última análise, a própria ordem – é chave interpretativa essencial na compreensão do ministério régio segundo Hincmar – e particularmente para apreciação da relação específica entre o monarca e a justiça, em que aquele concretiza esta última ante os governados.

Essa concretização, em *De Regis Persona*, desenvolve-se a partir de quatro mecanismos dos quais pode o monarca lançar mão: a coerção e a punição, e a misericórdia e o perdão. A análise começa pela coerção,

administrativas (NELSON, 1990, p. 280; ALBERTONI, 2002, pp. 233-234).

³⁸ Sobre o aspecto consensual, é válida a lição de Grossi (2014, pp. 113-114), a perceber a *lex* como atribuível a ambos, príncipe e comunidade, não se devendo observar, por óbvio, esse consenso como produto de processo democrático, mas como reflexo do contexto de um povo e sua história: “[é] nessa perspectiva que devem ser interpretadas as constantes referências – que os monarcas inserem prolixamente nas *leges* – à efetiva, ou suposta, convocação de uma assembleia mais ou menos ampla de notáveis e à expressão pública de seu consentimento; fruto não de uma inconcebível sensibilidade democrática, mas da profunda certeza de que a produção do direito é um fato ‘constitucional’ relacionado ao *ethnos*, pois necessariamente diz respeito ao seu patrimônio consuetudinário. [...] Quer se trate de verbalizações de um fato ocorrido ou de simples fachada formal, em ambos os casos surge a convicção de que fixar o direito – ao menos aquele intimamente ligado ao *ethos* [sic] – não é tarefa apenas do príncipe.”

³⁹ É digno de nota que, na esteira da perspectiva grossiana, a lei medieval, diversamente da lei moderna, reporta-se sempre a um dado objetivo, é reflexo de uma ordem de coisas que está para além da vontade do monarca (ou do povo); a lei, nesse sentido, não é criada pelo soberano, mas, no máximo, por ele lida, interpretada. Observe-se que a lei carolíngia dependia da *voluntas* régia para ser efetivamente estabelecida (isto é, propriamente considerada lei); no entanto, não se trata aqui de vontade criadora, e sim de vontade a reconhecer uma situação objetiva. Para mais sobre a diferenciação entre lei medieval e lei moderna, veja-se Grossi (2007; 2014).

mecanismo traduzido no uso da força por parte do monarca para *fazer valer* a lei.

Da coerção e da punição

Ao sustentar, em *De Regis Persona*, que os súditos devem ser compelidos à observância da justiça, Hincmar lança mão de cartas de Agostinho voltadas à polêmica com os donatistas⁴⁰. O trecho pinçado é da Epístola n. 93, a Vicente. Nela, Agostinho debruça-se sobre a utilidade do uso da força para a correção da vontade desviante e subsequente conhecimento da Verdade (FRIEND, 1985; BROWN, 2000, pp. 229-239):

Tu pensas que ninguém deve ser constringido à justiça, embora tu leias que o pai de família dissesse aos servos: *Constrange a entrar todos aqueles que encontrares*, Pensas assim embora leias como Saulo, depois tornado Paulo, foi obrigado a conhecer e abraçar a verdade por meio de um ato de força realizado por Cristo: salvo se tu pensas que aos homens esteja mais próximo do coração o dinheiro ou qualquer outra posse que esta luz que percebemos com os olhos. Paulo não recuperou esta luz que havia perdido de repente após ter sido lançado por terra senão quando se incorporou à Santa Igreja. E tu pensas que não se deve estender tais meios aos homens para que sejam liberados dos prejuízos do erro; que tu vejas, pelos incontestáveis exemplos, que desse mesmo modo age Deus, que nos ama como ninguém do modo mais vantajoso. Tu pensas assim embora ouças Cristo que diz: Ninguém vem a mim se não for atraído pelo Pai, cuja atração se opera no coração de todos aqueles que se convertem a Ele por temor da ira divina. Tudo aquilo que faz a verdadeira e legítima mãe Igreja, mesmo que seja sentido como áspero e amargo, não é feito para devolver mal por mal, mas sim para aplicar o bem da disciplina, a expelir o mal das iniquidades. Vês então que não se deve considerar o fato que alguém seja constringido, mas se aquilo a que se é constringido seja bom ou mau: não digo que um possa ser bom sem querê-lo, mas que, por medo do castigo que não está disposto a enfrentar, ou abandone a animosidade que o mantém distante da verdade conhecida, ou seja constringido a conhecer a verdade que ignorava: o medo pode incitá-lo ou a repudiar a falsidade pela qual lutava, ou a buscar a verdade que ignorava, e enfim sustentar voluntariamente como verdadeiro aquilo que antes não queria.⁴¹

Sua argumentação visa defender a pertinência de leis temporais que tratam questões de divergência

⁴⁰ Nesses escritos, Agostinho defende a pertinência das leis imperiais que vieram a enfraquecer a seita (herética) do donatismo, seita africana a postular a formação de uma Igreja “pura”, composta apenas por “santos”, deixando de lado os pecadores abarcados pela concepção universal da Igreja Católica. As disposições de reação do Império (presentes, por exemplo, no “Édito de Unidade” [405], do Imperador Honório), em imprimindo sobre o donatismo o selo da heresia, impuseram a seus adeptos sanções como multa, impossibilidade de desempenho de cargo público, impossibilidade de defesa de patrimônio em processo e impossibilidade de disposição de bens por meio de testamento – a descontar a pena de morte para casos mais graves. Embora o proceder, notadamente coercitivo, estivesse distante dos hábitos da Igreja (no sentido da pastoralidade, da polêmica estritamente verbal etc.), Agostinho viu nele utilidade – e mesmo necessidade – à medida que poderia ser mais eficaz em frear certo segmento extremista dos donatistas, os *circumcelliones*, que usavam da violência contra ministros e fiéis católicos.

⁴¹ “*Putas, inquit, neminem debere cogi ad justitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis: Quoscumque inveneritis cogite intrare? (Luc. XIV, 23.) cum legas etiam ipsum primo Saulum, postea Paulum, ad cognoscendam et tenendam veritatem magna violentia Christi cogentis esse compulsum? (Act. IX.) Et putas nullam vim adhibendam esse homini, ut ab erroris pernicie liberetur, cum ipsum Dominum, quo nemo nos utilius diligit, certissimis exemplis hoc facere videas, et Christum audias dicentem: Nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit? (Joan. VI, 44.) Quod fit in cordibus omnium qui se ad Deum divinae iracundiae timore convertunt. Quidquid vero facit vera et legitima mater Ecclesia, etiamsi asperum amarumque sentiat, non malum pro malo reddit, sed bonum disciplinae expellendo malum iniquitatis apponit (ibid.). Vides igitur non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum: non quo quisque bonus esse possit invitus; sed timendo quod non vult pati, vel relinquit*

religiosa – especificamente, leis imperiais a desencorajar a adesão ao donatismo (e, indiretamente, beneficiar a ortodoxia católica). Para sustentar a legitimidade da coerção legal em matéria de fé, Agostinho começa referindo-se ao fato de que o próprio Deus se utiliza da força para incorporar certas pessoas à Igreja – o famoso *compelle intrare*, como recorda Cassi (2013, pp. 86-89). É o caso de Paulo, “obrigado a conhecer e a abraçar a Verdade” após ter sido privado da visão (“ato de força realizado por Cristo”, nas palavras de Agostinho). Assim, se às vezes Deus emprega a força para corrigir a vontade errante do homem – e é indiscutível que atos do tipo sejam legítimos, afinal, “Deus [...] nos ama como ninguém e do modo mais vantajoso” –, por certo que tal legitimidade se estende ao nível humano e, mais propriamente, às leis humanas.

