

SCINTILLA



SCINTILLA

REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 11, n. 2, p. 1-224,
jul./dez. 2014

Instituto de Filosofia São Boaventura – IFSB
Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM

Curitiba PR
2014

Copyright © 2004 by autores

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

FAE – Centro Universitário

IFSB – Instituto de Filosofia São Boaventura

SBFM – Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval

O IFSB é mantido pela Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus (AFESBJ)

Rua 24 de maio, 135 – 80230-080 Curitiba PR

E-mail: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

<http://www.saoboaventura.edu.br/>

Reitor: Nelson José Hillesheim

Diretor geral do Grupo Bom Jesus: Jorge Apostolos Siarcos

Pró-reitor acadêmico: André Luis Gontijo Resende

Pró-reitor administrativo: Regis Ferreira Negrão

Diretor do Instituto de Filosofia São Boaventura: Dr. Jairo Ferrandin

Editor: Dr. Enio Paulo Giachini

a) Comissão editorial

Dr. Emanuel Carneiro Leão, UFRJ

Dr. Orlando Bernardi, IFAN

Dr. Luiz Alberto de Boni, PUCRS

Dr. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, UFG

Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, UFSC

Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento (PUC-SP)

Dr. Francisco Bertelloni (Univ. Nacional da Argentina)

Dr. Gregorio Piaia (Univ. di Padova – Italia)

Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Dr. Rafael Ramón Guerrero (Unv. Complutense – España)

Dra. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Södertörns University

College Estocolmo (Suécia)

Dr. Ulrich Steiner, FFSB

Dr. Jaime Spengler, FFSB

Dr. João Mannes, FFSB

b) Conselho editorial

Dr. Vagner Sassi, FFSB

Dr. Marco Aurélio Fernandes, IFITEG

Dra. Glória Ferreira Ribeiro, UFSJR

Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, PUC-PR

Dr. Joel Alves de Souza, UFPR

Dr. Gilvan Luiz Fogel, UFRJ

Revisão e editoração: Equipe interna

Diagramação: Sheila Roque

Capa: Luzia Sanches

A partir de 2009 a *Scintilla* compõe o banco de dados da **EBSCO** - <http://www.ebscohost.com/titleLists/hlh-coverage.htm>

Catologação na fonte

Scintilla – revista de filosofia e mística medieval. Curitiba: Instituto de Filosofia São Boaventura, Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval, Centro Universitário Franciscano, v.1, n.1, 2004-Semestral

ISSN 1806-6526

1. Filosofia – Periódicos 2. Medievalística – Periódicos.

3. Mística – Periódicos.

CDD (20. ed.) 105

189

189.5

SUMÁRIO

Editorial	7
<i>Enio Paulo Giachini</i>	
ARTIGOS	
De como salvaguardar uma identidade: Revisitando o Testamento de Francisco de Assis	11
<i>Aldir Crocoli</i>	
A regra e a vida dos frades menores: ler o passado e o presente do movimento franciscano a partir do futuro	45
<i>Daniel Rodrigues Ramosi</i>	
Reflexões sobre a relação entre educação e santidade nas <i>vitae</i> dedicadas aos três primeiros santos franciscanos em perspectiva comparada	81
<i>Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Victor Mariano Camacho</i>	
A ideia do franciscanismo	107
<i>H. Harada</i>	
Per un'ermeneutica della testimonianza in Pietro Giovanni Olivi	151
<i>Paola Müller</i>	
Da intuição do ente: o encontro de pensamento de Heidegger com Duns Scotus	179
<i>Marcos A. Fernandes</i>	
TRADUÇÕES	
Chronicon	211
<i>Ângelo Clarenó</i>	



EDITORIAL

Franciscanismo é um grande movimento humano-divino nascido no século XIII de nossa era e presente hoje praticamente no mundo inteiro, prestando serviço à Igreja e ao mundo. Seu primeiro fundador, Francisco de Assis, foi um homem cativado pela força divina, começou a ver o mundo e as pessoas, a vida e a morte a partir da inspiração divina como criaturas-irmãs, uma ordo de harmonia e louvor de seu criador e viver essa inspiração desprovido de tudo, apenas na disposição da fé. Dessa inspiração nasceu um grande movimento cujos tentáculos se estendem até o presente.

De modo fragmentário e limitado, este número da revista quer apresentar algumas reflexões sobre o franciscanismo e e suas origens, seus efeitos nos primeiros grandes pensadores.

Aldir Crocolli divide seu artigo em cinco pontos analisando o **Testamento** de S. Francisco, mostrando sobretudo uma aproximação com a identidade franciscana ontem e hoje: o deslocamento sociogeográfico para a exclusão, a fé, a submissão a todos, o trabalho braçal e a paz como meta.

Daniel R. Ramosi nos apresenta uma análise a respeito da **Regra** de S. Francisco. Na regra está condensado o carisma. O carisma é o espírito. Espírito é fonte, origem. A esta experiência da origem e necessidade de preservá-la transparente, pertenceu a busca de normatizar a vida e inspiração de frei Francisco e de seus primeiros companheiros, da qual surgiu a Regra franciscana. O autor nos fala que a Regra não visava cristalizar a inspiração motriz do movimento, mas guardar seu dinamismo primordial e, assim, resguardá-lo no que era essencial.

As três hagiografias, *vitae*, dos três primeiros santos franciscanos, são objeto do terceiro artigo. Numa análise em perspectiva compa-

rada, Andréia Frazão da Silva e Victor M. Camacho discutem como as categorias *santidade* e *educação* se articulam nas obras *Legenda de Santa Clara*, *Vida Primeira* de Celano e *Vida Segunda* de Celano, *de Francisco de Assis*, compostas por Tomás de Celano, franciscano original do Reino da Sicília, na primeira metade do século XIII, e a *Legenda Assidua* (LA), de autoria anônima. Como era a atitude de Francisco em relação à educação, como tratava os letrados que buscavam ingressar na Ordem? Qual a relação do estudo com a busca por santidade na pobreza?

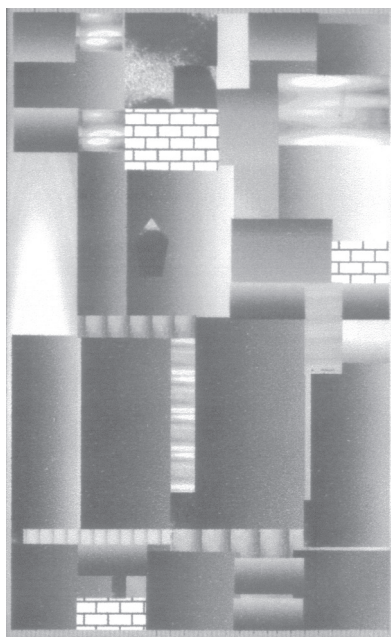
Apresentamos, ademais, um texto póstumo de Harada, escrito ainda em seu tempo de estudos em Freiburg, Alemanha, sobre a ideia do franciscanismo. Nele ele tece reflexões sobre a coisa em questão no franciscanismo. Segundo ele, o melhor livro em tempos modernos para mostrar a essência do Franciscanismo é o livro de K. Chesterton. Segundo ele, “Se quisermos experimentar a espiritualidade franciscana, não deveríamos ir aos livros, mas às poesias, lendas, *chansons*, música, vida e feitos dos frades menores. Isso porque na essência da espiritualidade franciscana há “algo” que não podemos apreender com palavras. E ali não se trata de algo misterioso, algo “sublime”, mas de algo bem simples e singelo como água, fogo, flores e criança”.

Temos por fim, dois artigos sobre dois discípulos “ilustres” e ilustrados do franciscanismo vindos das hostes universitárias. Temos uma análise da hermenêutica do testemunho em P. Olivi, feito pela pesquisadora italiana Paola Müller e um debate entre Duns Scotus e Heidegger sobre a intuição do ente, feito por Marcos A. Fernandes.

Trazemos por fim um texto de Ângelo Clareno intitulado *Chronicon*, onde apresenta algumas ideias bem próximas de Francisco sobre seus hagiógrafos, seus escritos principais, a estruturação de sua ordem e algumas indicações que podem ser percebidas ainda hoje.

“Falamos de um homem incapaz de ver o bosque por causa das árvores. São Francisco era um homem que não queria ver o bosque por causa das árvores. Queria ver toda árvore como coisa separada e quase sagrada, sendo filha de Deus e, portanto, irmão ou irmã dos homens (...)” (Chesterton, *S. Francisco de Assis*).

ARTIGOS





DE COMO SALVAGUARDAR UMA IDENTIDADE: REVISITANDO O TESTAMENTO DE FRANCISCO DE ASSIS

Aldir Crocoli, capuchinho (alcrocoli@gmail.com)

Resumo: Aqui, depois de uma breve contextualização histórico-crítica do Testamento e da Ordem de Francisco no momento da elaboração desse escrito, o autor levanta e analisa estes cinco pontos deste documento que, segundo ele avalia, poderiam descrever e revelar a identidade franciscana a ser preservada ou resgatada: a partilha de vida com os excluídos como caminho para o ser menor, a fé como crença da atuação de Deus na vida, a subalternidade como modo de estar na sociedade, o trabalho braçal para compartilhar a condição dos pobres e, por último, a paz como valor-meta. Conclui desafiando os leitores a fazer a hermenêutica dos mesmos para a própria realidade.

Palavras-chave: fé, subalternidade, trabalho, excluídos, paz, Testamento.

INTRODUÇÃO

No decreto *Perfectae caritatis* do Concílio Vaticano II, do qual estamos vivendo os cinquenta anos de sua realização, que trata da renovação da Vida Religiosa, encontra-se esta preciosa orientação: “A atualização da vida religiosa compreende ao mesmo tempo contínuo retorno às fontes da vida cristã e à inspiração primitiva e ori-

ginal dos institutos, e adaptação dos mesmos às novas condições dos tempos” (PC 2). Neste momento histórico em que a Vida Religiosa atravessa um período muito exigente faz-se mais significativa ainda esta recomendação. Neste momento histórico em que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”, seguir esta orientação dá segurança, pois certamente a orientação foi fruto da inspiração do Espírito Santo.

É com o intuito de acender algum farol que se tecerá este artigo, quando o quadro da Vida Religiosa está perplexo com o que se passa. Se este ensaio mira sobretudo ao passado é com o objetivo específico de fornecer luzes para o presente, não por saudosismo. Quanto mais se deseja avançar de modo radical, mais urge recorrer ao passado para tomar impulso e dar o passo com segurança. Séculos antes do Concílio, o próprio Francisco de Assis procedeu desse modo na elaboração do Testamento. Dava-se conta ele de que sua Ordem, influenciada pela mentalidade hegemônica do novo momento histórico, enveredava por caminhos estranhos à proposta original, revelada por Deus. Ao invés de impor novas normas preferiu tentar salvar a identidade, fazendo memória de como a identidade nasceu para daí extrair decisões para o presente e futuro de sua Ordem.

Por isso, o Testamento de Francisco foi escolhido como o fio condutor deste ensaio de reflexão. Para ele também a elaboração desse texto foi um processo longo, árduo, exigente e conflitivo. Assim o é para nós ao buscarmos responder às circunstâncias atuais da Igreja e da sociedade, a partir de identidade fornecida pelo carisma suscitado pelo Espírito na Igreja. Como se sabe, o Testamento pode ser considerado como o ponto de convergência de toda a obra legislativa de Francisco (mesmo se pela *Quo elongati* de Gregório IX não pode ser considerado como tal). Desde a chegada dos primeiros irmãos, a regra foi sendo construída continuamente, nas assembleias anuais dos frades, qual assembleia constituinte. Crescendo muito o número de frades, provocado também pela Cúria de Roma, Francisco reelaborou a Regra. E uma vez modificada pela assembleia dos frades e retocada por Roma, foi aprovada com bula, não mais podendo ser adequada.

Com o Testamento, Francisco tenta dar uma nova chave de leitura para a regra naquele novo momento histórico, colocando em evidência aquilo que acabara recebendo novo significado pela segunda geração de frades. O Testamento objetiva recolocar os frades diante da proposta original para que, confrontando-se com ela, os frades pudessem assim manter acesa a mesma chama inicial. Essa dinâmica do documento de retomar o passado foi provocada pela situação do presente para que fornecesse uma chave de compreensão do presente. Aqui serão examinados cinco aspectos da memória evocada no Testamento, da qual o próprio Francisco infere exortações para o presente e futuro da Ordem. Esses pontos se constituem em verdadeiro núcleo da identidade. São esses os pontos a serem abordados: a) a partilha de vida com os excluídos como caminho para a fraternidade evangélica; b) a fé como leitura da atuação de Deus na vida; c) a subalternidade/minoridade como modo de ser neste mundo; d) o trabalho manual como meio de solidarização aos pobres; e e) a paz como valor-meta.

O Testamento de Francisco até poucos anos pertencia à classe dos textos “desconhecidos”, mesmo se ao longo da história sempre tenha sido o escrito que mais gerou conflitos no interno da Ordem. Recentemente, isto é, nos últimos 60 anos, ele vem ganhando sempre mais espaço no estudo dos pesquisadores, desde a tese de doutorado de Kajetan Esser sobre ele. Convém mencionar aqui uma obra recente de Pietro Maranesi, um jovem Frei Capuchinho, italiano, publicada em 2009, como a mais significativa sobre este escrito de Francisco de Assis.

O presente ensaio não quer ter caráter de rigor científico. Muitas vezes serão citados autores sem fazer referência à fonte. Vai se proceder desse modo para dar mais leveza ao artigo. Se alguém desejar comprovar alguma destas menções, é suficiente que contate com o autor. (No início do artigo se encontra o endereço eletrônico.)

Oxalá o ensaio possa ajudar a quantos anelam ardentemente fazer ressuscitar em nossas vidas, hoje, o mesmo espírito que animava Francisco e seus primeiros companheiros nos primórdios do século XIII.

Antes, porém, de começar a análise do nosso tema é necessário que se situe o Testamento de Francisco no âmbito da sua vida e na de sua Ordem, bem como mostrar como está estruturado, pois também a estrutura já é, de per si, uma chave de leitura. Isto será feito no próximo passo.

1 O TESTAMENTO NA VIDA DE FRANCISCO E NA VIDA DA ORDEM

São dois aspectos importantes a serem considerados aqui, antes de analisar o documento: o primeiro é a história do surgimento do Testamento: razões que o geraram e reações que desencadeou; e o segundo aspecto, na realidade mais significativo que o anterior, é o contexto existencial quer de Francisco, quer dos Frades no momento da redação do Testamento.

1.1 Notas históricas do surgimento do Testamento

Sabe-se pelas poucas informações chegadas do passado, que Francisco, provavelmente no mês de maio de 1226, estando próximo a Sena, para onde havia sido levado para dar continuidade ao tratamento da doença dos seus olhos, sofreu séria crise de saúde. Tendo passado a noite inteira vomitando sangue, temendo sua morte, os companheiros que estavam próximos lhe solicitaram: “... deixa a teus irmãos alguma recordação de tua vontade, para que, se o Senhor quiser chamar-te deste mundo, teus irmãos sempre possam dizer e o tenham na memória: Em sua morte, nosso pai deixou a seus filhos e irmãos estas palavras”¹. Naquele momento Francisco fez três recomendações: “que os irmãos observem a pobreza, que se amem reciprocamente e que sejam sempre submissos à Igreja”.

Porém, uma vez superada a crise aguda de saúde, o santo foi sendo conduzido em direção a Assis onde queria morrer. Depois de

1. Compilação de Assis, 59,4. Também Espelho de Perfeição (maior), 87.

alguns dias de descanso em Celle de Cortona, retomou sua viagem para Assis, provavelmente nos primeiros dias de junho. Devido aos litígios entre Perúgia e Assis, ingressou na área de sua cidade pela região de Nocera, estabelecendo-se nas montanhas de Bagnara, mais saudáveis que a planície escaldante de Assis no tempo de verão. Aí neste lugar teria começado seriamente a pensar num Testamento.

As informações de que se dispõe atualmente permitem deduzir que esse documento foi redigido a muitas mãos. Algumas fontes, por exemplo, reportam que Francisco “quis que se escrevesse em seu Testamento que todas as celas e casas dos irmãos deveriam ser construídas de barro e madeira para que melhor fossem observadas a pobreza e a humildade”². No entanto hoje lemos o seguinte, em seu lugar: “Cuidem os irmãos para não receber de modo algum igrejas, pequenas habitações pobrezinhas e tudo o que for construído para eles, se não estiver como convém à santa pobreza que prometemos na Regra, hospedando-se nelas sempre como forasteiros e peregrinos” (Test 24). A mesma fonte mostra que a alteração teria sido introduzida, pois a

alguns frades não lhes parecia bem que as casas dos irmãos devessem ser construídas de barro e madeira, porque em muitos lugares e províncias, as madeiras são mais caras do que as pedras. E o bem-aventurado Francisco não quis discutir com eles, porque estava muito enfermo e perto da morte, pois viveu ainda por pouco tempo³.

Igualmente, os versículos 6-13, segundo F. Accrocca⁴, teriam sido um acréscimo posterior motivado pela atitude de superioridade

2. Compilação de Assis, 57,17; Espelho de Perfeição (maior) 9,11.

3. Compilação de Assis, 106,26-27; Espelho de Perfeição (maior) 11,4-5.

4. Cf. ACCROCCA, F. **Francesco e le sue immagini**. Padova: Centro di Studi Francescani, 1997, p. 22-24. Essa opinião é compartilhada, embora não integralmente, por Pietro MARANESI (**L'Eredità di Frate Francesco**. Assisi: Porziuncola, p. 158-165, 2009) e por Giovanni MICCOLI (**Francesco d'Assisi, realtà e memória di un'esperienza cristiana**). Torino: Einaudi, 1991, p. 33-87.

que frades estariam assumindo em relação à parte do clero diocesano, postura inaceitável para Francisco. Ele teria se dado conta disso depois da primeira redação do Testamento. Por isso Francisco interrompe a série de memórias para inserir uma advertência no presente, como mostram os verbos usados no presente do indicativo. Da mesma forma, o versículo 34a (“E não digam os irmãos: Esta é outra regra, porque esta é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e o meu testamento...”) deixa entrever que frades estivessem a par do conteúdo deste novo escrito e estivessem argumentando ser uma nova regra. Por isso Francisco sente a necessidade de contra-argumentar, dando as razões e definindo a natureza do Testamento.

Parece, pois, consenso afirmar que o Testamento passou por várias redações nos últimos meses de vida do Santo (julho, agosto e setembro de 1226). Para Maranesi esse texto foi construído num diálogo difícil entre Francisco, com sua proposta original revelada por Deus, e os frades da segunda geração, com seu novo contexto sócio-ecclesial, muito diverso daquele dos primeiros companheiros de Francisco.

1.2 O contexto de Francisco e sua Ordem por ocasião do Testamento

Em relação a este segundo aspecto deve-se considerar alguns elementos: o movimento franciscano teve sua regra aprovada pelo papa em 1223 e se tornou uma “Ordem”, ao lado dos beneditinos, cistercienses, cartuxos e outros mais. Com uma Regra aprovada pelo Papa, a autoridade mais excelsa, o “direito a um lugar ao sol” na sociedade de então estava garantido, isto é, os frades se tornaram entidade social reconhecida. Os frades haviam crescido espantosamente em termos numéricos. E nos últimos dez anos muitos doutos e homens projetados na ciência e na política haviam se tornado frades. Tudo isto significava um novo status social. Como retrata a parábola da Verdadeira Alegria, muitos dentre os milhares de frades haviam se

deixado tomar por este sonho de grandeza⁵. Viam-se cercados de nobres, de doutos e poderosos, de religiosos com grande influência política. Sentiam-se pessoas respeitadas onde quer que estivessem, diversamente dos primeiros tempos quando todos os desprezavam e sobre eles pairava, pelo menos, um ar de desconfiança e suspeita. Em não raros lugares não eram aceitos porque confundidos com hereges, devendo tomar outros rumos. Pode-se dizer que haviam regressado da periferia social e eclesial para onde haviam descido com sua opção evangélica de “deixar o mundo”. Encontravam-se novamente reabsorvidos pelo sistema social e pela mentalidade de uma Igreja de poder, como era aquela da Idade Média.

Além disso, sentiam na prática que a Igreja institucional estava lhes confiando uma nova missão, da mais ampla envergadura. A Igreja os queria como seus colaboradores imediatos na expansão da cristandade, segundo sua perspectiva missionária, enquanto Francisco os via sobretudo como “penitentes em missão” ou frades que vão pelo mundo, evangelizando e fazendo penitência. A Igreja latino-americana no Documento de Aparecida expressa essa perspectiva de Francisco com os termos “discípulos missionários”. São duas perspectivas diversas. E concretizando esta perspectiva de uma Igreja de poder, os frades também haviam retornado à metodologia de evangelização que não respeitava a subalternidade e a minoridade, própria da cristandade.

Some-se a esses fatores o fato de que muitos frades desconheciam quase por completo as intuições iniciais do movimento franciscano. Presentes em muitos países da Europa, enfrentando realidades totalmente diversas, com um processo de iniciação, com certeza, precário (quando existia!), já não conseguiam se situar na continuidade da

5. Esse texto, datado provavelmente de 1224-5, descreve os frades entre os doutos, os detentores do poder político e econômico e os grandes santos, residindo em grandes conventos. Sentem-se tão identificados com estes que dizem (ironicamente) a Francisco: “Nós somos tantos e tais que não precisamos mais de ti. Vai aos crucíferos e pede lá”.

intuição inicial. Francisco se sente às vésperas da morte e, diante da revelação que Deus lhe havia confiado ao longo da vida, via-se na obrigação de amar seus irmãos “até o fim”, indo ao encontro deles para orientá-los em conformidade com a intuição/revelação original. Por isso, o clima era de um diálogo tenso, no qual Francisco não podia renunciar ao seu papel “irmão de todos”.

Este ambiente de tensão fraterna que transparece no Testamento foi interpretado pelo pastor calvinista, Paulo Sabatier, no final do século XIX, como um “ato de rebelião” contra a Igreja, que bloqueava e queria institucionalizar o movimento franciscano. Seria o Testamento, para ele, o grito derradeiro de um insurgente. De uma perspectiva diferente, o franciscanólogo Kajetan Esser entendeu esse clima como resultado da incapacidade do fundador continuar a gerenciar um movimento que, seguindo a lei natural do crescimento, se lhe estava escapando das mãos. O Testamento seria um escrito resultado da pressão de um grupo de frades saudosistas dos primeiros tempos que lhe estavam próximo. Já Maranesi lê esse momento da vida de Francisco e da Ordem como resultado, por um lado, da consciência de quem se sabe destinatário de uma revelação recebida em favor da Igreja e da humanidade e, de outro, se sente diante de uma grande maioria de seus seguidores que, sem haver percorrido o itinerário de conversão de Francisco e seus primeiros seguidores no início da caminhada, aspiravam pautar-se pelo novo contexto histórico de uma Ordem forte, capaz de novos empreendimentos em favor da Igreja como um todo.

Convém também não olvidar que o Testamento deve ser considerado como ponto de chegada de um longo processo de maturação institucional, iniciado com o *Propositum vitae* de 1209, passando pelas várias edições da chamada “Regra não Bulada” (a versão hoje conhecida seria a última desta trajetória, a de 1221) que desembocaram na Regra Bulada de 1223, menos de três anos antes do Testamento. Por isso Francisco escreve: “Para que observemos mais catolicamente a regra que prometemos ao Senhor” (Test 34b). Esta consciência da necessidade de novos referenciais de discernimento

para garantir fidelidade à identidade na caminhada futura foi, com toda a certeza, o fato determinante para o surgimento do Testamento e de sua estrutura interna.

2 A ESTRUTURA DO TESTAMENTO

Ainda que o objetivo destas páginas não seja o estudo do Testamento, é elucidativo que se faça uma referência mínima à sua estrutura, pois ela de per si já oferece uma chave para a leitura e interpretação do mesmo. O consenso entre a maioria dos estudiosos aponta para uma divisão em três partes que, aliás, parece sugerida pelo próprio Francisco no versículo 34a: “esta é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e o meu Testamento”. Considerando-se que os termos “admoestação e exortação” podem ser assumidos como sinônimos, encontramos aí as três partes: uma parte de recordações (as memórias, nos versículos 1-23); uma segunda parte contendo admoestações (vv. 24-33); e a terceira, com as recomendações de como considerar e lidar com este escrito, e a bênção final (vv. 34-41).

Essas três partes estão assentadas numa dinâmica interna muito consistente. Ao explicitá-la, alarga-se a compreensão. Francisco começa com a memória do seu próprio passado: o que o Senhor havia feito com ele, antes da chegada dos primeiros companheiros (vv 1-13). O relato deste passado é decisivo, pois quando os primeiros companheiros se sentiram chamados a se associar a Francisco, desejavam viver o que Francisco já vivia⁶. Segundo Maranesi, Bernardo de Quintavalle e Pedro Cattani viam no jeito de viver de Francisco

6. O Anônimo Perusino, fonte histórica muito apreciada ultimamente, escrita menos de vinte anos após a morte de Francisco, como memória de Frei Bernardo e Egídio, narra desta forma a chegada dos primeiros companheiros: Bernardo e Pedro Cattani dizem a Francisco com simplicidade: “*Doravante queremos estar contigo e fazer o que tu fazes*” (AP 10,3). As demais fontes (Leg. Três Comp. 27, 2Cel 15 e Leg. Maior 3,3), ao narrar o mesmo episódio, omitem esta parte da frase que precede o pedido de saber o que fazer com os bens. (O grifo é nosso)

um modo evangélico de ser e desejavam se associar a ele para “viver como ele”. Então Francisco recorda esses fatos dos primeiros tempos, porque deseja que a experiência vivida nos primórdios pudessem servir de referência diante das novas realidades emergidas vinte anos mais tarde, quando estão tecendo o Testamento. As realidades a que se faz referência transparecem na segunda parte do Testamento, como para dizer: para sermos fiéis ao que Deus deseja diante destes novos desafios, precisamos nos confrontar com o que ele nos revelou nos primeiros tempos.

Por outro lado, há outro aspecto da dinâmica interna a considerar: Por que Francisco, na parte da memória do passado, lembrou essas coisas e não outras? Haveria tanta outra coisa das origens que nos interessaria enormemente. Mas estas coisas não lembradas que nos interessariam não foram lembradas, porque não teriam incidência direta nos desafios do presente. Ou melhor, não eram os aspectos sobre os quais se precisava ajudar a discernir, dar argumentos para decidir no presente e para o futuro. Pode-se dizer então que essas duas partes são, de fato, correlatas: uma determina a outra. Isto é, são os desafios do presente na segunda parte do Testamento que condicionam a seleção das memórias na primeira parte. E, por sua vez, as memórias históricas da primeira parte funcionam como critérios para entender a segunda.

As duas primeiras partes constituem o essencial do Testamento. A segunda, especificamente, é o objetivo prioritário do Testamento e a primeira está aí para servir de ponto de referência para a segunda. Nestas duas, então, se escondem os valores que Francisco deseja repassar aos irmãos antes de sua despedida na terra. Eles constituem o coração de sua proposta de vida. Este núcleo de elementos/valores forma o perfil do Frade Menor, o núcleo identitário do ser frade menor, como se verá abaixo.

Já a terceira parte, vv. 34-41, expressa a perspectiva de compreensão do texto que Francisco está elaborando. Em primeiro lugar ele confirma a natureza de Testamento: ele quer, explicitamente, deixar

algo de precioso em herança aos seus irmãos. Esta herança precisa ser cuidada com carinho e vigilância. Reafirma ainda que o que está deixando não é algo contrário ou divergente do professado na regra. Ao contrário, é algo destinado a ajudar “a viver mais catolicamente a regra prometida”.

3 VALORES NUCLEARES A PRESERVAR

Feitos estes breves esclarecimentos de contexto e de estrutura, pode-se agora passar para a identificação e descrição dos valores da identidade minorítica que Francisco, quase moribundo, se sentia no dever de preservar. Não se pretende fazer aqui uma análise exaustiva, mas tão somente apontar a direção, para que essa análise possa acontecer no futuro. Substancialmente os pontos que serão desenvolvidos se baseiam na mencionada obra de Maranesi.

3.1 A partilha de vida com os excluídos como caminho para a fraternidade evangélica

Ao longo da história da Ordem Franciscana, a pobreza tem sido o cavalo de batalha de todos os movimentos internos de reforma, isto é, de todos os desejosos de retornar à antiga “forma de vida” vivida por Francisco e seus primeiros companheiros, vista como “vida de pobreza”. Isto aconteceu provavelmente porque imaginavam essa “forma de vida” não só calcada na pobreza material, mas como um jeito de viver determinado pela pobreza. Entendiam que o carisma franciscano consistia numa vida marcada pelo ascetismo. Talvez esse engano seja consequência da leitura da conversão feita pelo seu primeiro biógrafo oficial, Frei Tomás de Celano, retrato perfeito da mentalidade hegemônica na Igreja. Para esse biógrafo, o fato determinante da conversão de Francisco foi o despojamento das vestes diante de Dom Guido, bispo de Assis, de representantes legais da comunidade e de grande massa de populares. Celano até organiza toda a cronologia da vida de Francisco em base a este fato, por

julgá-lo nuclear e fundante. A maioria dos outros autores do século XIII seguiu esta perspectiva, sem se questionar esse ponto de vista. Somente há poucas décadas descobriu-se o engano.

Deve-se esse feito a um leigo, professor de história medieval na Universidade de Roma, Raoul Manselli, falecido em 1984. Manselli colocou sob suspeita esta visão dos biógrafos medievais. Para propor sua nova visão baseou-se na única fonte autobiográfica de Francisco, o Testamento, nos versículos 1-23, sobretudo nos versículos 1-3. Ali o móvel da conversão decisivamente se situa na opção pela exclusão, na sua passagem para o mundo dos leprosos, os mais marginalizados da sociedade e não para a pobreza⁷. Esta percepção desloca o foco da pessoa da autoprivação dos bens para solidarização com os leprosos, a quem passa a servir com misericórdia. Quem, como Celano e seus seguidores, pensa no esforço para desprender-se dos bens, infelizmente, ainda está preocupado consigo mesmo e com a dimensão ascética que, embora necessária, é secundária. Ao passo que fazer a mudança de lugar social para estar junto aos relegados da sociedade, implica colocar a estes como centro da atenção e do cuidado de Francisco. Esta nova perspectiva de leitura da conversão de Francisco está se impondo e atualmente é compartilhada por outros estudiosos como Grado G. Merlo, Giovanni Miccoli, Pietro Maranesi, Felice Accrocca etc. Ela oferece novo referencial de leitura da vocação franciscana.

O primeiro dado que o Testamento oferece é justamente este: Francisco, às vésperas da morte, reconhece que ingressou no seguimento de Jesus Cristo conduzido para o meio dos leprosos, pelo

7. “O momento central da conversão (de Francisco) não foi o momento pauperístico, mas outro, humanamente mais profundo e válido, o da compreensão do comum sofrimento humano da alma – a lepra da alma – e do corpo. Aí está, portanto, como momento decisivo da conversão de Francisco de Assis, a passagem de uma condição humana a outra, a aceitação da própria inserção em uma marginalidade, o ingresso entre os excluídos, cuja característica era justamente ser recusado por todos pela sua característica, pela sua condição de horror” (MANSELLI, R. **São Francisco**. Petrópolis: Vozes-FFB, 1997, p. 44).

próprio Deus. Foi cuidando desses últimos com misericórdia que transmutou sua vida. Antes estava experimentando, no dizer de Maranesi, a amargura de uma vida autocentrada. Toda sua expectativa se centrava na busca de glória, de prestígio, de grandeza e de riqueza. Tudo isso pode ser resumido na palavra “ser cavaleiro”. O fracasso na batalha de São João de Collestrada e o consequente ano de prisão em Perúgia, de onde foi resgatado devido a uma gravíssima enfermidade, começaram a desmontar esse projeto de vida gloriosa. Refeito da longa doença que o acometeu na prisão (mesmo sendo jovem, o debilitou tanto que precisou caminhar apoiado em bengala

Cf 1Cel 3,3), começou uma luta consigo mesmo para migrar para outras paragens. Começou seu processo de transferência para as periferias existenciais. Passou a aproximar-se dos pobres, começou a ouvi-los e conviver com eles (Leg. Três Comp. 8,4; 9,5), fez experiência de pobre (LTC 10,5-6). Depois até se tornou “tão familiar e amigo dos leprosos que, como está escrito em seu Testamento, permanecia entre eles e os servia humildemente” (LTC 11,11). Os leprosos representavam o diametralmente oposto ao que ele buscava: eram seres humanos inúteis e desprezados, privados absolutamente de todo o prestígio humano, social e religioso. Vivendo no autocentramento, a visão/lembrança destes lhe era “amarga”. Queria manter distância deles e também da possibilidade de ser como eles.

Mas aí Francisco reconhece que, “misteriosamente”, Deus o conduziu para o meio deles, quase contra sua vontade. E aí “ele fez misericórdia com eles”, isto é, deu o melhor de si, deu o coração a esses miseráveis. E por incrível que pareça, essa atitude transmutou o horizonte existencial de Francisco: o amargo virou “doçura de alma e de corpo”. Quer dizer, Francisco experimentou uma realização muito mais profunda, algo que nunca havia provado e que demonstrava ser uma realização autêntica e verdadeira. Deu-se conta de que alcançava uma identidade insuspeita: ser “Irmão Menor”. Antes sonhava em se sobrepor a todos pela grandeza e pela riqueza; agora, conduzido por Deus, busca ser o servo de todos, a começar pelos que nem sequer pertencem à sociedade, por sua exclusão radical.

Não é possível tornar-se irmãos dos últimos sem se desfazer dos bens materiais. A pobreza é uma “*conditio sine qua non*” para chegar aos últimos, mas ela é apenas caminho ou estratégia, e não a meta como historicamente sempre se tem interpretado. O objetivo de Francisco não era viver a pobreza. Conduzido por Deus, Francisco encontrou os leprosos a quem fez misericórdia, isto é, deu o coração a esses míseros, como etimologicamente dá a entender essa palavra. Ele viveu, na feliz expressão de José Antônio Pagola, a mística dos olhos abertos. Rompeu com o autocentramento para se focar nos mais necessitados, passando a viver como eles e para eles. Esta passagem para a periferia o tornou, de fato, “irmão menor” dos pobres. Surgiu nele, assim, uma nova identidade, antes insuspeita. Sentiu uma realização profunda. O amargo de antes se tornou doce; os valores de antes não lhe dizem mais nada. Por isso pôde abandonar o mundo, sair do sistema que privilegia as vantagens e privilégios pessoais e as riquezas, e viver, envolto em alegria, na simplicidade, no desprendimento dos bens, na familiaridade com todos, pois nada mais tinha a defender em si ou para si mesmo.

Esta trajetória não foi realizada em força de uma ascese. Também se fosse movido tão somente pelo esforço pessoal, não teria ido muito longe neste percurso. Francisco foi se dando conta de duas coisas: em primeiro lugar do valor e da dignidade das pessoas, especialmente daquelas que são, ordinariamente, desprezadas. A fé o ajudou a perceber nestas a presença e o amor de Deus que constitui a todos como irmãos amados por Ele. Passou a sentir-se um irmão menor, igual a eles em tudo.

Em segundo lugar, constatou que os leprosos, não tendo propriedade alguma, viviam a confiança em Deus e a entajada recíproca. E isto os tornava cada vez mais irmãos, familiares entre si. Os bens são geralmente uma interferência nesta relação de fraternidade. É constável que a carência de bens é sempre um convite para o outro vir ao encontro, ao passo que a abundância dos mesmos naturalmente leva a ver os outros como concorrentes e adversários. Quem pode acudir e cuidar de necessitados se sente valorizado e honrado, e igualmente quem é cuidado. Descortinou-se assim para Francisco outro universo

de referência: a fraternidade, desde os últimos, como utopia humana, em substituição à busca de honras e vantagens para si. Enquanto cavaleiro, seu ideal anterior, teria de andar sempre armado e os demais seriam todos inimigos potenciais, senão na violência da guerra, na competição da honra. Ao passo que o viver como irmão de todos faz desaparecer a competição e toda a forma de rivalidade e para fazer emergir a gratuidade, a colaboração, o amor recíproco e misericordioso, a verdadeira alegria e a realização profunda.

Esse é o caminho para a paz, como mais abaixo se verá, tanto para a pessoa individual, quanto para a paz como fruto de um modo sócio-político de conviver.

4 A FÉ COMO LEITURA DA ATUAÇÃO DE DEUS NA VIDA

É forçoso reconhecer que uma trajetória existencial semelhante à de Francisco se torna inviável fora do ambiente da fé. No seu breve relato histórico no Testamento ele emprega sete vezes (biblicamente, esse número indica perfeição e plenitude) expressões em que reconhece a presença e a ação de Deus em sua vida: “foi assim que o Senhor concedeu a mim...” (v. 1); “e o próprio Senhor me conduziu...” (v. 2); “e o Senhor me deu tão grande fé...” (v. 4); “depois o Senhor me deu e me dá tanta fé...” (v. 6); “e depois que o Senhor me deu irmãos...” (v. 14a); “mas o Altíssimo mesmo me revelou...” (v. 14b); “Como saudação, o Senhor me revelou que disséssemos...” (v. 23). Francisco, certamente sem intencionalidade alguma, engloba toda a sua história de vida no ambiente da fé num reconhecimento da evidente atuação de Deus. Faz isso ao começar a primeira frase da parte narrativa (foi assim que o Senhor concedeu a mim) e ao concluir a última dessa parte (como saudação, o Senhor me revelou que...) em forma de confissões de fé na ação transformadora de Deus em sua história pessoal. Esse pode ser um indício de que se sentiu alvo direto da intervenção de Deus em sua vida. E o resultado foi sua migração para outro espaço geográfico-humano: do ambiente da cavalaria para o ambiente dos excluídos, do centro à periferia.

Foi a consciência desta intervenção/atuação de Deus em sua história, e não o esforço pessoal, que permitiu a Francisco fazer a transição para os leprosos, pois o ser humano precisa constantemente de um ponto de apoio. Não é possível a alguém sair de um sistema, antes de descobrir onde e como pôr os pés em outro. Francisco tem consciência de haver feito uma migração para outra ambiência existencial apoiado em e por Deus. De fato, ele saiu da geografia econômico-capitalista para se instalar na geografia sócio-humana. Ou, na feliz expressão de David Flood, Francisco deixou de viver em “escala comercial” para passar a viver em “escala humana”, onde os valores referenciais são totalmente outros: aqui o valor máximo é a pessoa humana, lá, na escala comercial, o valor máximo é a plus-valia, o lucro, a vantagem pessoal. Tal transição, é forçoso reconhecer, só é possível por motivação de fé, sustentado pela fé.

Pouco importa se a consciência desta atuação de Deus se dá antes ou depois do acontecido. Pietro Maranesi sugere que essa leitura de fé de sua história, provavelmente, se deu *post factum* em Francisco de Assis. Isto não significa que Deus não o estivesse conduzindo no momento em que as coisas estavam acontecendo, mas sim que ficou clara a intervenção de Deus nele depois que os acontecimentos haviam se passado. Assim sucedeu também com os israelitas quando, relendo a passagem do Mar Vermelho, séculos mais tarde descrevem que as águas do mar formaram como que duas muralhas, uma à esquerda e outra à direita, para eles poderem passar a pé enxuto (Ex 14,22). É evidente que se trata de figura de retórica, um modo popular de se expressar, com o objetivo de mostrar a evidência inquestionável da intervenção de Deus no acontecido, e não um modo de descrever o fato histórico em si mesmo.

Em Francisco a consciência dessa atuação de Deus tem uma conotação toda particular. A experiência com os leprosos lhe descortinou novo horizonte. O processo de rebaixamento social e de exclusão vivido com eles o ajudou a perceber que em Deus a dinâmica é a mesma: De grande e todo poderoso se faz pequeno, frágil, impotente, excluído, como Francisco expressa no salmo 15 do Ofício da

Paixão. Aliás, essa resulta ser a perspectiva cristológica de Francisco, expressa em múltiplas iniciativas ou momentos da vida. Por exemplo, cria a encenação do Natal “para ver, de algum modo, com os olhos corporais os *apuros* e as *necessidades* da infância dele” (1Cel 84,8). Celebra na oração o nascimento de um Menino santíssimo e dileto que “nos foi dado e *nasceu por nós no caminho* e foi colocado no presépio, porque ele não tinha lugar na hospedaria” (OP 15,7). Quer dizer, vê este Filho de Deus como um peregrino, nascido fora de casa, rejeitado pela sociedade que não lhe dá lugar. E mais: compreende que este fato não foi pura causalidade. Foi opção. O Verbo de Deus foi enviado a Maria “de cujo útero recebeu a carne da nossa humanidade e fragilidade. E Ele, sendo rico, acima de todas as coisas quis neste mundo, com a beatíssima Virgem, sua Mãe, escolher a pobreza” afirma numa carta aberta aos cristãos (2Fi 5). Já na Regra não Bulada afirmara esta percepção, colocando Jesus Cristo como referência na opção pelos excluídos por Ele (Jesus) como que ter passado por esta experiência: “E não se envergonhem (de estar entre os últimos e até de pedir esmolas), mas antes recordem de que Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus vivo e onipotente, expôs sua face como pedra duríssima, e não se envergonhou; e ele foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e seu discípulos” (RnB 9,4-5). E ainda: na primeira admoestação escreve que “diariamente o Filho de Deus vem a nós em aparência humilde; diariamente ele desce do seio do Pai sobre o altar nas mãos do sacerdote”. “E dessa maneira o Senhor está sempre com seus fiéis, como ele mesmo diz: Eis que estou convosco até o fim dos tempos” (Ad 1, 16-18.22). Quer dizer, a perspectiva cristológica de Francisco é a da Carta aos Filipenses, que Paulo apóstolo recolheu de uma comunidade, é a perspectiva quenótica.

No Testamento, Francisco fala de intervenções de Deus em eventos pontuais: Ele o conduziu para o meio dos leprosos, deu-lhe irmãos, deu-lhe o Evangelho como forma de vida, revelou-lhe a salvação da paz. Mas expressa sua fé também numa maneira de Deus se fazer presente constantemente em sua vida: concedeu-lhe a graça de iniciar uma vida de penitência, deu-lhe fé nas igrejas (que encerram

a cruz) e nos sacerdotes. Estas últimas três referências também apresentam um caráter convocativo na direção do mistério quenótico de Deus. O fazer penitência tornando-se irmão dos leprosos, crer na cruz como símbolo da redenção pela doação amorosa e crer nos sacerdotes “pobrezinhos” que nos trazem presente a Eucaristia (apesar de seu estado escandaloso de vida) são convocações à minoridade, pois este é o jeito de ser de Deus. Deus acaba sendo reconhecido dentro do processo dinâmico do rebaixamento tanto do próprio Deus em si mesmo quanto nos seus representantes. Isto é, Francisco deu-se conta da lógica da misericórdia que existe em Deus ou, dizendo de outra forma, que a misericórdia é o modo de Deus ser.

De fato, o Testamento começa narrando seu processo de conversão a partir do encontro com os leprosos. Estes, que a sociedade dizia estarem sem Deus, lhe revelaram o modo de Deus ser. Os leprosos lhe fornecem o óculos ou a chave para entender toda a sua trajetória espiritual e o próprio modo de ser de Deus. Por isso, depois passa a mencionar a descoberta da cruz como palavra reveladora da ação redentora de Deus em Cristo, que morre por haver contestado a estrutura sócio-político-religiosa do seu tempo. Captou assim que sua experiência existencial feita com os leprosos na periferia das periferias sociais se assemelha, em grande parte, à experiência da cruz de Jesus Cristo. “Do sofrimento humano ao sofrimento divino”, diria R. Manselli. Vê aí estampada a “lógica e a beleza da misericórdia de Deus” (Maranesi).

Dos leprosos e da cruz, Francisco em seu Testamento passa a mencionar a fé nas igrejas e na cruz⁸, nos sacerdotes, na eucaristia, na palavra e nos teólogos. Estas últimas quatro referências estão na mesma lógica daquela dos leprosos e da cruz. O reconhecimento da

8. Convém dar-se conta de que no tempo de São Francisco, poucas igrejas conservavam hóstias consagradas. Apenas as catedrais ou igrejas importantes geralmente as mantinham. Nas demais, não havia nem o Santíssimo Sacramento nem imagens de santos. Nas igrejas mais ricas podia-se encontrar apenas imagens de santos pintadas nas paredes. Nas igrejas menores e mais pobres costumava haver apenas uma cruz na abside, pendurada no teto sobre o altar.

presença e atuação de Deus nos leprosos e de sua atuação redentora na cruz lhe possibilitam crer na sua presença e atuação também nos “sacerdotes pobrezinhos”, justamente aqueles de pouca preparação teológica e provavelmente também de vida ambígua, como era o caso do Pe. Pedro da igreja de São Damião, com quem Francisco conviveu. A misericórdia de Deus aceita fazer-se presente no sacramento da eucaristia, apesar de indignidade dos sacerdotes. Deus é capaz de se submeter à pobreza deles, exatamente porque é misericórdia. Do mesmo modo acontece com a eucaristia como renovação do mistério da encarnação (Ad 1). E semelhantemente com as palavras escritas (Bíblia) e com os teólogos. A estes porque ajudam a tirar a roupagem da Palavra, revelando seu espírito e vida de que é portadora.

Concluindo este item vale recordar que ter fé não é simplesmente dizer que se crê. Isto seria muito cômodo, mais ainda quando se trata de uma crença em um sistema doutrinário, geralmente sincronizado com o próprio modo de pensar e viver. A fé, como se pode deduzir da experiência de Francisco, significa crer no Deus de Jesus Cristo que se fez excluído com os excluídos para os integrar na sociedade. Por um lado, é toda a realidade pessoal e cósmica que passa a ser vista diferentemente e, por outro, é o próprio Deus que se desvela como misericórdia, em primeiro lugar, para com o relegado.

5 A SUBALTERNIDADE-MINORIDADE COMO MODO DE SER NUM MUNDO VIOLENTO

Um terceiro valor que o Testamento de Francisco quer evidenciar e deseja entregar explicitamente para seus irmãos às vésperas de sua morte é o da minoridade. O termo “minoridade”, além de haver assumido uma conotação cronológica (uma pessoa “de menor”, que ainda não alcançou a idade adulta), é facilmente concebida como dimensão subjetiva e intimista, algo que se passa apenas no interior da pessoa. Por isso, todos podem afirmar que se sentem “menores”, mesmo ocupando altos postos sociais. Em vista disso, preferimos conectar esse conceito com o termo de subalternidade para ver incluída

também a dimensão sócio-política, geralmente ausente. A associação com o termo “subalternidade” parece conseguir evitar essa distorção, pois o subalterno é necessariamente alguém em referência a outro alguém maior, que está acima, de quem está como que sob às ordens. O elemento relacional assim é mais concreto. Francisco ao empregar o termo ‘menor’ pensa exatamente nisso: ser submisso, estar abaixo dos outros – socialmente falando.

Já referimos que o Testamento testemunha a passagem do “mundo da cavalaria”, que ocupava o topo da pirâmide social, para o “mundo da marginalização, dos leprosos” que aliás, segundo David Flood, nem sequer pertenciam à pirâmide social, estavam localizados fora da pirâmide social, junto aos excomungados civis, às bruxas, aos muçulmanos, aos judeus... A exclusão dos leprosos era simbolizada até religiosamente. Como se sabe, uma vez identificada a lepra numa pessoa, um sacerdote ia na casa dessa pessoa, fazia a cerimônia das exéquias e, depois de ter colocado cinza na sua cabeça, conduziam-na a um leprosário, de onde não poderia jamais sair (como se tivesse sido enterrada). Perdia também todos os direitos sociais. Daí em diante seria considerado um morto-vivo. Francisco percorre exatamente essa trajetória existencial, não por estar contagiado pela lepra, mas movido pela compaixão pelos leprosos.

O Testamento lembra que essa experiência lhe descortinou novo horizonte. Revolucionou totalmente a compreensão de si, do mundo, da religião e do próprio Deus. Francisco expressa tal mudança dizendo simplesmente que o amargo se converteu em “doçura de alma e de corpo”, expressão difícil de traduzir em conceitos, mas que certamente indica uma radical inversão de valores: da cavalaria à periferia, do centro à margem, ou, para ser mais preciso ainda, para além da margem.

No tempo em que Francisco redige seu Testamento, a fraternidade havia se tornado “Ordem”, tinha um lugar reconhecido dentro da sociedade e da Igreja. E esta, por sua vez, queria contar sempre mais com essa massa de homens capacitados para um trabalho de

evangelização, segundo suas perspectivas. Numericamente, a Ordem já havia ultrapassado com certeza a cifra de cinco mil frades, talvez estivesse próxima dos dez mil. Era uma força que a Igreja institucional não podia deixar de valorizar e não querer que atuassem como seus missionários, é claro, segundo seus métodos e seus objetivos, nada respeitosa dos direitos, das crenças e da cultura dos outros. A experiência e a descoberta de um novo mundo vivida por Francisco e seus primeiros companheiros era desconhecida pela Igreja e até pela grande maioria dos integrantes da Ordem. Por isso às portas da morte, Francisco sente forte a urgência de recordar o percurso feito para que este fosse parâmetro para o futuro.

No texto da “Verdadeira Alegria”, provavelmente surgido dois anos antes, Francisco já descrevera as aspirações que grassavam na mente de frades: ser homens de ciência, estar revestidos do poder político e religioso, estar entre reis e príncipes, morar em casas cômodas e amplas... Confessam serem “tantos e tais que não precisam mais de uma pessoa simples e iletrada como Francisco”. Simplesmente o reenviam aos leprosos aos quais se assemelha. Então, é diante deste quadro interno da Ordem, desejosa de “um destacado lugar ao sol” na estrutura eclesial quanto diante da pressão da Igreja institucional, ciente de seu poder e que via os frades como um grande potencial de ação missionária, que Francisco recoloca sua história pessoal e da comunidade dos primeiros tempos para servir de parâmetro para as decisões de futuro, convicto de que essa história é fruto da ação direta de Deus, fruto de sua revelação misericordiosa.

A parte narrativa do Testamento que descreve o lugar social de sua fraternidade (vv. 16 - 23) parece convergir numa breve frase, extremamente densa: “E éramos iletrados e submissos a todos” (v.19). Como constata Maranesi, parece que Francisco distorce a realidade para chamar a atenção para a subalternidade-minoridade. Sabe-se que Francisco sabia ler e escrever, logo não era iletrado; que Bernardo de Quintavalle, sendo muito rico, igualmente era letrado como todos os de sua classe social; que Pedro Cattani, provavelmente fosse

um magistrado, e assim por diante. Objetivamente então não eram iletrados e analfabetos. A história pareceria contradizer a afirmação de Francisco. Mas ele afirma serem assim justamente para ressaltar a nova condição assumida com sua passagem para o mundo dos excluídos, daqueles que socialmente nada contavam: os leprosos. Esses não têm como fazer valer seus direitos, exigir reconhecimento quer de ordem econômica quer social. No entanto uma regra aprovada pelo papa já lhes dava esta condição. Sua condição de “irmãos menores” estava correndo perigo.