O objetivo da coerção legal é, como sugerido, fazer com que o homem, por medo do castigo, primeiramente abandone o erro e, após, volte-se à Verdade que de outro modo ignoraria – Verdade aqui compreendida como a mensagem da ortodoxia católica. Note-se que, no trecho citado, Agostinho suspende o juízo sobre a coerção em si – aspecto duramente criticado por seus antagonistas, ainda mais tendo em vista o caráter não coercitivo que, de costume, os Pais da Igreja imprimiam sobre a conversão. Aquilo que importa, segundo os escritos agostinianos contrários ao donatismo, é o fim em direção ao qual a coerção é proposta, se contrário ou em favor da Verdade.

Isso porque, ao cabo de seu raciocínio, Agostinho manifesta que o uso da força é instrumento *útil* – mas não suficiente – para o conhecimento verdadeiro. Não substitui em valor uma posterior aceitação voluntária (visto que: “[...] não digo que um possa ser bom sem querê-lo”); é antes corretivo *disciplinar*, remédio amargo de uma “mãe a querer apenas o bem” (isto é, a Igreja) – e, no limite, oportunidade para que pagãos e/ou hereges sejam afinal esclarecidos – razão pela qual o ato coercitivo deve ser seguido de instrução, formação (GEEST, 2014). Cuida-se, enfim, de estímulo salubre – mas, para além do uso da força, cabe lembrar que, segundo a perspectiva agostiniana sobre o ponto, há a relevância da vontade humana.

Esse aspecto é confirmado pela citação subsequente, dessa vez da Epístola n. 238, de Agostinho a Pacêncio; a datação da carta é incerta: “O bem do homem não consiste em vencer a outro homem, mas em o homem deixar-se vencer voluntariamente pela verdade, pois é um mal ao homem ser vencido pela verdade sem querê-lo. É inevitável que a verdade vença não apenas quem a nega, mas também quem a reconhece”⁴².

Por seu teor, verifica-se que a Verdade se reveste de objetividade: é invencível, imune a quaisquer juízos humanos, sejam negativos, positivos ou mesmo indiferentes. Entretanto, diz Agostinho que é melhor ao homem deixar-se vencer pela Verdade *voluntariamente*, reconhecendo-a. Embora o fragmento situe-se fora da polêmica

impedientem animositatem, vel ignoratam compellitur agnoscere veritatem, ut timens vel respuat falsum de quo contendebat, vel quaerat verum quod nesciebat, et volens jam teneat quod nolebat (HINCMAR, 1852, pp. 844-845).

⁴² “*Non enim bonum hominis est hominem vincere, sed bonum est homini ut eum veritas vincat volentem, quia malum est homini ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est, sive negantem, sive confitentem*” (HINCMAR, 1852, p. 845).

com os donatistas (a *Ep.* 238 dirige-se a um simpatizante de outra seita herética, o arianismo), o prestígio da aceitação voluntária, em detrimento da pura coerção, é semelhante.

Mais adiante, ao afirmar em *De Regis Persona* que a Cristo serve aquele que aos ímprobos corrige segundo o amor à justiça, Hincmar emprega novamente a Epístola n. 93, a Vicente. O argumento, porém, parece concentrar-se mais intensamente sobre a conduta do poder político (que Agostinho denomina “imperador”, e Hincmar substitui por “rei”), possibilitando divisar tanto aspectos coercitivos quanto punitivos a ela aderentes. Note-se que Hincmar, no recorte do trecho, escolhe passagens que, em sua maioria, referem-se à postura do poder temporal em chave positiva (isto é, “o bom rei”), como é de se esperar em um *speculum principis*:

Quando a autoridade temporal proclama a verdade, aos corações errantes é uma útil admoestação, enquanto aos insensatos é uma aflição inútil. Não há poder senão de Deus; quem no entanto se opõe ao poder, rebela-se contra a ordem de Deus: de fato os príncipes não são temidos por quem faz o bem, mas por quem faz o mal. Queres não ter medo do poder temporal? Faz o bem, e dele receberá louvor (Rom. 13, 1-3). Quando então o poder temporal favorável à verdade corrige alguém, se esse se faz emendar, recebe louvor; quando essa, diversamente, inimiga da verdade sevia alguém, se esse é coroado com a vitória, recebe louvor.⁴³

Nesse sentido, é ressaltada a *utilidade* do monarca que, em proclamando a Verdade, admoesta os súditos errantes, corrige-os – isto é, pune-os – em favor da fé cristã. O aspecto coercitivo de seus atos apenas emerge para “quem faz o mal”, afinal, são esses a demonstrarem resistência (por exemplo, medo) ante as disposições corretivas. A “quem faz o bem” (isto é, os seguidores da ortodoxia católica), a coerção inexistente, pois o fiel já reconhece a Verdade por sua própria vontade. Não há, para este, qualquer razão para temer – e isso mesmo se o poder temporal se voltar contra a fé cristã, pois o fiel perceberá aí grata oportunidade de martírio e, ato contínuo, louvor na eternidade. Torna o tópico da resistência passiva, do “mal” como “prova da virtude”. Essa particularidade, entretanto, não deve fazer olvidar o aspecto central do trecho, qual seja, o papel *disciplinador* do bom monarca.

Antes de prosseguir, cabe ressaltar que esse papel disciplinador, conforme aparece em Hincmar, não parece restringir-se a fazer valer leis de caráter estritamente religioso e/ou eclesiástico, como a repetição dos termos “Verdade” e “fé cristã” poderia levar a que uma mente moderna imaginasse. É antes lícito interpretar que Hincmar pinça a argumentação agostiniana – desde um contexto que lhe é próprio, específico – e a aplica em um cenário outro e, ao que parece, mais amplo – aquele do estabelecimento e conservação da lei temporal (aqui em acepção geral, a abarcar tanto assuntos terrenos quanto eclesiásticos) por parte do rei carolíngio.

É possível defender esse alargamento da perspectiva hincmariana pois, adentrando no cenário histórico em que mergulhado seu autor, nota-se que há pouco ensejo, em meio aos carolíngios, para confecção de

⁴³ “Quando veritas praedicatur errantibus, cordatis utilis admonitio est, insensatis inutilis afflictio. Non est autem potestas nisi a Deo. Qui autem resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Principes enim non sunt timori bono operi, sed malo. Vis autem non timere potestatem? bonum fac, et habebis laudem ex illa (Rom. XIII, 1-3). Sive enim potestas veritati favens aliquem corrigit, laudem habet ex illa qui fuerit emendatus: sive inimica veritati in aliquem saeviat, laudem habet ex illa qui victor fuerit coronatus” (HINCMAR, 1852, p. 845).

documentos legais dedicados à divergência religiosa, caso do cenário agostiniano. Isso porque o reino franco, embora cultive imaginário povoado de referências romanas, é bastante diverso do império romano tardo-antigo em sua situação concreta. Este último, mesmo ao tempo em que o catolicismo foi elevado a credo oficial, é caracterizado pela co-existência de variadas expressões religiosas em seu território – as polêmicas de que participante Agostinho são prova disso (BROWN, 2000).