Para dar esse passo, Francisco não foi movido, como se desprende da abertura do Testamento, por um fazer penitencial como programa ascético. Seus companheiros também não se associaram com esse intuito. Encantaram-se pelo modo de ser “irmão menor” de Francisco. Aliás, esse nome é todo um programa de vida, porquanto “ninguém nasce irmão”, diria o teólogo belga André Wenin. Segundo este autor, o livro do Gênesis mostra que “irmão é preciso tornar-se”; não é algo conatural. E o caminho para esta meta é o da transcendência, da partilha da vida com os que estão mais embaixo, formando unidade com eles, acrescentaria Francisco. Esta é a dinâmica da fraternidade, pois o poder em todas as suas acepções cria nos outros defesas e reservas. O poder faz com que o outro também se valha de seu poder e com isso é provocado a sair de sua realidade profunda e a passar a agir desde a periferia de sua identidade verdadeira, impedindo o encontro que gera fraternidade. O poder, em última instância, é fator desencadeador de violência, de atitudes de defesa de si e de domínio sobre os outros. É empecilho para o estar-com, para o conviver, para o ser irmão. Daí a necessidade da “minoridade ou da subalternidade” que eleva e dignifica o outro.

O que se pretende enfatizar neste subtítulo da subalternidade-minoridade não é o caminho a percorrer para chegar à fraternidade que já foi contemplado no primeiro ponto (a opção pelos excluídos como caminho para a fraternidade). Aqui se deseja vislumbrar o modo de como permanecer na condição de irmão, embora os dois

aspectos não possam ser considerados separadamente. Francisco diz que eram “iletrados e submissos a todos”. Talvez, por “iletrados” quisesse entender a condição social estática de quem está à margem da sociedade, de quem não pertence a ela. Enquanto que por “submissos” pretendesse apontar para um modo social de portar-se, uma dinâmica de vida: o colocar-se debaixo dos outros, ou melhor, considerar sempre os outros como maiores.

A subalternidade-minoridade no Testamento aparece de duas maneiras: uma maneira é a forma de estar no mundo, quer dizer: desprovidos de bens materiais e com roupas iguais às usadas pelas pessoas desprovidas de posses, ganhando a vida como essas pessoas, pelo trabalho braçal (v. 16-17.24); e a outra, a de viver quais trabalhadores manuais, à semelhança dos outros pobres que ganham o pão com o suor de seu rosto (Test 20). Segundo informações de Jacques Le Goff, por exemplo, a classe dos cavaleiros não fazia trabalhos braçais, assim como os monges eruditos. Era próprio da mentalidade platônica dos gregos e romanos considerar o trabalho manual/braçal próprio para os escravos e um empecilho para a contemplação e a reflexão mental. Pois bem, os frades assumiram, nos primeiros tempos, exatamente este *modus vivendi* da classe social dos trabalhadores sem qualificação alguma. Era um modo de “estar entre gente comum e desprezada, entre pobres, fracos, enfermos, leprosos e os que mendigam junto aos caminhos” como estava estabelecido na regra que eles vinham paulatinamente desenvolvendo, a chamada Regra não Bulada (RnB 9,2).

A esse modo de ser mais estático da minoridade, que é o de pertencer a uma categoria social inferior, importa agregar o outro modo, mais dinâmico e relacional: o da “submissão a todos”, isto é, a subalternidade. Parece que o objetivo último de Francisco resida neste aspecto. O extremo rigor com que trata as questões de não solicitar privilégios a Roma (vv.25-26) e a da obediência ao guardião e da oração do ofício (vv. 27-33) estão evidentemente relacionadas com a subalternidade. Os privilégios solicitados a Roma teriam por

objetivo facilitar o trabalho pastoral quando algum bispo ou pároco se atravessasse em seu caminho. Os frades poderiam se impor apresentando a Carta do Papa, a autoridade suprema na terra, que os autorizava a desenvolver sua tarefa onde quer que fosse. Francisco não admite essa concessão, mesmo se por razões claramente pastorais. O método para Francisco é tão importante quanto o conteúdo. Parece convencido de que o poder não é amigo da evangelização. Jesus Cristo preferiu ser crucificado que impor-se na compreensão da teologia e da Bíblia, mesmo que estivesse absolutamente com a razão.

Ocorre que num ambiente de imposição pelo poder não acontece a adesão livre, por convencimento, do fiel à pessoa de Jesus Cristo. No capítulo da Regra não Bulada que trata da evangelização dos sarracenos, redigido por Francisco ao retornar da experiência na Cruzada de Damietta, no Egito, afirma que o primeiro passo para a evangelização é a convivência com os infiéis e, somente “quando virem que agrada a Deus” anunciar sua Palavra (RnB 16,7). Mas assim não procedia a Igreja. Ela preferia ter a Bíblia numa mão e a espada na outra, como ocorreu na América Latina. Eram, portanto, duas maneiras de ver totalmente diversas. Muitos frades, sobremaneira os doutos, eram mais simpáticos ao modo de ver da Igreja institucional. Talvez a forma enérgica com que Francisco defende sua perspectiva mostre o quão forte e grave sentia a divergência entre estas duas perspectivas e, ao mesmo tempo, o quanto ansiava que seu método fosse o do simples poder do Evangelho e jamais o evangelho do poder.

Como alguém poderia dizer-se “irmão menor” e utilizar tal método do poder, próprio de quem é maior? Por isso, defender seu ponto de vista significava para Francisco defender um modo de ser revelado por Deus a ele e endossado pelo grupo primitivo. Era uma questão que dizia respeito ao núcleo da identidade específica. Fazendo como a Igreja institucional propunha, já não poderiam ser chamados de “irmãos menores”. Soaria como palavra oca o que estava regulamentado na Regra não Bulada. “Éramos iletrados e submissos

a todos”⁹. Urgia recordar isso para que se tivesse esse valor como critério de referência nas decisões do presente e do futuro.

Os mesmos princípios se podem aplicar às situações de não querer rezar o ofício conforme a Regra e a obedecer ao guardião. Para Francisco, obedecer ao guardião significava estar em comunhão com a fraternidade, assumir o projeto comum, elaborado com a participação de todos. O contrário disso é arvorar-se como autossuficiente, ser alguém autônomo, que está assentado sobre o próprio poder. Essa postura é diametralmente oposta à de um “irmão menor” que “ingressou na casa da obediência” (Cf. RB 2,9), isto é, num espaço existencial onde o compromisso primeiro é responder às solicitações do Evangelho de Jesus Cristo e não seguir suas vontades próprias.

Em relação ao ofício, Francisco denuncia a mesma coisa. Baseado na Carta a Toda a Ordem, um texto de Francisco, emanado em torno de 1225, Maranesi pensa que o problema não era que frades quisessem rezar um ofício diferente do rezado em Roma. Influenciados pela mentalidade do tempo, desejavam torná-lo solene, a fim de que o povo fosse atraído pela “beleza” da oração dos frades. Assim se tornariam mais simpáticos elogiados pelo povo. Rivalizariam em beleza com o ofício de outras Ordens Religiosas como os beneditinos, os cistercienses, os cartuxos etc. Não há dúvidas de que isso caracterizaria uma forma de autoexaltação dos frades, postura da qual deveriam tomar distância, por contrariar medularmente a identidade de “irmão menor”.

Resumindo este ponto, pode-se dizer que para Francisco era fundamental, às portas da morte, defender a identidade de “irmão menor” que Deus lhe mostrara lá no início de seu processo de con-

9. A mesma ideia é expressa na Regra não Bulada 7,1-2: “Todos os irmãos, em quaisquer lugares em que estiverem para servir e trabalhar em casa de outros, não sejam nem tesoureiros nem despenseiros nem tenham cargo de direção nas casas em que servem; nem aceitem algum ofício que provoque escândalo ou que cause dano à sua alma; mas *sejam os menores e submissos a todos os que estão na mesma casa*” (grifo nosso).

versão e que aflorou como nome identitário depois de vários anos de caminhada, conforme se pode deduzir da Compilação de Assis e do testemunho de Bugardo de Ursperg¹⁰. Essa identidade de “irmão menor” implica não apenas uma intenção subjetiva de não se impor, mas igualmente tomar distância de toda a postura de poder que sempre ofende a fraternidade. No caso dos frades em 1226, época da redação do Testamento, eram fortemente tentados pelas circunstâncias a valer-se do poder, mesmo se por motivos aparentemente legítimos como o do trabalho evangelizador. Por isso a necessidade de precaver-se fortemente desta perspectiva da Igreja institucional e da sociedade, ambas calcadas na estrutura da grandeza e do poder.

6 O TRABALHO MANUAL COMO MEIO DE SOLIDARIZAÇÃO AO POBRE

Não há dúvidas de que para Francisco o trabalho é um valor, estreitamente ligado com os valores acima abordados. Dialogando com o presente da Ordem no momento em que redige o Testamento, Francisco, no crepúsculo de sua vida, faz memória do período áureo e exorta os irmãos para o futuro. E a ênfase com que o faz em relação ao tema do trabalho (“Quero que todos trabalhem... Quem não sabe, que aprenda...”)¹¹ é reveladora do peso que ele atribuíu a esta dimensão da vida.

O trabalho sempre foi o princípio organizador das sociedades, desde que se conhecem as culturas do ocidente. No tempo de Francisco, cada segmento social tinha sua forma de trabalhar, de vestir, de morar. Aos pobres cabia o trabalho braçal, exercido sobretudo nos campos ou nas oficinas artesanais de azeite, vinho, queijos, como diaristas etc. A insegurança era elemento quase constitutivo do trabalho do pobre, quer diante da possibilidade real de não encontrar

10. Compilação de Assis 101,9-13; para Bugardo de Urspergs: FF edição 2004 p. 1431/2.

trabalho no dia seguinte, quer em relação à remuneração pelo trabalho realizado.

Com a chegada da industrialização, a condição social da família não conta mais. O trabalho passa a constituir as novas classes sociais, agora fundadas unicamente sobre o rendimento do trabalho, permitindo assim maior mobilidade social. Por isso, passa-se a trabalhar para galgar a estratos sociais superiores, para “ascender” na vida. Na atual conjuntura da sociedade pós-moderna, o trabalho continua sendo o eixo de organização da sociedade, o elemento determinante do modo de ser e viver. Conforme o tipo de trabalho exercido, se percebe determinado salário, se constrói moradia do mesmo nível, criam-se laços sociais dentro daquele âmbito social, enfim tudo é determinado pelo trabalho. Por isso, o trabalho é visto hoje justamente como meio ou recurso de ascensão social.

O movimento franciscano, desde os primórdios, fez do trabalho um meio para concretizar a solidarização com os pequenos e os pobres (D. Flood). Por isso, talvez, no Testamento o trabalho seja a sequência lógica de uma das frases-eixo de todo o documento: “Éramos iletrados e submissos a todos” (v. 19). O trabalho seria a forma concreta de dizer “a que grupo social se pertence”. Funciona como modo social concreto de expressar a subalternidade. O trabalho assemelhava os frades a todos os demais pobres. E, ao mesmo tempo, seria o caminho para conduzir aos pobres, para associar-se à sua insegurança de vida, para participar de sua real condição social.

Não parece oportuno começar, metodologicamente, a abordagem da questão do trabalho do ponto de vista franciscano, partindo da primeira frase do capítulo quinto da Regra Bulada “os irmãos aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar” porque ela já representa um distanciamento da impostação inicial em relação à visão do trabalho, encontrada na versão da Regra não Bulada. A frase representa a adaptação a um novo contexto da Ordem, onde a atividade diretamente pastoral já havia assumido a prioridade. A própria formulação (“Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar...”) parece querer

respeitar algo importante que havia (o viver como os outros pobres), mas com o cuidado para não contrariar a nova orientação que se estava imprimindo na Ordem. Ela, provavelmente, já vivia de esmolas do povo em troca do trabalho pastoral que a Ordem lhe prestava.

De fato, no projeto original do movimento franciscano, presente na Regra não Bulada, no capítulo sete, se afirmava que “todos os irmãos que sabem trabalhar trabalhem”. No conjunto daquele capítulo estão presentes cinco orientações a respeito do trabalho: a) os irmãos trabalhavam como assalariados, assim como os outros pobres (5,1.7-8); b) podiam continuar exercendo a profissão exercida antes do ingresso (5,3); c) podiam ter as ferramentas necessárias para sua profissão (5,9); d) não poderiam receber dinheiro como pagamento pelo trabalho (5,7), e e) não podiam ocupar posições de mando ou de prestígio onde trabalhassem (5,1). É fácil perceber o que está por detrás destas normas: querer viver em paridade de condições às dos pobres trabalhadores, como iguais a eles.

Na mesma regra também se fala da esmola, mas relacionada ao não pagamento pelo trabalho realizado. No capítulo sete se prescreve que, “quando for necessário vão pedir esmola como os outros pobres” (RnB 7, 8). Mas tal é afirmado logo depois de “E pelo trabalho possam receber todas as coisas necessárias, exceto dinheiro” (RnB 7,7). Mais abaixo, a regra desenvolverá motivações para os frades esmolar. Quer dizer, a libertação da tentação do poder e da segurança dadas pelo dinheiro seria conseguida recorrendo à caridade. Isso, de fato, os tornava “como os outros pobres”, “alegres por estar no meio dos pobres” (RnB 9,2). A partir desta experiência de participação na vida dos pobres elaboraram um princípio teológico-social revolucionário: “a esmola é a herança e direito que se deve aos pobres, a qual Nosso Senhor Jesus Cristo conquistou para nós” (RnB 9,8). A própria formulação revela que eles se incluem entre os pobres. Em outras palavras: os ricos têm o dever de justiça de socorrer os necessitados, incluídos os frades. E ainda: “a necessidade desconhece lei” (RnB 9,16). Desse modo, a esmola tem duplo sentido para os frades: é um direito dos pobres de serem ajudados pelos mais abastados e,

ao mesmo tempo, um dever de justiça dos ricos ajudá-los, já que, estruturalmente, os pobres são pobres porque não lhes são reconhecidos os direitos.

Mas, já três anos antes da morte de Francisco, em 1223, com a Regra Bulada (capítulo cinco) se elimina toda a referência a trabalhos concretos. É que a Ordem já havia abandonado a grande maioria dos trabalhos braçais assalariados fora de casa, e junto às suas casas também não tinham terreno para hortas. Assim afirmando, “aos irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar”, permitia aos muitos frades que desenvolviam apenas trabalhos pastorais de não se sentirem constrangidos a retornar ao trabalho braçal, julgado por eles menos importante e urgente que o trabalho pastoral. A mentalidade monástica na Ordem fez acentuar a dimensão espiritual do trabalho: não prejudicar a oração que é a grande e verdadeira atividade dos frades! A esmola não é tratada junto com o trabalho, mas sim junto ao tema da não propriedade, no capítulo seguinte. Também não se dá mais razões para mendigar, porque os frades faziam outros “trabalhos” mais nobres e em troca o povo, reconhecido, lhes retribuía com o necessário para viver. Retorna assim, novamente e de modo oficial, a distância entre a condição social real dos pobres e dos frades que “dizem ser pobres”, mas que não participam de sua real situação. No dizer de Grado Giovanni Merlo, deixaram de ser “frades pobres” para ser frades que “trabalham para os pobres”.

Em vista disso, o Testamento pode ser visto como uma exortação enfática para voltar a trabalhar como os outros pobres, em trabalhos “*de laboritio*” como diz a expressão latina de origem italiana de difícil tradução, mas que os estudiosos deduzem querer significar: trabalhar como diaristas em atividades braçais e rudes¹¹. Com essa atitude,

11. Para Desbonnets, o “*laboritio*” latino seria a tradução do italiano “*lavoraccio*” que significa ou ‘trabalho penoso’ ou ‘trabalho diário ajustado’, mais comumente de tipo agrícola. Mas em Assis, o Pe. Cenci revelou um grande número de casos em que o termo “*laboritium*” designa trabalho de operário (Cf DESBONNETS, Th. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: Cefepal, 1987, p. 37).

Francisco parece querer resgatar um valor determinante e de primeira grandeza que é o trabalhar na condição dos pobres como caminho para viver a fraternidade com eles¹². É uma fraternidade que parte da dimensão econômica e não apenas como atitude interior, subjetiva que pode esconder autojustificações. Francisco sente como mais decisiva esta postura pessoal e socioeconômica do que exercer atividades pastorais de prestígio. É o que parece reivindicar no Testamento, às vésperas da morte. A ênfase que ele dá a esse tema do trabalho¹³ é reveladora de seu inestimável e insubstituível valor, enquanto caminho para a fraternidade entre os irmãos e com os pobres, de quem assumiram tornarem-se irmãos menores.

7 O PAZ COMO VALOR-META

Este tema da paz é o último ponto a ser abordado neste ensaio, que quer retomar os valores básicos do franciscanismo, a partir do Testamento de Francisco de Assis. Ele coube numa única frase: “E como saudação, o Senhor me revelou que disséssemos: O Senhor te dê a paz” (v. 23). Porém, não obstante sua brevidade, esse tema da paz é o ponto de convergência do Testamento. É a última das memórias, também porque a paz será fruto da vivência dos valores aqui apontados anteriormente.

O primeiro biógrafo de Francisco recorda que ao começar uma pregação, o santo invocava a paz, dizendo: “O Senhor vos dê a paz”

12. Aqui valeria a pena recordar a observação de D. Flood de que o versículo oito do capítulo sete da RnB num manuscrito antigo que, segundo ele foi mudado porque a realidade mudou, se encontra assim formulado: “... vão pedir esmola como os outros irmãos” e não como os outros pobres como é atualmente. Para aquele estudioso a mudança da realidade fez alterar o texto por se tornar incompreensível (Cf. FLOOD, D. **Frei Francisco e o movimento franciscano**. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1986, p. 55).

13. Esta maneira de se expressar “eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar” (Test 20), usada por um cego, às vésperas da morte, só pode ser entendida como forma de enfatizar e não no seu sentido objetivo.

(1Cel 23,6). E a repetia a todos quantos encontrasse ou viessem ao seu encontro¹⁴. Esse fato chamava tanto a atenção das pessoas, o ponto de que várias se decidiram a acompanhá-lo, “abraçando a legação da paz” como foi o caso Bernardo, segundo Tomás de Celano (1Cel 24,2). Quer dizer: propor-se a seguir Francisco era empenhar-se na construção e na defesa e da paz. Um frade dominicano (Tomás de Spalato) que o escutou falar na praça da cidade de Bolonha relata que “todo o tema de suas palavras visava a extinguir as inimizades e a reformar os pactos de paz” (FF, p. 1449), não obstante o tema abordado parecesse abstrato (os homens, os anjos e os demônios).

É possível mesmo que a saudação da paz tenha começado como uma forma de autoapresentação dos frades ou como seu cartão de visita, segundo também se pode deduzir de uma narrativa da Compilação de Assis (Comp. Assis 101, 14-16). Mas esse fato inédito também suscitou melindres da parte de pessoas. Ocorre que, quem alimenta o ódio, se sente imediatamente denunciado com este procedimento. É o que contam os versículos seguintes desta fonte, a ponto que o companheiro de Francisco sugeriu mudar a saudação.

14. É possível que Francisco tenha chegado a essa convicção em força da experiência pessoal. Convivendo numa sociedade belicista, com a prisão em Perúgia e a doença que quase o vitimou, chegou à conclusão de que a violência é fruto da busca da autopromoção, da ganância, da prepotência, do egocentrismo etc. Com sua conversão conseguiu manter distância destes tipos de “vírus” e assim pôde experimentar a beleza da paz. Torna-se um grande propagador da paz. Além do modo concreto de viver que engendra paz, Francisco tem, nas suas pregações, o objetivo de obter a paz como mostra o testemunho de Tomás de Spalato (FF p. 1449). Francisco fez intervenções em favor da paz em Arezzo (CA 108; Cel 108), em Perúgia (2Cel 37) e na Cruzada em Damietta, no Egito (2Cel 57, embora Celano nada refira do específico), e, por fim em Assis, quando do desentendimento entre o podestá e o bispo (2Cel 84). Some-se a estes fatos também a parábola do Lobo de Gúbio (Fioretti, 21) que tem como pano de fundo essa busca intensa da paz da parte de Francisco. Dispomos, pois, de toda uma série de fatos pontuais em favor da paz, além de seu modo ordinário de viver, que conduzia à paz, que ele introduziu na história. É interessante observar que a paz é sempre obtida, inclusive na parábola do lobo de Gúbio, pelo respeito aos direitos dos outros.

A novidade de Francisco em relação a esse tema não consistia simplesmente na saudação em si. Esta era, na verdade, a ponta do iceberg daquela que seria sua bandeira principal. Junto com a penitência, a paz era o conteúdo básico de sua pregação, no dizer de Maranesi. E para Desbonnets, a paz era o ponto essencial do projeto de Francisco.

No momento da elaboração do Testamento, os frades viviam uma questão muito difícil: como conciliar essas estratégias dos primeiros tempos do movimento com a eficácia do anúncio e da defesa da fé? Os frades dominicanos e a Igreja institucional usavam estratégias de evangelização muito diferentes, desde uma postura de poder. A Igreja como um todo via como inadequada a estratégia franciscana da subalternidade da parte de “quem tinha obrigação de defender a fé”. Como comportar-se desse modo diante dos sarracenos ou mesmo dos albigenses? Aparentemente, a fé é um dom demais precioso para não ser defendido de todas as maneiras! Por isso, a Igreja tratou-se “santificar” a violência das guerras a todo aquele que tomasse parte nas cruzadas bélicas, seja contra os muçulmanos no Egito, seja contra os cátaros albigenses na França.

Essa candente questão permitiu a Maranesi levantar a hipótese de que na Regra Bulada se tenha eliminado dos capítulos nove e doze, pela forte influência da Cúria de Roma, toda a referência às estratégias minoríticas de evangelização, tão caras a Francisco, para só abordar as questões jurídicas. Se tal fato se confirmasse, emergiria ainda mais majestosa essa última da série de memórias no Testamento: a da paz. Se Francisco não elabora nenhuma exortação específica como decorrência desta memória como procedeu com as demais, é porque, além da dificuldade de elaborá-la diante de tal contexto, ela já é em si mesma um apelo, um alerta e uma referência imprescindível que sempre deveria ser retomada. Ela condensa e é o ponto de convergência de toda a missão do movimento franciscano. Não considerá-la ou não tê-la como basilar seria desconsiderar um ponto essencial de toda a proposta de vida, vista por Francisco como uma verdadeira revelação de Deus, que descaracterizaria a identidade franciscana.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Neste ensaio foram percorridos estes cinco elementos-chave que, segundo Francisco de Assis, constituem a identidade franciscana: o deslocamento sociogeográfico para a exclusão, a fé, a submissão a todos, o trabalho braçal e a paz como meta. No entanto, o itinerário percorrido corresponde apenas a uma parte do ensaio: aquela que diz respeito às orientações fornecidas pelo Concílio Vaticano II para a renovação da Vida Religiosa, isto é, ao retorno “à inspiração primitiva e original dos institutos”.

Mas esse núcleo identitário de uma pessoa ou de uma organização precisa ser constantemente processado pela história, para manter fidelidade na mudança, pois a história está sempre em processo de mudança. Da mesma forma, o contrário é igualmente verdadeiro: a história precisa encontrar constantemente maneiras de expressar a identidade para evitar esquizofrenias e desencontros com a intuição original. Isto revela a profunda interação que existe entre ambas. Esse processo de adequar identidade à realidade histórica pode ser denominado “hermenêutica”. Em nosso ensaio, essa tarefa de adequar o núcleo identitário em cada lugar e para cada momento histórico é deixada para o leitor. É seu “tema de casa”. Aliás, essa tarefa não pode ser realizada por outros, porquanto cada realidade de lugar e cada momento histórico é diferente.

Olhando atentamente este pequeno conjunto de valores que constituem o núcleo da identidade franciscana, logo se percebem alguns dados interessantes, como por exemplo: a) Apenas um dentre os cinco diz respeito ao âmbito estritamente religioso: o da vivência da fé. E fé entendida não como crença num sistema doutrinal, e sim a fé como uma tomada de consciência da atuação misericordiosa de Deus na vida pessoal e comunitária. Embora seja apenas um dos valores, ele tem uma abrangência global e significação basilar; b) Dois valores abordados são de caráter claramente social: o deslocar-se social e geograficamente para o meio dos *excluídos* da história, fazendo-se irmão deles, e o desenvolver *atividades braçais* como forma de

autossustento como fazem os mais pobres, partilhando assim de sua real condição de “menores” da sociedade: da condição de insegurança econômica e de ser um “iletrado”, isto é, da condição de pertencer à “gente comum e desprezada”. Francisco parece ressaltar a necessidade de compartilhar o sofrimento dos pobres nessas duas modalidades; c) Um quarto elemento aponta para uma atitude mais interna (com reflexos evidentes no externo) que Francisco descreve como “submeter-se a todos”. Trata-se da subalternidade ou minoridade. Para lograr este objetivo se faz necessária forte dose de espiritualidade; e, por fim, d) Um quinto ponto: a paz como meta última da vida.

Fica assim claro que a concepção de identidade religiosa para Francisco não se restringe ao ambiente explicitamente religioso como não poucos hoje parecem querer insistir. Para ele, seguir Jesus Cristo, ter uma identidade religiosa equivale a viver o todo da vida “segundo o espírito evangélico”, de tal modo que a vida resulte em ambiente de paz. Parece possível perceber semelhanças entre esta perspectiva de Francisco e a do evangelho de Mateus 25, 31ss, onde o critério para participar do reino de Deus é justamente saber fazer-se solidário com os necessitados: os famintos, os sedentos, os nus, os doentes/sofredores, os estrangeiros ou os prisioneiros.

É possível concluir dizendo que Francisco afirma o seguinte: ser profundamente religioso não é sinônimo de trabalhar para a Igreja, em nível religioso. Não foi o eclesiocentrismo o ponto de convergência da identidade franciscana. Antes, o foco de toda a ação evangelizadora para um franciscano é sempre o reino de Deus, traduzido no texto por Francisco pela palavra PAZ, pois ela não existe como realidade autossustentada. Ela é, antes, resultado da convergência de muitos fatores, desde fatores de ordem interna da pessoa até fatores de ordem social, política e econômica. Por isso, é convicção desde articulista que o Testamento de Francisco continuará sendo fonte de confronto e inspiração por muito tempo ainda, pois só recentemente foi descoberta esta preciosa mina d’água, tanto em relação à aquilo que constitui o núcleo identitário do modo de ser “irmão menor” quanto na metodologia de viabilização deste núcleo identitário.

A REGRA E A VIDA DOS FRADES MENORES: LER O PASSADO E O PRESENTE DO MOVIMENTO FRANCISCANO A PARTIR DO FUTURO

*Daniel Rodrigues Ramosi**

INTRODUÇÃO

No ano de 2009, comemorou-se o oitavo centenário da aprovação da Regra Franciscana e, conjuntamente, da fundação da Ordem dos Frades Menores. Por mais que o presente texto tenha esse fato histórico por pretexto, a reflexão que nele se tenta elaborar não acentua esse longo passado, que preserva e transmite aos dias atuais o carisma franciscano. Por que o acento não cai nos 800 anos de passado? Antes de tudo, porque carisma é, entre outras, a experiência religiosa daquilo que é justo chamar, em sentido bastante amplo e fundamental, de espírito. É, pois, essa experiência que a reflexão quer acentuar, a qual é, sobretudo, uma abertura para o futuro, pois espírito diz respeito à possibilidade do viver humano sempre surgir e constantemente se renovar. Espírito é fonte, origem. A esta experiência da origem e necessidade de preservá-la transparente o quanto

* Frade franciscano, da Província Santíssimo Nome de Jesus do Brasil. É doutor em filosofia pelo *Pontificia Università Antonianum*, de Roma.

possível, pertenceu a busca de normatizar a vida e inspiração de frei Francisco e de seus primeiros companheiros, da qual surgiu a Regra franciscana. Parte-se do princípio de que a Regra não visava cristalizar a inspiração motriz do movimento, mas guardar seu dinamismo primordial e, assim, resguardá-lo no que era essencial. Tal modo de conservar, que é o motor da história, não mantém intato o que é salvaguardado e impassível a posteriores assimilações e transformações. Antes, a salvaguarda é abertura do campo de doação do carisma para os homens porvindouros, de instauração de novas compreensões em torno do núcleo e da missão do franciscanismo, bem como do horizonte de sua projeção para o futuro. Nesse sentido, pois, a Regra é um evento do espírito.

Como, porém, entender espírito? De imediato, é preciso avisar que, na maioria das vezes, o termo não será utilizado ao longo do estudo de acordo com o conteúdo teológico-doutrinal. Não se deve tomar, sem mais nem menos, espírito por Santo Espírito ou, conforme uma expressão cara a Francisco, por Espírito do Senhor. Antes, entende-se espírito a partir de uma compreensão histórico-existencial, a qual não exclui, a princípio, o conteúdo pneumatológico dado pela teologia cristã¹. Na direção da constituição histórica da existência humana, o esclarecimento a seguir acerca da natureza do espírito indica o modo em que se deve compreendê-lo e em que medida essa compreensão ajuda a ler a Regra franciscana como evento do espírito:

O homem torna-se homem por meio de seu espírito. Através dele, o homem se eleva a partir do animal, dele se distinguindo. Nele está o que é comum, pois ele é a fundamentação de cada comunidade. A respeito dele, os homens se interpelam, quando eles falam uns com os outros. Por meio dele, eles possuem parte no

1. O conteúdo, no sentido histórico-existencial, se fosse caracterizá-lo a partir da ontologia dos antigos, seria mais de caráter noético-anímico. As distinções entre, *nous*, *anima* e *pneuma*, entretanto, não cabem ao presente estudo.

todo do mundo e se tornam remetidos a um primeiro princípio, que obriga².

Desde muito, com a palavra espírito, então, nomeia-se a força-motriz de um ato fundamental, aquele em que os homens se transformam em si mesmos. Nele, repousa também a base da união primordial que sustenta as mais diferentes comunidades humanas, a qual antecipa qualquer associação ou mero ajuntamento entre os homens. É no espírito, portanto, que os homens constroem uma identidade comum e a traduzem numa linguagem compreensível a todos que participam da mesma identidade, na medida em que encontram nele o senso de uma pertinência a um único processo criativo da existência humana e de seu posicionamento no cosmos. O espírito é, então, um dinamismo fundamental, que cria o homem na singularidade de sua existência e na comum-unidade de sua identidade universal. Para esse dinamismo, embora de modo ainda apressado, pode-se ter por exemplos o surgimento de um modo bastante peculiar do viver religioso, o Frade Menor, e o nascimento da Ordem. Sendo que estes acontecimentos estão essencialmente associados com a redação e surgimento da Regra, isso sugere que esta se deu no mesmo dinamismo fundamental e conformador da existência e instaurador dos vínculos advindos de uma identidade comum, princípio este chamado de espírito. E no que segue, vê-se que tal dinamismo de conformação e instauração é profundamente histórico:

O espírito não é “algo abstrato”, ele é uma força fundamental do viver. (...) Para diferentes tempos, o espírito se dá uma figura diferente. Com isso, ele muda seu ponto de partida, sua orien-

2. ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalggeschichte der Menschheit*, Freiburg-Basel-Wien, 1977, p. 9: „Der Mensch wird zum Menschen durch seinen Geist. Durch ihn hebt er sich vom Tier ab. In ihm liegt das Gemeinsame, das die Grundlage für jede Gemeinschaft ist. Auf ihn sprechen sich die Menschen an, wenn sie miteinander sprechen. Durch ihn haben sie teil am Ganzen der Welt und werden auf ein erstes und verpflichtendes Prinzip hingewiesen“. Tradução minha.

tação fundamental, sua elevação, sua posição no cosmos. Ele se transforma no todo³.

Desse modo, o espírito é força de concretização do viver humano. Em cada uma dessas concretizações, mediante o espírito, a história se recria, instauram-se manifestações epocais daquele. Por graça do espírito, a história é jamais uma mera repetição do passado, nem um conjunto de fatos históricos classificados em períodos. As forças decisórias da história não residem nas injunções de causa e efeitos, na força e jogos políticos dos homens, que fariam os períodos históricos progredirem de um ao outro. A historiografia, em especial, possui essa ilusão. Antes, a história se decide nas transformações do espírito. Em cada instauração de uma figura do espírito, emerge uma nova época, prenhe de possibilidades. Cada vez que o espírito emerge em uma nova figura, no entanto, ele continua sendo o mesmo, tal como a estrutura fundamental da existência dos homens ao longo da história, tal como a lei temporal do acontecimento das épocas históricas. Mas cada época impera a destinação de um diferente e único envio para o mesmo espírito tomar posse de si, para os homens conquistarem a si mesmos. É no movimento desse envio, que o espírito e os homens estão sempre em concretização e, com isso, geram permanentemente a história.

Assim, o espírito evoca sempre o movimento histórico de preenchimento dos tempos futuros e de realização dos homens porvindouros. Não será diferente com os franciscanos e com a sua Regra. Se ela realmente guarda o espírito desse movimento espiritual, termo que os historiadores geralmente reservam para a fase nascente da Ordem dos Frades Menores, ela deve testemunhar que ainda hoje o franciscanismo somente é possível enquanto movimento e permanente experiência de abertura para o porvir do mesmo. Será isso ainda possível? Tudo depende de um lento e longo aprendizado de

3. ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes*, p. 23: „Der Geist ist nichts ‚Abstraktes‘, er ist eine Grundkraft des lebens. (...) Zu verschiedenen Zeiten gibt sich der Geist eine verschiedene Gestalt. Er wechselt damit seinen Ausgangspunkt, seine Grundausrichtung, seine Aufbau, seine Stellung im Kosmos“. Tradução minha.

ler a Regra e demais fontes do movimento franciscano a partir do seu dinamismo originário-originante. Mas essa é a tarefa, profundamente existencial, de deixar o presente do franciscanismo vigorar na perspectiva do futuro, no movimento do espírito. Primeiro aprendizado para tanto, certamente, é superar a tendência de reconstruir saudosamente o passado e condenar o presente, crendo que com isso se poderia salvar o espírito do movimento franciscano.

1. GÊNESE E FORMAÇÃO DA REGRA: PENSAR A EXISTÊNCIA, DISPOR O VIVER

A redação da Regra, certamente, é um dos grandes feitos históricos do movimento franciscano primitivo. Sua maior importância, porém, não reside no valor da fundação de um conjunto de normas jurídicas, mediante o qual se estruturou a Ordem em sua fase nascente, pelo qual se criaram então os meios e *instâncias* de sua administração e seu governo, bem como de sua submissão à estruturação hierárquica da Igreja romana; definiu-se também o estilo da práxis franciscana ao se normatizar as orientações para a vida comum, para o trabalho e ação apostólico-missionária dos primeiros franciscanos, inclusive para a correção de comportamento dos mesmos; e estabeleceram-se ainda as primeiras diretrizes para a admissão e formação de novos membros. Por mais que toda essa organização seja imprescindível para a sobrevivência de uma inspiração, a importância maior da Regra reside no fato que se revela, já no primeiro plano de acesso à sua verdade, a saber, o histórico-textual, como o fruto maduro de uma viva e intensa *experiência* do movimento franciscano. Mais precisamente, a Regra é “um texto sancionado uma vez por todas, que não podia ser mais simplesmente fruto do trabalho de um grupo que refletia sobre a própria experiência”⁴. Mesmo com tal cessar ou abrandamento da

4. MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: Realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis, 2004, p. 121-22.

necessidade de pensar a própria vida, imposto pela bula *Solet anuere* de Honório III⁵, o término deste trabalho reflexivo é o dado de algo muito positivo e prévio: a aprovação oficial da Regra é, pois, apenas a consumação da busca dos primeiros franciscanos, em si autocompreensiva e projetiva, de dar concreção histórica ao peculiar modo de vida que florescia no início do século XIII no vale da Úmbria, aos arredores de Assis – o franciscanismo. Não obstante a esta concretização pertença necessariamente certa institucionalização, a redação da Regra e sua importância devem ser apreendidas do caminho histórico-experiencial – frei Francisco chamá-lo-ia somente de vida –, que foi percorrido em vista da determinação da própria identidade do movimento franciscano.

O caminho da redação da regra é, então, a busca que pertence a uma questão essencial para todo ser humano ou grupo: a questão da identidade⁶. Na perspectiva dessa busca, a versão redacional de 1221

5. *Honorius episcopus, servus servorum Dei, dilectis filiis, fratri Francisco et allis fratribus de ordine Fratrum Minorum, salutem et apostolicam benedictionem. Solet anuere Sedes Apostolica piis votis et honestis petentium desideriis favorem benivolum impertiri. Ea propter dilecti in Domino filii, vestris piis precibus inclinati, ordinis vestri regulam, a bonae memoriae Innocentio papa, praedecessore nostro, approbatam, annotatam praesentibus, auctoritate vobis apostólica confirmamus et praesentis scriptis patrocinio communitimus.* Na edição em português, o texto da bula se encontra a versão definitiva da Regra nos seguintes termos: “Honório, bispo e servo de Deus, aos diletos filhos Frei Francisco e demais irmãos da Ordem dos Frades Menores, saudação e bênção apostólica. Costuma a Sé Apostólica anuir aos piedosos votos e deferir os desejos honestos dos que lhe imploram benévolo favor. Por esse motivo, diletos filhos no Senhor, propício aos vossos rogos, confirmamos, com autoridade apostólica, a Regra da vossa Ordem aprovada pelo nosso predecessor, o Papa Inocêncio, de saudosa memória, registrada nas presentes letras, e a munimos com a proteção do presente escrito” (*Regra Bulada* [a partir de agora, RB] 1-3). Tanto para as Regras e demais fontes franciscanas, utilizar-se-á a seguinte edição: TEXEIRA, Frei Celso Márcio (org.), *Fontes franciscanas e clareanas*, Petrópolis, 2004.

6. Trata-se de uma questão fundamental, mas que não extingue nem elimina questões e problemas de outras ordens, por exemplo, de ordem pessoal e existencial em relação a Francisco, problemas administrativos no tocante à organização interna do movimento e problemas de natureza eclesial. A respeito, cf. MANSELLI, Raoul. *São Francisco*, Petrópolis, 1997, p. 238.

(*Regula Prima* ou *Regula non Bulata*, ou seja, Regra não Bulada⁷) é testemunho histórico explícito daquela experiência, para não dizer de um momento crítico na destinação da mesma. Contudo, como se verá, essa redação que jamais fora apresentada ao Papa para a aprovação é um passo essencial para a apreensão de seu sentido⁸. Desse modo, a *Regra não Bulada* possui esse caráter paradigmático e fontal, na medida em que ela mostra em modo explícito a história primitiva do franciscanismo como o intenso empenho deste para se definir, a fim de se dar contornos precisos e, assim, posicionar-se no mundo histórico-espiritual do Medievo e frente à estruturação eclesiástica da época, tal como se expressou Merlo:

[...] é a fonte na qual e da qual mais claras aparecem a autoconsciência e autoconfiguração da *fraternitas* durante o seu primeiro decênio de existência. A identidade da nova formação religiosa exprime-se durante a sua constituição no decorrer do tempo, durante o crescimento de sua consciência, durante seu confronto com a sociedade civil e eclesiástica, durante a elaboração de uma linguagem particular⁹.

Contudo, aquilo que vale para a Regra não Bulada, fundamentalmente, é válido também para o todo o período de constituição dos códices da vida comum e apostólica dos primeiros franciscanos. Em todos os momentos dessa constituição, está-se em busca da linguagem adequada para a construção e tradução da identidade do grupo. Nesse sentido, as diversas redações da Regra, tal como transmitidas

7. A partir de agora, será indicada com a sigla RnB.

8. Veja, por exemplo, a opinião de Celso Márcio TEXEIRA, em *Regra Franciscana: evolução, mitos, história*, Belo Horizonte, 2010, p. 100: “A Regra não Bulada torna-se assim um documento fundamental e indispensável para o conhecimento da história dos primórdios franciscanos, pois aí se vê palpar a vida, se capta o élan de um ideal, e se percebe a luta (com suas dificuldades e tropeços) na busca da concretização do seguimento de Jesus Cristo”. Esta avaliação conclui a análise em torno da evolução da redação da Regra não Bulada.

9. MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco: História dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis, 2005, p. 30.

pela tradição da Ordem, são a revelação do dinamismo fundante, que subjaz na condução das primeiras regulamentações da Ordem, a começar daquela primeira e perdida redação, que veio a ser chamada na literatura historiográfica de Protorregra. Redigida por volta de 1209, quando frei Francisco e seus primeiros companheiros sobem a Roma para buscar uma aprovação oficial do Pontífice para a pequena *fraternitas*¹⁰, esta já é chamada em 1228-29 de *vitae forma e regula*¹¹, uma forma de regra e vida, mas nomeada pelo próprio Francisco de *vivere secundum forma sancti Evangelii*, a forma da vida evangélica¹². Para além de uma mera questão de nomenclatura, esses termos indicam que a busca girava em torno de garantir meios, disposições e condutas, pelos quais a vida poderia adquirir os contornos explícitos daquilo que era o princípio de tal configuração, o Evangelho. Tratava-se, então, de fazer que a vida se tornasse ela mesma evangélica e, portanto, o dinamismo fundamente deve ser tomado, de início, enquanto o movimento do viver mesmo. Nesse sentido, na origem da legislação franciscana, está em questão o viver de um grupo de homens, os quais se viram inspirados a um modo de vida *regulamentada* na palavra divina, o Evangelho, com suas normas e regras de conduta. Contudo, conforme a compreensão e doutrina cristãs, esta Palavra não é somente lei e norma de vida, mas principalmente a revelação da pessoa de Jesus Cristo e de seu modo de ser. Assim, o Evangelho é, sobretudo, a manifestação do *Lógos* que se tornou carne e habitou entre os homens¹³. Por isso, a redação da Regra não Bulada, ao afirmar que a regra franciscana é “a vida do Evangelho de

10. Cf. *Primeira Vida de São Francisco de Tomás de Celano* [a partir de agora, 1Cel], XIII 32; *Legenda Maior de São Boaventura* [de ora em diante, LM], III 8; *Legenda dos três Companheiros* [a partir de agora, LTC] XII 51.

11. Cf. 1Cel, XIII 32, 1.

12. Cf. Test 14.

13. Cf. o prólogo do *Evangelho de São João* (Jo 1, 1-18), em particular o versículo 14.

Jesus Cristo”¹⁴, é mais precisa que a Regra Bulada, que, em contrapartida, apenas a apresenta com a seguinte fórmula: “começa a vida dos Frades Menores”¹⁵.

Em síntese, a constituição da legislação da Ordem, do ponto de vista histórico-historiográfico, possui o caráter de um feito do viver ao tomar posse de si mesmo. Tal acontecimento somente pode ser um fato histórico, isto é, definir-se como e em um decurso temporal. É claro que nisso, como acenado, há um inalienável elemento teológico, mas aquilo que *imediatamente* se doa, mediante a gênese da Regra e da consolidação da Ordem Franciscana no início do século XIII, concerne a um fenômeno histórico – mesmo que, no final das contas, o motivo principal ou norma primeira seja a vida do Evangelho, ainda assim se tem diante dos olhos aquilo que se poderia chamar de historização do espírito. Em particular para o franciscanismo, diz-se respeito àquela experiência pela qual “a vida do Evangelho de Jesus Cristo” se torna concretamente “a vida dos Frades Menores”. Deve-se reforçar, porém, que não se trata, conforme o sentido usual de história, de um fato objetivo ocorrido no tempo e cronologicamente determinável, mas sim do feito do viver humano ao se realizar e se determinar em um curso temporal-experiencial segundo uma tendência específica¹⁶. Nessa direção, é a vida franciscana, no vigor de seu florescimento, dando figura a si mesma e, desse modo, adquirindo identidade conforme sua fonte inspiracional, o Evangelho. Por isso, talvez seja inoportuno caracterizar esse típico dinamismo do viver humano, a partir do qual o franciscanismo primitivo pode ser propriamente nomeado como *movimento* e um

14. RnB, Prólogo 2.

15. RB, I 1.

16. A respeito do fenômeno histórico, inclusive enquanto algo nuclear para o acesso e compreensão da experiência religiosa, cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*, Petrópolis-Bragança Paulista, 2010, em particular p. 32-33; HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, 2010, p. 61-2.

feito histórico de inigualável força originária, simplesmente como um evento da (auto)consciência. Antes, parece haver aqui algo que a historiografia somente pode entrever: a vida do espírito, porque esse jamais é uma forma abstrata, mas um querer sempre aparecer e mostrar-se sob uma figura¹⁷, *perfazendo-se* historicamente. Somente isso já seria o suficiente para afirmar que a importância do período de consolidação da primitiva legislação franciscana, cumprido como o caminho de idas e vindas de transformação da Protorregra na Regra Bulada de 1223, reside no fato de ser um evento do espírito.

Como mostra a historiografia, o percurso desse caminho não foi cumprido de modo tranquilo e sem tensões. A contrário, sabe-se, hoje, que foi trilhado mediante o confronto entre tendências opostas dos primeiros franciscanos, uma luta de posições que se deu no seio do movimento¹⁸. No palco das discussões, certamente, firmavam-se diferentes opiniões acerca de como compreendiam o próprio viver, do modo de se posicionarem diante dos homens no seu tempo e como, mediante uma organização, seria o melhor para lançar o movimento franciscano para o futuro. Algumas dessas opiniões, certamente, desagradaram ao próprio fundador do movimento, ao ponto que Francisco, em 1220, renunciar a governá-lo e conduzi-lo a partir de uma posição privilegiada. Pouco tempo depois (provavelmente, no mesmo ano de 1220 ou, posteriormente, no ano de 1222), na tentativa de salvaguardar o seu ideal e o projeto originário do movimento, pede ao Papa Honório III um cardeal que acompanhasse as atividades internas da Ordem em nascimento, fazendo as vezes de um pontífice. Surge, então, uma nova figura jurídica, posteriormente nomeada de cardeal “protetor e corretor desta fraternidade”¹⁹. Com esse pedido, entra em cena o cardeal e bispo de Óstia, Hugolino dei Conti di Seg-

17. Cf. ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes*, p. 23.

18. Cf. MANSELLI, Raoul. *São Francisco*, p. 245.

19. RB, XII 3.

ni²⁰, cuja mediação será decisiva na redação definitiva e a aprovação da Regra, mas cuja atuação não deixou de ser um problema para a historiografia franciscana. No fundo desses acontecimentos, avia-se um período crítico para o movimento franciscano.

Em todo caso, como cenário de fundo da redação da Regra, encontrava-se em jogo um confronto de tensões internas, porque a trajetória de concretização do *vivere secundum forma sancti Evangelii* não estava, de forma alguma, totalmente predeterminado, sobretudo a partir do momento em que o movimento se expandira consideravelmente com a entrada de milhares de pessoas²¹. Desse modo, os

20. Para o contexto dessa solicitação ao Papa, cf. *Crônica de Jordano de Jano* [de ora em diante, JJ], 14; MANSELLI, Raoul. *São Francisco*, p. 178-88; MERLO, Grado G. *Em nome de São Francisco*, p. 36-37. Manselli defende a hipótese de que as intervenções do cardeal Hugolino na evolução da Ordem não poderiam ser interpretadas como o canal encontrado pela cúria romana para enquadrar institucionalmente o movimento fundado por Francisco, transformando-o em uma Ordem, segundo as exigências e interesses do papado. Assim, o problema em torno à figura e papel do cardeal protetor não se resumiria em uma luta entre a liberdade da inspiração e o controle da instituição, cujos personagens principais seriam, respectivamente, Francisco e Hugolino. Antes, o aparecimento dessa figura jurídica seria uma consequência das tensões internas do movimento em seu caminho de configurar-se em Ordem. Por sua vez, Celso Márcio TEIXERA, *Regra Franciscana*, 138-41, acrescenta fatores externos como motivos que levaram frei Francisco a fazer esse pedido à Santa Sé. Entre esses fatores, estariam a oposição de setores do clero e, inclusive, de alguns cardeais. Contudo, este autor não é partidário da tese de que Hugolino era o canal para efetivação da política opositora da Cúria contra o movimento de Francisco. Assim, o pedido seria uma estratégia humilde e sábia de Francisco contra inimigos internos e externos à Ordem.

21. Isso não quer dizer que o crescimento rápido do número de frades e a expansão extraordinária do movimento franciscano já na sua primeira década de existência fora um sinal de fracasso ou a causa de futura decadência. Certamente, o crescimento demasiado trouxe dificuldades e novos problemas, que exigiam soluções concretas, por exemplo, um modelo descentralizado de exercício da autoridade. Malgrado os riscos, o crescimento e a veloz expansão da presença franciscana sobre o território europeu, antes de tudo, é sinal do sucesso do carisma da pessoa de Francisco e de seu movimento ao corresponder às exigências do seu tempo. Cf. MANSELLI, Raoul. *São Francisco*, p. 215-28, em particular p. 222-24; TEIXEIRA, Celso M. *Regra Franciscana*, p. 93.

primeiros franciscanos se viram obrigados àquele empenho e esforço de pensar a própria existência, ao longo do qual a experiência da primeira historização do espírito franciscano aconteceu. Contudo, ao mesmo tempo, nisso estava sempre presente o risco de perder ou ocultar a compreensão originária da norma fundante, tal como Francisco e os primeiros companheiros a teriam intuído. Consequentemente, havia o perigo de configurar o movimento a partir de outro modo de vida, por exemplo, assumindo a ordenação que regulava o cotidiano da vida monástica ou canônica regular, ao que Francisco rejeitou e opôs um estilo de vida que fosse senão uma nova ciência da loucura da cruz²². Por isso, na literatura historiográfica, frequentemente se fazem muitas interrogações a respeito daquele caminho, que com certeza resultou na passagem da *fraternitas* para a *ordo*²³, se este teria significado a perda do projeto originário, pelo fato de a primeira ter sido transformada em uma organização religiosa estruturada e regulamentada por uma disposição hierárquica, portanto, aos

22. Cf. *Compilação de Assis* [de ora em diante, CA] 18; *Espelho da perfeição* (maior) [de ora em diante, 2EP] 68. Nesses textos, digno de nota que a forma de vida a que Francisco tinha convicção de ser chamando, era por ele nomeada como sendo o *caminho* da ciência na loucura da cruz. Sua vocação é caminho, que se perfaz como história/historização da vida do Evangelho de Jesus Cristo e ao longo do qual se toma ciência do mistério da cruz. Recordar-se que esta loucura é uma referência à 1Cor 1, 22-25.

23. Sobre os múltiplos sentidos das palavras *fraternitas*, *religio* e *Ordo*, cf. Théophile DESBONNETS, *Da intuição à instituição*, Petrópolis, 1987, p. 72-78. Em síntese, o autor considera *religio* como sinônimo de vida religiosa. *Fraternitas* concerne às confrarias e sociedades medievais, cuja origem remonta às corporações já existentes na antiguidade romana: “corporações dos que exercem o mesmo ofício; confrarias de devotos de uma mesma divindade; associações de pessoas pobres desejosas de assegurar uma sepultura descente num cemitério adquirido coletivamente. Esses grupos são designados por palavras como *collegium*, *consortium*, *societas*” (p. 72). Por sua vez, a palavra *ordo* é plurívoca. Ela designa 1) disposição ordenada, por exemplo, a distribuição ordenada do coro dos monges; 2) maneira de viver específica de um grupo religioso; 3) conjunto de mosteiros; 4) estrutura religiosa ou social organizada em níveis hierárquicos, segundo a “função” dos membros ou castas.

moldes das tradicionais ordens religiosas até então existentes. Exemplos desse tipo de questionamento, no qual se insere tantas vezes o acontecimento histórico da gênese da Regra, são os seguintes:

Frei Francisco renuncia à sua posição de destaque naquela que ele obstinadamente continua a chamar de *fraternitas*. Todavia não abandona seu esforço em manter a vida dos “irmãos” de acordo com a primeira intenção de “viver segundo a forma do santo Evangelho” por ele proposta na qualidade de *novellus pazzus*; um “louco” que vive “novamente”, que repropõe no presente a “loucura” da mensagem cristã, ou a lógica da cruz. Ele subverte os valores do mundo, os critérios humanos de juízo, a colocação dos indivíduos na sociedade e na história. Mas se é admissível a existência de um indivíduo capaz de seguir a “loucura” da mensagem de Jesus Cristo, teria sido possível a existência de uma organização religiosa fundada e “regulamentada” sobre a mesma loucura? Em tal pergunta manifesta-se a dificuldade, se não a impossibilidade, de compor os caracteres de uma comunidade que Frei Francisco quer que se inspire num direito divino e de uma Ordem que inevitavelmente necessita de um direito humano. A Regra de 1223 será o resultado de tal difícil composição, sobretudo através da sábia mediação do Cardeal Hugolino²⁴.

A seguir, um segundo exemplo:

Foram, pois, os conflitos de 1219-1220 que abriram o problema da regra (como, aliás, parece sugerir o próprio Jordão de Jano, que explicitamente liga aqueles conflitos à “reforma” da Ordem e à “revisão” da regra): o que aconteceu nos anos seguintes se situa em tal contexto. Francisco renunciou ao governo, mas não renunciou a reafirmar a especificidade de sua vocação e de sua opção; e não renunciou a comprometer-se, por isso, com a redação de uma regra que lhe correspondesse integralmente. O imprevisto crescimento do grupo primitivo exigia atenção de Roma: comportava problemas de organização e de enquadramento institucional, que não podiam dispensar as tradições consolidadas nesta matéria. Daí o problema de uma regra, de um texto sancionado uma vez por todas, que não podia mais ser simplesmente fruto do trabalho

24. MERLO, Grado G. *Em nome de São Francisco*, p. 38-39.

de um grupo que refletia sobre a própria experiência. Daí também o fato que o problema desta redação passou a constituir o terreno sobre o qual se mediram as diversas tendências e as diversas orientações nesse campo²⁵.

Este tipo de questionamento é responsável por mobilizar o debate e os estudos franciscanos no decorrer do último século. Na perspectiva da ciência historiográfica, é bastante justo e plausível, até porque tem em vista a trama das relações humanas e das injunções sociais e eclesiais, a partir do concreto desenvolvimento dessa teia de decisões históricas do movimento franciscano. O presente estudo, porém, não se deterá na problemática se a redação da Regra consagrou a inevitável institucionalização do movimento franciscano, com o imenso preço da perda de seu vigor e espírito originário. Também não será colocado em foco, se a atuação do Cardeal Hugolino, na função de cardeal protetor, teria sido o principal responsável, por meio do qual a Cúria Romana teria instrumentalizado o primitivo movimento franciscano para atingir a meta política de Inocêncio III de centralizar e controlar a florescência da vida religiosa do século XIII, unindo todos os religiosos e movimentos nascentes sob uma só regra²⁶. Contudo, tecem-se alguns breves apontamentos, dado que a problemática está intrinsecamente unida com a do surgimento e a evolução da Regra.

No centro do debate em torno da primeira hipótese, acima aludida, encontra-se a obra de Théophile Desbonnets, *Da intuição à instituição*²⁷. Trata-se de um trabalho sério e crítico, que mostra que a pequena *fraternitas* de Francisco, na sua fase inicial, estava muito

25. MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis*, p. 121-23.

26. Essa tese da instrumentalização pode ser infundada. Do mesmo modo, a política de Inocêncio III é também avaliada pelos historiadores como renovadora, propiciando o diálogo com os movimentos heréticos e de acolhida aos pauperísticos. Cf. Celso Márcio TEIXERA, *Regra Franciscana*, p. 136-38.

27. Os apontamentos a seguir, traçados de modo bastante aproximativo, concentram-se nos capítulos VII e VIII dessa obra já citada (cf. nota 24).

próxima das sociedades e confrarias da mesma época. Ao mesmo tempo, defende-se que, não obstante a palavra *fraternitas* fora mantida na Regra, a realidade por ela anunciada fora totalmente esquecida após a aprovação da mesma, isto é, quando o movimento tomou grandes dimensões e necessitou de um texto jurídico com precisas orientações. Grosso modo, *fraternitas* era a palavra que Francisco utilizava para apontar a intuição de base do projeto primitivo e, sem dúvida, por isso, tenha lutado de modo insistente para que não fosse retirada. A palavra permanecera, porém, como um signo vazio ou como sinal de uma intuição totalmente obscurecida, senão negligenciada. Um dos motivos para tal obscurecimento da intuição, segundo o autor, estaria na ação da Cúria, que conseguia dar passos significativos na política centralizadora de Inocêncio III em relação à vida religiosa ou de elevar vários movimentos de renovação, que se não enquadravam na ordenação monacal ou canônica, à categoria de congregações por meio de uma regra própria. De outro lado, está um fator que ilumina aquele jogo interno de forças, ao qual já se aludiu: o desejo de bom número de frades, em oposição a Francisco, que a *fraternitas* fosse de fato uma ordem, para que fossem reconhecidos o seu lugar e identidade conforme o panorama cultural e eclesial da época. Certo que esse desejo, como observa bem o autor, era motivado pela vergonha e embaraços surgidos pelo fato de os frades não poderem ser enquadrados em nenhum modo tradicional de vida religiosa. Em terceiro lugar, acrescenta-se outro fator: o crescimento explosivo do movimento já na primeira década de sua história, fazendo que os partidários da *fraternitas* se transformassem em uma insignificante minoria. E, em último posto, é alegado um argumento que toca diretamente o assunto em questão: a Regra de 1223, cuja aprovação, conforme o autor, não fora mais que a ratificação da tendência da maioria dos frades em adotar a estrutura clássica e hierárquica de *Ordo*, em consonância com a desconfiança da Cúria a respeito da estrutura horizontal das *fraternitas*. O resultado não seria outro: a instauração da Ordem e a conseqüente institucionalização do carisma.

Os argumentos parecem ser convincentes. Apesar disso, mesmo o autor tendo explicitado a polissemia da palavra *Ordo* e de seu pregnante significado no mundo espiritual da Idade Média, durante o desenvolvimento dos argumentos, é nítida a restrição ao significado de estrutura social, institucional ou eclesial, dividida em castas ou planos hierarquicamente organizados. É interessante notar o esquecimento do significado de *ordem* enquanto ritmo da vida cotidiana e disposição das atividades diárias, bem como aquele que poderia apontar uma reflexão acerca da historização da existência humana, isto é, *ordo* enquanto modo ou maneira de viver. Nesse caso, ordenar a vida não é necessariamente aprisioná-la no arcabouço de uma estrutura institucional, sobretudo, se for das instituições em superação no movimento da história. Antes, ordenar a vida é dispô-la segundo as concreções necessárias para que ela cumpra sua íntima tendência. Antes, no estudo de Desbonnets, supervaloriza-se o significado de *ordo* enquanto estrutura hierarquizada, para depois combatê-lo, como sinal de uma priorização de estruturas mais flexíveis e mais propícias às relações horizontais, dir-se-ia hoje, mais democráticas. Nesse sentido, permanece totalmente inquestionado se aquele confronto de compreensões poderia resultar numa nova ordenação do viver religioso, isto é, em outro dispor da forma de vida evangélica, que não fosse aquela que o florescimento da vida religiosa buscava superar. É claro que tal superação pode não ter obtido sucesso e que, de fato, tenha sido vitorioso o arcabouço eclesial da época, impondo à *fraternitas* o peso e a rigidez da sua estrutura. Ademais, instituir não possui o significado exclusivo de organização que conduz à institucionalização, pois o primeiro vale, originariamente, por deixar surgir e elevar-se, enquanto o segundo é, na maioria das vezes, restrito à sistematização de normas, preceitos e práticas. Por fim, não se levanta a questão se a imposição do questionamento acerca da passagem da *fraternitas* para a *ordo* não está demasiadamente prenhe do espírito moderno, dado que para o homem medieval a *ordo* e as ordenações não são, de fato, nenhum problema, mas uma compreensão ontológica necessária para determinar o sentido de sua existência e tornar

significativa, para si mesmo, sua posição no cosmos²⁸ – algo que o autor pressente em termos de mentalidade sociológica e antropológica medievais, bem como de estrutura psicológica. Com efeito, a supressão da ordenação medieval é problema que aflige o homem moderno, o qual, a partir do princípio da equanimidade de forças, muito tende para estruturas circulares e planas, mas também se torna extremamente susceptível a compreensões igualadoras, a um universalismo abstrato e nivelador e, assim, a favorecer estruturas uniformizadoras e impessoais²⁹.

A problemática é de difícil resolução. Embora seja um procedimento de risco para a séria reflexão, por ora, contenta-se em opor uma posição crítica ou contrária à tese de Desbonnets:

Continuo a crer que, à luz das fontes, de forma mais ou menos reticente, elas concentrem a questão no problema da regra. E continuo a ver no Testamento a prova de que Francisco julga possível uma plena fidelidade à sua vocação também no contexto institucional da Ordem; uma Ordem que ele queria totalmente especial, sem garantias nem estatutos particulares (a proibição de pedir *letras*, mesmo que fossem motivadas, à Cúria Romana), sem outra vontade e sem outros propósitos que não fossem o *seguimento* de Cristo pobre e crucificado. Deste ponto de vista, a transformação da *fraternidade* (em todo o caso, não se deve esquecer que é uma *fraternidade* com conteúdos muito particulares e específicos) não teria sido, por isso, percebida por ele como um deslocamento decisivo em relação à opção original; decisivo era o que se referia à

28. Cf. ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes*, p. 168.

29. A esse respeito, veja os estudos sobre o ressentimento como um fenômeno tipicamente moderno, que se manifesta, por exemplo, nessa compreensão humanitarista do “homem em geral”, presente na base da democracia moderna. Cf. SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis-Bragança Paulista, 2012, p. 120-43, sobretudo, p. 125-27. Filosoficamente, é uma autêntica questão, se a historiografia franciscana não está eivada desse ressentimento moderno. Uma possível resposta, entretanto, necessita de um profundo questionamento acerca da natureza do ressentimento, sua infiltração no *ethos* moderno, assim como das possibilidades e limites da ciência historiográfica de apreender o evento histórico.

regra, que se havia convertido em problema depois da crise de 1219-20, e, sobre isso, Francisco se empenhou a fundo, apesar de sua demissão³⁰.

Também a seguinte conclusão de Manselli ao analisar a evolução da Regra:

[Na Regra Bulada] foi atenuado, pelo que era possível e até onde o santo o permitiu, o fervor evangélico da *fraternitas*. A *religio*, a Ordem que dela nasceu, não era menos severa, rigorosa e austera, mas certamente menos penetrante – não formalmente, mas de fato – na sociedade cristã. (...) Como geralmente acontece nos eventos históricos que comportam atitudes de massa, os efeitos se ressentem mais tarde: a juridicidade desta segunda regra estimulou a necessidade das interpretações e das glosas. Por isso, devemos logo dizer que Francisco a tinha previsto com exatidão, tanto que não só no Testamento se tinha declarado contrário a toda glosa interpretativa da Regra, mas também com o Testamento – não uma nova regra, mas um testemunho de vida que devia, por assim dizer, torná-la verdadeira – tentou dar um instrumento preciso que permitisse evitar o recurso ao jurista intérprete³¹.

Como dito, o presente estudo não se move no interesse de evidenciar a passagem da intuição do projeto primitivo à instituição da Ordem Franciscana enquanto um processo histórico de enquadramento institucional do espírito franciscano primitivo aos mecanismos eclesiais. Por mais necessária que tenha sido essa passagem, cujos fatores desencadeadores são dignos de serem sempre de novo colocados em questão pela historiografia, não se lança mão do recurso de juiz da história, tentando encontrar os fatores causadores da presente situação do franciscanismo. Por essa razão, evita-se um prejuízo muito frequente no modo de aproximar-se às fontes franciscanas e à história do franciscanismo. Segundo este, a referida passagem é de um plano a outro, a saber, da *fraternitas* ou *religio* para a *Ordinis Fratrum Minorum*, tomando a primeira como a única circunstância

30. MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis*, p. 120.

31. MANSELLI, Raoul. *Francisco de Assis*, p. 249-50.

criativa do movimento franciscano, aquele momento feliz da história da Ordem, autenticamente inspirado e movido pela fidelidade ao projeto primitivo (o Evangelho). A segunda, por sua vez, seria aquela instituição, em que a força criativa dos inícios sucumbiu às amarras jurídicas e organizativas do processo de institucionalização da *fraternitas*³². Não se trata de justificar a decadência do presente, recorrendo à história para condenar a perda de vigor do dinamismo originário do movimento franciscano. Ao mesmo tempo, não se consagra o passado, fortalecendo uma ingênua exaltação das origens.

Propõe-se apenas compreender a Regra e a sua gênese, na medida em que é um documento fontal para a fundação da Ordem Franciscana, naquilo que ela resguarda de essencial a respeito do acontecimento histórico do viver franciscano. Nisso, não está em questão voltar-se para o passado, em vista de encontrar as causas das consequências atuais do distanciamento do projeto e ideal de Francisco, nem mesmo analisar a passagem de um plano a outro. Para tanto, deve-se, antes, permanecer no mesmo plano, o do espírito. Nesse, pois, o espírito já é sempre passagem de si para si mesmo, no constante esforço de tomar posse de si, ao se configurar historicamente nessa ou naquela figura da vida franciscana. Em síntese, tentar-se-á que colher na Regra as decisões do acontecimento histórico do franciscanismo, as quais jamais poderão ser historiográficas, porque o dinamismo histórico, enquanto aquela configuração do espírito e de concretização da forma de vida franciscana, é sempre presente, mesmo quando há o abrandamento do espírito franciscano, isto é, a atenuação das forças de concretização da forma evangélica. Nessa direção do (des)vigorar do espírito, o franciscanismo é sempre *mo-*

32. De certo modo, a esse ponto, banaliza-se a hipótese tratada com rigor e seriedade por Desbonnets. O autor mesmo afirma no prólogo de sua obra: “Não se trata, apenas, numa simplificação que seria abusiva, de opor a intuição à instituição: é mais que evidente que uma intuição que não encontra sua instituição está rapidamente voltada à morte” Théophile DESBONNETS, *Da intuição à instituição*, p. 14.

vimento franciscano, perdura na sua origem, também depois de 800 anos de aprovação da Regra. Todavia, é o perdurar de uma abertura para o porvir, cheias de possibilidades novas de revigoreamento e, ao mesmo tempo, exposto continuamente ao risco de exaurir-se definitivamente. Este último acontece justamente quando se perde a mira no futuro, ao voltar-se para o presente e ser capaz de nele reconhecer somente a consumação dos desviantes posicionamentos históricos das configurações passadas e nunca a sempre presente experiência da origem, inclusive na decadência (enquanto uma só possibilidade já consumada de um único princípio do carisma). Propriamente, esta experiência não se faz com um olhar retrospectivo, mas sim no lance projetivo do carisma. É em vista do porvir do franciscanismo, que se necessita ler e interpretar a Regra, também quando se olha para trás.

Antes de fazer uma tímida tentativa neste sentido, faz-se mister alguns breves apontamentos sobre a origem e da Regra. Do exposto acima, evidenciou-se que três são os marcos principais do caminho de evolução da primitiva legislação franciscana: a Protorregra, a Regra não Bulada e a Regra Bulada³³. Pergunta-se, então, qual seria o ponto de partida para esse evento da história do franciscanismo, a saber, a evolução da primitiva legislação franciscana. A resposta, contrariando a obviedade cotidiana, pode-se dizer que não é o começo, mas uma “realidade” prévia a este. O começo é apenas o iniciar da-

33. A respeito da evolução textual e formação da Regra, há vários estudos a respeito, inclusive em língua portuguesa. Apresentando sinteticamente as análises historiográficas do último século, o mais minucioso é o estudo de Celso Márcio TEXEIRA, *Regra Franciscana*, Belo Horizonte, 2010. Não obstante em primeiro plano não seja a evolução da legislação, essa problemática também é minuciosa e rigorosamente discutida por Théophile DESBONNETS, *Da intuição à instituição*, Petrópolis, 1987. De forma mais breve, a problemática é discutida pelos seguintes estudos: CONTI, Martino. A regra dos frades menores, in: *Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens*, Petrópolis, 2004, p. 175-201; GODET-CALOGERAS, Jean-François. De la Forma vitae à la Regula bullata et le Testament de Frère François, in: *La regola dei frati minori: atti Del XXXVII convegno Internazionale della Società internazionale di studi Francescscani e del Centro interuniversitario di studi francescani*, Spoleto, 2010, p. 31-59. Acrescente-se ainda o capítulo IX da obra de Raoul MANSELLI, *São Francisco*, Petrópolis, 1997, p. 238-63.

quilo que é verdadeiramente o ponto de partida e, portanto, origem da legislação franciscana. Todavia, essa resposta é válida e compreensível, se se dá um passo atrás em relação à historiografia mesma e não apenas a um fato histórico objetivo precedente ao movimento franciscano. Por ela mesma, a resposta soa absurda. E, no entanto, a resposta não é de todo estranha às pesquisas historiográficas, como se vê no texto abaixo. Ao concluir uma análise historiográfica sobre a evolução e problemática em torno das regras no tempo de São Francisco, o autor afirma:

(...) se se lança ainda uma vez um breve olhar retrospectivo àquela época da *vita religiosa*, cujos resultados, como contemporaneidade daquilo que não é contemporâneo, representam o terreno sobre o qual se moveram os primeiros franciscanos, não se poderá não ver como detrás desse conjunto composto de textos normativos – regras e estatutos – a fazer força motriz, em todo caso, eram as pessoas. Eram cristãos em busca, tendentes a novas orientações, os quais quase sempre desejavam ir além das convenções habituais para encontrar a verdade, chamando de novo a si mesmos diretamente para o início. Estes, por sua vez, teriam encontrado pessoas, das quais se tornavam guias, porque essas criam de reconhecer neles mesmos aquela verdade. Em torno a estas figuras carismáticas de guias, cresceram os novos movimentos religiosos, dos quais surgiram comunidades monásticas, congregações e ordens, depois que aqueles carismáticos teriam aceitado submeter-se ao impulso da institucionalização. Estes, então, escreviam aquelas novas regras o adaptavam aquelas antigas às suas comunidades e deixavam, depois, uma palavra deles como “*Evangelium*”, posto por escrito. Em seguida a isto, estas comunidades ganhavam uma vida própria deles, prosseguiram em organizações capazes de ir sozinhas para frente e em uma densa produção de estatutos, conservando, pois, a *memória* de seu fundador, da sua regra e de seu Evangelho testamentário como o mito capaz de garantir a sua identidade. No caso de Francisco, a coisa não foi diferente.³⁴

34. Gert MELVILLE, *Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d’Assisi*, in: *La regola dei frati minori: atti Del XXXVII convegno Internazionale della Società internazionale di studi Francescscani e del Centro interuniversitario di studi francesciani*, Spoleto, 2010, p. 30. Tradução minha.

Caso se leia com atenção o texto acima, de chofre, percebe-se que o que aconteceu com a legislação franciscana, também acontecera, ao mesmo tempo, com outros movimentos da mesma época. Com a estruturação dos movimentos renovadores e pauperísticos, assim como da formação de sua legislação, está-se diante de um fenômeno histórico comum. Contudo, a afirmação que se trata de um fenômeno comum não dá o direito a concluir que seja um evento igual, isto é, a ocorrência de um fato homogêneo ou, ainda, seja uma generalidade vazia. No seu conteúdo, com efeito, o evento da formação e evolução das regras e estatutos é, com certeza, bastante diverso. Se fosse um evento de massa, apesar de ser um acontecimento difuso, não haveria nenhuma razão para aqui ser introduzido o conceito de história e suspeitar da existência de uma força motriz, antes chamada de dinamismo histórico do espírito. Porque é assim, o fenômeno é universal, mas na medida em que é em concreção e em concretização na *experiência própria* de cada fundador e daqueles seus primeiros companheiros. Deve-se notar que, justamente naquela universalidade do fenômeno, a legislação não somente pertence, em modo originário, ao evento de fundação do carisma, na medida em que é a tentativa de determinar e conservar viva a experiência fundante e, assim, garantir a base da identidade do grupo. De igual modo, ela também é a tentativa de favorecer aos pósteros as condições de refazer a mesma experiência – com certeza, ao modo deles e segundo as exigências de cada tempo. O refazer da experiência dos fundadores, entretanto, é possível somente se for retomado aquilo que, de início, a caracteriza: reclamar a si mesmos a responsabilidade de iniciar, de novo, no fundamento ou princípio da forma evangélica, o Evangelho. Em todo caso, chamar-se ao início é tarefa de responsabilização do ponto de partida. Como se tentará mostrar, isso é uma disposição típica do espírito ou da vida do espírito. É próprio do espírito ter que recomeçar sempre a partir da fonte. Desse modo, respondendo à pergunta acima colocada, pode-se dizer que a origem da legislação franciscana, em termos de dinamismo conformador, encontra-se no espírito e, de modo impreciso, arriscar colocá-la num espírito que

ultrapassa a experiência pessoal de frei Francisco e se mostra como o espírito de seu tempo. É nesse sentido de co-responsabilização por um apelo epocal do espírito franciscano, portanto, que a origem é sempre presente na história do franciscanismo.

2. ESTA É A REGRA E A VIDA DOS FRADES MENORES: EM TORNO DOS ASPECTOS ESPIRITUAIS

O que se segue não é nenhum comentário³⁵. Sem a pretensão de fazer um comentário à Regra, o que é impossível ao presente estudo conforme sua natureza e seus limites, explicita-se em linhas demasiadamente gerais o movimento fundamental do espírito que reside na Regra, em vista de acenar que modalidade de norma ou de código ela *propriamente* é. Na verdade, é apenas a tentativa de começar a colocar a questão de como seria possível e a partir de quais linhas poder-se-ia ler a experiência franciscana hoje enquanto o dinamismo do espírito. Ora, preservar vivo este dinamismo, pelo qual o franciscano se torna franciscano e se conforma segundo a forma evangélica, é a intenção fundamental de Regra. Esta, então, evoca uma autêntica experiência do tempo, sobretudo, do futuro: é documento privilegiado para apreender que ser franciscano é vir a ser si mesmo sob o sentido e a norma do Evangelho. O texto-guia para os apontamentos abaixo é este pequeno fragmento retirado da Regra Bulada:

A Regra e a vida dos Frades menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo....

35. Felizmente, há um bom número de comentários da Regra disponíveis, também em língua portuguesa. Eis alguns, os quais se tem como referência em modo bastante indireto para o exercício hermenêutico que se faz a seguir: CONTI, Martinho. *Leitura bíblica da regra franciscana*, Petrópolis, 1983; Idem. *Il códice di comunione dei frati minori*, Roma, 1999; FASSINI, Frei Dorvalino Francisco. *Vida e regra franciscana: estranhando a sua primeira versão vinda até nós*. Porto Alegre, 2005; São BOAVENTURA, *Exposição sobre a regra dos frades menores*. Porto Alegre, 2008; URIBE, Fernando. *La regola di san Francesco: lettera e spirito*, Bologna, 2011.

*Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini Jesus Christi sanctum Evangelium observare...*³⁶

2.1. Regra e vida

O primeiro capítulo da Regra, justamente aquele que define o fundamento do modo de viver do franciscano, inicia-se com o dístico Regra-vida. De antemão, é necessário combater e afastar uma compreensão comum. Não se trata de duas dimensões distintas da experiência franciscana. Fundamentalmente, a relação entre vida e regra não se dá pela adjunção de uma à outra, de tal modo que a primeira estivesse para a dimensão do espírito e a segunda, para a legislação do viver. Assim, o dístico nada diz que, para conservar a unidade da vida cotidiana, o franciscano deve juntar à letra o espírito, para evitar a aridez das normas de conduta, assim como o legalismo e o farisaísmo, que o viver religioso sempre tende. Do mesmo modo, certamente, seria uma compreensão pouco sólida e desprovida de profunda intuição acerca do viver humano, que é sempre conformador de *ethos*, se à vida se devesse dar normas de conduta para que, do exterior da experiência *própria* da vida religiosa, ela pudesse se tornar franciscana. Ora a vida pode vir a ser franciscana se ela se regula desde dentro, isto é, a partir dela mesma. Desse modo, vida e regra diz respeito à conjunção, cuja intimidade ou perfeita ligação se mostra na dualidade de regra e vida, lei e espírito. Assim, vida e regra diz algo fundamental acerca do diferenciar da unidade, de tal maneira que, cada qual a seu modo, traz à palavra a observância do Evangelho de Jesus Cristo.

Disso resulta que a leitura e interpretação da Regra precisam ter sempre em vista não só o elemento jurídico nem apenas o elemento espiritual (como algo abstrato e sem concreção histórica), nem mesmo o equilíbrio de ambos, mas sim a realização da unidade de regra e vida. A grande dificuldade é treinar os olhos para apreender o

36. RB, I 2.

dinamismo do espírito enquanto a vida se cumprindo e se regulando pela norma do Evangelho e, ao mesmo tempo, a Regra se mostrando como sentido do concretizar da vida. Isso parece não ser estranho a frei Francisco. Dizem os biográficos que ele costumava zelar arduamente pela Regra, porque a compreendia, entre outras nomenclaturas de inspiração bíblica, como “medula do Evangelho, a via da perfeição”³⁷. Via é outro nome para vida, na medida em que esta é apreendida no seu acontecer, a saber, como esforço contínuo de realizar-se. O viver humano é estar a caminho de se tornar pleno, de alcançar o acabamento final das possibilidades que pulsam em cada homem. Em uma só palavra, viver é experiência, em cujo curso ser é a viagem de se tornar si mesmo ou aperfeiçoar-se. Assim, o viver da vida humana é a experiência de aperfeiçoar-se, é a viagem do tornar-se perfeito. Se a vida é humana, ela está inexoravelmente na via da experiência da perfeição. Por isso, na base do viver mesmo ressoa o apelo: “Se queres ser perfeito...” (Mt 19, 21), claro se fosse possível esvaziá-lo de todo conteúdo teológico-doutrinário.

A “via da perfeição”, porém, pertence a todo e qualquer homem, não somente ao franciscano. Indiscriminadamente, a todo homem pertence a tarefa de aperfeiçoar a vida, responsabilizando-se pelo porvir de si mesmo. Qualquer vivente que assim se responsabiliza, necessariamente o faz em vista de si e para si mesmo. Ao contrário de uma busca de autorrealização egocêntrica, isto apenas quer dizer que o viver humano se aperfeiçoa não em total dispersão, mas centrada e concentrada na única possibilidade de realizar-se e atingir seu fim. Quem quiser ser perfeito, deve querê-lo a partir de uma possibilidade toda própria e, jamais, a partir da vontade e poder-ser de outrem; ninguém, com efeito, pode viver a vida do outro, mesmo que queira viver benevolmente em favor do outro. Também essa descentralização do eu ou altruísmo é uma forma bastante peculiar de viver em si e a partir de si. Por natureza, o viver é, então, porvir das possibi-

37. 2Cel, CLVIII 208, 1-3.

lidades nucleadas nele mesmo. Mas o viver franciscano cumpre essa experiência e tarefa a partir de um núcleo bastante específico. O viver cristão-franciscano também se realiza em vista de si e por si, mas se isso possuir por centro o núcleo ou a vida do Evangelho. Se este centro é a Regra, pois ela comunica a “medula do Evangelho”, então, a vida e Regra são mesmo, à medida que a primeira se perfaz em obediência ao apelo que diz: “Se queres ser perfeito, (...) segue-me”. Por isso, na redação da Regra são sinônimos Regra-vida e “observar o santo Evangelho”.

A via da perfeição da vida cristã-franciscana é o *perfazer-se* no núcleo do Evangelho. A via em questão, então, concerne ao viver em se cumprindo sob o cânon ou regulação do Evangelho, no empenho de deixar ser guiado pela Regra. Com essa via não se nomeia algo provisório e acidental, mas o dinamismo que incide no viver cristão-franciscano do início ao fim, em todo seu caminho de aperfeiçoamento. Percorrendo-a, o viver responde ao apelo ou afeiçoamento do Evangelho – todo aperfeiçoamento se torna obra de um afeiçoamento, pois configura o discípulo. Ao longo da via, o viver dá viva concreção histórica ao espírito que reside na Regra; o espírito toma feição ou particular fisionomia. Assim, este dinamismo do espírito é a obra de nascer, crescer e se consumir da vida franciscana, em cada franciscano, em cada instituição franciscana, enfim, no congregar da Ordem Franciscana junto e a partir do Evangelho.

Esta obra é essencialmente histórico-temporal, dado que é a realização do porvir do viver cristão-franciscano em modo bastante definido e finito. Nela, a Ordem Franciscana ou o franciscano congesce no presente em possibilidades determinadas à medida que acolhe, assume e transforma a herança do seu passado. Aqui, o espírito realiza aquilo que lhe cabe em modo particular: sempre surgir, como fonte inexaurível, de formas concretas e históricas da vida franciscana se perfazer a partir da norma do Evangelho e, assim, corporificar a Regra. Mediante tal obra, o viver cristão-franciscano é prioritariamente experiência do futuro, pois nela ele é o movimento de abertura para se tornar ele mesmo e tomar posse de si mesmo,

conquanto o franciscano se disponha, cada vez, para tomar corpo a partir da seiva vital que corre na medula do Evangelho. Chama-se tal obra de tornar-se próprio, conforme os traços da feição que se concretizou em Francisco, de identidade franciscana.

2.2. Regra e identidade franciscana

Nenhum viver é desafeiçoado, no sentido de ser privado de feição. Nas descaracterizações do viver, por exemplo, a total desfiguração causadas pela dor, o sofrer e a guerra, também nessas condições limítrofes se mostra um aspecto definido do viver. Identidade quer dizer, então, que o viver é sempre em concretizações. Ora, a vida franciscana é uma delas, precisamente, aquela que Francisco conquistou a partir de sua experiência do Evangelho juntamente com aqueles primeiros companheiros que constituíram a pequena *fraternitas*. Porque o viver cristão-franciscano somente existe se concretizado mediante a obra de deixar crescer criativamente a si mesmo a partir do Evangelho, ele possui o modo de ser da existência. Com esta palavra, não se faz um trocadilho inútil entre viver e existir. Antes, reforça-se que, enquanto existência, o viver movido e regulamentado pela vida do Evangelho não é pronto nem dado, mas tarefa de aperfeiçoar-se e, nesse movimento, tomar feição. Existência franciscana é a obra de identificação do viver evangélico.

Como essa obra de identificação aparece no texto acima da Regra? Simplesmente ao dizer que a “Regra e vida” pertence aos *Frades Menores*, é destinada a eles. Destinar, porém, não é apenas endereçar, mandar algo a alguém. Antes, é pôr(-se) a caminho na via da perfeição. É enviar(-se) para uma obra, a obra da identidade. A Regra, portanto, é envio que coloca o cristão na tarefa de tornar-se franciscano. Por isso, não se deve ler na expressão “A Regra e vida *dos* Frades Menores” apenas um genitivo objetivo, como se fosse unicamente a Regra que fosse endereçada a determinado grupo de homens. Antes, é a existência cristã desses homens que é enviada pela Regra, pois é no espírito que nela reside que a existência cristã-franciscana vem a

ser criada. A “Regra e vida” é o “sujeito” da obra geradora daqueles que nessa obra são sempre porvindouros, os “Frades Menores”.

A esse ponto se deve fazer uma distinção, dado que nem toda existência cristã é franciscana. À existência cristã pertence igualmente a tarefa de aperfeiçoar-se e tomar feição segundo a regra absoluta do Evangelho. Como diz São Paulo aos gálatas, todo cristão é aquele que pauta sua conduta pela norma de Jesus Cristo Crucificado³⁸. Não seria o seguimento de Cristo Crucificado o próprio do cristão que se torna franciscano? Todo cristão, então, é franciscano? Sem presunções, entretanto, deve-se dizer que a existência franciscana é apenas um modo de dar concreção à identidade humana e cristã. Entre a identidade do viver humano, cristão e franciscano há a mesma unidade e diferença entre regra e vida. Ninguém conquista sua identidade, para depois se criar como cristão e, mais tarde ainda, recriar-se como franciscano. Por mais que se possa estabelecer uma precisa sequência dos inícios e fatos em que uma pessoa se engaja na obra de fazer-se franciscano, por exemplo, a sua entrada no convento, tal cronologia não ajuda muito a perceber a unidade dessa única obra. Se um cristão, com efeito, quiser vir a ser um franciscano, é preciso que seu viver já esteja destinado pelo espírito que o põe em marcha na via da perfeição, portanto, que esteja desde o princípio engajado na obra de identidade humana. A existência cristã apenas radicaliza essa busca, o que também pode ser dito ao se qualificar tal existência com o adjetivo cristão. No franciscano, pois, está em obra, numa unidade, a mesma e única concretização do ser humano, porém, na diferença que se perfaz essa obra na via do Evangelho. Qual é, então, essa diferença? Sem pormenores, poder-se-ia dizer que ela é a evocação de uma intimidade com Jesus Cristo na disposição radical de segui-lo. Com efeito, o texto fundamental para apreender essa diferença não somente afirma “Se queres ser perfeito, (...) segue-me”, mas também afirma a necessidade de vir mais próximo

38. Cf. Gl 6,14-16.

do Mestre depois de um despojamento radical de si e dos bens: “Se queres ser perfeito, vai vende os teus bens e dá aos pobres... Depois, *vem* e segue-me” (Mt 19, 21). E Jesus acrescenta àqueles que já eram seus discípulos: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a tua cruz e siga-me” (Mt 16, 21).

Importa ressaltar de tudo isso que a Regra não só dá o comum e, portanto, aquilo que vale para todo cristão: o perfazer-se na via da perfeição em vista de se tornar a si mesmo a partir da medula do Evangelho. Ao mesmo tempo, a regra dá também o limite da diferença, pois o cristão, no concreto, é sempre ele próprio e não outro, por exemplo, quem é cristão não é budista; quem é franciscano, jamais pode ser beneditino. A Regra, então, limita e delimita, instituindo a diferença e impondo a impossibilidade de outra identidade. Contudo, tal impossibilidade do limite não é pura negatividade. Ao contrário, é essencialmente positiva. A impossibilidade de outra identidade, pois, recolhe e concentra o franciscano na obra de vir a ser ele mesmo. Ela o conduz para a decisão de poder-ser somente a própria e única possibilidade de ser franciscano. Assim, a Regra, como sentido afeioador do perfazer-se na vida da perfeição a partir do Evangelho, cinde o franciscano de todos os demais cristãos, para que venha a ser si mesmo. Todavia, ao dividi-lo dos demais e, assim, possibilitando a identidade franciscana, a medula do Evangelho, a Regra, une e reúne todos os franciscanos no vigor da experiência da existência humana: o perfazer-se na via da perfeição. Ela permite, então, que o ser humano seja plenamente devolvido para si mesmo pela graça do Evangelho. É nessa devolução que a Regra é, fundamentalmente, o código de comunhão universal dos franciscanos com todos os homens, do presente, passado e futuro. Com isso, é apenas dito que a obra da identificação é o dar-se da unidade na diferença entre o universal e próprio. Concretamente - e não há outro modo de realizar o porvir de ser franciscano a não ser na obra de concretização -, então, o limite imposto pela Regra, se estiver bem caracterizado, indica que quem se encontra na obra da congregar na própria identidade, encontra-se vigorosamente no viver humano e, ao mesmo tempo, cristão-fran-

ciscano. Quem quiser tornar-se um franciscano universal e promotor da fraternidade universal, então, deve, com toda coragem e decisão, acolher o limite imposto pela Regra.

Mediante o limite, a Regra, pois, doa o próprio da identidade franciscana e solicita que aquele seja acolhido e assumido com liberdade e gratidão. Acolhe-o quem o favorece na sua experiência singular, isto é, deixa-o aparecer de forma sempre mais nítida à medida que se engaja cada vez mais decididamente na obra em que a identidade franciscana condesce. Acolhida, nesse caso, não é pura passividade, mas ativa recepção do dinamismo do espírito da Regra, por meio da qual se projeta o franciscano para si mesmo, concretizando o seu porvir. Nesse sentido, existência franciscana é “projeto vida”. Somente nesse lance em direção ao porvir, a Regra é um texto espiritual, não uma norma meramente jurídica, isto é, conquanto seja assumido e vivido como esboço de um projeto de vida. A identidade franciscana, portanto, somente é possível no dinamismo projetivo da existência, pelo qual se rompe com toda acomodação asfixiante e estacionária do ser humano na via da perfeição. Deve-se, porém, afastar a compreensão metodológica e instrumental de projeto. Ao escrever a Regra, frei Francisco ensina como é o projeto da existência franciscana: “[os irmãos] atendam a que, acima de tudo, devem desejar o Espírito do Senhor e seu santo modo de operar”³⁹. E ainda: “nada mais desejemos, nada mais queiramos, nada mais nos agrade ou deleite a não ser o nosso Criador...”⁴⁰. Dessas exortações pode-se extrair que projeto não é um instrumento para planejar o viver, mas um *querer* e um *dever desejar* aquilo que para Francisco é essencial: viver em favor da operação do Espírito do Senhor. Este gera a obra da identidade franciscana, mas se, da parte do Frade Menor, sua existência for um *querer* lançá-la avante conforme o dinamismo do espírito da Regra. Isso exige dele uma disposição toda inteira para

39. RB, X 8.

40. RnB, XXIII 9.

agarrar, no próprio corpo e história de vida, o modo de ser da vida franciscana. Por essa razão, não se trata de um desejo subjetivo, mas sim de uma vontade boa, que é pura gratuidade e cordialidade para com o limite imposto pela Regra. Como ninguém, frei Francisco saiba que essa boa vontade transforma a existência franciscana em um grande louvor ao Deus Criador e confere ao projeto o modo de ser de uma obra concriativa, na medida em que esta é o dispor-se cordialmente à operação criativa do Espírito do Senhor.

Nesse lançar-se projetivamente, o franciscano passa ser regido prioritariamente pelo futuro, mas sem poder deixar de acolher a herança do passado e apropriar-se criativamente dela como o movimento que guarda e traduz o próprio do viver franciscano. A Regra impõe o limite da identidade e, ao mesmo tempo, a história de concretizações desse limite impõe condicionamentos. A possibilidade singular de cada homem também impõe suas restrições ao projeto da existência franciscana, pois ninguém projeta sua existência a partir do que não é ou que não está em seu poder de realizar, mas sim partindo da sua situação e da própria possibilidade de poder-ser. A identidade franciscana, portanto, está sempre na dependência da decisão de querer concretizar o porvir da existência franciscana a partir das imposições do limite e das restrições dos condicionamentos, quer sejam pessoais, institucionais ou históricos. Esse querer, porém, chama-se liberdade. O projeto, então, coloca a questão da unidade entre a Regra e a liberdade evangélica.

2.3. Regra e liberdade: a perfeição da observância ao Evangelho⁴¹

A Regra é vida na medida em que ela envia o Frade Menor para a sua própria identidade. Este envio, no entanto, exige um constante

41. Nesse item, reconhece-se a inspiração de Hermógenes HARADA, *Esta é a vida do evangelho de Jesus Cristo que Frei Francisco pediu ao senhor Papa Inocêncio...* (on line), disponível em <http://www.freiharada.com.br/acervo.vm>, acesso em 08/07/2014.

reenvio na forma de um permanente referimento do Frade Menor ao Evangelho. Mediante a Regra, ele constantemente é obrigado a remeter-se para o Evangelho como a norma e referência suprema de sua busca de projetar-se na via da perfeição. Desse modo, a Regra dos Frades menores é a obrigação de observar, com todo rigor e empenho, o Evangelho. Sobre essa obrigação, a Regra Bulada é bastante clara: “A Regra e a vida dos Frades menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo...”. É que sem essa obrigação ao Evangelho, o perfazer-se na via da perfeição não diferenciaria em nada a existência franciscana de outros projetos humanos. Disso decorre que a obrigação e a imposição do limite a ela inerente, paradoxalmente, é uma liberação: o Evangelho libera o Frade Menor ou liberta-o para a obra de sua própria identidade. A obrigação, desse modo, é a liberação para a obra mais perfeita para a existência franciscana: perfazer-se na via da perfeição a partir da medula do Evangelho. Nesse sentido, a Regra é a medida obrigante de um vínculo, que é a condição de possibilidade do Frade Menor: a adesão ao Evangelho. Justamente ao aderir a esse fator vinculante, o frade é livre para a obra de liberação de sua identidade. Esta é a essência da liberdade evangélica.

Liberdade não é ausência de obrigação, limite e condicionamentos: “fazer o que se quer, quando se quer”. Esta “liberdade” desregrada, sem limites, é abuso de poder, nada mais. Ao contrário, a liberdade verdadeira pressupõe vínculos e estes, por sua vez, geram condicionamentos. A liberdade, pois, vive de paradoxos. Uma noção de liberdade, que elimina qualquer forma de condicionamento, não conhece a lógica da concreção e, portanto, quase nada sabe sobre o dinamismo espiritual pelo qual a existência humana se instaura. É quando começa a vigorar a imposição de uma possibilidade essencial e irrevogável para o viver humano e, com isso, a obrigação de vincular-se a ela, então, há promessa de liberdade e condição para que a existência seja *propriamente* existência. A assunção do limite imposto pela identidade mostra-o muito bem. É, pois, pela assunção generosa e cordial do limite, ao modo do engajamento decidido na

obra de concretização da identidade, deixando-o tomar corpo, que o homem é livre para ser si mesmo. Se o ser humano se esquece do limite da própria possibilidade e almeja uma liberdade sem regras, ao contrário, torna-se refém dos seus condicionamentos. Assim, o limite não tira, mas doa a possibilidade do próprio e singular da existência humana, mas desde que seja assumido pelo ser humano como necessidade de vincular-se à sua única possibilidade de poder ser e obrigar-se à tarefa de aperfeiçoar a sua existência. Segundo a lógica da concreção, o limite é a condição da liberdade.

O Evangelho não aniquila este critério da realização da liberdade humana. Ao contrário, exige-o com maior radicalidade. Na verdade, o Evangelho mesmo se impõe como este critério em modo absoluto, como é evocado na Regra não Bulada por meio da seguinte citação: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos e irmãos e irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14, 26). O Evangelho mesmo é o limite, pois nada além dele se torna permitido para a concretização da existência franciscana. O limite do Evangelho se torna a única permissão. Assim, o Evangelho se mostra como a imposição de uma necessidade imperiosa. Trata-se de uma regra tão imperiosa que exige renunciar até mesmo o viver em si e por si que não seja senão a partir do Evangelho.

Para a existência franciscana, esta renúncia é, no entanto, o exercício radical da liberdade. Diante, pois, daquilo que não aniquila dela um traço ou algo secundário, mas a ameaça no seu âmago (renunciar até o próprio viver), a existência franciscana se torna somente a disposição de projetar-se e crescer a partir do núcleo de sua experiência de aperfeiçoamento, de sua possibilidade mais íntima. Nessa radicalidade, ela não é para esse fim ou outro qualquer, que lhe seja exterior, mas é exclusivamente acolhida gratuita e generosa para com sua possibilidade de ser. A existência franciscana se torna experiência de simplesmente *poder ser* si mesma e nada além: a mais autêntica experiência de poder. Ora, esta possibilidade de poder (ser) reside no Evangelho, melhor, na observância do Evangelho. Assim, a existência franciscana é toda ela entrega de si,

o querer a si mesma, em si e para si, somente se esse querer for a disposição inteira para que o Evangelho tome corpo e conforme o viver humano. Desse modo, na observância e submissão ao Evangelho, ela é plenamente livre, sem reservas, para perfazer-se na obra de liberação de si mesma a partir da responsabilização pelo limite por ela imposto. A medida e a regra daquele poder, então, é a gratuidade: responsabilização cordial, generosa e total, como resposta à urgência de perfazer-se, advinda e imposta pelo Evangelho ao apresentar-se à existência como inigualável *forma vitae*. Por essa razão, assumida a necessidade imperiosa imposta pela submissão ao Evangelho na medida e na regra da gratuidade, a existência franciscana se perfaz no vigor da liberdade evangélica. A observância ao Evangelho, então, é a perfeição da liberdade humana. Para o franciscano, a Regra, enquanto *forma vitae*, dá as normas e direções para essa operação perfeita. Ela dá a medida da gratuidade. Aquele que a ela se obriga, então, realiza a sua existência na perfeição da obediência: a liberdade evangélica.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

BOAVENTURA, S. *Exposição sobre a regra dos frades menores*. Porto Alegre: Evangraf, 2008.

CONTI, Martino. *Leitura bíblica da regra franciscana*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1983.

CONTI, Martino. *Il codice di comunione dei frati minori*. Roma: Pontificium Atheneum Antonianum, 1999.

CONTI, Martino. *Estudos e pesquisas sobre o Franciscanismo das origens*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2004.

DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

FASSINI, Frei Dorvalino Francisco. *Vida e regra franciscana: estranhando sua primeira versão vinda até nós*. Porto Alegre: Província São Francisco de Assis, 2005.

GODET-CALOGERAS, Jean-François. De La Forma vitae à La Regula Bullata et le Testament de Frère François, in: *La regola dei frati minori: atti Del XXXVII convegno Internazionale della Società internazionale di studi Francescscani e del Centro interuniversitario di studi francescani*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010. p. 32-59.

HARADA, Frei Hermógenes. *Esta é a vida do evangelho de Jesus Cristo que Frei Francisco pediu ao senhor Papa Inocêncio...* (on line), disponível em <http://www.freiharada.com.br/acervo.vm>, acesso em 08/07/2014.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2010.

JOERGENSEN, Johannes. *São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1957.

MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes; FFB, 1997.

MATURA, Thaddée. *O projeto evangélico de Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1979.

MELVILLE, Gert. Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d'Assisi, in: *La regola dei frati minori: atti Del XXXVII convegno Internazionale della Società internazionale di studi Francescscani e del Centro interuniversitario di studi francescani*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010. p. 5-30.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005.

MICCOLI, Giovanni. *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: FFB, 2004.

PAOLAZZI, Carlo. Le regole: aspetti di novità redazionali, testuali e interpretative, in: *La regola dei frati minori: atti Del XXXVII convegno Internazionale della Società internazionale di studi Francescscani e del Centro interuniversitario di studi francescani*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010. p. 61-81.

ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg – Basel - Wien: Herder, 1977.

SCHELER, Max. *Da reviravolta dos valores*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2010.

TEIXEIRA, Celso Márcio. *Regra Franciscana: evolução, mitos, história*. Belo Horizonte: Província de Santa Cruz, 2011.

TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). *Fontes franciscanas e clareanas*. Petrópolis: FFB; Vozes, 2004.

URIBE, Fernando. *La regola di San Francesco: lettera e spirito*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012.

REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO E SANTIDADE NAS VITAE DEDICADAS AOS TRÊS PRIMEIROS SANTOS FRANCISCANOS EM PERSPECTIVA COMPARADA*

*Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva***

*Victor Mariano Camacho****

INTRODUÇÃO

Vamos discutir, neste trabalho, como as categorias *santidade* e *educação* se articulam nas obras *Legenda de Santa Clara* (LSC), *Vida Primeira* (1 Cel) e *Vida Segunda* (2 Cel) de Francisco de Assis, compostas por Tomás de Celano, franciscano original do Reino da Sicí-

* Neste artigo são retomadas, revistas e ampliadas as reflexões publicadas em SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Educação, santidade e gênero nos textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo e Tomás de Celano In: OLIVEIRA, T., VISSALI, A. M. (org.) Encontro Internacional de Estudos Medievais. Medievalismo: Leituras Contemporâneas, 6., 2005, Londrina. Atas... Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2007. 3v. V. 2. p. 50-62.

** Professora do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista Pq-CNPq.

*** Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da Professora Dr. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Este trabalho conta com o financiamento da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal em nível superior).

lia, na primeira metade do século XIII, e a *Legenda Assídua* (LA), de autoria anônima.

As três obras atribuídas a Celano foram escritas em momentos distintos e seguindo motivações variadas. A 1 Cel e 2 Cel narram a vida e os milagres de Francisco de Assis, o iniciador do movimento franciscano, que viveu na Península Itálica entre 1181(?) a 1226. A 1 Cel. foi a primeira hagiografia dedicada ao assisense, escrita em 1228, por ocasião da sua canonização, a pedido do papa Gregório IX. A 2 Cel foi redigida entre 1244 e 1247, provavelmente a partir de novos dados reunidos pelos frades sobre Francisco por solicitação do Capítulo Geral de 1244. Já a LSC apresenta a trajetória da primeira mulher a seguir os ideais de Francisco, Clara de Assis. Natural da Península Itálica, viveu entre 1194 e 1253. Ela foi a fundadora da primeira comunidade franciscana feminina, estabelecida em S. Damião. Sua hagiografia foi composta em 1255, ano da sua canonização. Durante algum tempo se discutiu a autoria desta obra. Atualmente há um consenso em torno do nome de Tomás de Celano¹.

A LA narra a vida de Antônio de Lisboa/Pádua, religioso que nasceu em Lisboa entre 1190 e 1193. Batizado como Fernando, primeiramente foi cônego regular e posteriormente, ingressou na Ordem dos Frades Menores, adotando o nome de Antônio² Faleceu em 1231 na cidade de Pádua, no Norte da Itália, e foi canonizado alguns meses depois pelo papa Gregório IX. Segundo Vergílio Gam-

1. Sobre a discussão referente à autoria da LSC ver GUIDA, Marco. *Una leggenda in cerca d'autore: la Vita di santa Chiara d'Assisi*. Studio delle fonti e sinossi intertestuale. Bruxelles: Société des Bollandistes, 2010 (Subsidia hagiographica, 90).

2. Com relação à mudança de nome, segundo a *Legenda Assídua*, seria uma forma de afastar-se dos parentes que pudessem desviá-lo do caminho da virtude. O nome escolhido significava “*alte tonans dicitur*” (alta voz trovejante). Certamente esta explicação refere-se a um elemento retórico, vinculado à prédica do santo. Embora não se saiba o motivo que teria levado à troca de nome, sabemos que esta prática é recorrente na tradição cristã. Assim, segundo os evangelhos, Simão passa a ser chamado de Pedro por Jesus, e Saulo muda seu nome para Paulo após a conversão. E até hoje os papas, ao serem eleitos, mudam seus nomes.

boso, essa *vita* foi composta nas mesmas circunstâncias que a 1ª Cel e da LSC, em 1232, ou seja, por ocasião da canonização do Santo. Ela foi elaborada por solicitação do ministro geral da ordem. Não existem informações diretas a respeito de seu autor, todavia, como informa Gamboso, é possível concluir que se tratava de um frade menor, pois no prólogo é informado que a legenda foi escrita devido aos pedidos assíduos dos irmãos³.

Definimos santidade como o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que em um determinado lugar e tempo são critérios para considerar uma pessoa como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não. A santidade, portanto, é um saber, construído historicamente articulado às relações de poder de uma determinada conjuntura e que ganha nuances e particulariza-se em diferentes culturas e espaços.