O reino franco, por sua vez, propõe-se, antes de tudo, como lugar de homogeneidade religiosa, como *populus christianus*, como império que é também *ecclesia* (JONG, 2003, p. 1246); ocorre, de fato, um deslocamento quanto àquilo que o define: do aspecto étnico (franco) passa-se ao aspecto religioso (cristão); a integração de novas *gentes* em território carolíngio depende precipuamente de mecanismos como a conversão e o batismo (JONG, 2009). A divergência de credo, uma vez assinalada, é tratada como problema externo, resolvido por meio da guerra (como visto, por exemplo, nos enfrentamentos entre Carlos Magno e os sarracenos). Nesse contexto, em que não reconhecida a relevância jurídica do outro-não católico, toda lei temporal, por operar em favor do *populus christianus*, serve, ato contínuo, à homogeneidade religiosa, à fé cristã. Daí que, em defendendo a conservação dessa lei pela via da coerção e da punição – em outras palavras, pela via da *disciplina* – também o monarca carolíngio esteja a promover a referida Verdade – em demonstração, ora ministerial, de sua *fides* (CRISTIANI, 1978, pp. 152-153).

Prosseguindo a análise, cabe referir que o aspecto punitivo aparece de modo mais nítido em *De Regis Persona* em outras passagens – cujo teor, ainda assim, converge com a chave interpretativa da coerção legal. Em primeiro lugar, é de se notar que Hincmar faz questão de atestar a legitimidade do rei em punir: ao postular que, por conta do castigo dos males, o gládio do príncipe é por Deus permitido, o Arcebispo de Reims está, por outras palavras, afirmando que a potestade real vem de Deus. Tal é a direção do trecho em que citado S. Inocêncio⁴⁴, a considerar lícita a punição de pessoas batizadas, abrangendo aí tortura e morte (dentro da ordem jurídica) levadas a cabo pelo monarca, ministro de Deus. Ir contra tais medidas, consoante o fragmento, equivaleria a ir contra a própria autoridade divina, sempre justa.

Atenção especial merece, por sua vez, o tópico da morte como punição, uma vez que, em sua fundamentação, são utilizadas extensas passagens agostinianas. Ao abordar o assunto, Hincmar lança mão de longa citação do comentário de Agostinho ao Sermão da Montanha. No trecho, a pena de morte é legitimada por duas vias: por um lado, é castigo cuja previsão legal é salutar àqueles que temem a morte (isto é, àqueles que

⁴⁴ “*Quaesitum est, inquit, super his qui post baptismum administraverunt, et aut tormenta sola exercuerunt, aut etiam capitale protulere sententiam. De his nihil legimus a majoribus definitum. Meminerant enim a Deo potestates has fuisse concessas, et propter vindictam noxiorum gladium fuisse permissum, et Dei ministrum esse datum in hujusmodi vindicem. Quomodo igitur reprehenderent factum quod auctore Domino viderent esse concessum? De his ergo ita ut hactenus servatum est sic habemus, ne aut disciplinam evertere, aut contra auctoritatem Domini venire videamur. Ipsis autem in ratione reddenda gesta sua omnia servabuntur*” (HINCMAR, 1852, p. 851).

pecam, ocupados que são com as coisas terrenas, das quais não desejariam abrir mão, e/ou receosos que são do castigo posterior à morte. Aqueles que, diversamente, evitam o pecado nada têm a temer, pois não se apegam ao terreno e aguardam com expectativa a posteridade eterna, sendo-lhes indiferente tal pena); por outro, é castigo cuja concretização é benéfica por dar fim a um dado pecado, mais danoso em si que a morte do pecador⁴⁵. O aspecto da “salvação da alma” adquire, nesse contexto, um peso maior em relação à “salvação do corpo”⁴⁶.

Agostinho enfatiza, contudo, que o estabelecimento e aplicação da pena de morte não deve se dar de modo indiscriminado, como que compelido por cego afã de vingança; a linha mestra há de ser o amor ao próximo, de modo que, no manejo de punições (seja para aplicá-las ou para suspendê-las), possa ser instilado no culpado o amor à justiça (HEYKING, 2011, p. 66)⁴⁷. Nesse passo, a pena de morte aparece envolta da mesma ideia aplicável à punição em geral em Agostinho, a ideia de correção empreendida com ânimo benevolente (isto é, visando o bem do pecador, e não necessariamente sendo-lhe indulgente)⁴⁸. Reveste-se, assim, de função tanto preventiva, para a sociedade em geral, como reabilitativa, para o culpado (CASSI, 2013, p. 76).

Ainda no que toca à morte como punição, Hincmar também emprega trecho da Epístola n. 47, de Agostinho a Publícola, opúsculo sobre questões diversas – entre elas, os limites à defesa de si próprio. Nessa passagem, Agostinho de pronto desaprova que um indivíduo tire a vida de outro visando não ser morto por esse; parece tratar-se de ato em que, apesar de o indivíduo convencer-se de agir bem, age objetivamente mal, pecando por ignorância⁴⁹. O Bispo de Hipona, no entanto, abre exceção para aqueles que matam em contexto bélico e/ou em exercício da função pública⁵⁰. Em tais casos, a ação é legitimada pelo objetivo de beneficiar outros (e não a si), isto é, a cidade⁵¹.

A pena de morte, nesse sentido, surge uma vez mais revestida do conhecido caráter disciplinar: o medo incutido pela extrema punição é serviço que se presta ao homem a fim de que se distancie das más ações⁵². A máxima neotestamentária de não resistência ao mal (“oferecer a outra face”, conforme Mt 5, 39) surge para apoiar

⁴⁵ “Magni et sancti viri, qui jam optime scirent mortem istam, quae animam dissolvit a corpore, non esse formidandam, secundum eorum tamen animum qui illam timent, nonnulla peccata morte punierunt, quo et viventibus utilis metus incuteretur, et illis qui morte puniebantur, non ipsa mors noceret, sed peccatum, quod augeri posset si viverent” (HINCMAR, 1852, p. 849).

⁴⁶ “Paulum apostolum quem nobiscum legunt intueantur, dicentem de quodam peccatore: Quem tradidi Satanæ in interitum carnis, ut anima salva sit (I Cor. V, 5)” (HINCMAR, 1852, p. 849).

⁴⁷ “[...] quamlibet vindictam per Satanam factam ab Apostolo fateantur: quod non eam odio sed amore fecisse, manifestat illud adjectum, ut anima salva sit” (HINCMAR, 1852, p. 849).

⁴⁸ “Tenebitur ergo in hoc injuriarum genere, quod per vindictam luitur, iste a Christianis modus, ut accepta injuria non surgat in odium, sed infirmitatis misericordia paratus sit animus plura perpeti, nec correptionem negligat, qua vel consilio, vel auctoritate, vel potestate uti potest” (HINCMAR, 1852, p. 850).

⁴⁹ “Si quis bonum putaverit esse quod malum est, et fecerit hoc putando, utique peccat, et ea sunt omnia peccata ignorantiae, quando quisque bene fieri putat quod male fit” (HINCMAR, 1852, p. 850).

⁵⁰ “De occidendis hominibus, ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur [...]” (HINCMAR, 1852, p. 850).

⁵¹ “[...] ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, vel pro civitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si ejus congruit personae” (HINCMAR, 1852, p. 850).