Neste sentido, segundo Pierre Delooz, a santidade, mais do que um título concedido a outrem após a morte, pode ser considerada como um valor sagrado atribuído a algo. Para o sociólogo, ela expressa sistemas de conduta associados a uma rede determinada de relacionamentos socioculturais, entendendo esta rede, de forma mais específica neste artigo, como a ordem franciscana inserida na Igreja Romana⁴.

Quanto à educação, ela é entendida aqui como a formação escolar formal, o que inclui o local de estudo, os professores, os conhecimentos recebidos, o acesso aos livros, as práticas de leitura e escrita, e o valor dado ao conhecimento.

Com relação às narrativas que serão analisadas neste trabalho, entendemos que as mesmas constroem e transmitem representações

3. GAMBOSO, Vergílio. Introduzione. In: Id. (ed.). *Vita Prima di S. Antonio o "Assidua"* (c. 1232). Pádua: Edizioni Messaggero, 1981. p. 9-97.

4. DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté e canonisée dans l'Eglise catholique. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris, n. 13, p. 17-43, 1962.

acerca da santidade e da educação dos santos em questão. Adotamos as considerações de Roger Chartier sobre representação: esquemas intelectuais que criam figuras e signos que dão sentido à realidade do presente, a uma compreensão do outro e a uma decifração do espaço. A partir desta perspectiva, a proposta de Chartier procura entender como em diferentes locais, sociedades ou contextos históricos, uma realidade cultural é construída, pensada e transmitida por meio das representações⁵.

De acordo com a perspectiva de Chartier, as representações devem ser observadas a partir de seu *locus* de produção, bem como dos interesses das instituições que as proferem ou as transmitem. Logo, as mesmas são fundadas ou consolidadas por grupos que as forjam, que procuram impor projetos reformadores ou reafirmar modelos sociais já estabelecidos. As representações estão inseridas em textos de variados tipos, imagens, signos, práticas, organizações institucionais etc.

A hagiografia, com suas múltiplas representações, é um exemplo concreto de veículo para imposição de modos de conduta ou visões de mundo por meio de elementos simbólicos ou recursos narrativos. Apresentar santos como exemplos de vivência cristã a partir das diretrizes eclesiais é uma forma de reforçar ou reformular práticas sociais.

Como metodologia empregamos a comparação das obras selecionadas, tomando como ponto de partida a análise de todas as passagens nas quais havia referências aos aspectos relacionados à educação, tal como foi conceituada neste artigo. Assim, foram identificadas e selecionadas as passagens nas quais havia referências a escolas, leitura, escrita, etc.

Na pesquisa bibliográfica realizada não encontramos trabalhos que façam reflexões sobre como a educação se relaciona com a san-

5. Idem., p. 17.

tidade de Francisco, Antônio e Clara. Há textos sobre a formação intelectual do hagiógrafo conhecido – Tomás de Celano – e dos biografados. Contudo, em sua maioria, resumem-se a algumas linhas em textos sobre outras questões centrais ou não relacionam educação com santidade. No caso específico de Antônio, que deixou uma coletânea de sermões, a maioria dos textos e livros levantados busca fazer análises desses materiais, sobretudo nos campos da filosofia e da teologia.

Só encontramos um trabalho que se aproxima da nossa abordagem: *Saber e gênero: discutindo o lugar do “saber intelectual” para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano*, de Valéria Fernandes da Silva. O texto aborda a questão do saber e analisa as mesmas obras celanenses que selecionamos. Porém, não se preocupa em abordar a LA e seu objetivo é outro, mais específico: “discutir como Tomás de Celano, primeiro biógrafo dos santos de Assis, Francisco e Clara, irá apresentar a relação entre a ordem franciscana, seja em seu ramo masculino, seja em seu ramo feminino, e o saber”⁶. Fernandes Silva, portanto, está preocupada em verificar a relação entre os franciscanos e o conhecimento, e não discutir, como é nossa intenção, como o elemento educação relaciona-se à santidade.

O SURGIMENTO DAS UNIVERSIDADES MEDIEVAIS

Neste artigo, como já assinalado na introdução, realizamos um exercício de análise com o objetivo de verificar como os hagiógrafos apresentam a educação obtida pelos santos e como eles relacionam esta educação, ou não, ao reconhecimento da santidade. A nossa opção pelo estudo das relações entre santidade e educação se explica pelo momento em que os hagiógrafos elaboraram as suas obras: o

6. SILVA, Valéria F. Saber e gênero: discutindo o lugar do “saber intelectual” para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (org.). *Semana de estudos medievais*, 4, Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 304- 309, p. 304.

surgimento de universidades em diversas cidades ocidentais, fenômeno que, segundo a historiografia, teve impacto em diversos setores da sociedade.

Segundo Jacques Paul, nestes novos centros de saber, urbanos, eram elaboradas reflexões a partir da leitura dos textos antigos, muitos dos quais recentemente traduzidos do árabe ou grego e reintroduzidos no Ocidente a partir, fundamentalmente, do século XII, e de obras de comentaristas mais recentes, sobretudo muçulmanos. Os conhecimentos produzidos respondiam às exigências de uma sociedade complexa e em expansão. Era necessário compreender o homem e a natureza, refletir sobre Deus, administrar os bens e as instituições, reger os comportamentos... Não bastava mais perpetuar os saberes, mas elaborar novos e torná-los públicos⁷.

Dentre as muitas ideias desenvolvidas nos centros universitários neste período, sublinhamos a consolidação do discurso misógino, como analisa Saranyana. Com a retomada dos textos clássicos greco-romanos, principalmente os de Medicina e os de Aristóteles, sistematizaram-se e propagaram-se as reflexões sobre a inferioridade e a fraqueza da mulher⁸.

Intimamente relacionado ao crescimento das universidades também se destacam os esforços do papado para incrementar a formação intelectual de seus clérigos, concedendo bolsas de estudo e licenças, como uma das estratégias da reforma eclesiástica que visava fortalecer a unidade da Igreja sob a autoridade do Pontífice Romano, lutar contra a ingerência secular em questões eclesiásticas, organizar e qualificar o corpo eclesial, combater a heresia, responder às demandas espirituais dos leigos. Neste sentido, muitos clérigos foram enviados às universidades. Estas receberam muitos privilé-

7. PAUL, J. *História Intelectual do Ocidente Medieval*. Madrid: Cátedra, 2003. p. 190-191.

8. SARANYANA, J. I. *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997. p. 115ss.

gios papais, mas o conhecimento ali produzido mantinha-se sob rígido controle eclesial⁹.

As universidades capacitaram, além de clérigos, leigos. Esses letrados atuaram em diversas atividades junto às cortes reais, episcopais, na imperial e na papal, bem como nas próprias universidades e escolas catedralescas. O conhecimento universitário garantia, portanto, colocações, rendimentos e, em muitos casos, ascensão social.

Com o surgimento das universidades ampliou-se o campo intelectual no Ocidente Medieval, pois a estes centros de ensino somavam-se outras escolas – paroquiais, monásticas, episcopais, citadinas – que ofereciam educação às pessoas, com conteúdos e em níveis variados. Assim, podemos falar de uma multiplicidade educacional: pessoas com diferentes acessos à educação formal e, portanto, detendo conhecimentos distintos.

Se a universidade proporcionou a produção de novos conhecimentos, uma nova relação com o saber e a valorização dos letrados, por outro também suscitou críticas. Como aponta Schmucki, “*se discutia si los letrados eran realmente los mejores cristianos, o si, por el contrario, era más fácil la entrada en el cielo para los iletrados*”. Estas críticas provinham não só de grupos heréticos, como os cátaros, mas também do seio da própria Igreja¹⁰.

As hagiografias sobre os três primeiros santos franciscanos canonizados foram escritas, portanto, no momento em que se organizavam as primeiras universidades, o que ampliou a diversidade da educação medieval; consolidava-se, nos ambientes universitários, o discurso sobre a inferioridade física e intelectual das mulheres; o papado estimulava a educação dos clérigos e eram levantadas discus-

9. VERGER, J. *Cultura, Ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001. p. 26ss.

10. SCHMUCKI, O. “Soy ignorante e idiota” (CtaO 39). El grado de formación escolar de san Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, Valencia, v. XI, n. 31, p. 89-106, 1982. p. 90.

sões sobre o valor do conhecimento na vida cristã. De que maneira os hagiógrafos apreenderam este contexto e o aplicaram na caracterização da formação intelectual dos santos biografados?

A EDUCAÇÃO DOS SANTOS NA 1 Cel, 2 Cel, LSC E LA

A seguir, exporemos como cada hagiografia em análise retrata a educação de seus protagonistas, vinculando-a à santidade, bem como a nossa interpretação sobre tais referências. Optamos por apresentar a análise seguindo a ordem na qual as legendas foram compostas.

A 1 Cel apresenta poucos dados sobre a educação formal de Francisco de Assis. Em 1 Cel 23 é informado que o assisense foi alfabetizado, sintetizando a formação educacional de Francisco em poucas palavras:

E certamente admirável, porque **começou a pregar onde no início, quando era criança, aprendera a ler**; e nesse lugar também foi primeiramente sepultado, de modo que o feliz início era exaltado por uma feliz consumação. Onde aprender, aí também ensinou, e onde começou, aí terminou de maneira feliz (1 Cel 23) (grifo nosso)¹¹.

O local a que o texto se refere é a antiga igreja de São Jorge, que estava localizada onde hoje é a capela do Santíssimo Sacramento da Basílica de Santa Clara. Francisco estudou, portanto, em uma escola paroquial. Quem foram os seus mestres, quais foram os livros utilizados nas aulas ou quanto tempo permaneceu na escola são informações que a 1 Cel não acrescenta, talvez por não os considerar relevantes, talvez por serem de conhecimento geral em sua época.

11. Os trechos com a versão latina das hagiografias de Celano foram retirados da página do Centro Franciscano da Província dos frades menores capuchinhos de São Paulo: <http://www.centrofranciscano.org.br/fontes>: “*Et mirum certe, quia ibi coepit primitus praedicare, ubi, cum adhuc esset infantulus, didicerat legere, in quo etiam loco sepultus est honorifice primum, ut felix initium felicior consummatio commendaret. Ubi didicit, ibi et docuit, et ubi coepit, ibi feliciter consummavit*”.

Como destacam vários autores, a educação básica no medievo era similar em todo o Ocidente: junto às paróquias, as crianças entre os 7 e 10 anos aprendiam, com os párocos ou membros do cabido, a ler e a escrever em latim, bem como os fundamentos da gramática, a fim de capacitá-los para a pronúncia correta desta língua. Também estudavam canto e eram introduzidos aos cálculos matemáticos. Os livros de estudo continham fragmentos de textos latinos, orações e salmos e o método de ensino era calcado na repetição e memorização. Certamente, esta foi a educação básica obtida por Francisco de Assis¹².

Apesar de ter aprendido ao menos os rudimentos do latim e conhecer todas as operações matemáticas, Celano caracteriza Francisco, em 1 Cel 120, como *idiotam*, ou seja, inculto, não versado em uma arte ou ciência¹³. Como aponta Verger, neste momento, só eram considerados letrados aqueles que dominavam a língua latina, ou seja, “as letras”, daí o termo *litteratus*, então aplicado para referir-se aos homens cultos¹⁴.

Na 1 Cel, Tomás de Celano destaca o fato de Francisco de Assis ser iletrado, mas também sublinha que o assisense tinha desejo de aprender:

Essa foi sempre a sua mais alta filosofia, seu maior desejo, em que ardeu enquanto durou sua vida: **gostava de perguntar aos simples e aos sábios, aos perfeitos e aos imperfeitos** como poderia chegar ao caminho da verdade e atingir metas cada vez mais elevadas (1 Cel 91) (grifo nosso¹⁵).

12. PAUL, J. Op cit., p. 35-49.

13. SCHMUCKI, O. Op cit., p. 100.

14. VERGER, J. Op cit., p. 27.

15. Segue o trecho latino: “*Haec summa eius philosophia semper fuit, hoc summum desiderium in eo, quoad vixit, semper flagravit, ut quaereret a simplicibus, a sapientibus, a perfectis et imperfectis, qualiter posset viam apprehendere veritatis et ad maius propositum pervenire*”.

Este desejo de conhecer, na perspectiva do hagiógrafo, superava a dicotomia letrado/iletrado; Francisco buscava a mais alta filosofia tanto com os simples quanto com os sábios. Sua aspiração era o conhecimento de Deus, independentemente do meio utilizado para tal.

Neste sentido, concordamos com Valéria Silva; em 1 Cel há duas sabedorias: uma advinda dos livros e outra dada por Deus¹⁶. Assim, o autor destaca que Francisco, mesmo não sendo conhecedor das “letras”, era repleto da sabedoria divina – “pela graça e virtude do Altíssimo foi cumulado com a sabedoria de Deus mais do que todos os homens que viveram em seu tempo”¹⁷ (1Cel 89) – e, por isso, era admirado pelos letrados (1Cel 36 e 120).

Quanto a Antônio, a LA menciona a sua formação inicial na Sé de Lisboa, por iniciativa de seus pais, por verem nele uma aptidão para a vida eclesiástica:

Não é de admirar, pois, que o entreguem [pais] para ser **impregnado das sagradas letras na referida igreja da Santa Mãe de Deus** e, por um feliz presságio, **confiam à educação dos ministros de Cristo aquele que há de ser o seu arauto** (LA 1, 5) (grifo nosso¹⁸).

Francisco da Gama Caeiro informa que o lisboeta, provavelmente em sua adolescência, teria frequentado a escola episcopal por pelo menos seis anos. Neste momento, o letramento se dava, sobretudo, na recitação do saltério, o primeiro livro a ser lido pelos estudantes, seguido da Sagrada Escritura. O idioma ensinado era, principalmen-

16. SILVA, V. Op cit., p. 306.

17. Segue o trecho latino: “(...) *gratia et virtute Altissimi, super omnes tempore suo repletus divina sapientia est repletus*”.

18. Segue o texto latino: “*Hunc nimirum in supra dicta Sancte Dei Genitricis ecclesia sacris litteris imbuendum tradunt et futurum Christi preconem, quedam presagio, ministrorum Christi educationi committunt*” (GAMBOSO, Vergílio. (ed.). *Vita Prima di S. Antônio*, o “Assidua” (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero, 1981. p. 278).

te, o latim, uma vez que as obras utilizadas na escola eram redigidas nesta língua¹⁹.

Observamos que, na infância, a formação de Antônio foi diferente da de Francisco. Ele estudou na catedral da cidade, não em uma escola paroquial; a família de Antônio era de nobres, não de mercadores, o que implicava em outro tipo de instrução, e foi finalizada por volta dos quinze anos de idade, não aos dez anos. A educação do Lisboa provavelmente tinha como meta ser uma espécie de instrução preliminar para o exercício de funções eclesásticas²⁰.

Com grande probabilidade, essa formação dividia-se em duas etapas, a fim de introduzir os jovens nas chamadas Sete Artes Liberais. A primeira, que durava aproximadamente dois anos, era denominada de *trivium* ou também artes relacionadas às palavras e se concentrava no ensino da gramática, retórica e dialética. Já na segunda, o *quadrivium*, dava ênfase ao estudo da aritmética, geometria, astronomia e também música, sobretudo litúrgica²¹.

A LA informa em seguida que Antônio fizera a sua profissão religiosa no mosteiro de São Vicente. Entretanto, não faz referência a possíveis estudos realizados nessa comunidade de cônegos regantes. O destaque é feito para a educação obtida em Coimbra:

Cultivava sempre com grande empenho o engenho e exercitava o espírito com a meditação; e, nem de dia nem de noite, segundo a disponibilidade do tempo, negligenciava a *lectio divina*. E se por um lado, ao **ler o texto da verdade histórica robustecia a fé pela comparação alegórica; por outro, aplicando a si mesmo a Escritura, por ela afeiçãoava os usos e costumes**. Se por um lado, pesquisando com afortunada curiosidade a profundidade das

19. CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Editora Imprensa Nacional. 1995. 2 v, v. 1. p. 3-15.

20. Idem., p. 3-15.

21. SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antonio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 97.

sentenças de Deus **fortificou a inteligência com os testemunhos da Escritura, face às insídias do erro**; por outro, examinou com aprimorada investigação as sentenças dos Santos. Por último, confiava o que lia à memória com tanta segurança, que conseguia revelar a todos prontamente os segredos das Sagradas Escrituras (LA 3, 3-6) (grifo nosso)²².

Em Santa Cruz de Coimbra, certamente Fernando deu continuidade à sua formação teológica, onde, como aponta Patrício Grandon, dava-se ênfase à leitura dos santos padres, especialmente Agostinho e Jerônimo, e de obras de Bernardo de Claraval²³. Ainda de acordo com Grandon, no mosteiro havia o predomínio da corrente teológica aristotélica, baseada na especulação e dialética argumentativa²⁴. Antônio Rigon destaca que o ensino estava imbuído do modelo parisiense, que tinha por característica o intenso uso da Sagrada Escritura²⁵. Assim, a formação de Antônio estava inserida na tradição da espiritualidade bíblico-monástica e de uma teologia baseada em comentários de textos bíblicos e fundamentada na filosofia.

22. Segue o texto latino: “*Non mediocri autem studio semper colebat ingenium, et animum meditationibus exercebat; nec diebus aut noctibus, pro temporis convenientia, a lectione divina cessabat I. Nunc hystorie veritatis textum legens, allegorica comparatione roborabat fidem; nunc, conversis Scripture verbis, edificabat moribus affectionem. Hinc profunda sermonum Dei felici curiositate perscrutans, contra errorum foveas testimonias Scripture intellectum munivit; hinc sanctorum dicta sedula indagatione revolvit. Ita demum lecta tenaci commendabat memorie, ut insperata cunctis Scripture scientia festinato mereretur affluere*” (Ibid., p. 279-280).

23. GRANDON, Patrício. Santo Antonio nas Fontes Franciscanas e sua inserção no pauperismo evangélico-minorítico das origens. In: FILHO, Joaquim Mamede (Ed.). *Antonio, homem evangélico na América Latina*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antonio, 1996. p. 34-35.

24. Idem., p. 34-35.

25. RIGON, Antonio. S. Antonio e la cultura universitaria nell’ordine francescano delle origini. In: *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI Convegno Internazionale*. Atas... Assis: 1988. Centro di studi francescani: Perugia, 1990. p. 67-92, 78-90.

Apesar de Antônio ter vivido em uma comunidade que era um importante centro de produção, cópia e estudo de livros²⁶ e, certamente, ter se dedicado ao estudo, na LA não é esse o aspecto enfatizado. Na transcrição acima, é elucidado que o santo jamais deixava de cultivar a *lectio divina*, que não se tratava de um estudo teológico ou filosófico, mas uma leitura orante de textos bíblicos. Esta prática era cultivada nos meios monásticos, tendo por objetivo a meditação e a oração a partir da leitura assídua da Sagrada Escritura²⁷. O texto procura enfatizar que Fernando jamais deixava de praticar o que encontrava nos livros sagrados e sentenças dos Santos, sabendo-as de memória, e chega a afirmar, em outro capítulo, que ele “não conhecia a argúcia dos filósofos” (LA 8,4)²⁸.

Ao tratar das leituras de Antônio, a LA não menciona a quais livros ou mesmo a quais correntes teológicas e filosóficas o religioso teve contato no momento em que esteve entre os cônegos regulares; só informa de maneira genérica a sua leitura dos textos bíblicos e dos santos por meio das leituras literal (verdade histórica) e alegórica. E ao enfatizar tais leituras e interpretações tem como meta sublinhar que Antônio buscava fundamentar a fé e modelar seu comportamento.

Todo o conhecimento obtido, segundo a LA, era para o santo fortificar-se face ao erro. Assim, é possível supor que este trecho, ao indicar o “erro”, busque prefigurar a missão de Antônio de pregar

26. Sobre a importância cultural de Santa Cruz de Coimbra no medievo, ver CRUZ, António. *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: Universidade do Porto, 1964; MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História, Universidade de Lisboa, 2003.

27. CASTELLANO, J. ‘Lectio Divina’. In: ALVAREZ, Lorenzo, at all. *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 433-434.

28. Segue o trecho latino: “*Discurrente autem eo et ob animarum zelum requiem sibi prorsus negante, contigit eum ad civitatem Ariminensem celitus applicuisse. Ubi cum multos heretica cerneret pravitate delusos, convocato mox totius civitatis populo, in fervore spiritus predicare cepit; et, qui phylosophorum non novit argutias, versuta hereticorum dogmata sole lucidius confutavit*” (GAMBOSO, Vergílio (ed.). Op cit., p. 319).

perante os hereges. E, sobretudo, o texto procura reiterar que o estudo para o jovem cônego não sobrepujava a sua busca pela santidade e o cultivo das virtudes.

No decorrer da LA, a pregação de Antônio é caracterizada como tributária da “Sabedoria oculta no mistério de Deus” (LA 4, 14), repleta de referências às escrituras (LA 3,6; 4,14, 9, 2); eloquente (LA 4, 14; 7,7; 9,2), feita “com fervor de espírito” (LA 8, 4); exortativa (LA 12, 11-12) e refutando os hereges (LA 8, 4). Não há na obra uma vinculação direta entre o seu sucesso como pregador e seus eventuais estudos.

Mesmo quando a LA menciona a sua grande obra, *Sermões para as Festividades dos Santos*, não trata do estudo formal. Para redigir este material, Antônio ganhou uma licença especial do ministro geral e recebeu apoio do Senhor de Óstia. A LA 11, 4 dá essas informações, mas realçando que ele “dedicou-se aos estudos da virtude²⁹ durante todo o inverno e, a instâncias do Senhor Ostiense, entregou-se à composição dos Sermões para as Festividades dos Santos, em toda a roda do ano”³⁰.

A 1 Cel e a LA foram escritas com um curto espaço de distância, cerca de 4 anos, em uma conjuntura similar. Como as hagiografias compostas posteriormente abordam a relação entre educação e santidade?

Na 2 Cel, a ignorância intelectual de Francisco é reforçada em diversas passagens, mas esta é equilibrada com referências à sabedo-

29. O termo traduzido como *virtude*, no latim é *honestatis*. Esta palavra pode transmitir vários significados, como honra, decoro, reputação, bom nome, virtude, moralidade, retidão moral, beleza. Concordamos com a opção do tradutor, pois defendemos que o que se desejava realçar era a busca constante por parte de Antônio por uma vida irrepreensível.

30. Segue o trecho latino: “(...) *per totum hyemis spacium cor studiis honestatis applicuit et, ad preces domini Hostiensis, in festivitibus Sanctorum per anni circulum sermonum compositioni se contulit*” (GAMBOSO, Vergílio (ed.), op cit., p. 330).

ria divina concedida por Deus ao santo (2 Cel 102, 103, 104, 140, 141, 145, 185, 191, 195). Desta forma, 2 Cel 102, lemos:

Embora este homem bem-aventurado **não tivesse sido instruído em nenhum estudo da ciência, no entanto, aprendendo a sabedoria que do alto provém de Deus e iluminado pelos fulgores da luz eterna tinha não pouca compreensão sobre as Sagradas Escrituras**. Pois a inteligência purificada de toda mancha penetrava nas realidades escondidas dos mistérios, e, onde a ciência dos mestres está fora, entrava o afeto de quem amava. De vez em quando, lia nos livros sacros e escrevia indelevelmente no coração o que uma vez lançara dentro do próprio espírito. Tinha memória em lugar de livros, porque o afeto ruminava com contínua devoção o que uma vez o ouvido captava não em vão. Dizia que **este é o modo frutuoso de aprender e de ler: não vagar por milhares de tratados**. E considerava verdadeiro filósofo quem nada antepunha ao desejo da vida eterna (grifo nosso)³¹.

Nesta *vita*, que pretendia ser uma complementação da obra anterior, não é feita menção à educação formal do assisense, mas há um registro de que ele sabia escrever (2 Cel 49). A habilidade de Francisco escrever não é o elemento central da narrativa, que trata de um frade que desejava possuir alguma coisa escrita por Francisco para vencer uma tentação, mas realça que o Santo escrevia de próprio punho:

(...) um dia, o bem-aventurado Francisco chama o irmão e diz-lhe: “Traz-me papel e tinta, porque desejo escrever umas palavras do Senhor e os louvores que meditei em meu coração”. Tendo

31. Segue o trecho latino: “*Quamvis homo iste beatus nullis fuerit scientiae studiis innutritus, tamen quae de sursum est a Deo sapientiam discens, et aeternae lucis irradiatus fulgoribus de Scripturis non infime sentiebat. Penetrabat enim ab omni labe purum ingenium mysteriorum abscondita, et ubi magistralis scientia foris est, affectus introibat amantis. Legebat quandoque in sacris libris, et quod animo semel iniecerat, indelebiter scribebat in corde. ‘Memoriam pro libris habebat’, quia non frustra semel capiebat auditus quod continua devotione ruminabat affectus. Hunc discendi legendique modum fructuosum dicebat, non per millenos evagari tractatus. Verum habebat philosophum, qui desiderio vitae aeternae nihil praeponeret*”.

recebido o que pedira, **escreveu pelo seu punho** os louvores de Deus e as palavras que entendeu (...) (grifo nosso)³².

A obra também descreve o relacionamento de Francisco com os livros. Em 2 Cel 62 afirma que “ensinava que nos livros devemos procurar o testemunho do Senhor e não o seu valor material; a edificação e não a aparência”³³. e em 2 Cel 102 dá informações sobre seus métodos de leitura: lia eventualmente os livros sagrados, mas o que lia era memorizado e continuamente meditado. Segundo o hagiógrafo, o santo acreditava que “esse modo de aprender e de ler era muito vantajoso, e não o de ficar folheando milhares de tratados”³⁴.

Em 2 Cel o conhecimento obtido nos livros e nas escolas não parece tão distinto da sabedoria de Deus. Em nossa interpretação, nesta segunda *vita*, a sabedoria livresca é considerada como um caminho possível para ampliar a sabedoria divina: há que buscar nos livros “o testemunho do Senhor” (2 cel 62)³⁵. Celano apresenta na 2 Cel, portanto, um Francisco que anseia pela união, no seio da ordem, entre o conhecimento intelectual e a inspiração divina. Por isso, segundo 2 Cel 192, ele ensinou aos frades que “os sábios aproveitam o que é dos simples, (...) também os simples aproveitam o que é dos sábios”³⁶.

32. Segue o trecho latino: “*Quadam enim die vocat eum beatus Franciscus dicens: “Porta mihi chartam et atramentum, quoniam verba Domini et Laudes eius scribere volo, quae meditatus sum in corde meo. Allatis protinus quae petierat, scribit manu propria”.*”

33. Segue o trecho latino: “*In libris testimonium Domini quaerere, non pretium, aedificationem, non pulchritudinem edocebat*”.

34. Segue o trecho latino: “*Hunc discendi legendique modum fructuosum dicebat, non per millenos evagari tractatus*”.

35. Segue o trecho latino: “*In libris testimonium Domini quaerere, non pretium, aedificationem, non pulchritudinem edocebat*”.

36. Segue o trecho latino: “*In hac sapientes quae simplicium sunt ad suum commodum trahunt (...) In hac etiam simplices quae ad sapientes pertinent in suum fructum convertunt*”.

A LSC não apresenta dados sobre a educação formal recebida por Clara de Assis. A única referência explícita à sua educação é, na realidade, uma negativa:

Não tinha formação literária, mas gostava de ouvir sermões dos letrados, sabendo que **na casca das palavras se ocultava o miolo que tinha a sutileza de alcançar e o gosto de saborear**. De qualquer sermão **conseguia tirar proveito para a alma**, pois sabia que não vale menos poder recolher de vez em quando uma flor de um áspero espinheiro que comer o fruto de uma árvore de qualidade (LSC 37) (grifo nosso)³⁷.

Nesta obra, a santa hagiografada sequer figura lendo ou escrevendo. Há que destacar tal fato, pois sabemos que Clara redigiu diversas cartas e uma forma de vida. Por estes escritos, que foram preservados, é possível reconstruir o seu nível intelectual. Segundo Zavalloni, Clara possuía “um vocabulário mais rico que o de Francisco, uma gramática mais correta” e suas cartas foram redigidas em “um estilo fortemente oratório, poético, por vezes pomposo”³⁸. Margaret Carney acrescenta que a damianita dominava a linguagem legislativa e jurídica³⁹.

Segundo a LSC, Clara era instruída pela unção do espírito assim como Francisco (LSC 4). Este fora seu principal mestre (LSC 5 e 6). Aqui percebemos uma hierarquização, visto que embora Francisco fosse menos letrado que Clara, a santa é colocada em uma posição de submissão, na qual o santo é aquele que a instrui. Esta hierarquia poderia ser explicada pelo fato de Francisco ter sido o fundador do

37. Segue o trecho latino: “*Licet autem litterata non esset, litteratorium tamen gaudebat audire sermonem, rata quod in testa verborum nucleus lateat, quem ipsa attingebat subtilius et sapidius degustabat. Novit de cuiuslibet sermone loquentis elicere quod animae prosit: sciens non minoris esse prudentiae, de rudi quandoque spina florem decerpere, quam fructum ex arbore nobili manducare*”.

38. ZAVALLONI. *A personalidade de Santa Clara de Assis. Estudo psicológico*. Petrópolis: Família Franciscana do Brasil, s.d. [Edição italiana de 1995]. p. 72.

39. CARNEY, M. *A primeira franciscana. Clara de Assis e sua forma de vida*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997. p. 69.

movimento e Clara uma discípula, todavia, no decorrer de sua vida, a damianita também foi orientada por outros irmãos franciscanos. Assim, é possível supor que esta hierarquia estivesse pautada em um saber sobre a diferença sexual no qual caberia aos homens a liderança intelectual e às mulheres a recepção dos conhecimentos.

Apesar de não ser letrada, a santa “gostava de ouvir os sermões dos letrados” (*litteratorium tamen gaudebat audire sermonem*), pois sabia “que na casca das palavras ocultava-se o miolo que tinha a sutileza de alcançar e o gosto de saborear” (*rata quod in testa verborum nucleus lateat, quem ipsa attingebat subtilius et sapidius degustabat*) (LSC 37). Desses sermões, ainda segundo a LSC 37, ela sabia “tirar proveito para a alma” (*quod animae prosit*). Ou seja, os saberes erudito e divino poderiam caminhar lado a lado. Todavia, na LSC, Clara só detém o saber inspirado por Deus. Ela não vai à escola, não lê e dos sermões só se apropria do que é bom para a “edificação da alma”, descartando qualquer outro tipo de conhecimento, que era lançado fora, posto que era como “casca”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que pontos comuns e divergentes as hagiografias apresentam? As obras analisadas não dão destaque ao saber intelectual, que é apresentado com certa ambiguidade. Se na 1 Cel ele se opõe à sabedoria divina, na LA a sabedoria que vem dos céus supera o estudo, que tem como única função fortificar a fé e desenvolver um comportamento virtuoso nos estudantes. Já na 2 Cel e na LSC estes conhecimentos parecem convergir. Esta ambiguidade pode ser explicada pelo próprio desenvolvimento do movimento franciscano.

Como defendem diversos trabalhos, Francisco não era douto, ou seja, não frequentou uma escola episcopal nem foi à universidade e, portanto, não era versado de forma avançada na língua latina. Tampouco considerava o saber como um valor em si, mas um meio para conhecer a Deus. No início do movimento atraiu muitos discí-

pulos com um perfil similar ao seu. Pessoas que eram alfabetizadas, mas que não haviam se aprofundado no estudo dos textos em latim. Porém, o tema da educação passou a ganhar relevo na fraternidade, sobretudo quando foram ampliadas as funções de pregação e pastorais dos frades e letrados acabaram juntando-se ao grupo.

Francisco em nenhum de seus escritos demonstrou aversão ou oposição aos religiosos clérigos ou àqueles que se dedicavam ao estudo. Neste sentido, no *Testamento* há uma exortação para que os frades honrem tanto aos pregadores quanto os teólogos: “E a todos os teólogos e aos que ministram as santíssimas palavras divinas devemos honrar e venerar como a quem ministra espírito e vida”⁴⁰.

Um testemunho crucial para compreendermos esses primeiros anos é a carta dirigida a Antônio, cuja autoria é atribuída ao santo de Assis: “Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensine a sagrada teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido da Regra”⁴¹.

Dois pontos merecem destaque a partir deste texto. Primeiro, Francisco acolhe os letrados e reconhece o seu papel no grupo. Segundo, ao solicitar que Antônio ensine teologia aos frades, recomenda que este estudo não deveria extinguir o espírito de oração e devoção. Neste sentido, institui-se no seio da ordem uma abertura para os letrados e uma preocupação em conciliar conhecimento e espiritualidade.

A LA omite o dado, mas é mencionado pela *Vida Segunda de Espira*, uma hagiografia posterior, que Antônio oferecia formação

40. FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 189. Segue o fragmento em latim: “*Et omnes theologos et, qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam*”.

41. FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antonio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (Coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 107.

teológica àqueles que desejassem obtê-la no intuito de dedicar-se a pregação em Bolonha⁴². Ou seja, é possível fazer uma conexão entre os dois textos: Francisco solicitou que Antônio ensinasse e esse cumpriu esta missão.

Quando as hagiografias em questão começaram a ser redigidas, a partir do final da década de 1220, alguns letrados já haviam se juntado ao movimento, mas ainda formavam um pequeno grupo. Esse período também foi marcado pelos primeiros passos na institucionalização da Ordem e em sua adaptação aos ideais da Igreja Romana. Neste sentido, a posse de livros e a ida dos frades às escolas catedralescas e às universidades ainda não eram questões centrais⁴³. Porém, com o passar do tempo, o número de letrados e clérigos no seio da ordem ampliou-se devido ao ingresso crescente de sacerdotes e clérigos. A necessidade de realização de estudos bíblicos e teológicos em vista da pregação levou os franciscanos a criarem laços no meio universitário⁴⁴.

Então, desde finais dos anos 1230, os frades menores passaram a ter cátedras de teologia em Paris, Oxford e Bolonha o que, de certo modo, acabou por afastar cada vez mais o movimento de sua lógica inicial, pautada em uma pregação simples e de cunho penitencial. Assim, surgiu uma polêmica a respeito do uso de livros, do cultivo

42. Entretanto, a atuação docente do português se deu em um espaço de tempo curto, uma vez que o mesmo foi enviado para o Sul da França em missões nas regiões de Toulouse e Montpellier. JULIANO DE ESPIRA. *Vita Sancti Antonii Confessoris sive Legenda Anonyma vel Juliana*, “Vida Segunda”. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996.p. 131-132. Disponível em: <http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/>, acesso em 29 de janeiro de 2014.

43. Cf. FERNÁNDEZ CONDE, J. Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XIII y XIV. In: IGLESIA DUARTE, J. I. de la (Coord.). *SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES*, VI, Nájera, 31 de julho a 4 de agosto de 1995. *Atas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997. p. 133-144.

44. MERLO, Grado Giovanni. *Op. cit.*, p. 81.

do estudo face ao princípio de humildade e minoritismo que estava na essência do movimento franciscano. Ou seja, mesmo que nos primeiros anos o estudo teológico não fosse para Francisco um problema e que houvesse a necessidade de que os frades tivessem instrução, após a sua morte este elemento despertou divisões dentro da instituição.

Desta forma, é compreensível que nas hagiografias escritas em 1228 e 1232 a ênfase recaia na sabedoria vinda de Deus: o estudo não é desprezado, mas ele deve sempre remeter e subordinar-se à fortificação da fé e às virtudes. Mas o quadro muda na década de 1240, ocasião em que a 2 Cel é redigida, e fica ainda mais nítido no início dos anos 1250, momento de composição da LSC. Ampliou-se consideravelmente o número de letrados no seio da Ordem, surgiram escolas e bibliotecas franciscanas e o papado impôs a necessidade de instruir os frades⁴⁵. Assim, nestas duas últimas obras, o saber divino e o saber dos livros, ainda que diferentes, não são tratados como irreconciliáveis ou de forma hierárquica, mas como passíveis de complementarem-se. Ambos são considerados valorosos e é neste sentido que a 2 Cel afirma que o simples pode aprender com o douto e este, com o “idiota”.

Também se verifica uma clara diferença quanto à educação formal de Francisco, Antônio e Clara. Mesmo que não seja caracterizado como letrado, Francisco figura nas hagiografias lendo e escrevendo e é respeitado pelos doutos. Apesar da cautela ao se narrar a formação erudita e teológica de Antônio, ele é louvado por sua eloquência e chegar a compor uma obra. Clara, por sua vez, apesar de ter redigido diversos textos, não é caracterizada com nenhuma habilidade intelectual. Aliás, as palavras dos doutos, que não são desprezadas na LSC, sequer lhe fazem sentido, são como “cascas”. O

45. POTESÀ, G. L. Maestros y doctrinas en el siglo XIII. In: ALBERZONI, M.P. et alli. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999. p. 345-381.

único saber que ela é capaz de apreender é o divino, que não é fruto de esforço pessoal, mas é uma dádiva de Deus.

O saber intelectual e o saber divino são, portanto, distintos nas hagiografias analisadas. A forma como eles se articulam é que muda de obra para obra. Na 1 Cel e na LA há uma clara submissão do intelectual ao divino. Este dado realça o caráter de representação comprometida com as relações de poder nas hagiografias. Em face de Francisco, Antônio possuía uma formação intelectual mais ampla, mas nesta primeira hagiografia dedicada a ele, a educação recebida pelo Lisboeta não se torna uma variável relevante. Ele é representado como Francisco: transbordante da sabedoria divina.

Na 2 Cel, os saberes podem convergir, e no caso específico da LSC fica evidenciado que mulheres estavam mais aptas para apreender a sabedoria vinda de Deus, posto que é um dom. Ou seja, a LSC reafirma a inferioridade intelectual das mulheres. Por ser do “sexo frágil”, como figura em LSC 10, Clara só possui a sabedoria proveniente de Deus; não é capaz de adquirir o saber dos livros.

Esta profunda diferença pode ser explicada pelos saberes sobre a diferença sexual presente naquela sociedade que vetava às mulheres a prática da pregação e as demais atividades destinadas ao clero. Logo, embora nas hagiografias de Francisco e Antônio, ainda que com posturas distintas sobre as relações entre as sabedorias humana e divina, é mencionada a educação escolar, o cultivo da leitura, a habilidade de escrever. Na LSC, Clara é caracterizada não só como iletrada, mas como alguém que não lia nem escrevia.

Ao compararmos os quatro textos, concluímos, portanto, que nas hagiografias analisadas, a articulação entre santidade e educação muda em função não só da conjuntura vivida pela ordem, mas também é marcada por valores culturais presentes na sociedade. Assim, na busca pela santidade, nas duas primeiras *vitae* analisadas, 1 Cel e LA, a sabedoria divina é a marca da santidade. Na 2 Cel a sabedoria dos livros se articula à divina na configuração da santidade. Na LSC, a formação intelectual sequer é necessária! Basta a que vem dos céus.

REFERÊNCIAS

Textos medievais impressos:

FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

JULIANO DE ESPIRA. Vita Sancti Antonii Confessoris sive Legenda Anonyma vel Juliana, “Vida Segunda”. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. Disponível em: <http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/>, acesso em: 29 de janeiro de 2014.

TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 197-299.

TOMÁS DE CELANO. Segunda Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 300-441.

TOMÁS DE CELANO. Legenda de Santa Clara. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1788-1825.

VIDA PRIMEIRA DE SANTO ANTONIO TAMBÉM DENOMINADA LEGENDA ASSÍDUA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. Disponível em: <http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/> Acesso em: 29 de janeiro de 2014.

GAMBOSO, Vergílio. (ed). *Vita Prima di S. Antônio, o “Assidua” (c. 1232)*. Pádua: Edizioni Messagero, 1981.

Demais obras:

CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Editora Imprensa Nacional. 1995. 2 v, v. 1. p. 3-15.

CARNEY, M. *A primeira franciscana. Clara de Assis e sua forma de vida*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.

CASTELLANO, J. Lectio Divina. In: ALVAREZ, Lorenzo, at all. *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 433-434.

DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté e canonisée dans l'Eglise catholique. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris, n. 13, p. 17-43.

FERNÁNDEZ CONDE, J. Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XIII y XIV. In: IGLESIA DUARTE, J. I. de la (Coord.). SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, VI, Nájera, 31 de julho a 4 de agosto de 1995. *Atas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1997. p. 133-144.

GAMBOSO, Vergílio. Introduzione. In: Id (ed.). *Vita Prima di S. Antonio o "Assidua" (c.1232)*. Edizioni Mensagero: Pádua, 1981. p. 9-97

GRANDON, Patrício. Santo Antônio nas Fontes Franciscanas e sua inserção no pauperismo evangélico-minorítico das origens. In: FILHO, Joaquim Mamede (ed). *Antonio, homem evangélico na América Latina*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antonio, 1996. p. 34-35.

LABARGE, M. W. *La mujer en la Edad Media*. 2ª ed. Madrid: Nerea, 1989.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PAUL, J. *Historia Intelectual do Occidente Medieval*. Madrid: Cátedra, 2003.

POTESTÀ, G. L. Maestros y doctrinas en el siglo XIII. In: ALBERZONI, M.P. et alli. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999. p. 345-381.

RIGON, Antonio. S. Antonio e la cultura universitaria nell' ordine francescano delle origini. In: Francescanesimo e cultura universitaria. CONVEGNO INTERNAZIONALE. 16., Assis, 1988. *Atas...* Perugia: Centro di studi francescani, 1990. p. 67-92.

ROBERTS, Phyllis B. ROBERTS, Phyllis B. The *ars predicandi* and the medieval sermon. In: MUESSIG, Carolyn (ed.). *Precher, sermon and audience in the Middle Ages*. Brill: Boston, 2002. p. 41-61.

SCHMUCKI, O. "Soy ignorante e idiota" (CtaO 39). El grado de formación escolar de san Francisco de Asís. *Selecciones de Franciscanismo*, Valência, v. XI, n. 31, p. 89-106, 1982.

SILVA, V. F. Saber e gênero: discutindo o lugar do "saber intelectual" para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano. In: SILVA, A. C. L. F., SILVA, L. R. (org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 4, Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 304- 309.

SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antônio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

VERGER, J. *Cultura, Ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: Edusc, 2001.

VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.

ZAVALLONI. *A personalidade de Santa Clara de Assis. Estudo psicológico*. Petrópolis: Família Franciscana do Brasil, s.d. [Edição italiana de 1995].

Páginas virtuais:

<http://www.centrofranciscano.org.br/fontes>. Acesso em 21 de setembro de 2014.



A IDEIA DO FRANCISCANISMO

H. Harada*

Há muitos livros e escritos sobre a espiritualidade franciscana. Todos eles, talvez, com exceção do maravilhoso livro de Chesterton, *S. Francisco de Assis*, não atingem a coisa ela mesma do franciscanismo, justamente porque o reduzem de algum modo numa forma, concepção já dada à mão. Mesmo quando alguém procura apreender o franciscano em sua novidade, analisando-o, está por demais enredado no sentido tradicional dos conceitos e representações e se perde em lugares comuns, sem conceber o frescor originário da novidade da postura franciscana de espírito.

Se quisermos experimentar a espiritualidade franciscana, não deveríamos ir aos livros, mas às poesias, lendas, *chansons*, música, vida e feitos dos frades menores. Isso porque na essência da espiritualidade franciscana há “algo” que não podemos apreender com palavras. E ali não se trata de algo misterioso, algo “sublime”, mas de algo bem simples e singelo como água, fogo, flores e criança. Trata-se portanto da banalidade: ser simples como uma criança, ver como uma criança, brincar como uma criança. Mas essa banalidade é um assunto penosamente complexo para nós adultos, que somos tão adultos e crescidos em nosso conhecimento, em nossas categorias, representações e discursos, que somos absolutamente incapazes de ver e “compreender” de modo tão maduro e originário como uma criança: não encontramos mais a coisa ela mesma.

* Escrito póstumo.

Um sintoma disso é, por exemplo, o fato de considerarmos essa *reductio* à infância como um joguinho de brincadeira, um romantismo até relaxante, mas irreal. Ali de modo algum percebemos a guinada epocal dessa *reductio*, justamente porque já operamos numa concepção da realidade determinada, mais ou menos chapada, dogmatizando-a como a objetividade real.

O que é água só compreende aquele que passou por uma sede atroz no deserto e de repente descobre uma fonte cantante. A água já não é mais um determinado fluido próprio para ser bebido: a água é luz, canta, sorri, água é vida, amor, irmã, força, Deus!

Aquele que “experimentou” a água desse modo dirá sem mais: assim é a realidade. Dura, nua realidade. Se um crítico literário ou um professor lhe disser que “a água sorri” é uma metáfora, uma alegoria, isso irá soar para ele como irrealista, anêmico, mocho. O que tem metáfora ou alegoria a ver com água? É, antes, o contrário que se dá: nosso rir só pode ser “experimentado” em sua profundidade e em seu júbilo libertador se uma vez na vida já tomamos a água no deserto!

O que se disse é realmente uma banalidade. Aqui poderíamos empurrar de lado todo esse assunto dizendo que a realidade e o discurso, a vida e a teoria, a poesia e a prosa são bem diversos, pertencem a dimensões distintas.

Com isso, minimizou-se a profundidade estranha da realidade originária, esta foi banalizada: pois nessa banalidade há um assunto metafísico, a saber, a questão pelo sentido do ser da vida e da morte: a mesmidade (*Selbigkeit* – identidade) do próprio homem.

Se quisermos portanto experimentar, apropriar-nos da espiritualidade franciscana, então se torna absolutamente necessário, antes, experimentar aquela dimensão de profundidade metafísica a partir donde a inteira linguagem franciscana experimenta seu sentido de realidade. Do contrário, o franciscano se torna em banalidade, degradando-se em lugares comuns: uma visão de mundo romântica, poesia, alegria natural etc.

Só então iremos compreender o que é o cântico do sol, pois o franciscano é o novo, como o evangelho.

Ora, não há qualquer filosofia que transmita essa profundidade. Mas toda filosofia busca a profundidade. O lugar próprio dessa profundidade talvez seja a arte. Arte porém num sentido bem determinado. É justo por isso que os melhores explicitações da espiritualidade franciscana são a poesia, as *chansons* etc.

Ora, se exigimos ter necessidade da experiência da profundidade como condição absoluta da experiência da espiritualidade franciscana, exigimos então uma espécie de autoreflexão que está, de algum modo, além de todas as filosofias e modos de pensar acadêmicos usuais. Além, no sentido de origem.

Não é possível haver nenhuma interpretação sistemática da profundidade e sobre a profundidade. Ela é cada vez pontual e necessária, com modo de ser único, e não comunicável. Sistemáticamente só pode ser interpretada negativamente. Só se pode mostrar o que ela não é. Nesse enunciado negativo, porém, já se encontra um indício que nos aponta o que é necessariamente a profundidade. O discurso é esse indício. Ele não pode ser nada mais que indício. Pode, porém, vir à linguagem: no sentido: o discurso que se tornou necessidade e modo de ser único (*Einzigkeit*). Então o indício se tornou necessário. Como tal, o discurso não é mais um mero indício, mas a verdadeira expressão da coisa: chamamos a esse discurso de “arte”, ou melhor, a dureza do discurso.

Todo enunciado verdadeiro da espiritualidade franciscana fala a partir do centro dessa dureza. Para aquele que habita o reino do meio (*Mitte* – centro), ela é portanto autoevidente.

Mas nossa estrutura do pensar, porém, já não é mais o meio. Nós vemos o meio a partir do âmbito das margens. Temos, portanto, que interpretar (esmiuçar) o meio. Trata-se portanto de uma divergência dos lugares. A posição, ou melhor, o lugar dessas diversas jazidas de explicitação, não é uma questão de mera distinção de perspectivas:

aqui o lugar se chama ser: trata-se portanto de diferenças no modo de ser.

O primeiro passo para a experiência da profundidade é portanto o tomar ciência dessa distinção.

A descoberta da horizontalidade de nosso conhecimento é uma descoberta característica do homem moderno. O que é horizonte pode ser melhor explicitado através de exemplos: se quero falar ou saber sobre a espiritualidade franciscana, por exemplo, vou considerá-la a partir de um determinado ponto de partida. O ponto de partida é cada vez o horizonte para o respectivo objeto de nossa pesquisa. Se considero, portanto, a espiritualidade franciscana a partir da literatura, história, moral, teologia etc., só encontro a coisa ela mesma na medida em que sou capaz de apreender essa coisa a partir desse respectivo horizonte.

POBREZA: POBREZA MATERIAL – CRÍTICA

Minoritas, enquanto a autocompreensão da existência franciscana, deveria ser, portanto, a base fundamental da discussão.

Ora, a discussão atual sobre a pobreza parece desconhecer a colocação própria da questão. Se imagina que se trata da autocompreensão da existência franciscana, então a questão toca a essência do franciscanismo. Mas então, só pode ser liberada numa análise da dimensão fundamental. Direção: Minoritas e ser-livre-para-o-Evangelho. Todavia, não é colocada nessa direção. Ao contrário, é colocada num âmbito restrito, carregando em si algo de superficial, muito embora, do ponto de vista prático, seja de grande importância. Ela questiona: como posso dar testemunho dessa pobreza?! O que devo fazer concretamente? Mas quando alguém realmente compreendeu o que é a Minoritas em liberdade para o Evangelho, percebe logo o deslocamento que há na colocação dessa pergunta. Assim como não podemos fixar o amor ou a vida em suas variações expressivas e em

sua riqueza, do mesmo modo não podemos “canonizar” a liberdade para o Evangelho. Isso não significa que não devamos ser concretos nisso, que não possamos “propô-la” aos outros, que não possamos ser “educados” ali. Mas, nesse caso, o “método” para uma tal “educação” tem uma estrutura que não pode ser “constitucionalizada”. Pertence portanto à espiritualidade, ao *Documentum spirituale*.

Por isso, sou da opinião de que se deveria escrever um tratado teológico muito profundo e fundamental sobre pobreza enquanto Minoritas, enquanto ser-livre-para-o-Evangelho. E todo franciscano deveria se esforçar para criar essa concepção em vista da dinâmica de ser da própria vida. Mais do que isso, aqui, não seria preciso fazer, para não estreitar a monstruosa dinâmica, amplidão, profundidade e largura da pobreza dentro de parágrafos.

Pobreza, compreendida como Minoritas, Minoritas como liberdade para o Evangelho e isso como dinâmica de ser, abarca quicá todos os âmbitos do fenômeno e da possibilidade humana. Ela supera a diferença “rico-pobre”. Vista a partir dessa dimensão originária, a colocação da questão que pergunta sobre como devemos nós dar testemunho da pobreza, contém um equívoco. Interpomos como que sorrateiramente à compreensão da pobreza uma predeterminação não clara e não analisada de pobreza como: ser-pobre em sentido “econômico-sociológico”. É uma realidade o fato de encontrarmos, mais do que em outros lugares, uma postura de ser muito próxima à postura da Minoritas entre a assim chamada gente pobre. Mas também é um fato que hoje, por um lado, descobrimos, numa formulação moderna, alguns dos traços fundamentais da Minoritas em empresários, técnicos, industriais que operam com milhões, e também encontramos, por outro lado, entre a assim chamada população pobre justamente as características que contradizem a Minoritas.

O ser-pobre, portanto, deve ser pensado de forma mais originária, sem a implicação econômico-social. Quando não procedemos desse modo, estreitamos o modo de ver a pobreza como postura fundamental.

Compreendida dessa forma, portanto, pelo menos à primeira vista, a pobreza nada tem a ver com ser-pobre. Identifica-se antes com: ser-livre-para-o-Evangelho. O ser-livre-de pressupõe porém o ser-livre-para. Ser-livre-para-o-Evangelho significa: prontidão para o Evangelho ou, melhor, estar á disposição-para-a-boua-nova.

Mas com isso parece que a análise descambou para um caminho que já não tem nada a ver com pobreza como tal. Isso porque, se a palavra *pobreza* quiser manter de algum modo seu sentido, será preciso também que tenha algo a ver com ser-pobre. Que função desempenha portanto a pobreza material na liberdade para o Evangelho?

De imediato, a pobreza material parece ter uma influência bastante negativa. Ela me priva de diversas possibilidades, fecham-se diversos acessos para conseguir muitas coisas boas e positivas. Nesse sentido, quem é pobre não pode estudar. Se sou pobre, tenho preocupações, fico dependendo das pequenas necessidades do dia-a-dia. Devo preocupar-me de como posso viver amanhã. Sob certas circunstâncias posso tornar-me egoísta porque sofri, e agora só penso em mim. E aos poucos vou me aninhando no pequeno mundo dos pobres, perco o dinamismo e o espírito empreendedor. Isso tudo vai contra a sagrada dinâmica-da-liberdade do Evangelho.

Mas por outro lado, justamente entre os pobres, encontramos maior prodigalidade, leveza, liberdade, mais prontidão para ajuda mútua, grande cuidado e atenção para com o humano, gratuidade e capacidade de alegrar-se com pequenas coisas. Ora, a questão é: Essa atitude positiva provém da pobreza material? Aqui deveríamos analisar a estrutura de um modo um pouco mais profundo. Desconfio que a solução soa do seguinte modo:)

Originariamente, não se trata de pobreza no sentido econômico-monetário, mas ao contrário, de uma concepção-de-mundo bem determinada, que chamo de “constituição-de-coisa”. Essa constituição já não se aninha na estrutura moderna, de tal modo que em nossa época as pessoas não conseguem prover sua vida com tal constituição, e assim acabam se tornando pobres. Até certo ponto, pobreza

é a consequência de certa constituição com uma determinada escala de valores. Essa constituição contém muitos traços fundamentais que encontramos também na pobreza-Minoritas.

Portanto, se consideramos a coisa em questão a partir da constituição de mundo, a questão deveria soar: a constituição-coisa é essencialmente necessária para o ser-livre-para-o-Evangelho, ou não será ela apenas uma determinada situação histórica? Podemos pois conceber a pobreza material como uma árdua pobreza, como um exercício. Uma espécie de exercício no “poder-sofrer-necessidade”. Uma espécie de *training* de vivência para experimentar os limites da possibilidade humana e ali provar sua eficácia. Nesse sentido, certos soldados astronautas e soldados vietnamitas fazem toda sorte de rebusque para ficar em forma. Uma espécie de training de sobrevivência, portanto. Ademais, esse training seria necessário para varões a fim podermos estar melhor preparados para o Evangelho. Mas então essa pobreza não tem propriamente nada a ver com pobreza material.

Um pouco parecido com essa concepção mencionada acima é a pobreza como exercício no nihilismo, como se faz no Zen. Ou seja, um exercício radical no ser-livre-de. Na minha opinião, essa concepção é o momento negativo da Minoritas. Mas então nada mais tem a ver com pobreza material, pelo menos necessariamente.

Pobreza material poderia significar, porém: solidariedade com os pobres e oprimidos. Mas nesse caso não está em questão dar testemunho de pobreza, mas dar testemunho do amor ao próximo. Não pertence, portanto, ao capítulo “pobreza”, mas ao capítulo “amor ao próximo”.

Mas pobreza material pode significar também: dar testemunho do Evangelho em pobreza. Mas isso é algo diverso do que dar testemunho da pobreza! Nesse sentido, que por exemplo vivo entre os pobres na favela, importaria “mostrar” que podemos viver cristãmente na miséria: que se pode e como se pode viver. Todavia, só pode dar esse testemunho aquele que já se encontra na postura de ser da Minoritas. Portanto, esse movimento “rumo às favelas” é mais

uma consequência da pobreza-Minoritas. E quiçá uma das muitas possibilidades da Minoritas. Não é a única! Isso porque se alguém é “livre-para-o-Evangelho”, deverá dar testemunho do Evangelho também numa outra situação. O modo como dou testemunho no mundo da técnica, no mundo da economia, no mundo da riqueza é diverso do modo como dou testemunho no “mundo dos pobres”.

Pode ser que na questão “como posso dar testemunho da pobreza” se encontre oculto precisamente esse sentido. A formulação, portanto, deveria soar de forma mais precisa do seguinte modo: Como na pobreza posso dar testemunho do Evangelho? Mas aqui surge outra questão: Esse dar testemunho será o único? Pertence à essência da minoritas? Se esta é apenas uma forma dos testemunhos, então não poderá ser a medida de nossa pobreza franciscana, do contrário voltamos a restringir nossa amplitude de visão.

Poderíamos fazer o seguinte: determinar cientemente que justo essa forma de testemunho do Evangelho seria o específico franciscano. Nesse caso, deveríamos realmente ir para a favela como todos enquanto comunidade da ordem. Eliminar todas as propriedades específicas etc. Por assim dizer, especializar-se de modo estrito. Todavia, com isso, estaremos fazendo jus à intenção do franciscanismo? Creio que não. Isso porque nossa forma é Evangelho!

Pobreza: Liberdade

Pobreza: Pobreza é uma postura. É uma postura da liberdade. Como tal, pobreza é: abertura, prontidão, entrega e dedicação (Hingabe) para a boa-notícia de Jesus Cristo.

Postura não deve ser compreendida como “comportamento” em sentido psicológico. Isso porque postura não é propriamente uma parte da essência do homem. Não é assim que, primeiro há o homem, como uma coisa à mão, e depois lhe advém uma postura, como um comportar-se assim ou assado, esse ou aquele fazer ou não fazer. Postura é, ao contrário, a essência do próprio homem.

Nesse sentido, eu não “assumo” ou “tenho” essa ou aquela postura. Mas: a partir da dinâmica nuclear de meu si mesmo, sou eu mesmo essa postura. Postura, portanto, em nosso sentido significa: vigin-do como essência (*Wesend*): dinâmica do ser, sentido e conteúdo de vida, impulso e poder (*Macht*), que dominam, perpassam com seu vigor a minha existência, motivam-na.

Na renovação da vida franciscana da ordem, pergunta-se: Como posso dar testemunho de pobreza em nosso mundo moderno ou em nosso tempo moderno? Testemunho de pobreza só posso dar pelo fato de “viger como essência” (*wesend sein*), no sentido da postura acima mencionada. Nesse sentido: testemunho, sinal significa: ir-radiação da dinâmica ontológica do ser-livre para o Evangelho. Dar testemunho, nesse sentido, não significa portanto: “Dar bom exemplo”. Não significa: fazer isso ou aquilo. Deixar de fazer isso e aquilo. Mas: desdobramento necessário, demonstração consequente da dinâmica de ser que significa: ser-livre-para-o-Evangelho.

Se já não considero a pobreza desde o princípio a partir dessa dimensão nuclear, desnorтеio a direção do questionamento. Quando amo, então faço ou não faço isso ou aquilo. A medida do agir e do comportamento emana da dinâmica nuclear do amor. Mas o contrário não se aplica: pelo fato de eu fazer ou deixar de fazer isso ou aquilo não gero o amor. O amor já está ali de antemão. Agir, comportar-se é a consequência. Exatamente assim se dá na pobreza.

Tenho a impressão de que a atual discussão sobre a pobreza franciscana se concretiza demasiadamente sobre agir e comportar-se, sem antes deixar claro o que é isso: ser-livre-para-o-Evangelho. E mesmo onde se fala de “ser-livre”, tem-se em mente via de regra: ser-livre-de. Mas “ser-livre-de” já pressupõe: Ser-livre-para. Isso porque é só quando já sou-livre para o Evangelho e anelo é que sei de que devo libertar-me.

A primeira tarefa, portanto, é ter claro o que significa: ser-livre-para-o-Evangelho.

I. Ser-livre-para-o-Evangelho

A expressão “ser-livre-para-o-Evangelho” é ambígua. Nós nos representamos o Evangelho como uma meta, para a qual nos colocamos livres. Segundo esse modelo de representação, a pobreza é um meio para um fim. Esse modo de pensar é porém estático e ao mesmo tempo ingênuo em relação à coisa. Não corresponde à realidade da postura no sentido mencionado acima. Postura não é um algo-coisa, que se relaciona com outro algo-coisa chamado Evangelho, como meio para um fim. Postura é, antes, a essência, a espinha dorsal-sustentadora, estrutura interior da existência. Ora, São Francisco define nossa vida como “vida segundo a forma do St. Evangelho” (Testamento). Significa: Evangelho é a forma de nossa vida. Forma é compreendida aqui em sentido medieval e significa: Essência vigente, estrutura fundamental. Portanto: Evangelho é a essência vigente de nossa vida. Evangelho, portanto, como pobreza, é: vigendo como essência (*wesend*): isto é, dinâmica de ser, conteúdo da vida, impulso e poder (*Macht*) que dominam e perpassam com seu vigor minha vida, motivam-na.

Portanto: enquanto “vigendo como essência”, pobreza e evangelho são o mesmo. Se são o mesmo, então a pobreza não pode estar para o Evangelho como um meio para um fim. Mas então como “se relacionam” “entre si”? Eles não “se relacionam” entre si porque não são “dois”, mas o mesmo. Mas então: como devemos compreender a pobreza? Como um momento, como um aspecto do Evangelho. Nesse sentido, a formulação “pobreza é ser-pobre para-o-evangelho” precisa de uma correção. Digamo-lo portanto de modo mais preciso: Pobreza é o momento-liberdade do Evangelho.

II. Liberdade do Evangelho

A designação “liberdade” na formulação “momento-liberdade” não deve ser compreendida no sentido usual de liberdade. No nosso sentido, liberdade significa: a caminho, o crédito da esperança,

abertura escatológica do futuro (chegada) de Cristo, a “dinâmica do provisório” (R. Schutz).

Portanto: se o momento escatológico da boa-notícia de Cristo perpassa totalmente minha existência como sua dinâmica ontológica, como sua força propulsora, sentido, conteúdo e essência, então minha vida foi “formada” segundo a pobreza evangélica.

As expressões mencionadas acima como “crédito da esperança”, a caminho, escatológico, provisório etc. não devem ser compreendidas *negativamente*. São interpretadas “negativamente” se forem compreendidas dentro dos seguintes parâmetros: o tempo, a humanidade, o mundo é passageiro. Nós somos peregrinos e estrangeiros sobre esta terra. Nosso último fim é o céu. Ou: estamos a caminho rumo à última vinda de Cristo no juízo do fim dos tempos. Isso tudo, propriamente, não é falso. Só que essa interpretação não me fornece o dinâmico, o positivo, o originário do *Eschaton*, justamente porque esse modo de pensar pensa no modelo estático de coisa “meio para um fim”. Essa interpretação é “negativa” porque em relação ao fim “nega” o que se deixa atrás de si. Com outras palavras, reduzimos a atualidade em favor do futuro, considerando a atualidade como mera passagem para o fim. Não leva a sério, portanto, a atualidade.

A dificuldade principal na compreensão da pobreza consiste precisamente no fato de que não estamos acostumados a pensar dinamicamente. Por exemplo, um movimento raramente é pensado como movimento. Representamo-nos dois pontos e uma linha entre eles. Então dizemos: “Daqui” até “lá”: isso é o movimento. Na realidade, porém, “aqui” e “lá” só recebem seu sentido e conteúdo a partir do movimento real dinâmico. Mais ou menos assim se dá também com o tempo. Representamo-nos o tempo linear e estaticamente: aqui: a atualidade; lá: o futuro; aqui, o mundo; lá, o céu; aqui, o aquém; lá, o além; aqui, a expectativa; lá, a plenitude. Deixamos para trás “aqui”, para alcançar “lá”. É desse modelo que provém também a representação da pobreza como renúncia. São semelhantes modos de pensar que nos dificultam compreender o não-matrimônio pelo

reino do céu. A própria palavra “não-matrimônio” (*Ehelosigkeit*) denuncia esse modo de pensar. Mesmo a expressão “amar a Deus de coração indiviso” edifica seu sentido na pressuposição do modo de ser estático dualista. Esse modo de pensar, esse modelo é: Aqui o homem, lá Deus. Aqui o mundo, lá Deus. Desse modelo surge evidentemente a questão: como posso ainda amar o ser humano se tenho de amar a Deus de coração indiviso? Posso e devo amar um ser humano do mesmo modo que amo a Deus? Quando perguntamos assim, e estamos sob esse modo de pensar, então a resposta soa: renúncia aos seres humanos, renúncia ao mundo. Mas toda a questão é se tal pergunta, se tal pressuposição é cristã. Se formularmos a situação objetiva de forma aguda, poderemos dizer: o modo de ser por trás da expressão “de coração indiviso” nos impede de compreender o amor cristão em seu núcleo e essência. Isso porque o crístico só pode ser compreendido dinamicamente a partir da identidade característica e vital de Deus e homem. O novo da mensagem do Evangelho consiste precisamente no fato de haver uma “identidade” toda própria entre Deus e homem. Essa identidade significa tornar-se homem. O crístico é precisamente a compreensão da realidade: Deus e homem. Formulando isso de modo mais preciso: A compreensão do e. E é aqui a palavra mais importante! Se pensas o “de coração indiviso” como ou isso ou aquilo, então a virgindade evangélica já não é mais cristã, pois compreendida desse modo ignora precisamente esse “e”, sim, o apaga.

A meta do “coração indiviso” não é portanto: apenas Deus; tampouco: apenas ser humano; mas: esse “e”. Se não consideramos a virgindade evangélica a partir desse ponto teológico nuclear, permanecemos sempre ainda nas religiões pagãs. Essa identidade viva “e”, porém, só pode ser pensada dinamicamente. Essa dificuldade de compreensão, causada pelo modo de pensar estático e dualista presente na virgindade evangélica, é encontrada também na compreensão da pobreza, quando interpretamos a pobreza como um momento-liberdade do Evangelho, e a liberdade como abertura escatológica. Lá tínhamos o conflito entre o amor a Deus e o amor ao

ser humano. Aqui temos a dificuldade entre o “provisório” e o “definitivo”; entre espera e realização; entre presente e futuro, entre a caminho e chegada ao fim. Quando pensamos estaticamente, sempre temos dois divididos: duas vezes sempre um. Entre dois, é preciso escolher sempre um. O outro sempre nos parece pouco. O crístico, porém, é que vivamos a identidade “e” esse “entre”. Essa identidade todo própria só pode ser “pensada” dinamicamente.

III. Liberdade escatológica do Evangelho

Lançando mão de um exemplo, vamos tentar interpretar de um modo um pouco mais dinâmico a pobreza como liberdade escatológica.

Há “fenômenos” em nossa vida com tal “constituição” interna que a partir de dentro se recuperam constantemente de cabo a rabo num crescimento que se renova sempre de novo. Pertence à essência de tais fenômenos o fato de que toda sua conjuntura (*Gesamtheit*), enquanto totalidade, se põe cada vez e sempre de novo em jogo. Por exemplo, no amor. Aqui, permanecer parado significa autodestruição da essência do amor. A partir de dentro ele é um ir em frente, procurar, recuperar-se constantemente, renovar-se. A verdadeira realização jamais traz ao estado final onde o amor chega ao fim, onde ele chega à conclusão, mas quanto mais pleno o amor tanto mais dinâmica e intensivamente estende sua possibilidade interna para a expansão que se libera a si.

Essa dinâmica do amor que se solta e que se libera chama-se: liberdade. Nesse sentido, a dinâmica de expansão interna da energia nuclear é o abrir-se escatológico, o crédito da esperança-futuro: liberdade do amor de Cristo. O amor de Cristo, porém, está presente no meio de nós, através e em nós como *fraternitas* (cf. virgindade evangélica, cf. obediência). Nesse sentido, o escatológico ou o adveniente não é nada de futuro, que no fim dos tempos “ainda” virá como ponto final, mas antes presença. Essa presença do amor de

Cristo no meio de nós, expressa franciscanamente, na *fraternitas*, é Evangelho.

Ora, *Evangelho* é uma palavra originária. Enquanto palavra originária contém tudo. Estendida, reúne em si toda a possibilidade da existência humana vigente a cada vez de novo. De acordo com o modo como “consideramos” o evangelho a partir de uma determinada possibilidade do homem, recebe um nome diferente, aparece numa concreção singular cada vez própria. O evangelho só pode se tornar presente numa concreção-singular cada vez própria, não porque fosse uma universalidade sem conteúdo e vazia, mas porque é concreção originária, sentido originário da vida, de tal modo que se torna “carne” a cada vez de novo “nessa” situação, “nessa” determinação. O matrimônio cristão é tal concreção do evangelho. Virgindade, obediência, a cada vez outra.

Pobreza também é tal concreção do Evangelho.

O que é pois o ponto nuclear dessa concreção do Evangelho, que chamamos de pobreza?

O ponto nuclear consiste naquilo que acima chamamos de liberdade. Liberdade como a dinâmica de expansão interna da energia nuclear, que significa o amor de Deus em meio de nós.

Tentemos determinar o que se disse de forma um pouco mais detalhada.

A presença do amor de Cristo em meio de nós mostra diversos momentos.

Momento a): a proteção da confiança, o que traz satisfação, a plenitude, a aceitação acolhedora, abrir-se para um tu enquanto agradecimento num amor receptivo, “momento de enamoramento” doloroso da esperança-desejo, pleno de respeito, amavelmente simples, confiado, ser-compreendido, paz, alegria etc.

Todas essas determinações pertencem ao que compreendemos como “em casa”, “no lar” ou “caseiramente” e possui o caráter do

“feminino” no sentido profundo da palavra. Aqui aparece a presença do amor de Cristo, antes, como o que traz contentamento, como plenificação, como “sustento” (*Halt*), como “tenência” (*Habe*). Esse momento pertence essencialmente à concreção do Evangelho, que chamamos de matrimônio-cristão, onde de certo modo se torna temático. Mas pertence também essencialmente à concreção do evangelho que se chama virgindade evangélica, embora aqui contenha um colorido totalmente determinado provindo da pobreza. Do ponto de vista formal, a pobreza não pertence a essa dimensão acima descrita.

Momento b): é o que acima designamos por liberdade ou a expansão dinâmica interna.

Também no momento a) há algo assim como dinâmica, na medida em que o “em casa” significa plenitude, felicidade, alegria, sustento vital. Na liberdade se mostra porém um outro modo de dinâmica. Como já indica a palavra *expansão*, aqui surge o momento: irrupção, abrir-se, se expor, abrir-se bruscamente mais para se manifestar.

Se o momento a) se volta centripetalmente para a intimidade-lar, o momento liberdade se dirige centrifugalmente para a novidade-aberto. Nesse sentido, liberdade enquanto dinâmica de expansão designa precisamente aquele momento do amor de Cristo, que faz tudo novo, que sempre e a cada vez cria sempre de novo, surpreende no frescor e na brilhante força jovem da ressurreição, da segunda criação. É algo assim como inquietação e um jamais permitir-se-estar-satisfeito do “primeiro amor”, que se supera a si mesmo sempre de novo, se recupera e recompõe, que jamais se repete mas que se torna sempre e a cada vez único, singular, novo. Aqui predomina o momento: buscar, a caminho, jamais deter-se, abrir-se, aguentar, expor-se. Ele tem em si algo de aventureiro, algo assim como um espírito pioneiro, algo rebelde, profético, missionário, e até algo como caótico-destrutivo, aniquilante, anárquico, quando interpretado unilateralmente.

Se o momento a) era mais acolher, cuidar, proteger, unir-se, agora o momento b) é mais doar, des-pedir, des-cortinar, rebrilhar. Lá tínhamos mais “sustento”, “plenitude”, “acolhida”, paz, instase. Aqui temos mais salto, aberto-vazio, entrega, empolgação, ex-stase. A pobreza se radica nesse momento de liberdade do amor esboçado acima. Para a compreensão dinâmica da pobreza, é bastante significativo que levemos a sério a designação “momento”.

Tanto o aspecto a) quanto o aspecto b) são momentos não-independentes da mesma realidade originária, a saber, do amor de Cristo no meio de nós. Esses momentos nada mais são que variações, pulsações fundamentais ou interpretações, com direcionamento ou entoação cada vez diverso, de uma única e mesma coisa: o amor de Cristo no meio de nós, isto é, do Evangelho.

Não são portanto: duas partes justapostas de um todo estático, mas são sempre e a cada vez o próprio evangelho-totalidade como um todo, como pulsações fundamentais da mesma e única forma originária. Como tais, os dois momentos se condicionam mutuamente, um esclarece o outro, um sustenta e ao mesmo tempo liberta o outro num jogo mútuo da relação dinâmica: um voltado ao outro, um contra o outro, um a partir do outro. Assim, os dois momentos liberam seu sentido essencial como evangelho.

Tão logo já não mais se leve em consideração essa correlação, esses momentos se enrijecem em sua unilateralidade, decaem de sua origem como fenômenos decadentes. Brevemente tentemos considerar essa possibilidade de decadência a fim de que a compreensão originária da pobreza surja de modo mais nítido.

O momento a) isolado em si, pode perder o ímpeto e a vitalidade; pode atrofiar-se, tornar-se egocêntrico. A proteção da confiança torna-se numa autosegurança enrijecida; o que satisfaz, a plenitude se reduz no agradável burguês de um ninho quentinho; a esperança-desejo se obscurece em melancolia opressiva, que encarcera; abrir-se a um tu, como agradecimento, no amor acolhedor, se converte para dentro como uma busca desenfreada por tudo que é agradável.

Tudo que perfaz a plenitude satisfaciente e a vida que pulsa no amor de um “estar-em-casa” esgota-se num enfadonho, monótono “caseiro”. O “feminino” vibrante na interioridade viva, no amor, na gratidão, no doar-se, aquilo que se nos apresenta por exemplo na liturgia da festividade de Santa Agnes como “configuração” da virgindade evangélica, aquela íntima e dinâmica graça, força e amor-paixão, laureada pela Sagrada Escritura no Cântico dos cânticos e que pode ser aplicada como viva imagem de sentido da virgindade evangélica, aquilo que Dietrich von Hildebrand chama simplesmente de “enamoração” acaba desaparecendo. Em lugar disso, fica aquela mesquinhez feminil, o fechar-se no pequeno mundo, o egoísmo tapado e altercante, a incontinência destemperada, o telurismo úmido, pegajoso, que tudo engole. O que falta aqui é a abertura libertadora da liberdade, liberdade que “abre espaço”, oferece um espaço de jogo para a vida, que amplia o coração para o frescor vibrante e a força do “primeiro amor”.

Como já foi mencionado, o momento a) perfaz o núcleo essencial da virgindade evangélica. Disso se deduz: a virgindade evangélica pode se “sustentar”, só pode viver se co-vibrar sempre de novo, sempre nova na pulsação-dinâmica da liberdade-pobreza. De outro lado: Isolado em si, o momento b) torna-se vazio, destrutivo, inhumano, transforma-se em mero impulso de expansão.

Se essa dinâmica-liberdade não se tornar “terrenal”, “feminina” e “do lar” através da plenitude e amor satisfaciente da virgindade evangélica, perde o chão sob os pés, torna-se “masculina” fanática, abstrata, fria, impessoal, violenta.

A forma de nossa vida que se chama evangelho, sendo em concreto a presença do amor de Cristo, perde então seu caráter pessoal, falsifica-se, a empolgação pelo evangelho torna-se em fanatismo por uma coisa, por uma ideia, uma organização; liberdade para um tu pessoal torna-se num impulso de liberdade desenfreado, destrutivo, que se desenrola rumo ao infinito; a “paixão” íntima do abrir-se ao outro derriba numa busca maníaca violenta pelo poder.

Disso se segue: a pobreza como dinâmica-de liberdade do evangelho só pode existir como pobreza evangélica quando é sustentada pelo amor receptivo e a gratidão satisfaciente da virgindade evangélica. Depois dessa longa conversa esquemática, retornemos à pergunta originária: O que é a pobreza evangélica? Formulemos a questão de modo mais preciso: o que é a pobreza evangélica enquanto autocompreensão da existência franciscana? A resposta surge de nossas considerações: a pobreza evangélica enquanto autocompreensão da existência franciscana é a dinâmica de liberdade do Evangelho.

E uma vez que o evangelho aninha como seu momento essencial o “amor-virgindade” analisado no momento a), completando nossa definição, temos de dizer: a pobreza evangélica enquanto autocompreensão da existência franciscana é a dinâmica-liberdade, “encarnada” pelo amor virginal do evangelho.

E visto que o amor virginal do evangelho pode ser melhor expresso em uma simbologia “feminina”, São Francisco deu a essa simbiose viva entre amor e liberdade enquanto evangelho o nome de *Domina paupertas*. Podemos agora, então, estabelecer uma equação: Evangelho = *domina paupertas*. *Domina paupertas* = forma da existência franciscana. Existência franciscana, portanto, é: “Viver segundo a forma do santo evangelho: o especificamente franciscano porém é que esse evangelho é vivido na figura da *Domina Paupertas*. Essa vida, portanto, essa “postura”, é a pobreza franciscana.

Aqui surge uma suspeita.

A determinação essencial da pobreza enquanto dinâmica da liberdade do evangelho parece ignorar um dos traços essenciais da pobreza tradicional franciscana, a saber, o ser-pobre, o nada-ter do ponto de vista material. Além do mais, de algum modo a palavra *pobreza* deve ter uma justificativa para se chamar *pobreza* e não, por exemplo, liberdade. A partir de sua designação já deve ter algo a ver com o ser-pobre material. Qual o significado da pobreza material, portanto, na concepção franciscana da pobreza?

A determinação essencial da pobreza franciscana soava: a pobreza evangélica enquanto autocompreensão da existência franciscana é dinâmica de liberdade, “encarnada” pelo amor virginal do evangelho. Ora, tanto o momento liberdade quanto o momento do amor virginal dessa determinação da pobreza tem, por assim dizer, caráter “positivo”, vibrante, “otimista”. Essa positividade clara e libertadora é uma das marcas essenciais da pobreza franciscana.

Ela pervade toda a postura franciscana, concedendo-lhe aquele frescor juvenil vivaz e aquela intrepidez jovial que percebemos em S. Francisco. Nele não há o elemento trágico. A “profundidade” nebulosa. A seriedade patética. Chama de “irmã” inclusive a morte. Sua penitência e jejum tem algo como alegria jovial (*Heiteres*), contente-alentante. Em sua penitência, em sua humildade ele não se rebaixa. Nela encontramos em toda parte liberdade-aberta, dedicação grata ao amável tu absoluto.

Essa positividade radiante provém da postura de liberdade e da dinâmica escatológica da *Domina Paupertas*. Ela é tão essencial para a postura franciscana que temos a permissão de dizer: todos os conceitos “com um sopro” de alguma negatividade como penitência, morte, renúncia, arrependimento, ascese, culpa etc., em Francisco, tiveram de ser “desnegativadas” na perspectiva da dinâmica da liberdade escatológica da *Domina paupertas* (cf. sobre isso, o capítulo sobre *Minoritas* – nihilismo).

Ora, há um momento na espiritualidade franciscana onde se faz presente algo assim como “negação”. A pobreza como ser-pobre em sentido “material” parece-me estar estreitamente ligada com esse momento “negativo”. Com isso, surge aqui um terceiro momento na pobreza franciscana, que concede à *Domina paupertas* uma dimensão da profundidade própria chamada “sofrer”. Procuremos vislumbrar essa dimensão.

No centro dessa dimensão estão duas figuras que desempenharam um papel importante na vida de S. Francisco: Gruta e cruz. A gruta como imagem sensível da humanação. Cruz como imagem

sensível da morte de Cristo. Mas gruta e cruz não são duas coisas, mas uma e a mesma coisa. Indicam o momento da “exinanitio” da humanação de Cristo. Exinanitio chama-se pois despojamento. Essa palavra provém de Fl 2,7: “Ele, subsistindo na configuração de Deus... despojou-se de si mesmo, tomou a configuração de servo, e se fez semelhante aos homens”.

Devemos compreender *exinanitio*, então, a partir da concepção franciscana da humanação: A finalidade primordial da humanação não é a remissão dos pecados, mas a glorificação de Cristo como Deus que se tornou homem. Essa finalidade já estava ali, mesmo “antes” de Deus ter chamado a criação para ser, portanto mesmo antes da queda do pecado do homem. Glorificação de Cristo significa igualmente glorificação do homem (ou do mundo). Trata-se portanto da identidade dinâmica própria da humanação: Deus e homem. Com esse mistério “e”, está em relação íntima a identidade do corpo mítico de Cristo e, a partir daqui, a “identidade-e” do amor na fraternidade (cf. Duns Scotus; cf. p. 3-4. A explicitação teológica, como foi descrito acima, é imprecisa e simplificada. Aqui trata-se apenas de dar uma “ideia”).

E uma vez que nessa concepção franciscana Deus é concebido como amor, e amor como expansão dinâmica na bondade, podemos dizer que a finalidade primária da humanação é a presença do amor de um Deus tornado-homem no meio de nós: isso é a glorificação. Isso significa: Deus se tornou tão igual a nós que participa de nosso destino humano de cabo a rabo, por assim dizer, pro que der e vier.

Desde que os homens pecaram e que com isso a morte, o sofrer, o mal se tornaram uma dura realidade sobre essa terra, Deus participa também em tudo isso, com exceção do pecado, que nada mais é que falta-de-amor, negação do amor. Exinanitio, despojamento é uma expressão que anuncia essa radical participação divina no amor à negatividade da existência humana decaída. Essa participação vai tão longe que toca os limites do mistério do mal, vai até o abismo do vazio, o abandono e o desespero do “inferno”, donde ouvimos

aquele sofredor grito de morte do Deus humanado: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”

Essa participação em nossa vida até a morte, esse caminhar conosco até a região última do nihilismo e do aniquilamento, esse descenso até o abismo de um mortal “não-ter-esperança”, esse amor de Cristo, contra toda esperança, fende a porta para a libertação radiosa da manhã da ressurreição, onde se evoca aquele nome, o nome que designa o coração íntimo da *Domina Paupertas*: Maria! Rabboni! (Jo 20,11-18).

A partir da perspectiva dessa *exinanitio* do amor na humanação de Cristo, o ser-pobre material recebe novo significado. Então, ser-pobre passa a significar: participar no “sofrer” dos homens, a partir da participação do amor de Cristo, que sempre de novo continua solidário com o destino dos homens. Quanto às consequências dessa postura, cf. o capítulo Minoritas: sobre o mal. Essa “vontade” de participação possui um único limite. Esse limite se chama pecado, ou seja, falta-de-amor.

A partir da perspectiva da *exinanitio*, portanto, a pobreza significa: participação na vastidão e profundidade do amor de Cristo entre nós, que acompanha os homens em seu sofrer, suas dúvidas, em sua pobreza material e espiritual, necessidades, em sua distância de Deus e dos homens até o último deserto da falta de esperança, ali permanece firme com eles, em si compartilha com eles esse deserto, sua sede, sob o céu noturno vazio e escuro, onde ressoa no silêncio do calar de Deus a voz suave da esperança da *Domina Paupertas* que se abre em gratidão: Vem, Senhor Jesus!

Depois dessa consideração esquemática, um tanto superficial dos três constituintes da pobreza evangélica na autocompreensão da existência franciscana, resumamos todo esse conjunto dizendo: A vida, a “forma”, a postura da existência franciscana é evangelho. Evangelho é a presença do Deus tornado homem no meio de nós.

Essa presença toma forma no *Domina Paupertas*. O dominante nessa constelação viva, que se chama *Domina Paupertas*, é a liberda-

de escatológica. Com ela, essencialmente, ressoa o amor receptivo e satisfaciente do evangelho como gratidão e estar-em-casa, e o amor-exinanitio participante como doação radical à humanidade, como fidelidade e solidariedade com ela até a morte, no “reconhecimento” do mistério do tornar-se homem.

Esses três momentos perfazem a essência da pobreza franciscana como Domina Paupertas. No fundo, ela nada mais é que presença do amor de Cristo no meio de nós, em sua profundidade, vastidão, em sua largueza e altura, presença do evangelho, a boa-notícia do Deus humanado.

Em conformidade com o caráter, com o tipo humano, se somos mulher ou homem, se pertencemos a determinada raça, a um determinado povo, se somos velhos ou jovens, podemos viver a Domina Paupertas numa entoação diversa.

Em conformidade com o modo que colocamos a entoação na liberdade escatológica, no amor satisfaciente ou na participação-exinanitio, um irmão ou uma irmã (ou uma comunidade de irmãos ou de irmãs) recebe sua cunhagem própria. Assim, um franciscano, por exemplo, quando vive o momento-liberdade torna-se pioneiro da humanidade, uma espécie de rebelde para o reino de Deus, irá sentir e viver sua pobreza como “jamais-deter-se parado”, “sempre-avante”, como vanguarda.

Uma franciscana que acentua o momento de participação-exinanitio ingressaria no trabalho social, ou iria para a favela compadecendo-se com os sofredores, os pobres com os desprezados, como presença do amor de Cristo na negatividade do des-pojamento humano.

Aqueles que procuram o pessoal na vida de oração, na intimidade, através de seu amor, sua simpatia e amizade humana e vivem a compreensão verdadeira, profunda e pessoal da virgindade evangélica, através de sua vida e de sua postura irão tornar real a presença do amor satisfaciente e do “estar-em-casa” de Cristo etc. etc.

Todavia, não devemos esquecer-nos do essencial, a saber, que os três constituintes da Domina Paupertas devem ressoar sempre igualmente como momentos de um e o mesmo evangelho-de-vida, embora numa entoação diversa.

Minoritas: Nihilismo, gratidão, Domina Paupertas

Minoritas

Francisco chamou a seus filhos de: *menores*.

Na história de nossa ordem essa designação foi interpretada em diversas variações. Hoje em dia, compara-se essa minoritas franciscana com o “ser-pequeno”, implícito na designação “os pequenos irmãos ou irmãos” da comunidade fundada no modelo de Foucauld. Falamos até de uma tarefa franciscana essencial de encaminhar-se aos pequenos e pobres, aos oprimidos e abandonados, isso porque nós, franciscanos, a partir de nossa origem, estaríamos predestinados a essa tarefa social.

Tudo isso é muito bonito e bom! Todavia, nisso não conseguimos nos livrar de um sentimento desagradável, a saber, procurarmos aferradamente uma etiqueta aceitável para nossa minoritas, buscar salvá-la, justo porque nela já não mais conseguimos encontrar o grande valor e sentido cheio de vida. Assim, vivemos constantemente naquela postura curiosa do complexo de inferioridade: o que fazem e vivem os outros, também nós já tivemos; é e foi nossa tarefa. No entanto, somos tão desleixados e preguiçosos que repassamos a outras mãos nossa tarefa e trabalho originários etc.

E é inevitável surgir uma reação natural a isso: imitamos os outros, enciumamo-nos rivalizando com os outros e quando produzimos alguma coisa logo surge um sentimento de autoafirmação: também nós temos algo a dizer! Isso não será um sintoma de que nós, franciscanos, temos dúvidas na justificação de nossa existência como franciscanos. Mas por que nos comparamos com os outros? Por que

nos perdemos nessas rivalidades e desempenhos, cujo resultado só faz que nos enganemos ao refletir sobre nós mesmos? Se cremos na teoria da absoluta insubstituibilidade do indivíduo (e uma ordem, enquanto uma comunidade fechada e espiritualidade determinada, também é um indivíduo), por que procuramos as soluções fora, junto aos outros?

O pior em nós não é tanto sermos desleixados e preguiçosos! O pior é, ao contrário, que quando somos desleixados e preguiçosos, não o somos *franciscanamente*, que não somos nós mesmos. Não é assim que nossa ordem esteja tão feia em comparação com os outros. Basta pensarmos nas missões. Não somos tão desleixados e preguiçosos como afirmamos. Há províncias realmente boas, zelosas, produtivas, abertas ao mundo.

Mas tudo isso não depõe ao nosso favor: enquanto somos produtivos, zelosos, piedosos poderíamos muito bem ser inclusive jesuítas ou beneditinos. Faz-se extremamente necessário um retorno à fonte originária, um radical autorefletir seu próprio sentido (*Selbstbesinnung*) e tornar-se si-mesmo (*Selbstwerdung*).

Mas o que se disse não deve ser mal compreendido: nos últimos tempos surgiu um movimento em nossa ordem que parece conotar algo assim como um tornar-se si-mesmo: afirma-se com frequência que devemos fazer mais para nós, propagar nossa causa, nossa herança, ter mais ressonância etc. O fato de considerarmos bom um tal movimento, de apoiá-lo é justamente um sintoma de que nos afastamos cada vez mais de nossa origem.

Autorefletir seu próprio sentido e tornar-se si-mesmo no sentido aqui mencionado é algo totalmente diverso: está em questão aqui uma interioridade, que atinge nosso ser em sua essência nuclear.

O que tem em mente Francisco com o ser-menor? Por que chama a seus filhos de frates *minores*?

Ser menor tem a ver com *jongleur du Dieu*, com a perfeita alegria de Frei Leão nos Fioretti, com o Violino de Francisco feito de dois

galhos, com suas brincadeiras de bobo, com o cântico do sol, com sua despreocupação aventureira e seu impulso de liberdade, com seu amor. Sim, ser *minor* é todo e qualquer gesto, passo, toda a vida de Francisco: ser-menor e o próprio Francisco.

Com isso, já se disse tudo o que se devia dizer: porém, totalmente incompreensível para nós. É necessário haver uma interpretação. Uma interpretação, no entanto, não mostra a coisa ela mesma. Por isso, em nossa interpretação, devemos ter diante de nossos olhos sempre o próprio Francisco.

Ser-menor é o próprio Francisco! Ser-menor, portanto, para Francisco não era uma norma, segundo a qual ele queria configurar sua vida. A norma é e foi Cristo. Ser-menor é, antes, o caráter próprio e verdadeiro do próprio Francisco; seu modo de ser, sua substância, carne e sangue, sua vida.

O fato de se ter Cristo como norma não é algo novo dentro da Igreja. As outras ordens, sim, todos os cristãos fazem isso. O novo foi precisamente isso: o fato de o Cristo ser visto, formado, vivido a partir do ser-menor! E se ora quisermos exercitar a reflexão do sentido de si mesmo enquanto franciscanos, nossos esforços devem voltar-se antes, de imediato para o ser-menor como o Cristo. É só quando tivermos compreendido o ser-menor que poderemos caminhar para o Cristo ou para o evangelho, a fim de interpretá-lo “franciscanamente”.

Aqui se estabelece então uma correlativa influência mútua na interpretação: o evangelho é a fonte mais originária para a compreensão de Francisco: e ao mesmo tempo, só poderemos compreender o evangelho como foi vivido por Francisco se interpretarmos o evangelho a partir do ser-menor.

Na raiz da *minoritas* jaz um conhecimento que não é mais um conhecimento no sentido usual da palavra, mas é o próprio ser e a própria vida: o conhecimento do nada. Francisco foi um homem radical. Seu conhecimento era tão simples e radical que alcançava sempre até a raiz de todas as coisas: e a raiz de todos os ente é em si e por si o nada.

O nihilismo de Francisco, porém, nada tem a ver com o nihilismo em sentido usual, justo por ser ainda mais radical: sim, poderíamos até dizer que o nihilismo de Francisco é ainda mais realista, mais objetivo, mais transparente e desprovido de ilusões: ele não lamenta, não vê as coisas mais escuras, nem sequer chega à ideia de ser pessimista, pois isso tudo é ainda um sintoma de que o nada não é levado a sério, de que o nada é considerado ainda como um valor, mesmo que seja um valor negativo: Se o nada é nada, então naturalmente as coisas estão “ruins” para nós. É até de se admirar de que o nada possa sempre ainda ser “algo”!

Mas o característico em Francisco é que nele esse tomar ciência do nada não é um conhecimento no sentido usual. É precisamente e até um tomar ciência no sentido de: ele *é* nada. Nesse sentido, Francisco é um dos maiores metafísicos do mundo. Nele não há: primeiro eu, depois o objeto e depois conhecimento. Ele *é* sempre e a cada vez o meio, e só depois “conhece” o objeto. Mas nesse ser-meio, Francisco é sempre radicalmente nada. Ele não tem substância, nenhum peso, nenhum fundamento, nenhuma tradição, nenhum mérito, constantemente, a cada instante é vazia e abertamente nada. Esse ser-nada é o mais radical tomar ciência e acolher do ser-criatura: um tomar ciência e acolhimento que nada têm a ver com o nosso querer ou conhecer: as coisas *são* assim, algo diverso me é simplesmente impossível: nada a não ser o próprio ser-criatura.

Menor, menos, mais baixo que esse nada nada há.

Ser mais nada do que esse nada é simplesmente impossível.

Isso significa *imediatamente*: Minoritas!

Esse tomar ciência do nada enquanto minoritas é pois a fonte de alguns traços fundamentais da espiritualidade franciscana: citamos aqui apenas alguns: a transparência, a liberdade, a leveza, a falta de história (*Geschichtlosigkeit*), a postura quase descomunalmente perseverante e alegre de não se deixar abater.

A transparência:

Significa em primeiro lugar ser-transparente *em e para si*. Não se trata portanto de uma transparência em relação aos outros. Essa última é apenas uma consequência.

Transparência refere-se a uma qualidade de ser. É, poderíamos dizer, a minoritas no ver, no conhecer. Ser-nadificante (*Nichtig-sein*), portanto, no conhecer.

Significa em primeiro lugar algo negativo: caráter de não julgar; não-saber, não porém no sentido da *ignorantia*, mas saber do não-saber em sentido socrático. Significa: não-estar-presos em qualquer sistema, ideia ou tradição.

Positivamente, significa: agarrar tudo sempre de maneira nova, ver de modo novo, como se se tivesse nascido agora neste instante. Jamais demorar-se em um resultado já conquistado; sempre de novo fluidificar o que se alcançou; estar sempre pronto a renunciar o seu ponto de vista, não por sermos lábeis, mas porque não se tem absolutamente nada: não é portanto nenhuma tarefa, mas é ser e estar aberto. Um minor não se defende, não disputa, mas questiona, cria diálogo: a única exigência radical e dogma é querer ver, querer tornar tudo transparente, irreverente! É uma vez que ele não possui nenhum projeto ou ponto de vista pensado de antemão, essa irreverência não representa uma violência na coisa mas um respeito reverente: tornar transparente é simplesmente deixar ser a coisa ela mesma: como ela é. É uma espécie de suspensão de crítica, não porém porque se seja ingênuo, mas porque se vê de modo radical e em demasia!

Essa transparência dá a Francisco aquela sabedoria, tão simples e clara como a irmã água. Ele pode dizer o que quiser e como quer: seus enunciados sempre são cristalinamente claros, sem qualquer viscosidade de inautenticidade. Quando Francisco exortava seus filhos: proferir poucas palavras, pois assim faz também o evangelho, tinha em mente propriamente essa transparência. O que há de mais transparente que a narrativa do evangelho?

Essa transparência tem algo de duro: mas duro como o aço ou como o cristal. Aço e cristal, porém, não em sua opacidade, mas em

sua transparente simplicidade, nobreza e necessidade. Há algo mais fino do que uma espada? Essa transparência possui tão pouco a ver com o não-saber da gente assim chamada de simples, quanto o orgulho frio de certas pessoas de formação acadêmica.

É, antes, algo como o olhar profundo e claro de um sábio, algo assim como a desinteressada dedicação e abertura de um cientista, algo assim como o brilho virginal de uma flor de asagão, algo assim como a transparência dura de trama fina da porcelana japonesa. Essa transparência da minoritas dava a Francisco uma segurança certa em suas decisões: ele não refletia muito tempo, sempre acertava na coisa em questão porque era sempre e a cada instante ele mesmo.

O que se disse soa naturalmente bastante ingênuo. A própria coisa porém não é ingênua: aqui, nessa transparência da minoritas está em questão propriamente algo que o homem moderno começa a ver de modo cada vez mais indeterminado: uma dimensão originária além da metafísica do ser. A metafísica ocidental chamou a essa dimensão de horizonte do ser. Mas ela não é suficientemente radical. É só o esgotamento desse horizonte do ser, portanto, a morte, que nos mostra aos poucos a relatividade do logos: a morte é minoritas em seu lado negativo. A morte, porém, é o in-stante onde começa a vida: enquanto transparência.

Nesse reino da transparência, tudo e cada coisa viceja no frescor criativo da unicidade. Um verme é tão belo e majestoso como uma rosa: em sua unicidade. Quando Francisco eleva um verme da terra, protegendo-o, isso tudo nada tem a ver com amizade profunda: aqui trata-se de minoritas como transparência.

O assim chamado e famoso individualismo da espiritualidade franciscana só pode ser compreendido e vivido como unicidade criativa no reino da transparência-minoritas.

Uma que outra vez, esse modo de ver da transparência pode espantar um espírito-burguês “bem situado” e importante. Do ponto de vista de uma segurança sossegada e substancialista, pode parecer como se fosse cético ou até anárquico. Afirma-se então: não há nada de fixo, nada de seguro?

Mas uma vez que o ser-menor é nada, não há nada em si fixo e permanente, note-se: em e por si. E uma vez que na luz do instante nadificante (*nichtiges*) tudo é si mesmo, tudo e qualquer coisa está ali presente de modo unicariamente necessário, novo e com frescor! Esse estar-aí é graça e gratidão.

Certa vez Chesterton expressou essa realidade de maneira acertada ao afirmar de modo trivial:

Se tenho diante de mim um pinheiro verde, olho para ele, então por um momento desvio o olhar do mesmo: o espantoso nisso é pois a possibilidade de que, se volto a olhar para o mesmo, ele pode ter-se tornado vermelho!

Essa transparência no conhecer e no ser fundamenta também a *liberdade* franciscana! Ser livre significa ser-menor. Ser-menor significa ser nada. O que há de mais livre do que ser nada? Se nada mais tenho a perder, e tudo que posso vir a ganhar só pode ser sempre nada, se eu sou propriamente esse nada, se sou assim tão radicalmente sem substância, que só estou ali como nada aberto, então sou totalmente livre!

Não é tão correto, portanto, quando interpretamos a liberdade franciscana a partir da renúncia ao mundo, às posses etc. como ser -livres para Cristo! Embora esse ser-livre para Cristo e para sua causa seja algo grandioso e elevado, é muito pouco, comparado com a liberdade da minoritas. Isso porque essa liberdade para Cristo ainda não é suficientemente radical. Há tantas pessoas regradas que renunciavam a tudo por Cristo e apesar disso, porque no serviço de Cristo não são livres “a partir do ser” (*seinsmässig*), ficam apaixonadamente presos a suas virtudes, méritos e trabalho.

O ser-livre de Francisco é ser aberto a partir do ser: como nada.

A abertura, portanto, tem pouco a ver com renúncia. Isso porque essa abertura franciscana está fundamentada pelo conhecimento radical da transparência do nada: tomar ciência e acolher o ser-criatura. Embora não sendo falsa, a espiritualidade da renúncia radica-se sobre uma visão de mundo não radical, unilateral. Digamo-lo super-

ficialmente, ela é moralizante e psicológica, mas não a partir do ser, metafísica.

E uma vez que essa liberdade da abertura está radicada na transparência do nada, liberdade significa: deixar os outros serem livres como são! Liberdade é portanto respeito frente ao ente e frente a Deus, como o tem e o aprecia o próprio Deus. E em relação a si mesmo, ser o que é si-mesmo!

Essa liberdade sob o céu aberto do nada é a unicidade jovial da existência, no in-stante da graça e da gratuidade: se *é* sempre sua própria plenitude e felicidade. Liberdade é portanto, sempre e sempre novo ser-aberto como si-mesmo: isso significa ser feliz, ser pleno como criatura, como nada: um nada *agradecido*, isto é, minoritas. Podemos chamar a liberdade franciscana também de serenidade solta (*Gelassenheit*).

Mas serenidade solta não no sentido da indiferença anêmica, mas serenidade solta no sentido do voo feliz e solto da cotovia: Somos livres como pássaros!

Essa liberdade da minoritas tem em si algo como leveza e despreocupação. Tudo que é pesado, tudo que é importante, tudo que é pegajoso, todo vestígio de viscosidade não se quadra com essa postura de ser da liberdade, justo porque ela possui em si algo de substancial: algo *em si*.

O aventureiro na espiritualidade franciscana tem em si sempre algo de alegre, prazeroso, despreocupado (*Unbekümmertes*) e lúdico: é vivido por aquela leveza do ser radical e originariamente livre na transparência do nada.

A partir desse ponto de vista o ser-menor é tudo menos o ser-e-estar-oprimido cheio de pesadume, como se costuma interpretar a humildade: ser menor é ser alegre e prazenteiramente, justo porque se é nada. Temos a permissão e podemos ser bobos despreocupados, jongleur, porque somos originariamente livres!

É a partir dessa liberdade descuidada que surge também nosso otimismo: um otimismo inextirpavelmente pilhérico, que fren-

te a toda dificuldade joga cara ou coroa, com entusiasmo e leveza: não mensuramos nosso inimigo porque nada somos: nada temos a perder. E visto que nada somos, não dispendo assim de nenhum solo firme para o passado, isto é, para a “história” não temos objeto algum em que pudéssemos colocar nossa compaixão ou nossa tristeza se experimentamos uma derrota em nossa luta. Investimos, investimos sempre de novo, a cada in-stante, com o entusiasmo e a coragem do primeiro ataque.

Assim, ser-menor é o destemor jovial, alegre, abobado e cavaleiresco e a perseverança firme do nada. Nesse sentido, Francisco é um homem sem passado e sem futuro: ele é simplesmente in-stante. É um erro portanto interpretar como um signo da pobreza a exortação de Francisco de nada conservar para o dia seguinte. Para Francisco, não havia essencialmente nenhum ontem, nenhum amanhã. O único real era para ele o in-stante! Ser-menor, portanto, é uma radical afirmação do ser-criatura. Uma afirmação que confirma absolutamente o singularmente próprio da criatura: o nada.

A essa afirmação chamamos de humildade! Eu iria chamá-la de humildade cósmica. Essa humildade é a essência e o ser próprio do homem. Ela é sua única potência e caráter próprio de ser (*Selbigkeit*).

Curiosamente, essa breve e esquemática consideração de que a minoritas tem pouco a ver com “ser-pequeno”, “ser-baixo” (*niedrig-sein*), mas ao contrário, tem a ver com a autodeterminação originária do homem. É a afirmação a mais elevada, a mais verdadeira, a mais clara e mais irreverente do caráter próprio de ser do homem enquanto homem.

A afirmação de que, na modernidade, pelo fato de ter-se tornado autônoma de Deus, a humanidade determina a si mesma e em sua afirmação luciférica (sic!) de sua ipseidade decaiu no nihilismo, essa afirmação quase se tornou um lema. O exemplo usado frequentemente é pois o existencialismo.

Mas na minha opinião tudo isso é um lema barato, que não vê a profundidade da coisa em questão. Essa tendência para a autoafirmação, independente de como veio a ser, é também uma graça. É

epocal histórica e marca toda uma época. Se esse nihilismo é epocal (se há na forma acima mencionada é naturalmente questionável), já não podemos fazê-lo retroceder, exortando autocomplacentes: temos de retornar para Deus em humildade e penitência. É necessário auscultar o verdadeiro sentido do nihilismo epocal. Nesse nihilismo está oculto um significado epocal monstruoso, que talvez nos reconduza para a origem de modo mais profundo do que nunca, transformando todas as categorias que temos até o presente: mas o sentido verdadeiro e originário desse nihilismo epocal já foi vivido por Francisco: chama-se minoritas.