⁵² “Qui vero repelluntur aliquo terrore ne male faciant, etiam ipsis aliquid fortasse praestatur” (HINCMAR, 1852, p. 850).

esse raciocínio, ao ser interpretada como não resistência ao castigo juridicamente estabelecido, como não repúdio a uma medida que provoca medo – e que poderia, por isso mesmo, ser alcunhada de “má”, quando, na verdade, o que faz é direcionar a vontade humana, ainda que por via amarga, rumo ao bem⁵³.

Da misericórdia e do perdão

Passando ao exame dos trechos de *De Regis Persona* relativos à misericórdia e ao perdão, importa dizer, antes de tudo, que a guia interpretativa de tais fragmentos segue sendo a do rei enquanto disciplinador de seu povo, tal como observado quando da análise dos aspectos coerção e punição. Prova disso é que Hincmar, em segmento previamente analisado – a tratar do rei que corrige segundo o amor à justiça (HINCMAR, 1852, pp. 845-846) –, funde o trecho da Epístola n. 93, de Agostinho a Vicente, sobre coerção e punição, com citação de *De Civitate Dei* (IX, 5), sobre misericórdia, sem interrupções. Eis, pois, os fragmentos tais como aparecem, amalgamados, com grifo por sobre a passagem ora examinada:

Quando a autoridade temporal proclama a verdade, aos corações errantes é uma útil admoestação, enquanto aos insensatos é uma aflição inútil. Não há poder senão de Deus; quem no entanto se opõe ao poder, rebela-se contra a ordem de Deus: de fato os príncipes não são temidos por quem faz o bem, mas por quem faz o mal. Queres não ter medo do poder temporal? Faz o bem, e dele receberá louvor (Rom. 13, 1-3). Quando então o poder temporal favorável à verdade corrige alguém, se esse se faz emendar, recebe louvor; quando essa, diversamente, inimiga da verdade sevicia alguém, se esse é coroado com a vitória, recebe louvor. Em nossa disciplina não se pergunta tanto se o ânimo está em cólera mas por que está em cólera; não se está triste mas por que está triste; não se teme, mas o que teme. Não sei se se possa de fato reprovar com justo critério o andar em cólera com quem peca para que se corrija, o afligir-se com quem está triste para que se libere da tristeza, o temer por quem se encontra em perigo para que não pereça. Também é costume dos estoicos culpar a misericórdia. Com quanto mais razão, porém, turbar-se-ia o referido estoico pela misericórdia de livrar o homem do que por medo ao naufrágio. Muito melhor, mais humanamente e de modo mais conforme com os sentimentos piedosos falou Cícero em louvor de César: Entre todas as tuas virtudes nenhuma existe mais admirável e mais grata que tua misericórdia. Que é a misericórdia senão certa compaixão da miséria alheia nascida em nosso coração, que, se podemos, nos compele a socorrê-la? Esse movimento interior serve à razão quando se faz a misericórdia de tal maneira que se conserva a justiça, quer quando se dá ao necessitado, quer quando se perdoa o penitente.⁵⁴

No trecho grifado, diversamente do que se poderia em princípio imaginar, Agostinho não deposita

⁵³ “*Hinc autem dictum est, Non resistamus malo (Matth. V, 39), ne nos vindicta delectet, quae alieno malo animum pascit, non ut correctionem hominum negligamus*” (HINCMAR, 1852, p. 850).

⁵⁴ Versão original da parte grifada: “*In disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti ut corrigatur, contristari pro afflicto ut liberetur, timere periclitanti ne pereat, nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae, sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii! Longe melius et humanius, et piorum sensibus accommodatius Cicero in Caesaris laude locutus est, ubi ait (Orat. pro Q. Lig., c. 12): De virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est. Quid est autem misericordia, nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur? Servit autem motus iste rationi, quando ita praebet misericordia ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti*” (HINCMAR, 1852, pp. 845-846).

ênfase sobre o aspecto “excepcional” da misericórdia – no sentido de que recorrer a ela constituiria uma exceção benevolente (por exemplo, o perdão), por oposição à aplicação da lei (e da punição, em sendo o caso) consoante critérios “normais” de justiça; não, não é disso que se trata. Agostinho refere-se antes à misericórdia enquanto “certa compaixão da miséria alheia” e, principalmente, subseqüente impulso de *socorrero* miserável.

É nessa dupla chave que devem ser compreendidas as menções exemplificativas a abrir o trecho em análise: pois, ao mesmo tempo em que se comove (demonstrando-o pela via da aflição, do temor ou mesmo da cólera) com uma dada pessoa, o cristão também possui o afã de corrigi-la em seus erros, de liberá-la daquilo que injustamente a tolhe, de impedir que ela pereça etc. Esse empenho com relação ao socorro parece ser o elemento que conecta essa citação com a imediatamente anterior, da Epístola a Vicente: Hincmar aparenta sinalizar que o rei, em agindo como disciplinador dos súditos desviados, está, na realidade, sendo misericordioso para com eles, pois os socorre de sua situação de errância. Guarda coerência com o pensamento agostiniano, a não observar contradição entre ser misericordioso e ser justo (HEYKING, 2011, p. 65). A lei, em seus aspectos coercitivo e punitivo, surge, assim, como instrumento por meio do qual o monarca concretiza sua misericórdia – ou, ao menos, parte dela, visto que Hincmar mantém o fragmento final, em que Agostinho faz referência ao dom e ao perdão.

A misericórdia – ora juntamente com o tema do perdão – permanece entrelaçada aos tópicos da coerção legal e da punição em segmento ulterior de *De Regis Persona*, sobre se máximos e públicos crimes são acaso perdoáveis. Nele, pode-se dizer que a interpretação dada acima sobre misericórdia ganha tons ainda mais precisos, especialmente no momento em que Hincmar traz a afirmação contundente de que, por vezes, ante determinado crime, afigura-se cruel perdoar – e misericordioso punir⁵⁵. A nota dominante pesa sobre a punição; é nesse sentido que são apresentados citação da *Pastorale* (II, 6) de Gregório Magno e o correspondente trecho bíblico sobre Eli e seus filhos corruptos (1Sm 2; 3; 4). Em mencionando tais textos, Hincmar tenciona deixar evidente que a indulgência em demasia (como é a de Eli para com seus filhos) se traduz, na realidade, como impunidade – impunidade essa que vem a trazer prejuízos não apenas às relações sociais (como ilustrado, no texto, pelo massacre do povo de Israel, ademais da morte dos filhos de Eli e dele mesmo), mas também à relação entre os homens e Deus (como ilustrado, no texto, pela perda da Arca da Aliança). Daí que Hincmar, com isso, pareça querer sublinhar a coerência entre o proceder punitivo (aí concebido como correção, disciplina etc. – e, no limite, misericórdia) e um ministério régio que se proponha servir retamente ao *populus* e a Deus.