Esse originário tomar ciência da nadidade (*Nichtigkeit*) própria acontece em Francisco junto com uma admiração ilimitada frente ao ser como gratidão e graça. Essa admiração é o primeiro instante do filho diante de si e diante do mundo! Se tudo e cada coisa é negativo até a mais profunda substancialidade, até os últimos elementos, como é possível que tudo e cada coisa “seja”?

Em Francisco, essa questão não é uma questão. É apenas “crer” como admiração do in-stante filial, como gratidão do poeta.

Vamos considerar um pouco mais de perto a estrutura interna desse admirar-se como “crer”.

É comum contrapor o “saber” ao “crer”. O saber é conhecimento que se dá através da visão (*Einsicht*); a fé, através da “autoridade”. Na “fé” está oculto porém o momento “confiança”, “esperança” e também “amor”.

Para a distinção essencial da estrutura de saber e de crer, porém, esse modo usual de consideração é totalmente cego. Operamos ali com um conceito de “saber” indeterminado, definindo o “crer” como uma espécie de saber de classe superior ou inferior.

Crer encontra-se numa dimensão mais originária e “diferente” do que o saber. Por falta de expressões, dizemos comumente: na dimensão da vivência, do irracional, do concreto etc. Mas com isso se acaba ignorando a verdadeira profundidade do “crer”.

Crer é algo assim como o centro de um encontro no in-stante do enamoramento. Enamoramento, porém não é compreendido aqui

como, via de regra, é mencionado nos romances como “amor à primeira vista”. Ademais, também aqui há algo assim como estrutura do crer. Mas o conteúdo desse centro é tão indeterminado e “instável” que não se pode falar bem de um verdadeiro encontro.

Em nosso sentido, enamoramento designa aquela realidade que se “constitui” no encontro das pessoas como sua origem, como seu centro: formulamo-lo com as palavras, já muito desgastadas: relação -eu-tu.

Aqui não está em questão o “saber” de um objeto, que já estava à mão ali, mas um “devir”, ou melhor, um “haurir originário” (*Urschöpfen*): tornamo-nos “eu e tu” a partir do centro desse encontro, ou melhor, “eu e tu” nada mais é que esse próprio encontro.

Experimentamos por assim dizer um crescimento de ser, e esse novo ser “é” o saber a partir de dentro. “sabemos” porque “somos”. É nesse sentido que a Sagrada Escritura fala de um “conhecer” no amor esponsal.

“Crer” é portanto a evidência originária do ser, é a profundidade originária, a partir donde outros “saberes” haurem suas “evidências”. Nesse sentido, a base originária de toda ciência é “crer”.

E uma vez que esse “conhecimento” é “ser si-mesmo”, já não há espaço para uma pergunta ou para uma dúvida: não há nada que não “seja” si-mesmo. Nesse sentido, “questão” é um modo de ser mais ingênuo do que “crer”.

A admiração de S. Francisco diante do milagre do ser é, portanto, um conhecimento da criança (*Kind*), mas não mais da criança ingênua que não questiona, mas a admiração é o ser-si-mesmo originário como “crer”: é a figura da evidência originária como Ser-aí.

Nesse sentido, essa admiração se encontra além de todo questionar e duvidar: a admiração é a vida originária da criança divina.

Aqui é evidente a identidade dessa “estrutura” da admiração e do crer com a estrutura do ser-nada na Minoritas. Quando falamos de Francisco, temos de ter em vista sempre de novo essa “estrutura originária”. Nele, todas as suas experiências, vivências, atos, fatos etc.

sempre são “ser”: chamamos a esse ser de postura. Uma palavra mais apropriada para isso seria: Ser-*aí* (*Da-sein*).

“Ser-nada”, “admiração” nada mais são que o humor concreto do conteúdo desse ser-*aí*. Essas determinações fundamentais, que com Heidegger podemos chamar de “existenciárias” (*existenzialen*) dizem sempre o mesmo: a “estrutura originária” da a-substancialidade, enquanto ser-negativo da identidade: Ser-*aí*. Mas ser-*aí* é uma abstração. Precisa-se de uma em que se dê sua determinação existencial para que seja “compreendida” em concreto. Todavia, precisamos sempre de novo recordar-nos que, se falamos de uma determinação fundamental, ela se refere sempre à sua estrutura fundamental “Ser-*aí*” e a partir daí deve ser compreendida.

A admiração e a “crença no ser”, que brotam da origem do ser-negativo (*nichtig-sein*) são: gratidão¹. Essa gratidão da Minoritas recebe um colorido bem determinado: a saber, aquela originariedade pessoal que perfaz a essência do ser-criatura. Isso porque o “ser” é nada. E, se apesar disso, tudo “é”, então ser enquanto ser-*aí* é “receber”: Esse “receber” é gratidão!

Em Francisco, gratidão é o conhecimento da graça próprio do ser-*aí* enquanto ontológico. Graça enquanto um doar livre e da vontade de Deus.

O que se disse, porém, não atinge com precisão o próprio Francisco, justo porque falamos de modo muito geral.

Em Francisco, esse conhecimento da graça próprio do ser-*aí* enquanto ontológico, graça enquanto tudo, possui uma dimensão profunda toda própria: isso porque o doar de Deus não é apenas um ato da criação, pelo qual surge e se mantém o mundo, mas antes: cada coisa e todas as coisas, cada mínimo elemento do mundo, todo e qualquer ente nada mais é que amor de Deus: Graça é encontro

1. Aqui, onde se fala de agradecimento, seria preciso discutir e trabalhar com mais detalhes a estrutura com a abstração tudo e nada, correlativamente: animus e anima, feminino e masculino. Cf., para isso, filmes de Bergmann: *O sétimo selo*; *Morangos silvestres*; especialmente Claudel, *Mittagswende*.

livre e volente, radical e originário do enamoramento de Deus: Esse “encontro” é o “ser”.

Na medida em que esse agradecimento é uma resposta ao amor-graça, possui aquela determinação originária do ser-criatura que encontramos no mais profundo sentido da palavra “feminino”: a saber, é o que torna feliz, a ternura interior, o acolhedor-agradecido, o receptivo, o caráter de abrir-se e de entregar-se-ao-amor. Não há nenhuma palavra que possa designar essa realidade. Há porém nas Sagradas Escrituras um nome, pronunciado no frescor da manhã, na nova criação: essa palavra nos diz o que se deve compreender por “feminino” (fraulich): “Maria!” “Rabboni!” (Jo 20,16).

Ser-aí, portanto, como ser-negativo é gratidão. Agradecimento é pois o ser-criatura como resposta ao encontro da graça. Esse encontro é o “feminino”: em Francisco, se chama Domina Paupertas!

Na espiritualidade franciscana, a pobreza é portanto o feminino originário do ser-criatura como gratidão do ser-aí.

Acima designamos o ser-menor como a autodeterminação originária do homem enquanto ser-aí: ser-negativo. Ali, essa autodeterminação soou como muito negativa, talvez muito vazia. Ali surgiu também o perigo de interpretar essa autodeterminação como uma autoafirmação do homem nihilista, autosuficiente e até um tanto prometéica.

Mas com a pobreza, essa autodeterminação originária recebe uma plenitude de conteúdo como relação originária do amor pessoa. Minoritas é pois pobreza como amor pessoal.

A partir desse “conhecer”, o mundo recebe um monstruoso significado, alcançando inclusive seus elementos mais ínfimos e insignificantes: cada pedra, cada verme, cada segundo, cada manifestação cultural, cada coisa e todas as coisas é um in-stante do amor pessoal.

Pobreza é o contra-in-stante agradecido-receptivo, amável, desse encontro inefável: “eutu”.

O deixar-ser no in-stante do nada é pois esperar e tomar esse encontro em amor e por amor, que é Deus mesmo. Se é assim, então

pobreza nada tem a ver com renunciar, com separar-se-do-mundo. Então, pobreza é: deixar o mundo “ser” a partir de sua origem, como ele realmente “é”. Então, pobreza é: o respeito pessoal amável como resposta nesse encontro. Então, pobreza é simples e somente: uma afirmação radical do ser-homem como encontro jovial, amável e virginal enquanto ser-aí.

Agora surgiria então a tarefa de determinar todas as assim chamadas virtudes franciscanas a partir dessa origem.

Aqui devemos-nos concentrar num ponto que abre a vastidão e a profundidade desse conceito de pobreza: pobreza e o mal no mundo.

Se a pobreza é o respeito amável no in-stante do encontro, se o “ser” do ente nada mais é que esse encontro, se pobreza é todo “deixar-ser”, como se relaciona a pobreza com o mal no mundo?

É natural que essa colocação de questão seja absurda, justo porque sob “mal” compreendemos diversas coisas. E uma vez que aqui nos interessa apenas uma determinação esquemática da postura franciscana, nos é suficiente aqui destacar apenas dois pontos em relação ao “mal”: em primeiro lugar, o mal como ruindade (*Übel*) e como “dano” (*Schade*), como por exemplo, a doença, a fome, a penúria etc. e em segundo lugar o mal no sentido próprio da palavra como “pecado”.

A partir da concepção franciscana da pobreza na atitude que se posta contra o mal do mundo há algo de propriamente ambíguo: Francisco leva a sério a suplantação do sofrer no mundo e, no entanto, por outro lado, nem tanto assim. Parece pertencer à essência da espiritualidade franciscana o fato de, frente ao faminto, Francisco lhe oferecer seu próprio pão, de ir rezar por ele, mas jamais lhe ocorre a idéia de fazer deslanchar um movimento social para extirpar a fome do mundo.

[Seguramente, podemos simplesmente deixar de lado esse assunto esclarecendo, do ponto de vista histórico-social, essa postura de Francisco como algo que naquela situação tal ideia ainda era inconcebível.

Nessa postura de Francisco, porém, vejo antes uma atitude de ser que demonstra uma dimensão totalmente diversa, por assim dizer, mais profunda do que a atitude social-reformatória de nossa época.

Não sai da minha cabeça a imagem de Francisco pedindo ao fogo ardente que queimava sua carne que tivesse dele piedade, chamando-o confiantemente de “irmão fogo”. Aqui há algo mais do que uma mera “poesia”. Porque Francisco não deveria chamar de irmã também à fome?

Mas a fome traz infelicidade, mata milhares de pessoas, crianças inocentes, mães, velhos! Aquele que já viu a imagem de famintos na Índia, na América do Sul irá se indignar frente a tal densificação da dura realidade!

E apesar disso, Francisco irá chamar de irmã a fome horripilante! Não creio que Francisco tivesse sido um poeta alienado do mundo. Creio inclusive que Francisco tenha vivido e tomado ciência da dura realidade de modo muito mais profundo e mais realista do que nós.

Mas em tudo Francisco via a origem. Ele vê o que pode ser e deve ser *originalmente* a fome para o esfomeado. Se tudo e cada coisa é encontro do amor, então também a fome para o esfomeado é encontro do amor, por mais duro e desumano que possa soar para nós, homens modernos, com orientação “social”!

Ele é capaz de envidar todos os esforços para poder ajudá-lo, para salvá-lo da fome, é capaz inclusive de enfrentar a morte se isso puder salvar o esfomeado. Mas isso é simplesmente secundário para Francisco. O grave e essencial nele é encontrar o esfomeado em seu ser-homem originário, ajudá-lo para que “se torne” “homem” como nadidade (Nichtiges), ser-aí agradecido. E Francisco sabe de modo muito sóbrio e sem ilusões que precisamente e mesmo em seu ocaso um homem pode “alcançar” sua grandeza como criatura.

Mas uma vez que esse devir si-mesmo não é uma questão de persuasão e visto que o “outro” é também um encontro do amor e assim só pode “existir” no ser-com, terá compaixão, irá lutar com ele,

dar tudo de si para que, em sua situação, ele possa “se tornar” num ser-aí-agradecido.

Sua real ajuda é portanto: lançar a si mesmo precisamente na mesma situação do esfomeado, mas depois tornar-se, de modo duro e real, precisamente como ele e nessa situação ele “mesmo” tornar-se um ser-aí agradecido. Se alguém passa fome, Francisco irá passar fome com ele e “louvar” a Deus!

Tudo isso soa um tanto tresloucado, imprático, mas, a partir da concepção originária do ser como pobreza, é o único caminho.

A verdadeira postura da espiritualidade franciscana frente ao mal (Übel) do mundo, portanto, é ajudar com todas as forças a afastar o mal, sem porém considerar essa tarefa como a tarefa originária e a solução do problema, mas em cada ruindade vislumbrar a possibilidade de tornar-se homem como a possibilidade de encontro e “junto tornar-se” ele próprio através de seu “ser-aí”!

Dizemos aqui “junto tornar-se” (Mit-werden) com consciência, pois aqui não se trata de um mero exemplo. Isso porque dar um exemplo pressupõe sempre um alguém que dá um exemplo ao “outro”. Em tudo se esconde uma certa distância que parece sugerir algo assim como uma autosuficiência. Em Francisco seu “ser” nada mais é que exemplo ele mesmo. Ele não dá exemplo aos outros, não lhes dá nenhuma norma; antes, ele é simplesmente “o outro” no ser-com.

A partir dessa concepção, que é uma concepção de ser, compreendemos a postura e o zelo de Francisco: não tolerar ninguém que fosse “mais pobre” que ele!

Para essa concepção ontológica do mundo absolutamente radical, portanto, se apresenta algo mais profundo e mais duro, que por assim dizer percorre transversalmente a concepção de desenvolvimento e de progresso: algo que, sob certas circunstâncias, pode escandalizar o homem que pensa sob o signo “desenvolvimentista”. Nesse sentido, uma concepção de mundo como a de Teilhard de Chardin não é nada franciscana: em comparação com a concepção de ser de Francisco, é superficial.

Talvez seja por causa dessa concepção, que de certo modo se dá a incapacidade de fazer permanecer de pé um movimento puramente “social”. Nosso erro não consiste no fato de ter-nos dedicado muito pouco a tarefas “sociais”, mas que de modo algum compreendemos o que Francisco compreendeu por pobreza e por amor.

A partir do que se disse, portanto, Francisco não poderia viver “sossegado” se soubesse que seu irmão está passando fome. E se não puder ajudá-lo com pão, irá sentir compaixão e louvar a Deus. Essa postura totalmente imprática e um tanto tresloucada alberga em si aquela postura originária pela qual duas pessoas que se amam intimamente, no sofrimento, logo são compreendidas pelo “outro” a partir do ser-aí.

É só em Francisco que esse sofrimento recebe um raio de luz de alegria, que só pode ser compreendido a partir da concepção de ser de Francisco. Isso porque nessa compaixão volta-se diretamente para a derradeira dignidade originária do “co-humano” (Mit-Menschen), ao seu “ser” verdadeiro: Fome é uma certa possibilidade de encontro de amor; fome é portanto uma possibilidade concreta de “ser”. Essa afirmação radical do “ser-homem”, frequentemente representada na tragédia grega, em Francisco toma a forma de um salto alegre e transparente na confiança e na entrega, para dentro da origem do encontro! O otimismo e a alegria que brota dali é um otimismo que jaz além do sofrer e na mais funda profundidade do sofrer do mundo.

Francisco é um homem que, por sua profundidade, corresponde ao sentido profundo e próprio do sofrimento. Para ele, portanto, a explicitação trágica e pessimista do sentido do sofrer é de certo modo uma interpretação superficial da realidade. Mas essa postura frente ao sofrimento só é possível a partir do radical “nihilismo” da minoritas como gratidão!

Paradoxalmente poderíamos dizer que a espiritualidade franciscana da pobreza é tão nihilista que aniquila inclusive o nada, tornando-se numa afirmação do todo jubilosa e acolhedora. E essa afirmação do todo, porque o “ser” é encontro do amor, se expressa na “segunda pessoa”: “irmã morte”!

Em Francisco, a poesia é portanto a expressão adequada para a dura realidade: é a linguagem da pobreza que pode olhar nos olhos, amavelmente, inclusive a morte.

No mundo há portanto outra ruindade (Übel): o mal pura e simplesmente, o pecado.

Visto a partir do encontro enquanto pobreza, o pecado é destruição e ausência de amor. Só pode “saber” o que é isso aquele que, como Francisco, foi ele próprio esse encontro de modo tão intensivo: pecado tem algo de sinistro (*unheimlich*), tão brutalmente destrutivo como vem mostrado no filme *A fonte da virgem*, de Bergmann.

Na espiritualidade franciscana, pecado não é tanto uma “ofensa” a Deus, mas “destruição satânica” de um amor de Deus entranhado, terno, atencioso: o pecado é algo assim como o desprezo do filho! É tão absurdo, unimaginável que o pecado é literalmente: *mysterium iniquitatis*. Do “saber” dessa in-gratidão, a postura de Francisco diante do pecado não é de espanto, de indignação, mas de profunda tristeza: o amor não é amado! Mas também aqui, a visão originária da pobreza lhe empresta aquela transparência otimista que não vê de imediato o pecado mas bem em concreto o pecador. E o pecador, o pior dos pecadores, nalgum lugar, escondido num canto profundo de sua alma, é uma criatura impressionantemente desamparada, um filho que se fechou em si mesmo, por sofrer fome e frio, pois não teve amor. Também aqui Francisco tem em vista límpida e diretamente o núcleo do ser-criatura, volta-se à raiz do homem como ser-nada.

A partir dessa concepção e postura originárias diante da ruindade e do mal do mundo, surge uma imagem de mundo que pode confundir um “burguês idealista e reformador”: como o divino-filial Padre Braun de Chesterton, Francisco está abismado e triste diante de uma flor pisoteada, reage duramente contra a tristeza egoísta de seu irmão, mas fala com naturalidade confiante ao lobo sobre seus atos ruins como fala com seu irmão. Francisco está tão próximo à coisa, é tão translúcido, que sempre corresponde e faz jus à coisa. Na trama complexa das motivações, das fraquezas, maldades e besteiras que perfazem a vida humana, Francisco acerta

com cada coisa em seu lugar próprio, e isso a partir de sua origem: no lugar do encontro e da decisão pessoal (cf. Giraudoux, *Electre*, *Geschichte von Igel*). Essa translucidez é o olhar transparente da Domina pobreza!

Pobreza: fraternitas

Nós distinguimos:

- a) Pobreza como atitude interior
- b) Pobreza como modo exterior de vida

O modo exterior de vida deve ser:

- aa) A expressão viva da atitude interior
- bb) Meio auxiliar para preservar e aprofundar a atitude interior. Tudo o restante deve ser deixado de lado.

a) Pobreza como atitude interior

- Um conhecimento profundo e unividente de que tudo foi convocado a partir do nada pela liberdade e amor de Deus para o ser e a vida.

- Significa: tudo, nossa existência, nossa vida, nossos dons e talentos, nossa alma e nosso corpo, nossa família, a terra, o mundo, também o mundo humano como a cultura, a sociedade etc. são dão e presente do amor de Deus.

- Tudo é portanto: Expressão e convocação do amor de Deus.

- O conteúdo e o sentido da vida franciscana é: abrir-se radicalmente, tornar-se totalmente livre para essa convocação do amor de Deus.

- Segundo a humanação de Cristo, porém, a expressão e a convocação do amor de Deus se concretizaram em Jesus Cristo: isto é, na boa-notícia de Cristo. Portanto: Evangelho.

- A pobreza franciscana significa portanto: abrir-se radicalmente, tornar-se radicalmente livres para a boa-mensagem de Cristo. E isso: em nós como nossa vida interior; para os outros, como anúncio, ou seja, apostolado.

- Tudo que não concorda com essa atitude interior é contrário à pobreza.

Isso significa, é contra a pobreza:

- desvalorização e desprezo do mundo.

- Negligência no desenvolvimento dos dons e talentos que recebemos de Deus.

- A ideia de que o “convento” por assim dizer é contraposto “ao mundo”.

- um poupar falso ou até a avareza.

- Pretensões de poder.

- Falsificação dos pensamentos libertadores e grandiosos da pobreza como ser-livre-para-o-amor-de-Deus em função de ninharias e reivindicações de permissão jurídicas e imaturas.

- Toda pobreza-poupança ou “querer-parecer-pobre” hipócrita, que se chocam contra o caráter fraterno: por exemplo, poupar quando um irmão está doente em nome da pobreza!

- Não querer ajudar os outros em nome da pobreza.

- Não querer compreender que em primeira linha o essencial é o amor e a comunidade familiar entre os irmãos, pois é justamente isso o cerne do evangelho (NB: pobreza: ser livre, abrir-se para o evangelho!).

- Uma estrutura conventual que pulsa demais em vista de autoridade e não ordena tudo em vista do amor e da compreensão mútuas: isso porque essa estrutura pode nos desviar facilmente para a busca de poder. Na comunidade franciscana nenhum irmão é senhor. Isso pressupõe porém que cada um esteja disposto a servir de boa vontade. E isso sem exceção.

- A ideia totalmente falsa e estreita de pobreza como salário pelo qual ganhamos o céu. Pobreza é muito mais: é abrir-se à boa-notícia. Por causa dessa falsa representação há franciscanos (os assim chamados virtuosos!), que vivem exteriormente de modo modesto e “pobre”, mas estão tão pendentes em sua “virtude da pobreza” como o avaro em seu dinheiro. Isso nos torna não-livres para a boa-notícia. Isso portanto não é pobreza; ao contrário, isso é contra a pobreza!

Todo tipo de mesquinhez.

Resultado: Precisamos revisar a partir do fundo nossa ideia de pobreza. Tudo que compreendemos por pobreza é por demais estreito, por demais imaturo, é mais uma poupança do que liberdade para o Reino de Deus.

A verdadeira atitude interior da pobreza exige todavia que um irmão seja suficientemente maduro para compreender e realizar isso. Nossas constituições, porém, parecem ter sido escritas para deter as falhas e os exageros humanos provenientes da falta de maturidade. Mas então, tudo isso nada tem a ver com pobreza, mas com imaturidade. Não pertence ao capítulo *pobreza*.

b) Pobreza como modo de vida exterior

- Aqui não devemos nos prender na fixação jurídica de mesquinhas. Uma lei deve nos ajudar a tornar-nos maduros, livres e adultos no espírito da pobreza. O que temos, porém, torna um homem adulto em criança incapaz, de tal modo que em relação a qualquer ninharia corre pedir a “opinião” do superior. Pobreza não é escola para escrupulosos!

Cristo amou os pobres. Pobres, aqui, significa uma atitude de simplicidade, originariedade e abertura: pobre como crianças!

Nosso modo de vida tem de expressar também essa postura: simples, descomplicado, pessoal, não fazendo uma acepção servil de pessoas. Um esmoler pode ser um homem muito mais grandioso do que um bispo. Um franciscano deve tratar um esmoler tão bem quando a um bispo.

Pobreza exterior: pobreza, agora pensada bem em concreto como “necessidade”: deveríamos finalmente exterminar essa postura hipócrita de querer constantemente parecer “pobres”. Pobreza como necessidade não é uma aparência. Se realmente nada temos, então somos pobres. Se se alegra com isso e vive satisfeito, então é também pobre no sentido do evangelho. Mas se temos, e estamos constantemente fazendo objeções hipócritas que temos tanto, isso é hipocrisia. Ou ou: se pensamos que devemos adotar a pobreza franciscana de modo bem severo como necessidade, então deve-se ser coerente: vamos aos pobres entre os a-sociais, como os pequenos irmãos de Foucauld. Mas para isso temos de mudar totalmente a estrutura da ordem, coisa que do ponto de vista prático é impossível. E ali, será preciso pensar que tal radicalidade é contra o caráter do ser fraterno. Temos doentes, fracos e idosos. Um tal modo de vida, portanto não deve ser uma lei, mas apenas uma possibilidade dentro da ordem. É muito mais digno e verdadeiro utilizar com inteligência o que temos, mesmo que tenhamos muito, para o bem dos irmãos e dos outros.

No que tange à pobreza como necessidade, creio, não é importante se temos muito ou nada. Aqui penso mais ou menos assim: os pobres, os que nada têm, são meus irmãos e irmãs. Se as pessoas que amo entranhadamente sofrem, então gostaria de participar de seu destino. Devo, portanto, viver precisamente como eles vivem. Mas isso cabe a cada um, individualmente.

A necessidade exterior pode também significar simplicidade no estilo de vida. Nesse sentido somos mais livres se vivemos de modo simples. Se esse é o caso, então a necessidade fomenta a liberdade. Mas isso depende fortemente de cada indivíduo. Não se pode, portanto, criar uma lei sobre isso.

Parece-me que isso tudo não é uma questão de legislação, mas de espiritualidade (postura-espiritual de uma comunidade). Em vez de regulamentar tudo até os mínimos detalhes, deveríamos regulamentar que essa espiritualidade seja cultivada e aprofundada.

PER UN'ERMENEUTICA DELLA TESTIMONIANZA IN PIETRO GIOVANNI OLIVI

Paola Müller

l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Negli ultimi decenni si è sviluppato un interessante dibattito sullo status epistemico della testimonianza¹ e le problematiche ad essa connesse. Ci si chiede se la testimonianza sia in grado di fornire di per sé le ragioni della propria affidabilità o se l'affidabilità di una testimonianza sia da ricondurre a quella della percezione e della memoria e della ragione di chi la fornisce; in altre parole: la testimonianza è fonte primaria di conoscenza o piuttosto uno strumento per trasmettere conoscenza acquisita in altro modo? Quando è lecito accettare una testimonianza?

Tale dibattito, che può essere fatto risalire a Locke, Hume, Cartesio e Reid², pone una serie di problematiche che vanno oltre quelle epistemologiche, in quanto implicano in primo luogo una riflessione sul soggetto che acquisisce conoscenza attraverso testimonianza; esso

1. LACKEY, J.; SOSA, E. *The Epistemology of Testimony*. Oxford University Press, New York, 2006; LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press, New York, 2008. Numero tematico del 1972 dell'Archivio di filosofia, Organo dell'Istituto di studi filosofici, dedicato alla testimonianza; VASSALLO, N. *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*. Milano, 2011; NEVA, S. *Fidarsi è meglio. La testimonianza come fonte di conoscenza irriducibile*. Edizioni Accademiche Italiane 2014.

2. COADY, C.A.J. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford University Press, New York, 1993.

deve già possedere delle abilità cognitivo-epistemiche che lo mettano nella condizione di comprendere un contenuto informativo che gli viene trasmesso come vero.

Pone inoltre interrogativi circa il rapporto tra testimonianza e chi la riceve, tra il testimone e la testimonianza stessa.

La testimonianza infatti viene trasmessa attraverso il linguaggio (parlato o scritto che sia), che deve comunicare in modo non ambiguo in vista dell'efficacia epistémica e dell'attendibilità della stessa testimonianza. Come afferma Agostino nel *Manuale sulla fede, la speranza e la carità*: «Il linguaggio è stato senza dubbio istituito non perché gli uomini si ingannino reciprocamente, ma perché ciascuno porti a conoscenza degli altri i propri pensieri»³. In quanto veicolata dal linguaggio, la conoscenza per testimonianza è strettamente legata alla conoscenza proposizionale e alla giustificazione. Secondo la prospettiva di Frege infatti, un soggetto *S* sa che una proposizione *p* è vera se e solo se:

- a) *p* è vera;
- b) *S* crede che *p*;
- c) *S* è giustificato a credere che *p*.

‘Credo che *p* sia vera’ non significa che *p* sia vera, significa accettare quanto espresso da *p*. La testimonianza fornisce delle ragioni per dare il proprio assenso a una proposizione? Se sì, quali sono? Che carattere devono avere? Ossia: la testimonianza mi fornisce una conoscenza vera giustificata?

Occorre inoltre non confondere la testimonianza con la conoscenza inferenziale, in base alla quale l'ascoltatore conosce la conclusione sulla base delle argomentazioni che sente.

3. AGOSTINO, *Enchiridion de fide, spe et charitate*. trad. it. di L. Alici, Manuale sulla fede, sulla speranza e sulla carità, in: *Opere di sant'Agostino*, VI/2, *La vera religione*. Roma, 1995, pp. 449-623, p. 501 (nuova ed.: SANT'AGOSTINO, *Fede speranza carità. Enchiridion*, a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma, 2001).

Vi sono poi tutte le problematiche relative alla falsa testimonianza⁴ e alla possibilità che alcune testimonianze generino fatti e non solo conoscenze.

1. SULLE SPALLE DEI GIGANTI

Pochi sono gli studi sulla testimonianza come fonte di conoscenza in ambito medievale⁵. Nell'epoca di mezzo non è stata tematizzata esplicitamente la testimonianza come modalità epistemica, ma tutti gli autori si avvalgono dell'*argumentum ab auctoritate*, nella maggior parte dei casi inteso e utilizzato sulla stesso piano dell'argomentazione razionale e di quello dell'evidenza derivante dall'esperienza.

I maestri medievali erano infatti soliti avallare le proprie tesi attraverso citazioni di opere di autori precedenti presentandole a garanzia di verità di quanto essi stessi stavano esponendo. L'autorità cui si rifacevano, serviva dunque a legittimare le tesi esposte.

Occorre tenere presente che l'*auctoritas* nel Medioevo comunque non è una proprietà della persona, quanto piuttosto dei testi. La *sententia* o enunciazione data la sua *auctoritas* si presenta con valore di autenticità: le autorità sono autentiche⁶.

4. Per un'analisi semantica ed etimologica si rimanda allo studio: RAYNAUD, S. «Non testimoniare il falso». Analisi semantico-comunicativa, percorsi etimologici, in: AAVV, «Non dire falsa testimonianza», in: *Communio: Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 165 (1999), pp. 17-31.

5. KING, P.; BALLANTYNE, N. Augustine on testimony, in: <Canadian Journal of Philosophy> 39-2 (2009), pp. 195-214; STUMP, E. Faith, Wisdom and the Knowledge through Testimony, in: GOINS, L. F.; O'CONNOR, T. (eds.). *Religious Faith and Intellectual Virtue*. New York, 2014, pp. 204-230; HYDE, K. *Thomas Aquinas, "Mind Reading" and Faith*, MA 2013. A. Robiglio ha tenuto una relazione sulla testimonianza in Tommaso d'Aquino al XXI Convegno della SISPM (Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale) *Filosofia e scienza nel Medioevo* tenutosi a Fisciano dal 10 al 12 settembre 2014, il cui testo uscirà negli Atti.

6. BIFFI, I. *Figure del pensiero medievale*, vol. I, *Fondamento e inizi. IV-IX secolo*. Milano, 2009, p. 11.

I testi di cui si nutre la scolastica sono quelli elaborati dalle civiltà precedenti: il Cristianesimo e il pensiero antico arricchito dal suo passaggio attraverso il mondo arabo. Ecco dunque la Bibbia, i Padri della Chiesa, Platone, Aristotele, gli arabi, come elementi citati, ma non in modo meramente ripetitivo o mnemonico, frutto di imitazione servile. Scrive Le Goff:

«Gli scolastici hanno ereditato dagli intellettuali del XII secolo il senso anelito del progresso necessario e ineluttabile della storia e del pensiero. Con i materiali essi costruiscono la loro opera. Alle fondamenta, sovrappongono piani nuovi, edifici originali. Della stirpe di Bernardo di Chartres, essi sono saliti sulle spalle degli Antichi per veder più lontano. <Noi non troveremo mai la verità> dice Gilberto di Tournai, <se ci accontenteremo di ciò che è stato già trovato... Coloro che scrissero prima di noi non sono per noi dei signori ma delle guide. La verità è aperta a tutti, essa non è stata ancora posseduta per intero>. Ammirevole slancio dell'ottimismo intellettuale, contrapposto al melanconico < tutto è stato detto e siamo arrivati troppo tardi... >»⁷.

Come ricorda U. Eco

«Il medioevo poteva argomentare solo appoggiandosi alla testimonianza del passato (). Al di fuori della notizia tradizionale viene riconosciuto un solo documento, ed è il testo (tradotto) delle Sacre Scritture»⁸.

Lo sviluppo della *quaestio* come metodo di insegnamento e di ricerca in ambito filosofico fa emergere la consapevolezza che è nel dialogo, anche con le posizioni di autori del passato che si trova la via alla verità. La dialettica dunque come un dinamico colloquio tra posizioni diverse, testi autorevoli e concezione unitaria della verità, diventa un procedimento di indagine conoscitiva.

È l'organizzazione stessa dell'insegnamento medievale che evidenzia l'importanza della trasmissione del sapere attraverso il ricorso

7. LE GOFF, J. Il metodo della Scolastica, in: ID., *Intellettuali nel medioevo*. Milano, 1984, pp. 93-97.

8. ECO, U. *La falsificazione nel Medioevo*, § 5 *Verità storica, tradizione e auctoritates*, in ID., *Scritti sul pensiero medievale*. Milano, 2012, pp. 763-765.

alla testimonianza. Nelle *scholae* si procedeva con la *lectio* di una autorità che bisogna conoscere a memoria e approfondire. Il moltiplicarsi delle autorità da apprendere e tenere presente porterà a sviluppare commenti e discussioni sui testi stessi per individuarne al di là della lettera lo spirito, vivacizzando dall'interno le espressioni del sapere da tramandare⁹.

È bene tenere presente che nel Medioevo il discorso della testimonianza come fonte di conoscenza si pone in una prospettiva differente rispetto alla semplice affermazione della verità o falsità di un enunciato, in quanto implica anche le ragioni per credere alla verità di una determinata affermazione. Quindi implica problematiche che investono ambiti che passano dalla giustificazione epistemologica all'antropologia.

2. PIETRO GIOVANNI OLIVI

Inquadrato lo scenario in cui possiamo inserire la tematica della testimonianza in Pietro Giovanni Olivi, prima di affrontare specificamente la sua posizione, è opportuno richiamare alcuni capisaldi innovativi e peculiari della sua dottrina della conoscenza e ribadire l'importanza decisiva che ha avuto la sua elaborazione nella scoperta del soggetto in termini moderni¹⁰.

Fin dagli anni 50 del secolo scorso, con gli scritti di E. Bettoni¹¹ e O. Bettini¹² Olivi è stato considerato un rappresentante

9. WEIJERS, O. *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. Brepols, 2014.

10. BOULNOIS, O. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècles)*. Paris, 1999, pp. 167-174.

11. BETTONI, E. I fattori della conoscenza umana secondo l'Olivi, in: <*Rivista di filosofia neo-scolastica*> 1995, pp. 8-29.

12. BETTINI, O. *Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier Giovanni Olivi o.f.m.*. Firenze, 1993.

dell'attivismo cognitivo, in quanto considera l'intellezione un'attività immanente alla ragione e di conseguenza assegna all'intelletto la causalità totale ed esclusiva del suo atto. Olivi afferma con vigore l'indipendenza assoluta dell'anima umana rispetto ai suoi oggetti, sottolineando la sua autosufficienza per produrre la conoscenza¹³.

Il maestro francescano infatti elabora la propria dottrina muovendo dure critiche alle due posizioni gnoseologiche più diffuse, ossia alla teoria aristotelica dell'astrazione e all'interpretazione dell'illuminazione. Nega che l'oggetto conosciuto sia la causa attiva dell'intellezione. Inoltre, grazie a una visione fortemente attiva del pensiero, ritiene inutili le *species* intelleggibili¹⁴. Essendo esse sostituite di oggetti reali, impedirebbero la conoscenza del reale. Così come la dottrina dell'illuminazione introdurrebbe un allontanamento della mente dalla effettiva conoscibilità del reale. La verità della conos-

13. Petrus Iohannis Olivi, *Summa quaestionum*, ed. B. Jansen, q. 58, resp., vol. II, p. 413: «Quarto ostendit hoc praedictorum actuum intimitatis. Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis. Si autem non sunt a nostra forma substantialis per se et immediate sive immediantibus aliquibus potentiis a se originates, tunc quasi omnino per accidens dicitur esse a nobis, quia tunc aut erunt solum ab obiectis aut ab aliquibus accidentibus non plus radicatis in nobis quam lumen infusum aeri radicitur in aere. Praeterea, actus seu agree, secundum quod hoc quod active sumuntur, potius dominant mentem nostrum et potentias nostrasquam obiecta sua vel quam aliqua agentia, nos enim divimur volentes et intelligentes, obiecta vero solum dicuntur intellect et volita. Immo etiam si intelligere et velle intelligentur fieri in nobis alio quam a nobis, nullus homo reputabit aut sentiet quod nos per hoc debeamus dici intelligere et velle. Praeterea, si sunt alio quam a nobis, non poterunt fieri in nobis alio agente cuius virtus et aspectus non attingit intimissime interiora nostrae mentis, quia nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis et quam intrinseca principia eorum; in tantum enim sunt nobis intimi quod non possunt videri nobis nolentibus alio quam a Deo. Ergo oportebit quod virtus producens ipsos aut producens eorum principia intrinseca, sicut sunt habitus nostrae mentis, sit praesentissima non solum ipsis, sed etiam subiecto eorum, cum omne agens immediatum sit praesentissimum suo immediato effectui, saltem praesentia virtuali seu virtualis aspectus».

14. *Summa quaestionum*, q. 31, vol. I, p. 245.

cenza infatti non deve fermarsi ai concetti astratti secondo Olivi, ma deve portare a ciò che essi significano e rappresentano, ossia una realtà composta di enti particolari e irripetibili. È proprio per questo indirizzarsi direttamente ai suoi oggetti che la conoscenza umana è attiva¹⁵. Olivi nega che si diano le *species* impresse e sostiene anche che non sia necessaria l'illuminazione naturale (come aveva proposto Matteo d'Acquasparta) o quella speciale. Dottrine che a suo avviso sono pericolosamente in relazione con l'affermazione, di stampo arabo, di un intelletto agente separato identificato con Dio. Sono da scartare anche le *rationes aeternae* ridotte a mero artificio metafisico.

Per mantenere fermo che in ogni atto conoscitivo dev'essere presente l'oggetto nelle nostre potenze conoscitive, e per determinare come si realizzi la presenza dell'oggetto nel soggetto, Olivi elabora la teoria della *species memorialis*, ossia ciò che resta nell'anima dopo ogni atto conoscitivo. La *species memorialis*, generatasi in virtù di qualche conoscenza attuale dell'oggetto¹⁶, è il ricordo di quell'immagine grazie alla quale l'anima si configura secondo l'oggetto conosciuto. L'oggetto quindi deve essere considerato il momento terminale dell'intenzionalità della conoscenza conoscitiva.

Nel testo dedicato a rispondere alle accuse rivoltegli da Arnaldo Gaillardo, *Impugnantia quorundam articulorum Arnaldi Galliardi*¹⁷, Olivi, nella *quaestio* <*An scientia ecavuetur in patria*>, rimprovera al suo rivale d'aver seguito Tommaso d'Aquino nell'accettazione della teoria della conoscenza di stampo aristotelico, in base alla quale la conoscenza per l'*homo viator* avviene attraverso *phantasmata et cum successione et tempore*. Citando ampiamente Agostino e Riccardo di

15. *Summa quaestionum*, q. 74, vol. III, p. 124.

16. *Summa quaestionum*, q. 74, vol. III, p. 116.

17. Petrus Iohannis Olivi, *Impugnantia quorundam articulorum Arnaldi Galliardi*, articulus 19, ed. S. Piron, in: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. (eds.). *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*. Berlin; New York, 2010, pp. 451-462.

san Vittore, sostiene che lo spirito umano può conoscere immediatamente i propri oggetti intellettuali senza bisogno di ricorrere a tali intermediari.

Olivi sostiene infatti che la conoscenza non dipende da intermediari (fantasmi). Lo spirito umano è in grado per sua natura di conoscere immediatamente i propri oggetti intellettuali¹⁸. Gli oggetti singolari, termini a cui si rivolgono i suoi atti, sono infatti compresi in modo immediato senza dover ricorrere all'elaborazione di una rappresentazione intermedia; così come l'intelletto individuale e personale non ha bisogno di ricevere l'assistenza di qualcosa di più alto, come un intelletto agente separato, per arrivare a una conoscenza certa delle proposizioni universali.

Olivi è attento a ricordare che in una prospettiva cattolica (*omni mente catholice*) l'intelletto per sua natura non è limitato a conoscere le realtà sensibili e immaginabili, perché altrimenti non sarebbe in grado di spingersi alla visione delle sostanze separate senza che questo implichi una mutazione della sua specie. Secondo il maestro francescano infatti è un dato di fatto (*constat*) che l'oggetto dell'intelletto trascenda le realtà corporee e sensibili. Altrimenti l'uomo non sarebbe in grado di apprendere la ragione dell'ente secondo cui è superiore e più generale¹⁹.

Dedica spazio anche alla conoscenza la cui origine trascende la corporeità e che deriva da rivelazioni divine e da ispirazioni angeli-

18. CALDERA, F. *Intelligere verum creatum in veritate aeterna: la théorie de l'illumination chez Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi*, in: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. (eds.). *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*. Berlin; New York, 2010, pp. 229-252.

19. *Impugnatio quorundam* ..., p. 456: «Constat enim omni mente catholice quod intellectus non est ex se essentialiter limitatus ad sensibilia e imaginabilia, quia tunc sine mutatione sue speciei numquam posset perducere ad visionem substantiarum separatarum. Constat etiam quod obiectum intellectus transcendit corporalia et sensibilia. Alias non possumus apprehendere rationem entis prout est superior et generalior eis. Non igitur potest trahi ex natura eius aut ex natura sui obiecti quod nec possit intelligere sine fantasmate, immo potius contrarium».

che. Anch'esse sono fonte di conoscenza per la mente dell'uomo in condizione di viatore: *Sexto ostendit hoc superimmissio divinarum et angelicarum revelationum et inspirationum. Quis enim dicere audea quod nec Deus nec angeli nihil possint suggerere menti nostre in statu vie nisi mediantibus fantasmatis*²⁰. Non si tratta però di conoscenza per testimonianza.

Una conoscenza molto particolare e fondamentale secondo Olivi è quella che ciascun uomo ha di se stesso. Ogni individuo è capace di ritornare su se stesso in modo riflessivo approdando alla certezza intima di essere lui stesso soggetto di ciascuno dei suoi atti²¹.

«Sappiamo in modo ottimo e sperimentiamo che cosa è intendere, che cosa volere e che cosa credere, e conosciamo ottimamente e sentiamo le differenze specifiche dell'atto di volere»²².

Con l'espressione difficilmente traducibile *suitas sui ipsius* Olivi indica il concetto che l'uomo ha di sé. Espressione costruita a partire dal pronome possessivo, la *suitas* rivela l'individualità. In questo modo Olivi elimina la connotazione passiva implicita nel termine *subiectum*, ricavato dalla traduzione del greco *hupokeimenon*. Con questa espressione Olivi riesce così a rendere in modo innovativo l'attività di un agente personale. S. Piron²³ suggerisce che il sintagma che più si avvicina è quello di *suppositum activum*.

20. *Impugnatio quorundam* ..., p. 456. Prosegue il testo: «Unde et frater G. de Mara in correctionibus suis corrigit de hoc Thomam quem iste in hoc sequi videtur. Quis enim dicat quod contemplativi viri in suis supermundanis gustibus et excessibus mediantibus fantasmatis et non aliter divina pregustent, cum secundum Dionysium libro de mistica theologia, ad hunc actum exigatur naturalis derelictio sensuum et sensibilibus et etiam aliquo modo operationum intellectualium».

21. PIRON, S. L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi, in: BOULNOIS, O. (ed.). *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*. Paris, 2007, pp. 43-54.

22. *Impugnatio quorundam* ..., p. 455: «Unde optime scimus et experimur quid est intelligere, quid velle et quid credere, et diversitates specificas actuum volendi optime scimus et sentimus».

23. PIRON, S. *L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi*, op. cit. p. 49.

È una vera e propria esperienza di sé: *experimentum suae suitatis*. L'anima riflettendo su di sé, prende conoscenza di se stessa e riconosce la propria identità a se stessa²⁴. Utilizzando l'espressione *experimentum* Olivi sembra voler conferire un valore dimostrativo sperimentale a tale esperienza.

Il teologo francescano afferma la certezza infallibile per cui non si può dubitare della propria esistenza, del proprio essere e vivere e questo senza mediazioni, ma in modo diretto e uniforme²⁵. La teoria della conoscenza oliviana affonda le proprie radici proprio in questa comprensione di sé come soggetto dei propri atti, soggetto conoscente che ha in se stesso l'intera efficienza degli atti cognitivi. Gli oggetti, la cui causalità è detta terminativa, offrono un semplice contributo.

Afferma inoltre la certezza (*certitudo qua sumus certi*) del supposito di ogni atto *scientialis*: infatti secondo l'Olivi non si può essere certi *scientialiter* di qualcosa se prima non si è coscienti non solo di

24. *Summa quaestionum* q. 54, vol. II, p. 251: «Certum est enim quod anima per has potentias cognosci et dirigi se et alia. Si autem ista sunt accidentia (...) tunc intelligere intellectus intelligentis seu velle voluntatis amantis substantiam animae seu subiectum ipsarum non habebunt proprie in sui ratione experimentum suae, ut it dixerim, suitatis, hoc est, anima per intellectum intelligens substantiam suam»; q. 74, vol. III, p. 126: «Cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suitatem sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc advertentem et sentientem. Sed si accidens est principium effectivum istorum actuum, potius debet sentiri oppositum, pura, quod illud accidens sentiat se esse differens a substantia mentis et ita quod sentiat quod illud quod est per se sciens non est ipsa mens nec ipsa substantia intellectus».

25. *Impugnatio quorundam...* p. 457: «Septimo hoc ostendit certitudo infallibilis sui esse. Scit enim homo se esse et vivere sic infallibiliter quod de hoc dubitare non potest. Si autem homo non sciret se esse et vivere nisi per fantasmata, posset inde non immerito dubitatio suboriri, cum illa non possint hoc representare directe et uniformiter, sed valde indirecte et difformiter, nec possint hoc per se et primo, sed solum per multiplicem collationem et ratiocinationem».

sapere qualcosa, ma addirittura di aver coscienza di essere quell'individuo che conosce quella determinata cosa. Tale certezza sta alla base di ogni apprensione di nostro atto umano. Utilizzando la prima persona singolare per accentuare il fattore esperienziale ed individuale, è attento a specificare che io non sono in grado di apprendere i miei atti, come possono essere quello di pensare e di vedere, senza acquisire che sono io che penso questa determinata cosa, io che vedo questo: *ego hoc cogito et ego hoc video*²⁶.

Il soggetto può affermare “sono io che penso”, ma può anche aggiungere “io che voglio, io che mangio” (*ego qui intelligo, video, comedo*²⁷). Questo in ragione dell'unione intima con cui il corpo partecipa della *personalitas*.

Tale termine deve essere compreso in senso generico come qualità di essere una persona e non nell'accezione moderna di tratti caratterizzanti un individuo. L'espressione, ricavata dall'aggettivo *personalis*, è utilizzata soprattutto in contesto trinitario. Alcuni autori del XIII secolo, come Bonaventura e Tommaso d'Aquino, trattano della persona in cui il Verbo poteva incarnarsi. La novità oliviana non è solo di stampo lessicale, ma risiede anche nell'uso di questo termine in relazione all'interiorità che lo fonda. La *personalitas* esprime quindi i caratteri di un'esistenza personale che associa due aspetti principali: una riflessività su se stessa e una piena consistenza di sé medesimo in

26. *Impugnatio quorundam...*, p. 457: «Octavo ostendit hoc certitudo qua sumus certi de supposito omnis actus scientialis. Nullus enim est certus scientialiter de aliquo nisi sciat se scire illud, hoc est nisi sciat quod ipse est ille quod hoc scit. Et hoc certitudo de supposito currit universaliter in omni apprehensione actuum nostrorum. Numquam enim apprehendo actus meos, actus scilicet videndi et loquendi et sic de aliis, nisi per hoc quod apprehendo me videre, audire, cogitare et sic de aliis. Et in hac apprehensione videtur naturali ordine preire apprehensio ipsius suppositi. Unde et quando volumus hoc aliis annunciare, premittimus ipsum suppositum dicentes: ego hoc cogito vel ego hoc video, et sic de aliis».

27. *Summa quaestionum*, q. 51, vol. II, p. 122.

sé²⁸. Pur aggiungendosi all'intellettualità e alla libertà come carattere distintivo, ad essa non corrisponde alcuna potenza funzionale.

Un ultimo preambolo prima di affrontare direttamente il tema della testimonianza in Olivi riguarda il consenso, in quanto necessario per assentire a quanto testimoniato.

Tenuto fermo che per il maestro francescano la libertà è ciò che più caratterizza l'uomo, l'atto in cui la volontà sperimenta maggiormente la sua libertà è quello del consenso, ossia quell'atto che viene dalla volontà e solo da essa (e da nessun impulso esterno) e di cui perciò si è pienamente consapevoli e responsabili, sebbene non tutti gli atti della volontà siano consensuali. Scrive Olivi:

non enim omnem appetitum seu actum voluntatis consensum vocamus, multa enim appetimus quibus non consentimus. Et ut breviter expediam, quicumque actus nostrae voluntati insit, numquam dicitur consensu, nisi sit a nobis, ita quod voluntas tanquam ex se operetur; voco autem operari a se, quando nullius aalterius agentis impulsu, se solum ex proprio motu agens in actum se accomodat²⁹.

Mantenendo ora salda questa prospettiva oliviana secondo cui tutte le conoscenze umane sono prodotte dall'astrazione del nostro intelletto, che perciò può attingere il *fundamentum* degli oggetti, da cui parte ogni esperienza conoscitiva, solo attraverso l'esperienza coscienziale, in cui unicamente la conoscenza che l'anima ha del suo proprio essere ed esistere è intuitiva *per modum sensus experimentalis* e in cui è stata ribadita l'indipendenza dell'anima umana dall'ogget-

28. *Summa quaestionum*, q. 54, vol. II, pp. 249-250: «Ratio etiam personalitatis sine intellectu et voluntate non videtur posse poni nec intelligi, quotiam persona videtur dicere existentiam super se reflexam seu reflexibilem et existentiam seu suppositum in se ipso plene consistens. Nulla autem reflexio nec reflectibilitas sui ipsius super se potest intelligi sine istis potentiis nec plena consistentia sui ipsius nec breviter aliquod dominium sive in se sive in aliis. Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae».

29. *Summa quaestionum*, q. 57 vol. II, p. 329.

to e la sua autosufficienza a produrre la conoscenza, la testimonianza può essere una forma di conoscenza autentica?

Partiamo dall'uso che Olivi fa dell'autorità e quindi della attendibilità che riserva alla testimonianza dei testi, secondo la tradizione medievale.

Secondo il teologo francescano l'argomento d'autorità non possiede un valore di verità incontrovertibile; egli è estremamente esplicito a tale proposito: affermare <Aristotele l'ha detto, dunque è vero> non è proporre un sillogismo valido³⁰. Ogni enunciato deve essere fondato sulla ragione e quindi dimostrato. Rifiuta di considerare i libri dei filosofi come la fonte infallibile delle scienze, pur riconoscendo che sulle questioni difficili non si può non tener conto delle tesi di Aristotele, sebbene sia necessario imparare a dubitare (*ut doceam dubitare*) dei numerosi punti che Aristotele pone senza un'adeguata prova³¹.