Tal proceder, em se tratando da ordem jurídica carolíngia – deveras ocupada com a produção legal escrita (de que as capitulares são expressão, [CORTESE, 2000, pp. 128-129; PADOA-SCHIOPPA, 2007, p. 50]) –, encontra-se estreitamente vinculado à lei, uma vez que é ela a definir, ao menos em seus contornos gerais, a

⁵⁵ “*Sicuti est enim aliquando misericordia puniens, ita et crudelitas parcens*” (HINCMAR, 1852, p. 855).

conduta a ser punida e a punição respectiva. É justamente nesse contexto que há ensejo para que Hincmar cite Agostinho, retomando o tópico da coerção legal; cuida-se de fragmento da Epístola n. 153 (413-414), de Agostinho a Macedônio; a carta refere-se às relações entre justiça humana e misericórdia cristã. Nela, diz o Bispo de Hipona:

De todo modo, não é inútil reprimir a audácia mediante o medo que incutem as leis humanas, a fim de que não apenas a inocência possa subsistir em meio aos ímprobos, mas que também, tendo o medo do castigo posto freio à possibilidade de fazer o mal, a vontade dos ímprobos seja curada pela invocação de Deus.⁵⁶

Hincmar novamente se vale de Agostinho para apresentar o argumento de que a lei, ademais de preservar a subsistência dos bons, serve à correção da vontade desviante, em arco a iniciar pela repressão do mal por medo do castigo e a culminar na invocação (supõe-se, voluntária) a Deus. Como facilmente se verifica, o teor das alegações é idêntico àquele utilizado por Agostinho na polêmica com os donatistas. A coerção legal assume, como já visto – só que desta vez juntamente com a punição –, um papel saneador, de cura do sujeito desviado, confirmando o apego hincmariano ao cumprimento da lei, em detrimento da exceção por misericórdia – ou antes, demonstrando a perspectiva hincmariana do cumprimento da lei *como* misericórdia.

Tal convicção, apreendida de trechos agostinianos de que Hincmar faz uso, a postular que a misericórdia, embora estreitamente conexa à compaixão, não se confunde com indulgência ou impunidade, tal convicção encontra suporte em outros autores citados pelo Arcebispo de Reims. Veja-se, por exemplo, o momento em que Hincmar busca abordar o rei misericordioso naquilo que o distingue, aproveitando, para tanto, de palavras do mentor de Agostinho, S. Ambrósio. O fragmento citado pertence ao comentário ambrosiano ao salmo n. 118, sobre a lei divina, em que o Bispo de Milão quer demonstrar que a misericórdia pode ser justa ou injusta. De fato, o enfoque do trecho parece repousar sobre esta última acepção. Ambrósio ilustra-a por meio do exemplo do litígio judicial entre acusador e réu, ambos sob risco de pena capital (como disposto no *Codex Theodosianus*); segundo o raciocínio ambrosiano, é caso de injusta misericórdia quando o juiz se apieda do réu a despeito deste ser comprovadamente culpado; a mesma interpretação é cabível na situação em que o juiz favorece o acusador que não apresenta provas, julgando-o inocente⁵⁷. Como se vê, em Ambrósio, a misericórdia em acepção justa está distante de eximir o culpado da pena correspondente; daí ser defendido que a máxima misericórdia coexiste com a máxima justiça⁵⁸.

O mau uso da misericórdia – de indulgência para com o indigno – é, por seu turno, problema

⁵⁶ “*Non inutiliter metu legum humana coercentur audacia, ut et tuta sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis, dum formidato supplicio frenatur facultas, invocato Deo sanetur voluntas*” (HINCMAR, 1852, p. 855).

⁵⁷ “*Deinde inter duos, hoc est accusatorem et reum, pari periculo de capite decernentes, alterum si non probasset, alterum si non esset ab accusatore convictus, non id quod justitiae est iudex sequatur, sed dum miseretur rei, damnet probantem, aut dum accusatori favet qui probare non possit, addicat innoxium. Non potest igitur haec dici justa misericordia*” (HINCMAR, 1852, p. 846).

⁵⁸ “[...] *ubi maxime misereri decet, teneri quammaxime debet forma justitiae*” (HINCMAR, 1852, p. 846).

equiparado ao contágio, uma vez que um caso isolado constitui precedente para outros. É nesse sentido que diz Ambrósio que a facilidade com que se perdoa é, na verdade, incentivo à comissão de delitos⁵⁹. Por isso, deve ser a misericórdia dispensada segundo a razão⁶⁰ – fato que, por vezes, implica salutar rigor, a exemplo do médico que cura o paciente por meio de incisões dolorosas, ou do sacerdote que exclui elemento pernicioso do corpo eclesial, ou, no limite, do próprio Deus, a reunir em si bondade e severidade, inseparadas⁶¹. Note-se que a falta de critérios mais rigorosos na aplicação do perdão já era, à época de Hincmar, crítica corrente a Luís, o Pio, imperador carolíngio a anteceder Carlos, o Calvo (ROMIG, 2014), sendo compreensível, também sob essa luz, a preocupação do Arcebispo de Reims em modelar seu rei disciplinador segundo a boa (e não a má) misericórdia).

O tom algo inflexível dessa última seção é atenuado pelo teor dos fragmentos sucessivos, em que Hincmar, valendo-se de excerto da homilia n. 32 de Gregório Magno, alega serem dignos de perdão, sob juízo justo e misericordioso, os convertidos e penitentes. O trecho gregoriano contribui para esse raciocínio à medida que afirma não ser a culpa da impiedade atributo *essencial* do homem⁶²; em outras palavras, não é da *essência* do homem ser ímpio. Trata-se antes de condição plenamente modificável por meio da conversão, em que há a extinção daquilo que um dado indivíduo era (a “morte” de seu estado de impiedade) e a apreensão de algo que está para além dele⁶³. O exemplo de Paulo, nesse contexto, é elucidador (“Já que não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”, conforme Gl 2, 20, citado por Gregório Magno).

A Hincmar, no entanto, não escapa o risco de recaída no estado de impiedade. A resposta que o arcebispo dá ao problema toma por modelo o disposto em Mt 18, 15-18: se após a terceira admoestação o indivíduo não se corrigir, há de ser deixado à mercê dos rigores legais do príncipe, a fim de que seja mantida a paz⁶⁴. A esse proceder se poderia objetar o ensinamento bíblico de que o perdão é devido setenta vezes sete (Mt 18, 21-22). Hincmar, no entanto, deixa claro que tal ensinamento vale apenas quando do perdão de homem penitente e convertido, como dito no início do segmento analisado. O argumento é reforçado por citação colhida

⁵⁹ “*Facilitas enim veniae incentivum tribuit delinquendi*” (HINCMAR, 1852, p. 846).

⁶⁰ “*Hoc eo dictum est, ut sciamus secundum verbum Dei, secundum rationem dispensandam esse misericordiam debitoribus*” (HINCMAR, 1852, p. 846).

⁶¹ “*Medicus ipse, si serpentis interius inveniat vulneris cicatricem, cum debeat resecare ulceris vitium ne latius serpat, tamen a secandi urendique proposito lacrymis inflexus aegroti, medicamentis tegat quod ferro aperiendum fuit, nonne ista inutilis misericordia est, si propter brevem incisionis vel exustionis dolorem, corpus omne tabescat, vitae usus intereat? Recte igitur et sacerdos vulnus, ne latius serpat, a toto corpore Ecclesiae quasi bonus medicus debet abscidere, et prodere virus criminis quod lateat, non fovere, ne dum unum excludendum non putat, plures dignos faciat quos excludat ab Ecclesia. Jure ergo Apostolus divino nos hortatur exemplo, dicens: Vide ergo bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem qui ceciderunt severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate (Rom. XI, 22)*” (HINCMAR, 1852, p. 846).