Olivi mette dunque in discussione il valore autoritativo degli scritti filosofici degli autori classici e porta a una frattura con la consolidata tradizione 'concordista' che giustificava la lettura dei filosofi pagani in nome della loro intuizione di verità cristiane. Olivi mette in guardia contro tale tradizione che ha condotto alla formulazione di errori. Si tratta di *opiniones ridiculae et periculosae*, in

30. *Summa quaestionum*, q. 27, vol. I, p. 479: «Est que periculosus modus arguendi in fide dicere <Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita>, aut hec <Aristoteles hoc dixit, ergo est ita>; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis»; q. 53, t. 2, p. 225: «Et breviter hic et ubique habet pro regula quod dicere <Aristoteles et eius Commentator ita dixit, ergo ita est> non habet vim argumenti, quia nulla habitudo necessaria est inter conclusionem et premissas; sed si rationem pro illa conclusione fecerunt, dicatur ratio, et si bona est concedetur, si vero falsa pro viribus dissolvetur».

31. *Summa quaestionum*, q. 58 vol. II, p. 447: «Hoc autem non approbando recito, sicut nec multa alia predicta, sed ut doceam dubitare de multis quae de praedicamentis Aristoteles posuit absque omni probatione». Uno di questi argomenti riguarda la lista delle dieci categorie, che non sono mai state oggetto di un argomento probante.

particolare quelle circa le intelligenze separate proposte da filosofi pagani o musulmani.

Olivi si spinge oltre, sostenendo che anche in ambito teologico è possibile mettere in discussione le opinioni, alcune rispettabili, di dottori moderni e antichi³². Ad esempio, tratta la dottrina dell'illuminazione divina con grande rispetto perché è stata difesa da maestri di grande autorità, ma preferisce optare per il silenzio sulla significazione autentica e sul fondamento ultimo di questa dottrina, una sorta di "dissociazione di responsabilità"³³:

Et ideo dico quod positio ista de rationibus aeternis caute est intelligenda (...) Ista, quia plene exponere nescio, idcirco solum tanquam cavenda propono, quia licet praedicta positio in se sit solemnitas et sana, istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa. Et ideo praedictam positionem secundum se teneo, quia virorum valde solemnium est. Praedictorum tamen expositionem eorum sapientiae derelinquo³⁴.

Particolarmente interessante a proposito del tema della testimonianza è la *Lectura super Mattheum* ove Olivi affronta il tema della testimonianza degli evangelisti. Oltre ai problemi legati all'esegesi e alle figure dei quattro evangelisti, emergono tematiche come la distinzione tra testimonianza diretta e indiretta (o riportata), il problema del linguaggio utilizzato dal testimone per comunicare, l'attendibilità e l'autorevolezza del testimone. L'attenzione è qui focalizzata non semplicemente su una trasmissione di testi, come nel caso degli scritti dei filosofi antichi, ma sulle persone, sui soggetti della testimonianza.

32. Petrus Johannis Olivi, Epistola ad fratrem R., ed. S. Piron, C. Kilmer, E. Marmursztejn, in: *Archivium Franciscanum Historicum* 91/1 (1998), pp. 33-64, p. 61: «Hoc est enim dicta hominum quasi idola venerari, ex quo pericula sectarum et scismata oriuntur, ita ut quidam dicant <Ego> quidem <sum Pauli>, ego autem Aristotelis, ego vero Thome».

33. CALDERA, v. F. *Intelligere verum creatum in veritate aeterna...*, p. 252.

34. *Summa quaestionum, Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2 resp. vol. III, pp. 512-513.

Punto di partenza è una domanda cruciale per il cristiano: perché non è stato Cristo stesso a scrivere i Vangeli?³⁵ Il Logos incarnato, Dio fatto uomo, ha dato testimonianza di sé senza aver lasciato nulla di scritto di suo pugno. Le azioni e le parole di Cristo, che sono di immensa autorità, sono sufficienti a stabilire la certezza della fede³⁶. Cristo non avrebbe potuto essere testimone di se stesso sia per umiltà³⁷ sia in ragione della natura stessa della testimonianza: la gente (e qui Olivi sottolinea il carattere sociale della testimonianza) è portata ad attribuire più attendibilità a chi riporta qualcosa in quanto è stato presente piuttosto che a chi scrive di se stesso³⁸. *Constat* infatti che è più degno di fede e quindi più autorevole, un testimone

35. Petrus Johannis Olivi, «*Lectura super Mattheum, prologus*», *Oliviana* [Online], 4 | 2012, Messo online il 31 dicembre 2012, consultato il 16 ottobre 2014. URL: <http://oliviana.revues.org/498>. q. 150: «Primo quidem quare Christus per seipsum non scripsit doctrinam evangelicam».

36. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 1 56: «Quantum enim spectat ad firmitatem fidei que ex Christo sumitur, sufficit eum sollempniter in propria persona fecisse et dixisse ea que per ipsum facta et dicta tenemus».

37. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 1 50: «Primo ad commendandam Christi humilitatem. Ad confirmationem enim sue doctrine oportuit simul conscribi miracula et sanctitatis opera per ipsum facta, et iterum famam admirabilem quam ex hiis in populis habuit, et redargutiones adversariorum suorum, cum quibus disputavit et quorum errores et malicias detexit et confutavit. Licet autem sine omni superbia Christus hoc de se scribere potuisset, tamen in sensibus nostris, non ita infulsisset eius humilitas et omnis laudis et glorie perfectus contemptus, sicut nobis se ingerit ex hoc quod de se nichil scripsit, nec dum viveret scribi fecit aut permisit, sed per alios post eius mortem sunt scripta».

38. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 1 57: «Rursus dato quod Christus de se ipso scripsisset, si nullus alius preter ipsum scripsisset se illa eadem vidisse et audisse, nullus esset testis verborum et factorum ipsius nisi solus ipse. Si autem simul cum ipso alii scripsissent, aut non esset equalis auctoritas scripture ipsorum, aut si esset, non esset Christo honorificum, et nichilominus sufficeret quod alius aliquis cum illis, loco eius, scripsisset, ex quo equalis esset auctoritatis cum illo. Amplius laudes et preconia alicuius facilius et plenius creduntur a plebibus, quando dicuntur per alios fide dignos, quam quando dicuntur ab ipso».

che asserisce di aver visto o sentito di persona e quindi di essere stato presente rispetto a chi si fa portavoce della propria posizione³⁹.

Chiarita la necessità di avere la divulgazione della buona novella attraverso la testimonianza di altri, Olivi si chiede perché non siano stati i dodici Apostoli o altre persone testimoni dirette del Cristo.

La risposta dapprima è ricavata da una serie di citazioni di autorità (Bibbia e san Gerolamo in primis), derivanti molto probabilmente dall'uso della *Catena aurea* di Tommaso d'Aquino⁴⁰, per poi spiegare la sufficienza di pochi testimoni⁴¹, e in seguito ricorrere alla geometria: sebbene tre testimonianze sarebbero state sufficientemente solide⁴², ne è stata aggiunta una quarta per assicurare una perfetta stabilità, come la garantiscono i quattro piedi di una sedia, le quattro ruote di un carro, i quattro lati di un edificio etc.⁴³

39. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 3 71: «Tertio potest queri quare hii quatuor qui ad hoc electi sunt, non fuerunt omnes apostoli Christi, aut saltem de primis discipulis eius, qui eius facta et verba viderunt et audierunt, et qui eum dum viveret sunt secuti. Videtur enim quod talium testimonium fuisset auctorizabilius et credibilius».

40. BATAILLON, L. J. «Olivi utilisateur de la Catena aurea de Thomas d'Aquin», in: BOUREAU, A.; PIRON, S. (dir.). *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société*. Paris, 1999, p. 115-120.

41. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 2 65: «Si enim dicas quod ratione firmioris testimonii, tunc melius fuisset quod fuissent electi duodecim vel septuaginta. Preterea sicut Moysi scriptura sufficit ad dei legem, sic videtur quod evangelium unius sollempnis apostoli suffecisset. Item secundum Ieronimum super Mattheum, “plures alii scripserunt evangelia, ut est illud iuxta Egiptios [K3rb] et Thomam et Mathiam et Bartholomeum, duodecimque apostolorum et Basilidis atque Appelles” et *Libro primo* [A1vb] *illustrium virorum*, capitulo 1°, dicit se transtulisse “evangelium quod appellatur secundum Hebreos, quo et Origenes sepe utitur”, sed utilius fuisset uti omnibus istis quam solis quatuor, ergo etc.».

42. Si può notare qui un'allusione al procedimento giudiziario che richiede la presenza di tre testimoni.

43. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 2 66: «Dicendum quod plures quidem sunt electi ad sollempnitatem testimonii plenioris, et licet trium testimonium secundum sanctionem divine legis sit solidum, quartus tamen est additus, tam ad

Stabilita la liceità e la congruenza del numero quattro, Olivi si chiede perché questi quattro e non altri, ad esempio Pietro e Paolo⁴⁴? La risposta è semplice: Pietro e Paolo non potevano essere nello stesso tempo giudici e testimoni della fede⁴⁵. Il maestro francescano ribadisce dunque la distinzione tra due ruoli: quello di giudice e quello di testimone, proprio come all'interno di una procedura giudiziaria: una stessa persona non può contestualmente fungere da testimone e da giudice nell'ambito dello stesso giudizio. Ecco allora che Pietro e Paolo hanno lasciato che Marco e Luca redigessero per loro gli scritti. Marco in qualità di testimone, mentre Pietro di giudice. Paolo come scrittore nelle sue lettere, Luca invece come aiuto nella ricostruzione della storia attraverso le testimonianze⁴⁶.

superexcrementum ternarii quam propter multiplex misterium quadrature. Figure enim quadrate est proprium quod ex quacumque parte vertatur sit solida. Quilibet etiam sedilia et edificia plurium laterum ad sui plenam stabilitatem exigunt quatuor pedes aut quatuor laterales bases, et currus regius quatuor rotas, et perfecta vita quatuor cardinales virtutes, et celum quatuor quadras, et universum quatuor plagas seu quatuor climata mundi».

44. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 4 82: «Si vero contra predicta obiciatur quod melius fuisset Paulum loco Luce scripsisse, et Petrum loco Marchi, dicendum est quod sicut rationabilius est, quod idem in eadem causa non sit iudex et testis, sic congruentius fuit quod Marchus esset scriptor et testis, Petrus vero approbator et iudex. Conveniencius etiam fuit quod hiis quibus Paulus in suis epistolis magistraliter et preceptorie scripserat, Lucas per ystoriā tam evangelii quam actuum apostolicorum famulatorie subserviret et concors testimonium subministraret».

45. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 4 82: «Sic congruentius fuit quod Marchus esset scriptor et testis, Petrus vero approbator et iudex. Conveniencius etiam fuit quod hiis quibus Paulus in suis epistolis magistraliter et preceptorie scripserat, Lucas per ystoriā tam evangelii quam actuum apostolicorum famulatorie subserviret et concors testimonium subministraret».

46. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 4 82: «Si vero contra predicta obiciatur quod melius fuisset Paulum loco Luce scripsisse, et Petrum loco Marchi, dicendum est quod sicut rationabilius est, quod idem in eadem causa non sit iudex et testis, sic congruentius fuit quod Marchus esset scriptor et testis, Petrus vero approbator et iudex. Conveniencius etiam fuit quod hiis quibus Paulus in suis epistolis magistraliter et preceptorie scripserat, Lucas per ystoriā tam evangelii quam actuum apostolicorum famulatorie subserviret et concors testimonium subministraret».

Ma che cosa garantisce l'attendibilità di queste testimonianze? Che cosa rendeva questi testimoni *auctorizabilis et credibilis*?

Olivi utilizza anche in questo caso una terminologia legale e parla di *fidedignus* e di *fidedignitas*, termini che indicano la credibilità in sede giudiziaria. Per essere tale si deve essere certi che il testimone abbia avuto esperienza diretta di quanto visto o detto oppure si deve essere certi dell'autenticità della fonte cui il testimone attinge le proprie affermazioni⁴⁷. Vi sono dunque testimoni diretti e testimoni indiretti, ma che hanno lo stesso grado di autorevolezza e di veridicità se soddisfano i criteri precedentemente menzionati.

Marco, fedele discepolo di Pietro, scrisse il proprio Vangelo *sub auctoritate Petri*, e Luca all'inizio del proprio Vangelo dichiara: *sicut tradiderunt nobis qui a principio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis*⁴⁸.

47. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 3 74: «Secunda est ad docendum simul et commendandum duos modos fidedignorum testium et testimoniorum sollempnium, quorum primus est testificari facta certitudinaliter visa vel verba audita ab ipso teste. Secundus est testificari de hiis que a fide dignissimis quis audivit, qui modus tunc precipue est sollempnis quando illis videntibus et approbantibus et confirmantibus testificatio est facta, et quando excessus bonitatis et sapientie testimonium ipsum omnibus celebrem et merito auctorizabilem reddit, et sic fuit in Luca et Marcho».

48. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 3 74: «Marchus enim fuit singularis discipulus Petri et eius interpres, ita quod auctoritate Petri evangelium scripsit, et Petrus editum approbavit et ecclesie legendum dedit, sicut dicit Ieronimus in *Libro illustrium virorum*, capitulo 8°, assumens hoc a Clemente in 6° *Informationum* libro. Lucas vero fuit "individuus comes Pauli", et non solum ab ipso sed etiam a ceteris apostolis didicit acta Christi, sicut ipse in principio sui evangelii declarat, dicens *sicut tradiderunt nobis qui a principio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis*, sicut dicit Ieronimus in libro eodem, capitulo quinto, ubi et addit quod "quidam suspicantur quod ubicumque Paulus in epistolis suis dicit *iuxta evangelium meum*, hoc de Luca significare voluit". Tertia est ad ostendendam concordiam primorum fidelium et sequentium, que etiam facit ad maiorem credibilitatem dictorum, quia quando a diversis et in diversis temporibus et statibus, eadem veritas concorditer dicitur, eo ipso est credibilior quam si a solis hiis qui sunt eiusdem status, in eodem loco et tempore diceretur, et precipue quia non potest quis ita de facili suspicari quod concordia primi modi contigerit ex maliciosa conspiratione testimonium».

Gli Evangelisti hanno redatto la propria opera di testimonianza della buona novella non solo ispirati dallo Spirito Santo, tiene a specificare Olivi, ma anche in qualità di storici⁴⁹ secondo la loro memoria e le loro informazioni umane⁵⁰. La dimensione umana, storicizzata risulta quindi fondamentale per la redazione dei Vangeli. Storicità che va allargandosi tanto da comprendere anche la dimensione ecclesiale: la testimonianza dei Vangeli necessita infatti dell'autorità della Chiesa che autentichi la testimonianza stessa. Una testimonianza che si appoggia in questo caso al potere dogmatico della Chiesa⁵¹.

È interessante sottolineare che per Olivi le testimonianze per essere attendibili e certe non devono essere identiche, non devono combaciare. Anzi, al fine della loro credibilità per le generazioni future, giustifica la necessità della discordanza tra le diverse narrazio-

49. PIRON, S. «L'herméneutique évangélique olivienne», in: *Oliviana* [Online], 4 | 2012, Messo online il 31 dicembre 2012, consultato il 16 ottobre 2014. URL : <http://oliviana.revues.org/765>.

50. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 5 84: «Quinto queritur an scripserint sua evangelia sicut ystoriographi, scilicet secundum propriam memoriam informatam ex hiis que viderant sive audiverant, aut sicut prophete, scilicet secundum revelationem sibi factam a spiritu sancto, dictante eis quid scribendum et quantum et qualiter».

51. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 2 70: «Ad tertium dicendum quod ecclesia illos non accepit in auctoritate. Primo quia secundum Augustinum, libro primo *De consensu evangelistarum*, illi “non tales suis temporibus extiterunt, ut in eis fidem ecclesia haberet”. Secundo quia secundum eundem ibidem, “in scriptis suis quedama falaciter indiderunt, que catholica regula fidei et sana doctrina condempnat”. Unde et Ieronimus, in prefato loco super Mattheum, dicit quod “diversarum heresum fuere principia, sicut perseverantia usque ad presens tempus monimenta declarant”. Tertio quia quorundam non fuit auctor certus ecclesie. Hoc enim est causa secundum Augustinum quare quidam libri, etiam satis de se utiles, non fuerunt in canonis auctoritate recepti. Quarto propter misterium sacri numeri quaternarii, prout supra tactum est».

ni⁵². È un'annotazione che ben si accorda con l'antropologia oliviana che pone come cifra dell'individuo la sua libertà. È stato necessario trasmettere più racconti che si sostenessero e confrontassero reciprocamente. La loro discordanza su piccoli particolari può essere presa come indicazione della loro veridicità, in quanto prova che essi non sono il risultato di una cospirazione maliziosa⁵³. Indicazione che ancora una volta richiama la procedura giudiziaria, ove l'esistenza di una contraddittorio tra i testimoni su dettagli da poco, ma che si accordano sui punti essenziali, offre una maggiore garanzia di buona fede. Pluralità documentata anche dalla molteplicità delle lingue utilizzate dagli Evangelisti, così come dalla diffusione geografica⁵⁴.

52. S. Piron ricostruisce come la riflessione sulla discordanza degli Evangelisti si iscriva bene nella lunga tradizione di lavoro testuale, dalla quale prende spunto l'Olivì, evidenziando come l'intento del maestro francescano non sia solo volto a superare le discordanze apparenti, ma anche a risalire dal testo all'evento. Cf. PIRON, S. *Le métier de théologien selon Olivi*. Philosophie, thèologie, exègèse et pauvreté, in: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI T. (eds.). *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*. Berlin; New York, 2010, pp. 17-86, in particolare le pp. 80ss.

53. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 3 75: «Tertia est ad ostendendam concordiam primorum fidelium et sequentium, que etiam facit ad maiorem credibilitatem dictorum, quia quando a diversis et in diversis temporibus et statibus, eadem veritas concorditer dicitur, eo ipso est credibilior quam si a solis hiis qui sunt eiusdem status, in eodem loco et tempore diceretur, et precipue quia non potest quis ita de facili suspicari quod concordia primi modi contigerit ex maliciosa conspiratione testium».

Lectura super Mattheum, prologus, q. 6 91: «Quod vero non secundum eadem tempora, neque in eisdem locis convenientes et ad invicem colloquentes scripserunt, et sic quod in aliquibus modicis dissonare videntur, maximum signum est veritatis, quia ex hoc aperte apparet quod simplici mente omnia sunt locuti. Unde et in humanis videmus quod quando testes, quantum ad aliqua, diversificantur, absque tamen lesura veritatis et absque reali contrarietate, forcius creditur eis, saltem ab intuentibus realem concordiam ipsorum. Et sic est in proposito, quia secundum Crisostomum, ubi supra, “in principalibus que pertinent ad informationem vite et predicationem fidei, nequaquam dissonant, nec in parvo”».

54. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 4 81: «Si vis autem scire quibus locis et temporibus scripserint, et in quibus linguis, scito quod sicut trahitur ex Augusti-

Se le testimonianze sono molteplici è necessario tenere in considerazione anche lo svolgimento temporale in cui esse sono rese e recepite: le prime testimonianze dovevano lasciare che le successive aggiungessero qualcosa e questo senza necessariamente ripetere quanto detto da quello precedente⁵⁵. Affermazione che sottintende un'idea dinamica di verità che non si svela completamente e una volta per tutte, ma che lascia spazio per nuovi elementi di comprensione e di trasmissione⁵⁶.

La necessità della pluralità delle testimonianze non univoche ha anche un risvolto teologico, in quanto essa è legata alla multiformità dei misteri che possono scaturire⁵⁷. Gli evangelisti infatti non hanno solo testimoniato l'evento della nascita, della vita, della passione, morte e resurrezione di Cristo, ma hanno anche indicato l'eccesso infinito del suo senso.

Un'ulteriore riflessione può essere ricavata dall'affermazione della molteplicità di testimonianze non univoche sui particolari, ossia

no, Ieronimo et Remigio, "Mattheus primus scripsit in Iudea et in hebreo, tempore Gaii gallicule imperatoris. Marcus vero secundo in Ytalia, Rome, tempore Neronis, vel secundum Rabanum tempore Claudii. Lucas vero tertio in Achaie Boecieque partibus. Iohannes autem ultimo Ephesi, in Asia minori, tempore Ner-ve", et hii tres scripserunt in greco. Quidam tamen dicunt quod Marcus non solum scripsit in greco sed etiam in latino, sed tamen predicti sancti de hoc non faciunt mentionem. Unde nescio an sit usquequaque fide dignum».

55. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 4 80: «Marcus etiam debuit immediate subiungi Matheo tamquam eius abbreviator ; pauca enim superaddit Matheo, nec videtur aliud facere quam abbreviare dicta illius».

56. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 2 69: «Tum quia lex explicite non continet tot transcendentia rationem humanam sicut evangelium Christi ; tum quia sicut lex nova precellentior est veteri, sic decuit quod et sub maiori scribentium numero traderetur ; tum quia non oportet quod omnia in omnibus sibi assimilentur». q. 6 92: «Fuit etiam hoc nobis utile, ut ibidem ostendit, ut intelligeremus non tam verborum quam rerum querendam et amplectendam esse veritatem».

57. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 6 96: «Septimo ad multiformitatem misteriorum que utique ex diversis modis scribendi eliciuntur et elici possunt, et per hoc patet ad obiectum».

che è possibile annunciare la stessa cosa in modi differenti senza con questo mentire⁵⁸ o dare falsa testimonianza⁵⁹.

Visto dunque che la conoscenza della verità cui l'uomo è giunto attraverso la testimonianza degli evangelisti è una verità di fede, vediamo ora se è possibile parlare di testimonianza come modalità conoscitiva anche in ambito filosofico.

Nel *De perlegendis philosophorum libris*, arrivando a una «destrutturazione relativizzante della sintesi filosofia pagana»⁶⁰ Olivi desidera riportare la filosofia a una dimensione esistenziale prammatica e concreta, in modo da favorire la realizzazione del regno di Cristo secondo l'insegnamento di Francesco d'Assisi.

La *philosophia mundana* ha detto qualcosa di vero, ma poggiansi esclusivamente sul lume naturale della ragione ha potuto cogliere solo alcune scintille di verità, trasmettendo limitatamente una piccola parte della verità, non potendo contare sulla luce della fede e la grazia e l'amicizia di Dio⁶¹. Proprio perché dotata solo di un

58. *Lectura super Mattheum, prologus*, q. 6 92: «Non debemus arbitrari nos mentiri quando eandem rem in diversis temporibus, aut diversis personis, narramus diversimode, mutato scilicet ordine verborum, sive alia pro aliis, que tamen idem valent, verba proferantur, sive in una narratione aliqua omittantur et in alia addantur».

59. Pietro Giovanni Olivi parla di falsa testimonianza in due questioni riportate nelle *Quaestiones quodlibetales* (Petrus Iohannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, ed. S. Defraia, Grottaferrata 2002): Quesita sunt etiam tria de precepto non mentiendi seu non falsum testimonium dicendi (*Quodlibet* IV, q. VIII, p. 228 4-5); Undecimo an dicens contra se falsum testimonium propter vim tormentorum peccet mortaliter (*Quodlibet* III, q. XI, p. 202 4-5). Cita a supporto della propria tesi anche la prima lettera di san Paolo a Timoteo, il passo in cui rivolgendosi al vescovo dice che *oportet illum testimonium habere bonum etiam ab aliis qui foris sunt* (*Quodlibet* IV q. VIII, p. 230 43-45).

60. D'ONOFRIO, G. *Storia del pensiero medievale*. Roma, 2011, p. 542.

61. Petrus Iohannis Olivi, *De perlegendis philosophorum libris*, ed. F. M. Delorme, Antonianum 1941 (XVI), pp. 37-49, ried. con introduzione e traduzione francese a fronte a cura di C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani, in: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. (eds.). *Pierre de Jean*

bagliore di verità occorre accostarvisi con discernimento, come un padrone e non come un servo (*dominative non serviliter*), in quanto nei suoi confronti l'uomo deve essere giudice e non seguace⁶². La filosofia se presa in se stessa non conduce da nessuna parte. Occorre fare un'opera di discernimento, mondando gli errori degli autori pagani e riappropriandosi delle particelle di verità che gli autori cristiani non sono stati ancora in grado di separare completamente dagli errori.

Continuando a dimostrare l'inconsistenza della verità filosofica perseguita dalla filosofia pagana, Olivi, richiamando a più riprese il testo paolino, cerca di radicare la verità in Cristo, nella croce di Cristo. Se non è *secundum Christum* la verità non è tale, ma è stolizia. La croce di Cristo testimonia la verità, la filosofia mondana seduce⁶³. Proseguendo Olivi rincara la dose affermando che la stolizia

Olivi – Philosophe et théologien. Berlin; New York, 2010, pp. 432-449. 2, p. 432: «Habuerunt enim aliquid de lumine naturalis intelligentiae, et ideo potuerunt aliquid veritatis scribere. Habuerunt tamen illud cum obtenebratione originalis culpa et actualis maculae, ex quo multum falsitatis habuerunt veritati immiscere; habuerunt etiam in modica quantitate et multa materialitate, et ideo particulariter habuit eorum perscrutatio in veritate intrare; habuerunt etiam illud sine lumine fidei et divinae gratiae seu amicitiae, et ideo habuerunt vanitati deservire».

62. *De perlegendis philosophorum libris*, 3, pp. 432s: «Quoniam igitur haec philosophia est stulta, ideo perlegenda est caute. Quia vero est aliqua scintilla veritatis fulcita, ideo perlegenda est discrete. Quia vero est vana, ideo perlegenda est transitorie seu cursorie utendo ea ut via, non ut fine seu ut termino. Quia autem est modica et quasi puerilis seu pedagogica, ideo legenda est dominative, non serviliter: debemus enim eius esse iudices potius quam sequaces».

63. *De perlegendis philosophorum libris*, 4, p. 434: «Si vis intueri quando est stulta et falsa, attende quod ipsa habet falsitatem in principiis in quibus innititur, in rationibus quibus deducitur, in conclusionibus, quas prosequitur. Et haec tria ita simul ostendit Apostolus, Col. 2, 8, dicens: *Videte ne quis vos seducat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum Christum*. Quia enim vidit eam habere falsas conclusiones, ideo ait: *Videte ne quis vos seducat*; quia vero vidit eius falsas rationes, ideo ait: *per inanem fallaciam*; quia vero eius principia, ideo ait: *secundum elementa huius mundi*: principia enim huius sumuntur a sensu et a sensibilibus elementis. Horum autem trium defectuum causa fuit, quia *non est secundum Christum*».

è propria dell'animale filosofo, la follia è propria dei principi della filosofia, ricorrendo ancora una volta alle parole di san Paolo: *l'uomo animale non percepisce le cose che rivela lo Spirito di Dio: ai suoi occhi sono follie che non può comprendere, perché esse possono essere intese solo attraverso lo spirito*⁶⁴. I principi della verità sono infatti spirituali ed astratti e l'uomo nella sua animalità, ossia legato al mondo sensibile e alle sue facoltà naturali, non è in grado di percepirle, perché il loro discernimento o la loro esperienza concreta non è sensoriale, ma spirituale. È per questo che *la parola della croce è stoltezza per quelli che vanno in perdizione*, come afferma ancora una volta san Paolo nella prima lettera ai Corinti⁶⁵, perché la croce, mortificando le percezioni di questa vita, racchiude una verità spirituale inaccessibile a tutti i filosofi animali⁶⁶.

La croce funge addirittura da verga contro la stolizia umana e insegna a ciascun uomo ad adottare i principi della fede, che sono al di sopra dei sensi⁶⁷.

Olivi non nega che la filosofia possieda un certo grado di saggezza e di verità: essa le possiede relativamente alle tre attività proprie del saggio o dell'*habitus* del sapiente, ossia il considerare le cose più alte, le cose più utili e le più certe, in modo certo e perfetto, proprio secondo gli insegnamenti aristotelici contenuti nell'*Etica nicomachea*⁶⁸. Ma è la croce la vera maestra.

64. 1 Cor. 2,14.

65. 1 Cor. 1,18.

66. *De perlegendis philosophorum libris*, 5, p. 434: «Principia enim veritatis spiritualissima sunt et abstractissima, quae animalis homo non potuit percipere, quia eorum examinatio seu experientia non est sensualis, sed potius spiritualis: et haec est causa quare verbum quidem crucis pereuntibus stultitia est, (...) quia crux mortificando sensus huius vitae veritatem habet in se spiritualissimam et incomprehensibilem omni philosopho animali».

67. *De perlegendis philosophorum libris*, 5, p. 436: «Hanc autem stultitiam *virga* crucis *fugat* docens nos sumere principia fidei, quae sunt supra sensum».

68. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VI, 1141 a12-25.

Più avanti Olivi parla di Dio come del supremo maestro che guida verso la verità, trasmettendo la saggezza e facendo evitare percorsi temerari e presuntuosi perseguiti con curiosità ed orgoglio⁶⁹. *Illi sine Dei magisterio ibant, ideo vane ambulant*⁷⁰.

La vera conoscenza per Olivi non è quella raggiunta dalla filosofia pagana, quanto piuttosto quella di Cristo fatto uomo e morto in croce. Lo si può evincere anche dalla lettura della quinta *questio* del terzo *Quodlibet*, dedicata alla *reductio ad unum*: *quid est in quolibet genere idem unum minimum quod est mensura omnium illius generis, an scilicet sit species specialissima*⁷¹. Qui il maestro francescano sovvertendo il modello speculativo aristotelico, in base al quale ciò che è primo *quoad se* è ultimo *quoad nos* e viceversa, propone la propria esegesi del paradosso evangelico. Dopo aver specificato che la misura deve essere certa, prende in considerazione i termini *minimum* e *maximum*, arrivando ad attribuire a *minimum* il valore di ciò che è intensivamente ricco ed estremamente semplice, contrapponendolo a *maximum* meramente estensionale⁷². Per dare vigore alla propria interpretazione, Olivi richiama il primo capitolo del libro X della *Metafisica* di Aristotele⁷³ e il primo libro del *De vera religione* di

69. *De perlegendis philosophorum libris*, 13, p. 440: «...attende quod ipsi tradiderunt vane, tum quia cum ausu temerario et praesumptuoso, absque scilicet ducatu debito supreme magistri, tum quia cum modo curioso et fastuoso, quia scilicet non aspexerunt simplicitatem divini eloquii, tum quia intentione et fine infructuoso, immo et odioso, quia non posuerunt visionem Dei nec participationem caritatis et gratiae eius nec debitum cultum nec servitium eius nec etiam vitiationem offensae suae aut poenae».

70. *De perlegendis philosophorum libris*, 14 p. 442.

71. Petrus Iohannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, III, q. 5, pp. 180-183.

72. *Quodlibeta quinque*, III, q. 5 pp. 180s : «Mensura debet esse unigena, et etiam debet esse certissima, quanto autem generalior, tantus minus certa. Non etiam est genus generalissimum, quia hoc est maximum; illud autem debet esse minimum».

73. Aristotele, *Metafisica*, 10 c. 1 (1052 b 20- 1053 b 8).

Agostino⁷⁴, ove si sottolinea la necessità, per una corretta comprensione di ciò che è imperfetto, di una comparazione con ciò che è perfetto. Ed è alla luce di tale comparazione che Olivi afferma che: «La vita perfettissima del Cristo vale come misura di perfezione per la vita dei santi»⁷⁵ e degli uomini in generale.

Grazie a questa analogia, si può ritenere che per Olivi il modello per una conoscenza perfetta, conoscenza di fede, non sia di stampo intellettualistico e speculativo, quanto piuttosto fideistico. Non deve però essere identificato o recepito come un fideismo poggiato su di un'opzione irrazionalistica, e neanche su un volontarismo esagerato che primerebbe sulle ragioni contrarie dell'intelletto. In questa prospettiva fideistica Cristo viene accolto come assoluto inizio, cardine portante e termine di arrivo, e quindi criterio ultimo di verifica di ogni accostamento della mente al vero. A. Robiglio attribuisce alla questione della nobiltà un ruolo fondativo nella concezione fideistica di Olivi:

«Nobile è colui che testimonia il vero ed assurge così a garante della certezza, massime della certezza più alta, quella che riguarda le cose del Padre. Costui non può che essere il Figlio di Dio, l'unico vero maestro, colui che garantisce l'unità della Chiesa, l'autenticità del canone, la sicurezza della rivelazione e, come la luce piena del giorno, staglia lontane da sé le ombre dell'errore e dell'eresia»⁷⁶.

La testimonianza di Cristo non chiede all'uomo una fiducia cieca, arbitraria, nemica e antagonista delle ragioni. È piuttosto una proprietà che attesta gli argomenti e qualifica la stessa ragione umana a individuare la fonte della *certitudo*.

74. Agostino, *De vera religione*, 1 c. 30 n. 55.

75. *Quodlibeta quinque*, III q. 5 p. 182: «Sic et perfectissima vita Christi est mensura perfectionis vite sanctorum».

76. ROBIGLIO, A. A. Appunti sulla nobiltà in Pietro Giovanni Olivi, in: KÖNIG-PRALONG, C.; RIBORDY, O.; SUAREZ-NANI, T. (eds.). *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*. Berlin; New York, 2010, pp. 113-134, p. 129.

L'uomo, che come si è visto nella prospettiva oliviana non solo ha coscienza di sé, ma è anche capace di acquisire la certezza di sé, della propria dignità, della propria ragione. Guadagno cui l'uomo giunge non in virtù di una qualche *ratio obiectiva* (che non si dà), ma grazie alla libera fiducia nella condignità procuratagli da Cristo. La volontà, con cui l'uomo aderisce a Cristo e dà il proprio assenso alla verità testimoniata da Cristo, si presenta come la facoltà umana dell'assoluto, in quanto è essa facoltà assoluta.

La volontà, *apex mentis*, rappresenta il punto di contatto tra il divino e l'umano. La fede, che nasce dalla volontà e aderisce a una verità rivelata e testimoniata, non deve essere considerata una conoscenza inferiore rispetto alla visione intellettuale o all'argomentazione sillogistica.

In questa prospettiva l'opera della ragione, per contribuire realmente al compiersi di tal verità – che non può essere ridotta a mera indagine scientifica e disinteressata, implica un totale coinvolgimento dell'individuo umano in tutti i suoi atti, desideri e pensieri – deve quindi essere ricondotta dalla classificazione astratta e intellettualizzata di nozioni cui l'hanno ridotta la filosofia dei pagani a un sapere che, secondo il messaggio rivoluzionario di Francesco d'Assisi, abbia una dimensione esistenziale attiva e operativa.



DA INTUIÇÃO DO ENTE: O ENCONTRO DE PENSAMENTO DE HEIDEGGER COM DUNS SCOTUS

Marcos A. Fernandes*

Resumo: tema deste artigo é a intuição do ente no encontro de pensamento de Heidegger com Duns Scotus, no contexto da sua tese de habilitação, defendida em 1915. Partindo do seu estudo sobre a “*Grammatica Speculativa*”, então atribuída a Duns Scotus, mas em verdade da autoria de Tomás de Erfurt, procura-se evidenciar a emergência germinal da questão do ser no seu pensamento juvenil. Neste estudo, Heidegger antepõe uma investigação ontológica ao tratamento dos problemas lógicos do significado e das categorias. Nesta investigação prévia ele trata do conceito de ente na perspectiva do pensamento de Duns Scotus e neste tratamento emerge já a questão da compreensão do ser. O ente se doa intuitivamente ao intelecto. Esta doação intuitiva do ser é a fonte do conhecimento metafísico, que trata do ente enquanto ente, ou seja, do ente segundo a sua entidade, dado originário e indiferenciado, ao mesmo tempo que em sua comunidade, isto é, em sua transcendentalidade e em sua universalidade.

Palavras-chave: Heidegger, Duns Scotus, intuição, ente, compreensão do ser.

* Professor da UNB.

O presente artigo pretende tratar do tema da intuição do ente no encontro de pensamento de Heidegger com o franciscano João Duns Scotus, tal como aparece no seu escrito de habilitação de 1915¹, intitulado “*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*” (A doutrina das categorias e do significado de Duns Scotus). O escrito é forjado num tempo em que Heidegger, em sua formação, se confronta duplamente, com o neokantianismo da escola de Freiburg e com a fenomenologia de Husserl. No tocante ao neokantianismo, não obstante o escrito estar dedicado a Heinrich Rickert, a quem foi apresentado oficialmente, a influência maior vem de Emil Lask (falecido na primeira guerra mundial, em 1915) e de seus estudos de lógica. Também a doutrina do significado das “Investigações Lógicas” de Husserl está ao fundo da investigação desenvolvida por Heidegger nesta tese de habilitação. No prefácio de 1972 para a edição dos seus escritos mais antigos, Heidegger caracteriza as suas primeiras tentativas que estão presentes nos seus primeiros escritos, como, literalmente, des-amparadas. Olhando retrospectivamente, ele vê ali o começo do seu caminho de pensamento: na figura do problema das categorias ele vê anunciar-se a *questão do ser*, na forma da doutrina do significado, a pergunta pela *linguagem*. Entretanto, percebe que, naquele tempo, a pertença mútua das duas questões permanecia obscura. Esta obscuridade naquele tempo nem mesmo se deixava pressentir, devido à inevitável dependência que o modo de tratar o tema tinha da medida dominante dada pela doutrina do juízo no âmbito da “onto-lógica” (sic) (HEIDEGGER, 1978, p. 55).

Em testemunhos autobiográficos, Heidegger indicou duas fontes que foram decisivas para ele na gestação da *questão do ser* em sua diferença para com o ente: a dissertação doutoral de Franz Brentano,

1. Heidegger apresentou a tese de habilitação dois anos depois de ter defendido a sua tese de doutorado, intitulada “*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*” (A doutrina do juízo no psicologismo. Uma contribuição crítico-positiva à lógica). A tese de habilitação, apresentada para obter a “livre docência” em 1915, foi publicada pela primeira vez em 1916 junto ao editor J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), em Tübingen. Este escrito está presente no volume I da edição das obras completas de Heidegger (1978, p. 189-411).

intitulada “*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*” (Do multifário significado do ente segundo Aristóteles), de 1862, e o tratado do teólogo Carl Braig: “*Vom Sein. Abriss der Ontologie*” (Do ser: compêndio de ontologia), de 1896². Em “*Mein weg in die Phänomenologie*” (Meu caminho na fenomenologia), de 1963³, recorda estas duas fontes e qualifica que tipo de estímulo elas trouxeram para a formação do começo de seu caminho de pensamento:

De muitas referências em revistas filosóficas eu experimentara que o modo de pensar de Husserl era determinado por meio de Franz Brentano, cuja dissertação “Do multifário significado do ente segundo Aristóteles” (1862) tinha sido desde 1907 o bastão de minhas primeiras tentativas desajeitadas de penetrar na filosofia. De modo bastante indeterminado movia-me a reflexão: se o ente é dito em um significado multifário, então qual é o significado fundamental? O que significa ser? No último ano de meu tempo de ginásio topei com o escrito do então professor de dogmática na Universidade de Freiburg Carl Braig: “Do ser. Compêndio de ontologia”. O escrito aparecera no ano de 1896 no tempo em que o seu autor era professor extraordinário de filosofia na Faculdade Teológica de Freiburg. As grandes seções do escrito traziam cada vez, ao fecho, longas citações de textos de Aristóteles, Tomás de Aquino e de Suarez, além da etimologia das palavras para os conceitos ontológicos fundamentais (HEIDEGGER, 1988, p. 81-82).

2. No prefácio de 1972 ao volume I das suas Obras Completas, Heidegger recorda que dois homens foram decisivos para a sua posterior atividade acadêmica: o professor de teologia sistemática Carl Braig, “O último da tradição da escola especulativa de Tübingen, que, por meio da confrontação com Hegel e Schelling dava à teologia católica nível e amplidão” (HEIDEGGER, 1978, p. 57); o outro era o historiador da arte Wilhelm Vöge. Com este último Heidegger despertou o interesse pela arte, especialmente por Van Gogh. E ele acrescenta: “Cada hora de preleção destes dois professores atuavam através das longas férias semestrais, que eu passava contínua e ininterruptamente junto ao trabalho na casa paterna de minha terra natal Messkirch” (HEIDEGGER, 1978, p. 57).

3. Este escrito teve uma impressão privada numa homenagem ao editor Hermann Niemeyer pelo seu aniversário de oitenta anos (16.04.1963). Está editado, porém, no volume “*Zur Sache des Denkens*” (À coisa do pensar) (HEIDEGGER, 1988, p. 81-90).

O texto que abre o compêndio de ontologia de Carl Braig é de Boaventura de Bagnoregio, tirado do capítulo V do *"Itinerarium mentis in Deum"* (Itinerário da Mente para Deus), números 3 e 4 (BRAIG, 1896, V-VI). Neste texto já aparecem, de modo diferente, alguns temas que Heidegger retomará na dissertação sobre Scotus. O trecho fala do *"Ipsum esse"* (ser mesmo), que é *"certissimum"*, isto é, certíssimo, no sentido de bem determinado, bem definido, nítido em sua identidade⁴. É que o ser mesmo não pode ser cogitado como não-ser. O ser mesmo é ainda *"puríssimo"*, pois não se dá a não ser em plena fuga do não-ser, assim como o não-ser não se dá a não ser na plena fuga do ser. Ali se confrontam, pois, o ser puríssimo e o nada absoluto: o nada nada tem de ser, assim como o ser nada tem de não-ser. O não-ser é, ali, entendido como *"privatio essendi"*, privação do ser. Por isso, o não-ser não é inteligido a não ser a partir do ser (*non cadit in intellectum nisi per esse*). Já o ser não é inteligido a partir de outro, mas sim a partir de si mesmo: porque tudo o que é inteligido ou é inteligido como não-ente ou como ente em potência (como possibilidade) ou como ente em ato (como realidade). O raciocínio de Boaventura se apresenta assim: se o não-ente não pode ser inteligido a não ser por meio do ente, e se o ente em potência não pode ser inteligido a não ser por meio do ente em ato, e *"ser"* nomeia o puro ato do ente mesmo (*ipsum purum actum entis*): o ser, portanto, é aquilo que por primeiro é inteligido (*quod primo cadit in intellectum*) (...). Boaventura completa: *"e esse ser é o ato puro"*. Mas, Carl Braig suprime este complemento, que remete para o sentido teológico, assim como havia suprimido, em sua citação, o começo

4. *"Certissimum"* é superlativo de *"certus"*. *"Certus"* não significa, na Idade Média, "conhecido com certeza", no sentido subjetivo-moderno, mas sim, definido, determinado. *"Certus"* vem de *"cernere"*: discernir. Os medievais chamavam de *"certitudo"*, "certeza", não o autoasseguramento do sujeito sobre a evidência de alguma coisa, mas sim a natureza definida, determinada de alguma coisa. Neste sentido, *"certitudo"* (certeza) é sinônimo de *"essentia"* (essência). Assim, o Avicena Latino diz: *"unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est"*: cada coisa tem uma certeza (essência) pela qual ela é o que é" (Liber de philosophia prima 1, 5).

do parágrafo que diz: “Quem, pois, deseja contemplar as perfeições invisíveis de Deus, referentes à unidade de sua essência, fixe primeiro sua atenção sobre o Ser mesmo” (BOAVENTURA, 1999, p. 332). O recorte de Carl Braig parece querer diferenciar bem ontologia, o discurso sobre o ser, e teologia, o discurso sobre Deus. O autor retoma, na perspectiva da ontologia, o tema do *ser* e do *nada*, que em Heidegger receberá toda uma ressignificação, bem como o tema do *ser* como *primeiro objeto do intelecto*, que, como veremos, aparecerá também em Duns Scotus e será retomado por Heidegger, em *Ser e Tempo*, no tema da “*compreensão do ser*” (*Seinsverständnis*).

A segunda parte da citação de Boaventura, que abre o livro de Carl Braig, fala da admirável cegueira do nosso intelecto, que não considera aquilo que primeiramente vê e sem o qual nada pode conhecer. Assim como o olho que volta a atenção às várias diferenças das cores, não vê a luz, pela qual ele vê tudo o que vê, e se a vê não se dá conta dela, do mesmo modo o olho da nossa mente, que volta a atenção aos entes particulares e universais, não vê o *ser*, que está fora de todo o gênero (*extra omne genus*), embora seja o que primeiramente se dá à mente e por meio dele é que se dão todos os entes, não se dá conta dele. Ao nomear “o *ser*, que está fora de todo o gênero” (*extra omne genus*), Boaventura se refere ao “Ser supremo”, Deus. O uso que Carl Braig faz deste texto, porém, parece querer se referir ao “ser” enquanto um transcendental, ao ser do “*ens communis*”. Duns Scotus vai tratar amplamente da metafísica como a ciência do ente enquanto ente, do ente segundo a entidade, e caracterizará a metafísica como uma ciência transcendente, que trata das “transcendências” ou dos “transcendentais”. Heidegger, no §1 de *Ser e Tempo*, quando expõe a necessidade da questão do ser, e combate os preconceitos que dispensam desta questão, recordará a transcendência do ser, isto é, que o ser ultrapassa toda a categoria e que sua universalidade não é a do gênero (HEIDEGGER, 1986, p. 3). Isso constituirá um ponto de partida importante para todo o pensamento de Heidegger, que não se contenta com o simples tratamento dos

entes (sejam particulares ou universais), mas pretende questionar o sentido do ser, cuja transcendentalidade pressagia o seu mistério.

O texto de Boaventura citado por Carl Braig se completa com a famosa passagem de Aristóteles, em que se declara que assim como o olho do morcego se atém à luz, assim também o olho da nossa mente se atém ao que há de mais manifesto na natureza⁵. Boaventura acrescenta um comentário à dita passagem: o nosso intelecto, habituado às trevas dos entes e às imagens das coisas sensíveis, quando intui a própria luz do Sumo Ser, parece-lhe que nada vê, não entendendo que esta caligem mesma é a suma iluminação de nossa mente, assim como, quando o olho vê a pura luz, parece-lhe que nada vê (cf. BOA-VENTURA, 1999, p. 334). Em suma, o pensamento, quando intui o ser mesmo, tem a experiência de uma iluminação, que é como se nada visse. É sugestivo que aqui a palavra “nada” não signifique mais o “não-ser”, mas o “ser mesmo” apreendido não a partir dos entes, mas em sua própria luz, na superabundância de sua claridade. *Mutatis mutandis*, Heidegger irá também usar a palavra “nada” para se referir ao ser, tomado não a partir do ente, mas considerado em sua transcendência e em sua diferença ontológica para com o ente. O ser seria, aqui, o não-ente, no sentido de ser o outro do ente, e, por isso, aceitaria o nome de “nada”, não no sentido do nada privativo, mas no sentido do nada como transcendência⁶.

Os primeiros impulsos de Heidegger na questão do ser são ocasionados, pois, pelas leituras de textos de Brentano e de Carl Braig no campo da ontologia. A questão do ser se insinua, aqui, de modo incipiente, como o problema do conceito de ente em seu caráter multifário, multimodo. É com este problema em mente que

5. Carl Braig reporta o texto da Metafísica (Livro II, capítulo 1, 993b 9-11), que, traduzindo, soa assim: “assim como os olhos do morcego se atém à luz do dia, assim também os olhos de nossa alma, o intelecto, se atém àquelas coisas que, por natureza, são as mais claras de todas” (ARISTÓTELES, 1998, p. 71).

6. Cf. por exemplo, a preleção “O que é metafísica”, de 1929 (HEIDEGGER, 1999, p. 51-63).

Heidegger aborda a história da filosofia. A sua formação junto aos neokantianos de Freiburg o motivou, então, a buscar um “decisivo movimento de avanço e de aprofundamento da elaboração filosófica de problemas”, como ele diz no prefácio de 1916 (HEIDEGGER, 1978, p. 191). Naquele tempo, Heidegger via na orientação histórico-espiritual (*geistesgeschichtle Orientierung*) da filosofia dos valores dos neokantianos de Freiburg “um chão fecundo para a configuração criativa dos problemas, a partir da forte vivência pessoal” e oferece como testemunho disso a criação filosófica (*das philosophische Schaffen*) de Emil Lask, falecido na primeira guerra, a quem ele evoca com gratidão (HEIDEGGER, 1978, p. 191)⁷.

Em sua incursão pelo pensamento escolástico medieval, posta em obra em seu escrito de habilitação, Heidegger tem em mente um problema bem determinado da história da filosofia, que aparece sob o nome de “doutrina das categorias”. Ele recorda o neokantianos Windelband, ao qual se devem muitos estímulos para a promoção do tratamento deste problema, que dizia que a tarefa de projetar o sistema das categorias seria, desde Kant, que nesta tarefa se equivocou, o centro de rotação de todo o movimento da ciência lógica (HEIDEGGER, 1978, p. 202). Heidegger observa que a lógica medieval era costumeiramente considerada como consistindo apenas de silogística sutil e como uma cópia da lógica aristotélica. Entretanto, se considerada em confronto com os modernos problemas lógicos, ela mostra um outro aspecto. “Ela experimenta uma característica inteiramente nova, de tal modo que a totalidade dos conceitos fundamentais formadores e seguradores, vivenciáveis e pensáveis, é apresentada sistematicamente” (HEIDEGGER, 1978, p. 202).

Entretanto, por que Heidegger escolhe justamente o franciscano Duns Scotus como interlocutor escolástico no tratamento deste

7. As diversas considerações de Heidegger sobre a tarefa e a essência da história da filosofia, sobre a relação entre história da filosofia e filosofia sistemática-teorética e sobre o método da filosofia moderna e o da filosofia medieval não poderão ser tratadas aqui, por uma questão de foco e de brevidade do artigo.

problema? Ele recorda Dilthey, que chamara Duns Scotus de “o mais perspicaz de todos os escolásticos”. Ele justifica sua escolha assim:

Não somente a justificadamente célebre, e para os problemas lógicos, tão extraordinária, maneira de pensar necessariamente crítica atribuída a Duns Scotus dirigiu nossa atenção diretamente para ele. Determinante é sua inteira individualidade de pensador como tal, com seus traços inconfundivelmente modernos. Ele encontrou uma maior e mais fina proximidade com a vida real (*haecceitas*), com seu caráter multifário e com a possibilidade de tensão, mais do que os escolásticos antes dele. Ao mesmo tempo, ele sabe, com igual facilidade, se voltar da plenitude da vida para o mundo abstrato da matemática. A ele é familiar de igual modo a configuração da vida (como, de resto, é o caso em geral na idade média) bem como o “acinzentado” da filosofia. Assim, em Duns Scotus são dadas todas as condições prévias para a elaboração do problema das categorias (HEIDEGGER, 1978, p. 203).

Assim, o motivo de o jovem Heidegger se voltar para Duns Scotus não reside propriamente no aspecto crítico do pensamento do franciscano escocês. Está, ao invés, na sua “inteira individualidade de pensador como tal, com seus traços inconfundivelmente modernos”. Ao evocar a “maior e mais fina proximidade com a vida real” presente e operante no pensamento de Duns Scotus, bem como a familiaridade com a “a configuração da vida”, presente de modo geral no pensamento medieval, Heidegger alude à doutrina escotista da “*haecceitas*”, hecceidade. Este neologismo significa, em Scotus, a forma irredutível do indivíduo na sua singularidade, ou seja, aquela forma que faz com que “*esta*” (*haec*) coisa seja esta coisa que ela é, na sua individualidade (indivisibilidade) e singularidade (unicidade), e não outra, quer dizer, a forma que funciona como “princípio de individuação”.