⁶² “*Conversi namque impii non erunt, non quia non erunt omnino in essentia, sed scilicet non erunt omnino in impietatis culpa*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

⁶³ “*Tunc ergo nosmetipsos relinquimus, tunc nosmetipsos abnegamus, cum vitam quod per vetustatem fuimus, et ad hoc nitimur quod per novitatem vocamur*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

⁶⁴ “*Redeat haec iniquiens ad sententiam Domini, ut si evangelice et secundo ac tertio correptus non se correxerit, qui ab illo sicut ethnicus et publicanus haberi praecipitur, legis severitatem a principe necesse est sustinere cogatur, ne qui sibi consulere noluit, in pace vivere volentibus nocere possit*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

de Próspero de Aquitânia, atribuída a Agostinho, em que retomado o aspecto da punição: afinal, o pecado, pequeno ou grande, não passa impune; para remi-lo, ou o homem cumpre penitência ou aguarda que seja punido por Deus-juiz. A punição divina, contudo, cessa se antecipada por conversão, pois, como é dito, Deus ama poupar aqueles que nele creem e que, julgando a si próprios, não necessitam de julgamento por parte dele⁶⁵.

Ao expressá-lo, Hincmar consegue estabelecer nexos evidentes de continuidade com o segmento anterior, em que constante citação ambrosiana. Isso porque é sedimentada a compreensão de que o perdão, o momento de “exceção” animado pela misericórdia, não implica a evasão da punição; pode implicar, isso sim, a não aplicação da punição estabelecida em lei temporal; mas isso apenas porque a punição já terá sido levada a cabo na forma de penitência (a ser executada pública ou “ocultamente”, a depender do caso e da função desempenhada pelo penitente⁶⁶). Nesses termos, em não se podendo equiparar o perdão à impunidade, parece ser preservada a salutar coexistência entre misericórdia e justiça.

Mais adiante em *De Regis Persona*, Hincmar torna ao tema do perdão. Se o Arcebispo de Reims pareceu abrir larga margem de concessão nos fragmentos anteriormente examinados, em seção ulterior as hipóteses de perdão tornam-se mais específicas – ademais de quedar bastante visível o caráter excepcional da medida. Em o mencionando, Hincmar faz referência a tempo de necessidade, a caso de perigo urgente e, principalmente, a caso de “último espírito”, em que o indivíduo, em seu leito de morte, revela-se enfim disposto a reconciliar-se com o auxílio da penitência⁶⁷. Um pedido sob tais condições, segue o arcebispo, não pode ser negado, afinal, conforme respaldado por decretos eclesiais e autoridades sagradas, evangélicas, apostólicas e proféticas, a misericórdia divina não possui um modo ou um tempo que o homem possa, *per se*, previamente estabelecer (daí que Hincmar, no início da seção, mencione hipóteses imprevisíveis); o que é certo é que ela age sem demora após verdadeira confissão⁶⁸. O tema do penitente, como se vê, é novamente visitado – ora com uma delimitação mais exigente, em que persistente, ainda assim, o equilíbrio entre misericórdia e justiça.

Em termos gerais, a análise permite perceber que as citações agostinianas, pertinentes aos quatro mecanismos de concretização da justiça, harmonizam-se em torno de um mesmo fio condutor: aquele que vincula o papel jurídico do rei ao compromisso de conservar a lei, de impedir sua não aplicação (ou, ao menos,

⁶⁵ “*Peccata, sive parva, sive magna, impunita esse non possunt, quia aut homine poenitente, aut Deo judicante plectuntur. Cessat autem vindicta divina, si conversio praecurrat humana. Amat enim Deus confitentibus parcere, et eos qui semetipsos judicant non judicare*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

⁶⁶ Para uma análise da penitência pública aplicada ao monarca carolíngio (caso de Luís, o Pio), com particular atenção sobre como esse fenômeno foi política e discursivamente construído em paralelo com a ideia de responsabilidade do rei franco perante Deus, veja-se Jong (2011).

⁶⁷ “[...] *si in tempore necessitatis, et periculi urgentis instantia, vel in ultimo spiritu, praesidium poenitentiae, et mox reconciliationis petierint, nec satisfactio interdicenda sit, nec reconciliatio deneganda [...]*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

⁶⁸ “[...] *et sacri canones, et decreta sedis apostolicae, auctoritate sacra, evangelica, et apostolica, et prophetica patenter ostendunt, quia misericordiae Dei nec modum possumus ponere, nec tempora diffinire, apud quem nullas patitur veniae moras vera confessio [...]*” (HINCMAR, 1852, p. 847).

evitar a vulgarização da exceção), sob pena de, em atuando diversamente, responder por prevaricação ante Deus (HINCMAR, 1852, p. 856).

Esse liame entre realizar o justo e preservar a lei é tão forte a ponto de o momento da regra chegar a fundir-se com o momento da exceção: afinal, na senda de uma das citações agostinianas a respeito, a misericórdia está no próprio cumprimento da lei; e mesmo no perdão, uma vez que há a exigência de aferição de arrependimento, a misericórdia não fere a justiça: a misericórdia mesma é justa. Assim, coerção e punição, misericórdia e perdão aparecem como mecanismos a evidenciar que a concretização da justiça envolve a dupla tarefa real de guia e disciplina do povo – “a chibata do castigo e o maná da doçura” (HINCMAR, 1852, pp. 855-856) – tarefa essa que, no limite, espelha o proceder divino.

Note-se que a ênfase depositada sobre o rei enquanto disciplinador pode ser compreendida à luz da necessidade de preservação da lei enquanto expressão de um *consenso* (aqui em sentido propriamente medieval, a indicar um povo que reconhece a si e à sua história em sua ordem jurídica, conforme Grossi [2007; 2014]). Em preservando-a, assegura-se, por sua vez, a unidade imperial, concebida como todo orgânico e ordenado, a salvo do arbítrio de vontades individuais (seja do rei, seja do povo).

O relevo sobre o aspecto do cumprimento da lei também pode ser explicado pela instabilidade jurídica provocada pela aristocracia laica em seu paulatino movimento de “feudalização” (e, por conseguinte, fragmentação) do império carolíngio a partir da segunda metade do século IX (MAZEL, 2010). Trata-se de tendência supervalorizadora da práxis e das alianças locais – em detrimento das capitulares imperiais – que, ao cabo, contribuirá – e muito – para o esfacelamento do império. O esforço de Hincmar, em aludindo ao papel disciplinar do rei, parece, pois, postar-se contra esse movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por objetivo examinar como Hincmar de Reims utilizou-se de Agostinho para, em *De Regis Persona et Regio Ministerio*, articular seu pensamento sobre o papel jurídico do rei no contexto da ordem carolíngia, com ênfase sobre a função real de concretização da justiça. Em geral, observou-se que as principais fontes agostinianas empregadas por Hincmar na abordagem do tema foram *De Civitate Dei* e cartas da polêmica contra os donatistas (*Ep.* 93, a Vicente, por exemplo), escritos da maturidade de Agostinho.

Em síntese, pode-se dizer que Hincmar, nos usos que faz de Agostinho em *De Regis Persona*, retrata um monarca que concretiza a justiça, primeiramente, nele mesmo. Diversamente do que defendem os postulantes do “agostinismo político”, Hincmar não emprega *De Civitate Dei* para construir projetos teocráticos totalizantes. Antes, utiliza o texto para afirmar que o rei, antes de ser rei, é cristão – e, em o sendo, deve cultivar a justiça sobretudo dentro de si próprio. As funções ministeriais restam como reflexo desse proceder interior. Foco na

interioridade, eis aí um traço tipicamente agostiniano – pinçado pelo Arcebispo de Reims.

Hincmar também lança mão de Agostinho para delinear o monarca em seu ministério específico, concebendo-o como *disciplinador do povo*. Coerção, punição, misericórdia e perdão surgem como seus instrumentos, a servirem a objetivos combinados: em nível microscópico, quer-se operar a correção de vontades – marca dos escritos agostinianos contra Donato, a demonstrar a utilidade de medidas jurídicas na ordenação do súdito desviado rumo à Verdade, à reta fé; em nível macroscópico, zela-se pela conservação da lei e, no limite, pela unidade do povo carolíngio – objetivo precípua do jurista medieval a aconselhar seu monarca. Com efeito, o liame entre realizar o justo e preservar a norma é nota constante ao longo de *De Regis Persona*, a indicar que, em fazendo valer a lei, o monarca protege o consenso nela inscrito e, ato contínuo, salvaguarda a unidade ordenada (isto é, o reino, o *populus christianus*), da qual o consenso é reflexo.

Particularmente digno de nota é o fato de que, mesmo em fragmentos sobre misericórdia e perdão, Hincmar, lançando mão de textos de Agostinho, mantém-se fiel ao retrato *disciplinar* do rei carolíngio. Com efeito, o Arcebispo de Reims não traduz a misericórdia como momento de exceção, de evasão da lei; precisamente o contrário: a misericórdia, ela própria, é reconhecida no cumprimento da lei, pois é através do cumprimento da lei que a vontade do súdito, em sua errância, é saneada, e a unidade político-jurídica, preservada. No caso do perdão, embora seja admitido que o rei decida à margem do normativamente estabelecido, é levantada a exigência de aferição de arrependimento. Não é rompido, desse modo, o equilíbrio entre misericórdia e justiça, em compasso com a perspectiva agostiniana sobre o ponto.

Finalmente, cumpre sublinhar que o exame da fonte revelou um uso político-jurídico mais complexo de Agostinho do que o comumente defendido por certas vertentes teóricas, tanto a cética quanto aquela do “agostinismo político”. Pode-se dizer que Hincmar efetuou operação de alargamento de interpretação das fontes agostinianas, retirando-as de seu contexto específico – as querelas entre diferentes correntes religiosas do norte africano tardo-antigo, com seus momentos de instabilidade e incerteza – e as transpondo para o cenário mais amplo de um reino medieval que, sob o signo de uma só religião, vê na lei uma importante chave mediadora da unidade do *populus*.

Não se está dizendo que Hincmar teria proposto a construção de uma “Cidade de Deus na terra”, ou que tenha defendido a submissão de um “Estado” às hierarquias eclesíásticas. Nada disso. Hincmar antes tem em vista a manutenção da unidade de um povo concreto, os carolíngios, a congregarem-se sob uma mesma fé e um ordenamento jurídico comum. Seu uso de Agostinho, nesse passo, revela a tentativa de sedimentar o retrato de um rei que, por meio do justo emprego de coerção, punição, misericórdia e perdão, seja capaz de preservar tal unidade. Em poucas palavras, defende-se caber ao rei, em sua justiça, disciplinar seu povo, mantendo-o uno em lei e em fé.

THE JUSTICE OF THE KING WHO DISCIPLINES HIS PEOPLE: AUGUSTINIAN FEATURES OF HINCMAR OF RHEIMS' PORTRAIT OF THE CAROLINGIAN MONARCH IN HIS LEGAL ROLE

Abstract

This study aims to verify how Hincmar of Rheims (806-882) made use of Augustine in order to articulate his thoughts on the legal role of the king – in particular his role of agent responsible for the achievement of justice – in the context of the Carolingian order. To determine it, analysis was carried out of *De Regis Persona et Regio Ministerio* (850/873). The itinerary of research was divided in two stages: firstly, the focus rested on the chapters that designed, in general terms, the royal figure in his person and in his ministry, a relevant step to situate the monarch in his broad relationship with justice. In a second step, the object of analysis were the chapters that addressed the mechanisms by which the king accomplishes justice (now in a more specific sense, relating to his subjects): coercion and punishment, mercy and forgiveness. It was concluded that Hincmar, in his uses of Augustine in *De Regis Persona*, depicts a monarch which fulfills justice, first of all, in himself; then, when turning to his subjects, the king is outlined as someone responsible for the disciplining of his people. Coercion, punishment, mercy and forgiveness emerge, thus, as instruments to carry out the task of correcting the subjects' wills, ensuring the conservation of the law and, ultimately, maintaining the unity of Carolingian people.

Keywords: Augustine; Hincmar of Rheims; medieval king; justice; Carolingians.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **O Livre-Arbitrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995a. (Patrística) [Título original: *De Libero Arbitrio*]

_____. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos); parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. [Título original: *De civitate Dei contra paganos*]

_____. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos); parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. [Título original: *De civitate Dei contra paganos*]

_____. **Il Discorso del Signore sulla Montagna**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/montagna/index2.htm>>. Acesso em 15 set. 2015. [Título original: *De Sermone Domini in Monte*]

_____. **Il Dono della Perseveranza**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em 25 jun. 2015. [Título original: *De Dono Perseverantiae*]

_____. **Le Diverse Questioni a Simpliciano**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/questioni_simpliciano/index2.htm>. Acesso em 25 jun. 2015. [Título original: *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*]

_____. **Epístola n. 47 (396/399)**, a Públícola. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_047_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

_____. **Epístola n. 93 (407/408)**, a Vicente. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_094_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

_____. **Epístola n. 153 (413-414)**, a Macedônio. Disponível em:

<http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_154_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

_____ **Epístola n. 238** (sem datação), a Pacêncio. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_246_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução coordenada por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2012 (2002).

GREGÓRIO MAGNO (Papa). **Morals on the Book of Job** (*Moralia in Job*). Disponível em: <<http://www.lectionarycentral.com/GregoryMoraliaIndex.html>>. Acesso em 10 set. 2015.

_____ **The Book of Pastoral Rule** (*Regula Pastoralis*). Disponível em: Christian Classics Ethereal Library <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf212.iii.iv.i.html>>. Acesso em 10 set. 2015.

HINCMAR DE REIMS (Arcebispo). **De Regis Persona et de Regio Ministerio** (850/873). In: MIGNE. *Patrologiae. Cursus Completus*. Vol. 125. *Hincmari Rhemensis Archiepiscopi. Opera Omnia*. Tomo I. 1852.

Bibliografia secundária

ALBERTONI, Giuseppe. "Governare il mondo: I carolingi e l'amministrazione dell'impero". In: ANDENNA, Giancarlo. **Carlo Magno: Le radici dell'Europa**. Roma: Bulzoni, 2002.

ALLMAN, Dwight D. "Sin and the Construction of Carolingian Kingship". In: NEWHAUSER, Richard (ed.). **The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals**. Boston: Brill, 2007.

ARENDDT, Hannah. "Que é liberdade?". In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARQUILLIÈRE, H.-X. **L'Augustinisme Politique**: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972 (1933).

BORN, L. K. "The *specula principis* of the Carolingian Renaissance". In: **Revue belge de philologie et d'histoire**, t. 12, fasc. 3, 1933, pp. 583-612.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. **L'ordre cache**: La notion d'ordre chez saint Augustin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité – 174)

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: A Biography. A New Edition with an Epilogue**. Berkeley: University of California Press, 2000.

CANNING, Joseph. **A History of Medieval Political Thought (300-1450)**. London: Routledge, 1996.

CARAVALE, Mario. **Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale**. Bologna: Il Mulino, 1994.

CASSI, Aldo Andrea. **La giustizia in sant'Agostino**: Itinerari agostiniani del *quartus fluvius* dell'Eden. Milano: FrancoAngeli, 2013.

CORTESE, Ennio. **Le Grandi Linee della Storia Giuridica Medievale**. Roma: Il Cigno Edizioni, 2000.

CRISTIANI, Marta. **Dall'unanimitas all'universitas**; Da Alcuino a Giovanni Eriugena: Lineamenti ideologici e

terminologia politica della cultura del secolo IX. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Palazzo Borromini), 1978.

DAL RI JR, Arno. **História do direito internacional. Comércio e moeda. Cidadania e nacionalidade.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

DAL RI JR, Arno. "O direito dos tratados e os *impius foedus* da Alta Idade Média nas relações entre o mundo islâmico e o mundo latino". In: DAL RI JR, Arno; ORO, Ari Pedro (orgs.). **Islamismo e humanismo latino: Diálogos e desafios.** Petrópolis, RJ: Vozes; Treviso, IT: Fondazione Cassamarca, 2004b.

DEVISSE, Jean. **Hincmar et la loi.** Dakar: Publications de la section d'histoire (Fac. des Lettres et Sciences Humaines; Université de Dakar), 1962.

_____. **Hincmar:** Archevêque de Reims, 845-882. 3 vol. Genebra: Librairie Droz, 1975.

DUFAL, B. "Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière". In: **L'Atelier du Centre de Recherches Historiques**, v. 1, 2008.

FASSÒ, Guido. **Historia de la Filosofía del Derecho: 1 – Antigüedad y Edad Media.** 3. ed. Tradução de José F. Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirámide, S. A., 1982.

FELLER, Laurent. **Église et société en occident: Du début du VII^e au milieu du XI^e siècle.** Paris: Armand Colin, 2004.

FITZGERALD, Allan (ed.). **Augustine Through the Ages: An Encyclopedia.** Cambridge (UK): Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

FLASCH, Kurt. **Agostino d'Ipbona:** Introduzione all'opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983. (Collezione di Testi e di Studi)

FREND, W. H. C. **The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa.** Oxford: Oxford University Press, Online Scholarship, 1985.

GEEST, Paul van. "*Quid dicam de vindicando vel non vindicando?* (Ep. 95, 3). Augustine's Legitimation of Coercion in the Light of His Roles of Mediator, Judge, Teacher and Mystagogue". In: GELJON, Albert C.; ROUKEMA, Riemer (eds.). **Violence in Ancient Christianity: Victims and Perpetrators.** Boston: Brill, 2014.

GILSON, Étienne. **Introduzione allo studio di Sant'Agostino.** Tradução de Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova: Marietti, 1983.

_____. **O espírito da filosofia medieval.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade.** 2. ed. rev. e atual. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007 (2001).

_____. **A ordem jurídica medieval.** Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014 (1995).

HEYKING, John Von. "Augustine on Punishment and the Mystery of Human Freedom". In: KORITANSKY, Peter Karl. **The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought.** Missouri: University of Missouri Press, 2011.

IMBERT, Jean. **Les temps carolingiens** (741-891); L'église: Les institutions; tome V; v. I. Paris: Éditions Cujas, 1994.

JONG, Mayke de. "Sacrum palatium et ecclesia: L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)". In: **Annales HSS**, n. 6, nov.-dez. 2003, pp. 1243-1269.

_____. "The State of the Church: Ecclesia and early medieval state formation". In: POHL, W.; WIESER, V. (org.). **Der frühmittelalterliche Staat: Europäische Perspektive Forschungen zur Geschichte des Mittelalters**, v. 16. Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2009, pp. 241-255.

JONG, Mayke de. **The Penitential State: Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2011.

JÓNSSON, Einar. "La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale". In: **Études germaniques**, v. 42, 1987.

_____. "Les 'miroirs aux princes' sont-ils un genre littéraire?". In: **Médiévales**, v. 51, automne 2006, pp. 153-166.

MAZEL, Florian. **Féodalités (888-1180)**. Paris: Éditions Belin, 2010.

MIATELLO, André Luis Pereira. "Governar os corpos e reger as almas: a relação entre 'igreja' e 'cidade' na correspondência de S. Gregório Magno". In: **Opsis**, v. 10, 2010, pp. 11-26.

_____. "Por uma nova história da Igreja medieval". In: **Varia historia** [online], v. 31, n. 55, 2015, pp. 15-19.

MOORE, Michael Edward. **A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850**. Washington: The Catholic University of America Press, 2011.

MOORHEAD, John. **Gregory the Great**. New York: Routledge, 2005.

NELSON, Janet. "Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims". In: **The English Historical Review**, v. 92, n. 363, abr. 1977, pp. 241-279.

NELSON, Janet. "Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald". In: NELSON, Janet. **Politics and Ritual in Early Medieval Europe**. London: The Hambledon Press, 1986.

_____. "Kingship and empire". In: BURNS, J. H. (ed.). **The Cambridge History of Medieval Political Thought**, c. 350 – c. 1450. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1988.

_____. "Hincmar of Reims on King-making: The Evidence of the Annals of St. Bertin, 861-882". In: BAK, J. M. **Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual**. Berkeley: University of California Press, 1990.

_____. "Kingship and Empire in the Carolingian world". In: MCKITTERICK, Rosamond (ed.). **Carolingian culture: Emulation and innovation**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1994.

_____. "Kingship and Royal Government". In: MCKITTERICK, Rosamond (ed.). **The New Cambridge Medieval History II, c. 700 – c. 900**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1995.

PADOA-SCHIOPPA, Antonio. **Storia del diritto in Europa dal medioevo all'età contemporanea**. Bologna: Il Mulino, 2007.

PARSONS, Wilfrid. "The influence of Romans XIII on Christian political thought. II. Augustine to Hincmar". In: **Theological Studies**, v. 2, n. 3, 1941.

POLLMANN, Karla (ed.). **The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine**. 3 vol. Oxford: Oxford

University Press, 2013.

ROMIG, Andrew J. "In Praise of the Too-Clement Emperor: The Problem of Forgiveness in the Astronomer's *Vita Hludowici imperatoris*". In: **Speculum: A Journal of Medieval Studies**, v. 89, n. 2, April 2014.

SCHRÖRS, H. **Hinkmar Erzbischof von Reims**: sein Leben und seine Schriften. Freiburg: Herder, 1884.

STONE, Rachel; WEST, Charles (eds.). **Hincmar of Rheims**: Life and work. Manchester: Manchester University Press, 2015.

TABACCO, Giovanni. **La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV**; a cura di Laura Gaffuri. Firenze: Firenze University Press, 2010. (Reti Medievali. E-book; 16)

VALETTE, Clémentine. "L'évêque et le roi. Hincmar lecteur d'Augustin dans ses Opuscules théologico-politiques". Disponível em "Sources Chrétiennes" <<http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=equipe&id=3763>>. Acesso em 11 abr. 2015.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

WASSENAAR, Jelle. **Social justice in the Carolingian world**: Poverty, hierarchy, and the (non)uses of Pseudo-Cyprian's *De duodecim abusivis saeculi* in the ninth century. RMA-Thesis (Ancient, Medieval, and Renaissance Studies). University of Utrecht, Netherlands, 2016.

Trabalho enviado em 03 de março de 2017.

Aceito em 14 de abril de 2017.