Nossa hipótese de leitura é a de que estes traços de Duns Scotus e do seu pensamento, evocados por Heidegger, têm uma raiz na própria vida do espírito franciscana. Neste ponto, Scotus transpõe para o pensamento escolástico aquela atitude típica de “proximidade com a vida real, com seu caráter multifário”, vigente em Francisco de Assis. G. K. Chesterton soube ver muito bem esta atitude típica do

Poverello. No livro que escrevera sobre Francisco, Chesterton ressaltava a sua vivacidade e cortesia, bem como sua “personalidade eminentemente dramática” (CHESTERTON, 1961, p. 103). Para indicar estes traços do santo poeta italiano e da sua mística, Chesterton mostra o modo como Francisco se relacionava com as criaturas em geral e como se comportava com os homens em especial, mostrando que, para ele, a individualidade e a diferenciação dos seres constituíam um valor eminentemente positivo. Citemos algumas passagens de Chesterton, com seu peculiar humor inteligente e com sua peculiar inteligência bem humorada, que ilustram este caráter do modo de ser da vida franciscana:

São Francisco não foi amante da natureza. Devidamente compreendido, um amante da natureza era precisamente o que ele não foi. A frase implica na aceitação do universo material como um ambiente vago, uma espécie de panteísmo sentimental (...). Ora, para São Francisco nada estava jamais no plano de fundo. Poderíamos dizer que a sua mente não tinha plano de fundo, exceto talvez essa escuridão divina, de cujo seio o amor divino chamara, uma por uma, todas as criaturas coloridas. Ele tudo via como dramático, não inerte como num quadro, mas vivo como numa representação. Um pássaro passava por ele como uma flecha; algo como uma história e um propósito, se bem que propósito de vida e não propósito de morte. Um arbusto tolhia-lhe o passo como algum salteador; e, realmente, ele estava tão pronto a dar boas-vindas ao salteador como ao arbusto.

Numa palavra, falamos de um homem incapaz de ver o bosque por causa das árvores. São Francisco era um homem que não queria ver o bosque por causa das árvores. Queria ver toda árvore como coisa separada e quase sagrada, sendo filha de Deus e, portanto, irmão ou irmã dos homens (...). Tudo haveria de aparecer no primeiro plano; e, nesse sentido, na ribalta. Tudo haveria de ser, em todos os sentidos, um caráter. É esta a qualidade em que, como poeta, ele é inteiramente o oposto de um panteísta. Ele não chamava mãe à natureza; chamava irmão a um asno qualquer ou irmã a uma andorinha qualquer. Se tivesse chamado tio a um elefante ou tia a uma girafa, como possivelmente terá feito, ele ainda teria dado a entender que eram criaturas particularmente designadas pelo cria-

dor a ocuparem determinados lugares; não meras expressões da energia evolutiva das coisas. Eis aí onde o seu misticismo tanto se avizinha do bom senso infantil. A criança não tem dificuldade em compreender que Deus fez o cão e o gato, conquanto perceba claramente que a feitura de cães e gatos do nada é processo misterioso que lhe sobrepuja a imaginação. Criança alguma, porém, compreenderia o que se pretendesse dizer-lhe, misturando-se o cão e o gato com tudo o mais, num monstro único de mil pés a que se desse o nome de natureza. A criança decididamente recusaria tratar de fazer pé e cabeça de semelhante animal. São Francisco foi um místico e acreditara no misticismo, não na mistificação. Como místico, foi o inimigo mortal de todos os místicos que fundiam a margem das coisas e dissolviam uma entidade na sua ambiência. Foi místico da luz diurna e da escuridão noturna, mas não místico crepuscular. Foi justamente o contrário dessa espécie de visionário oriental que só é místico porque é demais cético para ser materialista. São Francisco foi enfaticamente um realista, usando-se a palavra realista na sua acepção medieval muito mais real (CHES-
TERTON, 1961, p. 103-106).

Este franciscano realismo, com sua valorização positiva do indivíduo, da sua individualidade, singularidade, e diferença última, aparece no pensamento de Duns Scotus como um traço de sua familiaridade com a configuração da vida e de sua “maior e mais fina proximidade com a vida real”. Uma tese muito peculiar a Duns Scotus, em consonância com este espírito de realismo e de valorização do indivíduo, é a de que o conhecimento intelectual não se volta somente para o universal, mas se volta antes de tudo para o singular. Como fizera antes dele Alfarabi, divergindo da opinião comum, de origem grega – *singulare sentitur, universale intelligitur* (o singular é sentido, o universal é entendido) – Duns Scotus afirma que há uma intelecção do singular e não somente um conhecimento sensitivo. Vejamos textualmente as razões expostas por Scotus:

Há que se dizer, portanto, que o singular nos é inteligível segundo si mesmo, porque a inteligibilidade segue a entidade [...]. Além disso, aquilo que em si mesmo não é inteligível não pode ser conhecido por nenhum intelecto; mas o singular enquanto singular pode ser conhecido por qualquer intelecto, como por aquele di-

vino e por aquele angélico; portanto... Em segundo lugar, digo que o singular nos é inteligível no estado presente. A prova: como, de fato, com o silogismo conhecemos as conclusões, assim, com a indução, conhecemos os princípios; mas, a indução é um processo do singular ao universal, e tal procedimento discursivo pertence somente ao intelecto; portanto, o intelecto conhece o singular [...]. Em terceiro lugar, digo que nenhuma potência nossa, nem sensitiva, nem intelectiva, pode conhecer o singular sob a determinação própria de singular, porque uma faculdade que conhece um sujeito qualquer segundo sua própria razão é capaz de conhecê-lo e distingui-lo dos outros, prescindindo de todo outro que não possui aquela determinação. Ora, com a determinação própria da singularidade e prescindindo das outras, não podemos distinguir entre dois singulares, nem por meio dos sentidos, nem por meio do intelecto, portanto... (*Quaestiones de anima, Quaestio 22, resolutio 2*, n. 4 – Scotus, 1998, p. 640; Cf. TODISCO, 1996, p. 162-163).

Scotus se volta contra a degradação do singular por parte do pensamento grego, platônico, e mesmo aristotélico. Ele afirma que o singular é conhecido primária e diretamente (não de maneira indireta e reflexa, como opinava Tomás de Aquino), embora a sua singularidade enquanto tal não seja conhecida segundo uma noção precisa, de tal modo que se possa compreender distintamente porque este singular tenha tais características individuantes e não outras (cf. GIACON, 1968, p. 35). O singular é, para Scotus, uma “*entitas positiva*” (entidade positiva). Ele entende que o singular não tem menos ser e bondade do que o ser e a bondade da espécie. Pelo contrário: o singular tem mais ser e mais bondade do que a espécie. Ele é uma “*ultima realitas entis*” (realidade última, isto é, consumada, do ente). A “*differentia individualis*” (diferença individual) ou, como dirão os escotistas, a “*haecceitas*”, é uma plenitude e não uma falta. Toda criatura é única: é uma palavra divina que é pronunciada uma única vez e esta unicidade é inefável⁸. Toda entidade individual é

8. Nas condições atuais, o homem conhece as coisas na sua existência concreta, ou seja, conhece os indivíduos enquanto realidades singulares, irrepetíveis, embora não conheça a sua singularidade como tal, a sua “*hecceidade*”, ou seja, enquanto razão precisa segundo a qual as características individuais lhe são inerentes.

radicalmente diversa de toda outra. A inteligibilidade superior do indivíduo em relação à natureza ou espécie é devida ao seu mais alto grau de perfeição. Que o singular material seja por si inteligível, o prova, antes de tudo, a própria natureza do singular, o qual, enquanto tal, é ente. O singular é ente mais perfeito do que o universal, porque este abrange toda a entidade quiddiativa superior e constitui o último grau de atualidade e unidade (cf. *Quaestiones in Metaphysica* VII, qu. 15, n. 4: SCOTUS, 1998, p. 387). A sua inteligibilidade deriva de sua própria entidade mais perfeita. No singular material não há nada que impeça a sua inteligibilidade. O singular material inclui a natureza, a diferença individual e outros acidentes materiais que são concomitantes com o indivíduo e o constitui na ordem da sensibilidade, mas todas estas partes do singular material têm alguma entidade e a entidade do que quer que seja é o objeto primeiro do intelecto. Dentre as várias provas aduzidas por Scotus para provar a inteligibilidade do singular, por si e para nós, as quais não poderemos abordar, aqui, por questão de brevidade, está uma prova bem peculiar. O evangelho, diz o doutor sutil, prescreve amar. O amor, porém, se refere ao singular. Não se ama o universal, mas o singular. Mas não se pode amar sem conhecer aquilo que se ama, portanto, a ordem de amar o próximo pressupõe que se possa conhecer o indivíduo na sua singularidade. De resto, a potência superior pode apreender tudo aquilo que uma potência inferior e subordinada apreende. Sendo o intelecto superior ao sentido, e podendo o sentido conhecer o singular, então *a fortiori* pode conhecê-lo o intelecto (cf. KRZANIC, 1968, p. 67-68).

Heidegger aponta não somente para a proximidade de Scotus para com a “vida real, com toda a sua multifariedade”, mas também alude à sua capacidade de se voltar “da plenitude da vida para o mundo abstrato” e para o “acinzentado” da filosofia (HEIDEGGER, 1978, p. 203). De fato, a metafísica de Duns Scotus atinge graus altíssimos de abstração, mas nunca deixa de ter a intuição como fonte de todo o conhecimento do real. Todo o conhecimento abstrativo provém do conhecimento intuitivo. A entidade do singular é maior do que a entidade do universal. No seu pensar, a metafísica é uma

ciência extremamente abstrata, mas nem por isso deixa de ser uma ciência do real, ou melhor, da realidade, quer dizer, da entidade do ente, tomada pura e simplesmente, anteriormente até à distinção de singular e de universal, ao ser do ente, tomado em sua máxima envergadura, em sua maior profundidade e em sua originariedade.

Em sua tese de habilitação sobre Scotus, Heidegger quis tomar o problema das categorias como centro de sua preocupação teórica, contudo, quis fazê-lo recorrendo à perspectiva da “doutrina dos significados”, trabalhada por Husserl, a qual está em conexão com a “doutrina das categorias”, “à medida que a doutrina dos significados salienta as diferentes formações categoriais a partir de ‘significado em geral’ e põe o fundamento para toda a ulterior elaboração dos problemas lógicos de sentido e de validade” (HEIDEGGER, 1978, p. 203). Esta preocupação teórica levou Heidegger a escolher como texto fonte de sua pesquisa a “*Grammatica Speculativa*”, considerada por ele naquele tempo como sendo da autoria de Duns Scotus, mas que – como evidenciou mais tarde Martin Grabmann – era na verdade da autoria de Tomás de Erfurt⁹. Antes, porém, de fazer uma interpretação e apresentação *filosófica* da “*Grammatica Speculativa*” como “doutrina do significado”, Heidegger apresenta uma investigação prévia sobre alguns elementos e condições, que possibilitam um entendimento do âmbito de problemas indicados.

Ao apresentar esta investigação prévia, Heidegger dá um passo da lógica e seus problemas (doutrina do significado, doutrina das categorias) para a metafísica. É que a “Gramática” pertence à totalidade do cognoscível, ou seja, do que é teoreticamente determinável (Cf. HEIDEGGER, 1978, p. 207). Porém, a totalidade do cognoscível, o todo do pensável, se articula em vários e diversificados âmbitos de realidade (Cf. HEIDEGGER, 1978, p. 212). Observa

9. Cf. GRABMANN, M. De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Johanni Duns Scoti adscribitur speculativae, in: “*Archivum Franciscanum Historicum*”, XV, 1922, pp. 273-277.

Heidegger o seguinte: que haja um âmbito de realidade, ou melhor, que haja vários âmbitos de realidade, este fato, não se deixa provar de modo a priori, por caminhos dedutivos. Aquelas coisas que se dão faticamente na realidade não se deixam demonstrar (*beweisen*), elas somente se deixam mostrar (*aufweisen*), indicar (*aufzeigen*). Aqui Heidegger recorre ao princípio da evidência intuitiva, que Husserl chamava de “princípio dos princípios”¹⁰, e diz:

O que é mostrado está diante de nós em seu si-mesmo, pode, falando-se por imagem, ser apreendido de modo imediato, não se precisa de nenhum desvio por cima de outra coisa, aquela *uma* coisa mostrável detém o olhar. Do ponto de vista da prática do conhecimento subsiste para nós o dever de somente dirigir o olhar para ela, captar tudo o que pode ser captado, haurir o puro si-mesmo do que se oferece. Sobre o imediato não pode haver nenhuma dúvida, probabilidades e ilusões. Pois enquanto imediato ele, por assim dizer, não tem nada entre si e a apreensão (*simplex apprehensio*) (HEIDEGGER, 1978, 213, grifo dele).

É na intuição que aquilo que se mostra se doa a conhecer, direta e imediatamente. Aquilo que se intui não pode, mas também não precisa, ser demonstrado. É o que se mostra a si mesmo por si mesmo em si mesmo: o fenômeno em sentido originário. A intuição é uma “*simplex apprehensio*”: uma simples apreensão, um ver *simplex* (*schlichtes sehen*, segundo o modo de falar da fenomenologia). A metafísica, por mais abstrata que seja, deve ter um fundamento intuitivo, deve se fundamentar na intuição do ser e dos transcendentais. Aqui, cumpre-nos indicar algo, primeiramente, sobre o primado da intuição em Duns Scotus; e, em seguida, sobre a intuição como conhecimento fundante da metafísica.

10. “No princípio de todos os princípios: que toda visão originariamente doadora é uma fonte justa do conhecimento; que tudo aquilo que se nos oferece originariamente numa “intuição” (por assim dizer em sua realidade efetiva, em carne e osso), há de ser tomado simplesmente como aquilo que se mostra, mas também só nos limites em que se dá aí – assim, nenhuma teoria pensável pode nos induzir a erro” (HUSSERL, 1993, p. 43-44, tradução livre).

Para Scotus, o conhecimento humano, se considerado na sua origem fenomenológica, tem sempre início de uma intuição da coisa concreta, fruto do encontro do intelecto com o ente real, concreta e singularmente existente. Duns Scotus entende que há dois tipos de cognição. Assim diz ele: “À primeira chamo de abstrativa – que é a cognição da própria quiddidade e que abstrai (prescinde) da existência ou não existência atual (de uma coisa). À segunda, que é a cognição da quiddidade da coisa segundo sua existência atual, chamo inteligência intuitiva” (*Ordinatio* II, d. 3, q. 2, n. 321; apud IAMMARONE, 2003, p. 55-56). A intuição do ente pressupõe duas coisas: 1. O conhecimento imediato de um ente enquanto atualmente existente e presente em uma certa existência atual; 2. O conhecimento imediato que um intelecto humano adquire na percepção de um ente qualquer da própria destinação ou finalidade de apreender o ser como seu objeto formal.

O conhecimento intuitivo precede o conhecimento abstrativo. Deixaremos de lado, aqui, a caracterização detalhada do conhecimento abstrativo. Basta dizer que o conhecimento abstrativo, qualquer que seja sua dinâmica, pressupõe que alguma vez se tenha tido a presença real do ente a partir do qual se realizará a abstração. A intuição funda e dirige a abstração¹¹. A formação do próprio conceito

11. O conhecimento abstrativo tem como pressuposto a “natureza comum”. Seguindo Avicena, Scotus considera que a natureza ou essência de uma coisa é anterior à sua singularidade e a universalidade do conceito. Assim, a essência do homem, a humanidade do homem, que não é um outro homem, em si mesma, não é nem singular nem universal; ou seja, é anterior e em si mesma é indiferente à singularidade e à universalidade. A essência é natureza comum. É a partir da natureza comum que os objetos da experiência têm uma certa unidade, a qual não é nem numérica, nem lógica (unidade da espécie e do gênero). Trata-se, porém, de uma unidade de essência. A natureza comum é o ponto de partida para a abstração, na teoria de Duns Scotus. Nesta teoria, o singular não é dessingularizado, para em seguida ser universalizado (como em Tomás), mas o processo abstrativo parte da indiferença da natureza comum para a indeterminação da natureza universal (o conceito em sua universalidade: universalidade da espécie, universalidade do gênero).

de ente tem base na percepção do ente concreto, singular, à medida que o intelecto, em contato com o ente concreto, material ou espiritual, o apreende imediatamente como sendo, isto é, como ente. A percepção é prenhe de inteligibilidade. É ela que põe em movimento a atividade intelectual, que forma conceitos, juízos, raciocínios. A formação de conceito se dá por simples apreensão. Todo o conceito, porém, supõe o conceito de ser, que é absolutamente simples. Tudo o que o intelecto apreende o faz na perspectiva do ser (o ser é o objeto formal do que quer que o intelecto apreende como objeto material). A apreensão do ser é pressuposta na apreensão de todo e qualquer objeto. A intuição do ser é anterior a todo e qualquer juízo: não afirma nem nega nada. Ela é pré-predicativa. O princípio de não-contradição, que rege todo juízo e raciocínio, pressupõe também a apreensão do ser: a apreensão de que ser é ser e não pode ser não-ser. Em resumo:

“Scotus, de fato, fala do conhecimento intuitivo seja do singular material seja do singular espiritual, como também da intuição do ente por parte do intelecto, o qual, quando exercita a sua atividade cognoscitiva, ‘tem sempre presente também a sua natureza, de ser destinado a colher o ente em todos os seus significados’ (GIACON, 1968, p. 40)” (IAMMARRONE, 2003, p. 57).

Em sua tese de habilitação Heidegger, antes de entrar no estudo dos problemas lógicos anunciados (doutrina do significado e doutrina das categorias) junto à “*Grammatica Speculativa*”, ingressa no estudo, a partir de Duns Scotus, dos diversos âmbitos de realidade (*Wirklichkeit*): a realidade física, a matemática, a metafísica, a lógica e a psíquica. Entretanto, as primeiras exposições de Heidegger são de ontologia, ou seja, têm em vista o ente enquanto ente. Com um vocabulário ainda influenciado pelo neokantismo, ele diz: “Toda região objetiva (*Gegenstandsgebiet*) é uma região *objetiva* (*Gegenstandsgebiet*). Mesmo se nós nada sabemos de mais aproximado sobre os âmbitos de realidade, que estão em questão, já à medida que nós falamos deles como problemáticos em toda perspectiva, um algo nos está contraposto, um objeto” (HEIDEGGER, 1978, p. 214).

Aqui, “objeto” (*Gegenstand*), aquilo que nos está de algum modo contraposto (*gegenüber*), quer dizer “ente”. Para Scotus, aquilo que, compreendido, abre a compreensão de tudo o mais, de todos os âmbitos de realidade, é o ente. O *ente* vem antes de toda determinação. É anterior, por exemplo, à determinação de “substância” (ser-em-si) ou “acidente” (ser-em-outro).

Experimentamos em nós mesmos, que podemos conceber o ente, não concebendo este ente em si ou em outro, porque há dúvida, quando concebemos o ente, se é ente em si ou em outro, como se mostra a respeito da luz, se é forma substancial subsistente por si ou se é forma accidental existente em outro; portanto, nós concebemos primeiro alguma coisa de indiferente aos dois, os quais encontramos posteriormente, e assim o primeiro conceito, que por primeiro é conservado nisto, é o ente (*Quaestiones in Metaphysica*, IV, q. 1, n. 6: SCOTUS, 1998, p. 129)¹².

Heidegger parafraseia e comenta Scotus, tentando mostrar que o ente é anterior a toda e qualquer determinação categorial, bem como a toda e qualquer diferenciação entre âmbitos de realidade ou regiões objetivas. O ser, o indiferenciado, é o que permanece intacto em tudo aquilo que o intelecto apreende e compreende, por mais diferenciado que ele seja em seu conteúdo. Ele diz:

12. Scotus apresenta este argumento em favor da tese da univocidade do ser. O ente enquanto ente, quer dizer, o ente tomado em sua determinação essencial, com outras palavras, a entidade do ente, tomada nela mesma, antes de qualquer determinação diferencial, por exemplo, na coisa mesma ou no intelecto, é unívoca. A entidade, assim, não seria nem singular nem universal, nem finita nem infinita... Estas seriam determinações que sobrevêm de fora, extrinsecamente, “acidentalmente”, à determinação essencial da entidade do ente. Em si, o ser (entidade) não seria nem um nem muitos, não é nem indivíduo, nem espécie, nem gênero. O ente enquanto tal, tomado sem seus modos, como pura entidade, é unívoco. O ente, quer dizer, a entidade, se diz de todas as coisas em um mesmo sentido (*per unam rationem*). O conceito de ente é um conceito próprio, determinado, definido (*certus*), distinto de todo o outro conceito, como o conceito de físico ou psíquico, real ou lógico, singular ou universal, finito ou infinito, contingente ou necessário etc. Aquele conceito do qual se tem certeza é outro daqueles dos quais se tem dúvida.

Em Duns Scotus se encontra uma observação que dá a impressão de ser quase moderna: nós fazemos a experiência de que temos diante de nós algo de contraposto, objetivo (*Gegenständliches*), sem que nós saibamos se é substância ou acidente; com outras palavras: o contraposto, o objetivo, não tem ainda nenhuma determinação categorial. À medida que nós temos mentalmente em vista um algo objetivo, pode restar dúvida, em que categoria ele está, se ele existe em si ou em outro; seu caráter de realidade ainda não é mesmo determinado, e, não obstante, um algo se deu. *Aliquid indifferens concipimus*: nós concebemos alguma coisa de ainda prejacente (*Vorausliegendes*) a toda formação categorial. O *ens* significa, assim, o sentido global (*Gesamtsinn*) de toda a esfera objetiva *como tal*, aquele momento que se mantém firme no objetivo, é a categoria das categorias. O ente resta mantido (*salvatur*) em todo *objeto*, por mais diferente que ele seja em sua plenitude de conteúdo (HEIDEGGER, 1978, p. 214-125).

O conceito de ente é indiferente, ou seja, é não diferenciado, é anterior a toda a diferenciação, pois, o ser é fonte de toda a diferença nos âmbitos do ente; abrange a todas elas e está incluído em todas elas. Ser é o primeiro que vem ao encontro do intelecto, o primeiro inteligível, que está incluído em tudo aquilo que o intelecto apreende. Scotus apresenta assim a inclusão do ente em tudo aquilo que o intelecto concebe:

Há que se conceder que o primeiro objeto do intelecto não pode ser nada a não ser aquilo que essencialmente está incluído em qualquer inteligível por si, assim como o primeiro objeto da visão não é nada a não ser aquilo que está essencialmente incluído em qualquer visível por si, como a cor no branco e no preto. Como, pois, qualquer ente é por si inteligível, e nada pode estar incluído em qualquer coisa a não ser o ente, segue que o primeiro objeto do intelecto é o ente (*Quaestiones in Metaphysica*, VI, q. 3, n. 4: SCOTUS, 1998, p. 295).

O conceito de ente se mantém, pois, em todo o conceito. Ser é aquilo que o intelecto humano previamente compreende em tudo aquilo que compreende. Heidegger, em *Ser e Tempo*, retomará este tema na perspectiva da *compreensão do ser* (*Seinsverständnis*). Logo

no § 1, ao discutir o primeiro dos três preconceitos que justificam a dispensa da necessidade de colocar a questão do ser, ele cita Tomás de Aquino (Suma Teológica, II-I, q. 94, art. 2), que diz: “*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*”. Esta citação de Tomás, que está em consonância com o pensamento de Scotus aqui apresentado, indica que a apreensão do ser – uma simples apreensão, certamente – é a primordial, que o ser é aquilo que primeira e primordialmente cai sob a apreensão do intelecto, e, ademais, que o ser está incluído no que quer que o intelecto apreende. Heidegger traduz, interpretando o indicado, à luz do pensamento da “compreensão do ser” (*Seinsverständnis*) de Ser e Tempo, assim: “Uma compreensão do ser já está sempre incluída em tudo que se apreende no ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 38). Fenomenologicamente falando, ser é, pois, a datidade originária que se oferece ao conhecimento intelectual intuitivo; é o *objeto formal* de tudo aquilo que o intelecto concebe, pois tudo o que ele concebe apreende como sendo, isto é, como ente. Com outras palavras, é à luz do ser, na perspectiva do ser, e como ser que tudo é concebido. Heidegger segue:

Todos e cada um dos objetos é um objeto. *Primum objectum est ens ut commune omnibus*. Em cada objeto do conhecimento este *ens* é dado, à medida que ele é, justamente, objeto. Como cada objeto da visão, seja ele branco, seja preto ou multicolor, é *colorido*, assim cada objeto *como tal* (*überhaupt*), seja qual for o conteúdo em que ele se apresenta, é um *ens* (HEIDEGGER, 1978, p. 214).

Heidegger toca, aqui, no tema do “primeiro objeto do intelecto” pormenorizadamente discutido por Duns Scotus¹³. Ele não pergun-

13. A questão filosófica sobre o primeiro objeto do intelecto é discutida por Scotus dialeticamente, opondo a posição de *Avicena*, segundo a qual o *ente* é o primeiro objeto do intelecto, e, do outro lado, a doutrina de *Aristóteles*, segundo a qual a *quididade do ente sensível* é o ponto de partida de todo o conhecimento intelectual. A discussão, porém, torna-se mais complexa em seu caráter dialético, pois Scotus trabalha não somente com a oposição filosófica entre Avicena e Aristóteles, mas também com a oposição filosófico-teológica entre *Tomás*, que representa o

ta simplesmente qual é o *primeiro objeto* do intelecto, mas sim qual é o primeiro objeto *adequado* (*adaequatum*) do intelecto. Objeto “adequado” significa mais do que objeto “conveniente”; significa objeto “comensurável”, “igualado”. O intelecto e o ente comportam igual medida: abrangem tudo. O intelecto alcança a totalidade do ser: o todo de tudo aquilo que é, seja qual for o modo de ser. Tudo o que é, por sua vez, é inteligível. A inteligibilidade segue o ser, a entidade do ente como tal e no seu todo.

Duns Scotus toma em consideração que “*ens*” (ente, ser) é uma noção “*simpliciter simplex*”: “simplesmente simples”, quer dizer, puramente, absolutamente, imediatamente simples. “Simples” (*simplex*) significa “sem dobra” (*sine plex*): anterior a toda dobra e desdobramento, a toda bifurcação e articulação; positivamente falando: uma, inteiriça. A noção de ente/ser não pode ser analisada, ou seja, dissolvida em componentes¹⁴, por ser absolutamente simples, uma. O nome “*ens*” (ente/ser) traz, pois, uma significação una, indivisa. Ela não pode ser reconduzida a uma noção anterior, que a explicasse.

aristotelismo subsumido na teologia, e *Henrique de Gand*, que é o principal representante do *agostinismo* no fim do século XIII. Para Tomás de Aquino, a potência cognoscitiva é correspondente ou proporcionada ao objeto cognoscível. O objeto próprio do intelecto humano, que está unido ao corpo, é a quiddidade da coisa material, ou seja, a natureza existente na matéria corporal daquele ente singular. É por intermédio das coisas sensíveis que o intelecto humano se eleva a um certo conhecimento das coisas invisíveis. Já para Henrique de Gand, o objeto primeiro do intelecto é Deus. Se o mais perfeito em um gênero é causa da condição de todos os outros neste gênero, Deus, como o mais perfeito de tudo aquilo que se pode conhecer é o fundamento do conhecimento de todas as outras coisas pelo intelecto e, assim, é o seu primeiro objeto. Não podemos entrar aqui nos contra-argumentos que Scotus move contra ambas as tendências.

14. *Ordinatio* I d. 3, n. 71 (Vat. III, 49). Para Duns Scotus, além do conceito de “*ens*” (ente/ser), também os conceitos das diferenças últimas são absolutamente simples. Diferenças últimas são: diferenças individuais, específicas e genéricas. Há conceitos que são simples, mas que não são simplesmente simples. Conceito simples (não absolutamente simples) é tudo aquilo que pode ser conhecido pelo intelecto por um ato simples, embora possa ser analisado, dissolvido, em vários conceitos, concebíveis separadamente.

A noção de ente goza de propriedade manifestadora autoevidente: sua verdade é originária. O *ens* (ente/ser) se mostra por si mesmo. É objeto de uma “*simplex apprehensio*”, de uma apreensão simples. E, por isso, não precisa e nem pode ser demonstrado. Só pode ser manifestado, mostrado. E já sempre se mostrou, à medida que se dá a si mesmo por si mesmo diretamente, imediatamente. Não precisa de rodeios nem de mediações para se chegar a ele. Ele já sempre está aí, como o que há, antes de tudo. Cabe ao intelecto apreendê-lo, numa simples apreensão, numa captação simples do que simplesmente se dá. Sobre o imediatamente evidente não pode haver dúvida. Mas também não pode haver demonstração. É que toda demonstração se faz para aquilo que não é imediatamente evidente. E, no entanto, aquilo que não pode (e não precisa) ser demonstrado é a base para toda demonstração. A noção de ente não pode ser compreendida a partir de qualquer outra noção; entretanto, tudo o que o homem compreende, compreende a partir desta noção (Cf. ALCORTA, 1968, p. 93-95).

Enfim, a positividade do conceito de *ens* também se dá por graça de sua originariedade. Em todo e qualquer conhecimento, o intelecto já terá sempre conhecido o *ens*. Ele é o *prae-cognitum* (conhecido prévio) em todo o *cognoscere* (conhecer). O *ens* é o *primum objectum intellectus* (objeto primeiro do intelecto). Eis porque nós, em tudo quanto apreendemos e compreendemos, já sempre fomos referidos ao *ens* e já sempre o pressupomos, partindo dele em todas as nossas tentativas de denominação, conceituação, definição, dedução, no “âmbito” de nossa inteligência especulativa, como também em todas as nossas tentativas de ação e operação, no “âmbito” de nossa inteligência prática.

O ente é o primeiro objeto do intelecto como algo que é o mais universal, no sentido de ser o mais comum, o comuníssimo (*communissimum*). Comuníssimos (*Communissima*) são também as “*transcendentia*” – as transcendências ou transcendentais – que são determinações que seguem ao ente e que o determinam de maneira transcategorial. Estes “comuníssimos” são os “maximamente sa-

bíveis” (*maxime scibilia*), que, por sua vez, são objetos da máxima ciência, a metafísica. No prólogo das questões sobre a Metafísica de Aristóteles, Duns Scotus discorre sobre este ponto. Scotus toma como referência a primeira proposição da Metafísica do Estagirita: “*omnes homines natura scire desiderant...*” (I, 980a). Scotus faz desta proposição o ponto de partida da Metafísica. Uma vez demonstrada a proposição, de modo a posteriori e a priori, Duns Scotus a aplica ao seu propósito, que é demonstrar a dignidade e a nobreza desta ciência, que é a metafísica. Sua aplicação soa assim: “se todos os homens por natureza desejam saber, logo desejarão maximamente a máxima ciência”. Scotus retoma o capítulo 2 do Livro I da Metafísica, que diz que a máxima ciência é aquela que é sobre as coisas maximamente sabíveis (*maxime scibilia*). As coisas maximamente sabíveis, porém, se dizem em dois modos: ou porque são sabidas antes de todas as coisas, de modo que sem o saber delas não se pode saber de outras coisas; ou porque são coisas cognoscíveis certíssimas (*certissima cognoscibilia*). Heidegger deixa de lado este segundo modo, que ele considera subjetivo. No entanto, dá a maior importância ao primeiro modo. Neste primeiro modo, ele vê anunciada a transcendentalidade do ser, bem como sua prioridade e originariedade na ordem do pensar e do conhecer:

Este *ens* pertence aos *maxime scibilia*. Sob esta determinação podem ser compreendidas duas coisas. Um *maxime scibile* é aquilo que é sabido de maneira originária desde o princípio (uranfänglich); isto não é para se compreender tanto em sentido genético-temporal quanto em sentido lógico. O “*maxime*” contém aqui um pensamento de *valor* lógico-teorético e caracteriza o elemento originário (Urelement) do objetivo, a saber, a *objetualidade* (Gegenständlichkeit). O *ens*, concebido como *maxime scibile* na significação nomeada, não significa nenhuma outra coisa do que a *condição de possibilidade do conhecimento objetivo em geral* (HEIDEGGER, 1978, p. 215).

Duns Scotus apreendeu o significado universal e transcendental do conceito de ente e o tomou, seguindo Avicena, como objeto da metafísica, a ciência maximamente desejável, a ciência máxima.

Segundo ele, o maximamente sabível no primeiro modo, isto é, no modo do que é primeiramente sabido e sem o qual não se pode saber de outras coisas, se constitui pelas coisas mais comuns que há (*communissima*), por exemplo, o “ente enquanto ente, e o que quer que siga ao ente enquanto ente”. Aqui Scotus retoma Avicenna que diz: “ente (ens) e coisa (res) imprimem na alma uma primeira impressão, que não é adquirida a partir de outras coisas mais conhecidas” (Livro I da Metafísica, cap. 5 a). Em outra passagem, além do “ente” e da “coisa”, Avicenna também toma o “um” como sendo parte dessas “coisas” comuníssimas. Estas “coisas” não podem ser demonstradas de modo dedutivo, elas só podem ser mostradas, manifestas. Elas devem poder ser captadas direta e imediatamente, numa “simples apreensão” (*simplex apprehensio*). Segundo vimos acima, “*maxime scibilia*” é o que é sabido originariamente. Não se trata tanto de uma anterioridade genético-cronológica, mas de uma prioridade em sentido lógico. O conhecimento do “ente enquanto ente” tem prioridade lógico-teorética sobre o conhecimento do que quer que seja, pois, é o conhecimento do ser, isto é, da entidade do ente, da realidade do real, da objetividade do objeto enquanto tal. Tem um sentido transcendental: o conhecimento do ser é condição de possibilidade do conhecimento de todo e qualquer ente, de todo e qualquer real, de todo e qualquer objeto. Duns Scotus observa que qualquer tentativa de demonstração disso que se manifesta por si e primordialmente e diretamente se torna circular. O primeiro aspecto, pois, da metafísica é este: “há uma ciência que considera especulativamente o ente enquanto ente, e aquelas coisas que lhe são inerentes segundo ele mesmo” (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1003 a 20s). Estas coisas “comuníssimas” não cabem em nenhuma ciência particular, que trata sempre de alguma espécie de ente. A filosofia primeira, a metafísica, distinta de todas as outras ciências, que são particulares, que tratam a cada vez de um setor específico do real, do ente, é uma ciência universal. Esta ciência universal considera o ente enquanto ente e aquelas coisas que seguem ao ente enquanto ente. Estas são chamadas de “*transcendentia*” (transcendências). Por isso,

esta ciência universal, a filosofia primeira, recebe o nome de metafísica, que significa uma ciência do que é “meta”, isto é, “trans”, “*quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus*” (como que uma ciência transcendente, que diz respeito aos transcendentais). Duns Scotus pensa as transcendências ou os transcendentais no sentido do que supera toda determinação categorial:

As primeiras coisas a serem conhecidas são comuníssimas, porque sempre o que é mais comum é primeiramente inteligido e não há processo de ir ao infinito nos inteligíveis. Portanto, aquilo que é absolutamente (*simpliciter*) o primeiro inteligível é absolutamente o mais comum (*communissimum*). Ora, nada é tal, a não ser o ente, porque nenhum dos dez gêneros é absolutamente o mais comum (*communissimum*), porque nenhum deles pode ser predicado de outro gênero; o ente, pois, pode ter um conceito comum (Quaestiones in Metaphysica, IV, q. 1, n. 5 – SCOTUS, 1998, p. 128).

Observa Heidegger que um “transcendens” é aquilo que não tem nenhum gênero sobre si, no qual poderia estar contido. Não se pode defini-lo. Tem um caráter de algo último, para além do qual não se pode ir mais, o que supera toda a categoria. As “transcendências” (os transcendentais) indicam as determinações da entidade do ente enquanto tal. Estes transcendentais são como que propriedades do ente: unum, verum, bonum etc. Eles podem ser manifestados (*manifestari*), não podem ser demonstrados (*demonstrari*). Qualquer tentativa de demonstração deles cairia num círculo (Cf. HEIDEGGER, 1978, p. 216). Eles não podem ser objeto de uma ciência particular, pois isto contraria sua própria natureza. Eles só podem ser objetos de uma ciência universal e primeira, que é a metafísica.

Duns Scotus, tratando da primazia do conceito de ente, distingue dois tipos de primazia: uma “primazia de comunidade” e uma “primazia de virtualidade”. O ser, a entidade do ente, é comum a tudo aquilo que é, seja qual for o seu modo, ou o seu grau de perfeição. Ela está incluída de modo essencial (*in quid*) nos indivíduos, nas espécies e nos gêneros. Por outro lado, a entidade está virtualmente implicada em tudo aquilo que, de alguma maneira, qualifica o ente:

nas “diferenças últimas” e nos “transcendentais”. Conceitos como “um”, “verdadeiro”, “bom”, qualificam aquilo que é. A entidade está implicada virtualmente nestes conceitos. Também está virtualmente implicada nos conceitos que qualificam o ente de modo alternativo: ou como ato ou como potência, ou como substância ou como acidente, ou como finito ou como infinito, ou como necessário ou como contingente etc.

O ser (o ente enquanto ente, a entidade do ente) é transcendente, assim como tudo o que pode ser predicado dele. “O que quer que convenha ao ente enquanto é indiferente ao infinito e finito, convém a ele antes de ser dividido em gêneros, e assim é transcendente” (*Ordinatio* II, d. 1, q. 4, n. 15). Transcendente é o que não está incluído em nenhum gênero. Com outras palavras, é aquilo que escapa a toda classificação categorial, o que transcende a toda categoria. Portanto, o transcendente é algo de último. A metafísica é a ciência universal que estuda o ente e suas determinações transcendentais (*transcendentia*). O ente é o “primeiro transcendental”¹⁵. Depois do ente, em sentido estrito, transcendentais são as “*passiones entis convertibiles cum ente*” (as determinações do ente, que são conversíveis com ele). Trata-se das determinações supremas do ser (da entidade do ente), co-extensivas com ele: o “uno”, o “verdadeiro”, o “bom” etc.¹⁶ Elas são transcendentais porque seguem o ente, mas não enquanto determinadas em relação a algum gênero. São quase-propriedades do ser e são “*communia omnibus*” (comuns a todas as coisas). Eles não são originários como o ente, pois só são transcendentais à medida que

15. Conferir as seguintes citações: “*Ens... ut est transcendens et extra omne genus*” (o ente... enquanto é transcendente e fora de todo o gênero); e: “*non oportet ergo transcendens ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet cum ente*” (não convém, portanto, que o transcendente enquanto transcendente seja dito de qualquer ente a não ser que seja conversível com o primeiro transcendente, a saber, com o ente) (*Ordinatio* 1, d. 8, q. 3, n. 19).

16. O autor do “*De natura generis*” refere como transcendentais os conceitos de *ens* (ente/ser), *res* (coisa), *aliquid* (alguma coisa), *unum* (um, uno), *verum* (verdadeiro), *bonum* (bom).

são conversíveis com o ente. Por outro lado, não há nenhum “ranking” entre eles¹⁷. Todos são igualmente originários. Assim como o ente, eles apenas podem ser mostrados, não demonstrados (*manifestari*, não *demonstrari*).

Depois disso, vêm os transcendentais disjuntivos (*passiones entis disiunctae*). São chamados de “disjuntivos” por que são parte de uma disjunção (ou isto – ou aquilo). Por exemplo: “finito ou infinito”, “necessário ou contingente”, “absoluto ou relativo”, “dependente ou independente”, “simples ou composto”, “substância ou acidente”, “em potência ou em ato” etc. Estes atributos, em geral, são as diferenciações primordiais do ente, que estão além das diferenças de categorias ou de gêneros, e, por isso, são transcendentais. Segundo Duns Scotus, nos opostos, a existência do menos nobre leva a concluir a existência do mais nobre: se há o finito, há o infinito etc.

Por fim, vem outro tipo de transcendentais, que é o das “perfeições puras” (*perfectiones simpliciter*). São transcendentais porque estão além das categorias. São perfeições que por sua natureza não comportam quaisquer imperfeições. Há aquelas perfeições puras que só podem ser predicadas de Deus, como onipotência, onisciência etc. E há aquelas perfeições que podem ser predicadas de Deus e de certas criaturas, como, por exemplo, sabedoria, conhecimento, vontade livre etc. Se, por exemplo, tomarmos a sabedoria, ela é uma perfeição em si mesma, mas, em Deus, ela é infinita, numa criatura, ela será finita. O conceito “sabedoria” é apreendido em seu conteúdo de modo unívoco, antes de ser diferenciada nos modos “finita ou infinita”. Neste caso, o conceito traz à luz uma “*ratio formalis*”, ou seja, a essência em si. No entanto, na realidade, a perfeição pura deverá receber uma determinação modal (que expressa modalidade ou perfeição de ser) ulterior: necessariamente, a sabedoria ou será finita ou será infinita, e assim por diante. O conceito sem a modalidade, que traz à luz apenas a essência em si, é imperfeito. O conceito concebido com a modalidade, e que corresponde à realidade, porém, é perfeito.

17. Cf. *Quaestiones in Metaphysica*, lib. VI, q. 3, 336a.

A metafísica é o estudo do ente enquanto ente e dos transcendentais. Ela é uma ciência abstrata, mas é uma ciência do real, da realidade metafísica: o ente enquanto ente, em sua transcendentalidade, ou seja, em seu transcender todas as determinações categoriais e toda classificação quididativa de espécie e gênero, e em suas determinações transcendentais, que, de maneira qualificadora, perpassam todo o ente segundo a sua entidade. Elas são *formalitates* (formalidades) intuídas *ex parte rei* (da parte da coisa), ou seja, através do processo cognoscitivo próprio da razão humana, que é a abstração. Com efeito, como vimos, todo o processo abstrativo tem o seu chão na intuição do ser.

Ora, o conceito *ens*, justamente por ser o mais abstrato é o mais preñado de concretude, justamente por ser o mais vazio é o mais preñado de plenitude, justamente por ser o mais indeterminado é o mais passível de determinação. Sua universalidade, que se dá a modo de um “todo vazio”, está apta não somente a deixar ser a compreensão de todo e qualquer ente na sua singularidade, como este ente aqui em sua *haecceitas*, como também a compreensão do ente finito em seu conjunto e em sua conjuntura, a saber, o mundo universo; também está apta a deixar ser o ente infinito, ou seja, o ser divino, que é *vere esse et totum esse* (ser verdadeiro e absoluto).

A positividade do conceito de *ens* não somente se dá por graça de sua universalidade transcendental, mas também mercê de sua unidade absolutamente simples. Por força dessa simplicidade absoluta (*simpliciter simplex*) o conceito de *ens* é indefinível e irredutível. Aqui o intelecto esbarra numa espécie de paredão incontornável e intransponível. Nessa resistência e recusa, o que há de mais óbvio no mundo, o simplesmente ser, se torna o mais enigmático. Heidegger, em *Ser e Tempo*, quis levar a sério a questão em torno deste enigma do ser. Nesta obra culminaram as várias tentativas, assumidas desde as teses de doutorado e de habilitação, de elaborar o problema do ente enquanto ente, apreendido já na leitura de Brentano e de Carl Braig. Os resultados que se obtêm neste tipo de esforço teórico são sempre módicos e frágeis? Pode ser que sim. Mas talvez valha a pena

recordar, aqui, o que diz Aristóteles, e que é lembrado por Scotus, a respeito deste tipo de investigação. A citação fala do estudo das “substâncias eternas”, mas pode valer também para o estudo do ente enquanto ente como tal e no seu todo:

No que concerne às substâncias eternas, os frágeis conhecimentos que nós temos delas nos trazem, contudo, em razão da excelência dessa contemplação, mais alegria que todas as coisas que nos circundam, da mesma maneira como o frágil olhar fugidio que se volta para pessoas amadas nos doa mais alegria e alegria maior do que o conhecimento exato de muitas outras coisas (*De partibus animalium* I, 5: 644b 31-35. Apud Scotus, 1988, p. 107-108).

REFERÊNCIAS

ALCORTA, J. I. De ente ut primo cognito secundum Scotum. Em: C. Scotistica, De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Vol. II: Problemata Philosophica. (pp. 93-103). Roma: Poligrafica & Cartevalori, 1968.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Milano: Rusconi, 1998.

BOAVENTURA, d. B. *Escritos Filosófico-Teológicos*. Porto Alegre: USF; EDIPUCRS, 1999.

BRAIG, C. *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1896.

CHESTERTON, G. K. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Vecchi, 1961.

GIACON, C. *L'intuizione dell'essere in Duns Scotus*. Em C. Scotistica, De doctrina Ioannis Duns Scoti. Vol. II: Problemata Philosophica, (pp. 33-45). Roma: Poligrafica & Cartevalori, 1968.

HEIDEGGER, M. *Frühe Schriften - Gesamtausgabe Band I*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe 56/57. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1988.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Bragança Paulista; Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes, 2012.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

IAMMARRONE, L. *Giovanni Duns Scoto: metafísico e teologo - le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*. Roma: Miscellanea Fratescana, 2003.

KRZANIC, C. *La conoscenza diretta ed immediata del singolare da parte dell'intelletto secondo Scoto*. Em C. Scotistica, *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Vol. II: *Problemata Philosophica* (pp. 65-70). Roma: Poligrafica & Cartevalori, 1968.

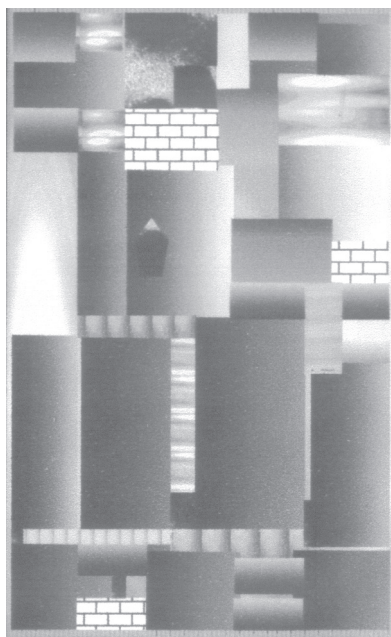
SCOT, D. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (trad. Olivier Boulnois). Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

SCOTUS, I. D. *Opera Omnia* - editio minor I: *Opera Philosophica* (a cura di Giovanni Lauriola). Bari - Italia: Alberobello, 1998.

TODISCO, O. *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1996.



TRADUÇÕES





CHRONICON

Ângelo Clarenó

1. Quatro pessoas respeitabilíssimas escreveram a vida do pobre e humilde homem de Deus, Francisco, homens ilustres na ciência e na santidade: João e Tomás de Celano, Frei Boaventura, oitavo ministro geral depois do beato Francisco, e frei Leão, homem de simplicidade e santidade maravilhosas, companheiro do próprio Francisco. Quem lê ou medita diligentemente esses quatro relatos ou vidas chegará em parte a conhecer, pelo que lê, a vocação, a conduta, a santidade, a inocência, a vida e a intenção primeira e última desse homem seráfico. Poderá conhecer ainda como o Cristo o amou com um amor especial e lhe foi benigno e familiar, purificando-o, iluminando-o e formando-o, arrastando-o atrás de si para seguir seus exemplos de perfeição; lhe apareceu na figura de um homem pregado na cruz e o transformou de tal modo em si mesmo que a partir de então não viveu mais para si mas crucificado com Cristo.

De fato, para ele Cristo era sustento, movimento, senso, luz e vida. Em sua memória, que trazia impressa com o fogo do intelecto e do afeto, unia-se e conformava-se com ele crucificado e arcanamente identificado.

Todo o seu ser, desejo pensamento, palavra e ação ele os recebia de Cristo; e tudo segundo ele e por amor a ele, com humildade, vigilância e santidade dispunha e fazia com perseverança. Cristo Jesus achou-o fiel, obediente, grato, simples, reto e humilde segundo seu coração e lhe revelou a perfeição inicial e final de sua vida evangélica e da sua mãe, dos apóstolos e evangelistas; abriu-lhe os ouvidos e o

instruiu com a abundância da ação celeste, incorruptível e perfeita; fez morada em seu coração, em seus lábios e em suas obras.

2. Esse predileto, isto é Francisco, como Paulo [que se declarava] o menor entre os santos, *conheceu e recebeu não dos homens nem por intermédio do homem, mas pela revelação de JC*, que a ele se manifestava e nele habitava seraficamente e lhe falava como que da cruz todas aquelas coisas que escreveu na Regra, no Testamento e nas cartas em forma de exortação, e que pregou aos homens publicamente e com sermões breves e luminosos e com a coerência das obras, que realizou com perfeição.

Ele estava tão pleno do fogo do espírito santo quando JC lhe apareceu pregado na cruz, que com o exemplo de JC redentor, que pendia nu da cruz e morreu em meio a ladrões, se propôs firmemente a servir o Cristo até a morte, nu e segregado do mundo e desconhecido das pessoas – como se lê de M. Madalena e outros santos – e submeteu-se aos mais duros suplícios e martírios pela pregação da fé e o testemunho de JC entre os sarracenos e outros infiéis.

Votado a Cristo, implorava devotamente orações com e desejos inflamados para ser iluminado e assegurado de seu caminho, porque *toda boa coisa e dom da graça nos são dados só por ele* e sem ele nada se pode realizar que agrade a Deus.

Então JC, nosso salvador, apareceu a ele e disse: “Francisco, siga-me e busca refazer as pegadas da pobreza e da humildade de minha vida. Pois o cumprimento de qualquer promessa minha e perfeição de graça e de glória está em reproduzir a minha imagem e semelhança nos sentidos, na mente e nos afetos.

Se a mim aderires com *todo teu coração, toda tua alma e toda mente e todas as tuas forças*, assim que todo teu pensamento estiver em mim e de mim, cada palavra tua venha de mim, por mim e frente a mim, e qualquer obra tua sempre seja por mim e por honra e glória do meu nome, serás meu servo e serei contigo e falarei por tua

boca; *quem te ouvir me ouvirá; quem te acolher me acolherá; quem te bendisser será bendito, e quem te maldisser será maldito.*

Tu e todos os teus frades, que vou te dar, vivendo segundo meu exemplo, *como estranhos e peregrinos* mortos para o mundo, cria tu mesmo tua Regra e teu caminho na pobreza e nudez de minha cruz, pois a substância de todas as riquezas comunicáveis de graça e glória está fundada e colocada na pobreza, e o infinito gozo beatífico de meus bens é alcançado pelo empenho sincero da minha humildade.

De fato a sublimidade da humildade é imensa, e nos verdadeiros amantes e possuidores da pobreza e da humildade está a face da minha alegria, o repouso e o descanso no meu gozo. Por isso, a congregação de tua fraternidade será chamada religião dos menores, para que pelo nome compreendam que devem ser verdadeiramente humildes de coração mais que todos, pois a humildade é o palácio ou as vestes da honra e de meus louvores; essa é o hábito vestido com o qual quem passa dessa para outra vida encontrará as portas de meu reino abertas. De fato eu pedi ao Pai que me desse nessa última hora um povo pobre, humilde, manso e suave, que fosse igual a mim na pobreza, e na humildade e fosse feliz de possuir apenas a mim, e que eu pudesse encontrar nesse povo repouso e morada, como o meu pai tem repouso e morada em mim: e ele tem em mim repouso o permanência como eu permaneço e repouso em meu pai e no Espírito.

E meu Pai mo deu, com todos aqueles que por meio de ti aderirão a mim *com todo coração e com fé sincera e caridade perfeita: eu os regerei, apascentarei e serão filhos por mim e eu serei seu pai. E quem vos acolher acolherá a mim; quem perseguir a vós perseguirá e desprezará a mim.* Mas sobre todos os que vos perseguirem e desprezarem estará meu juízo, e sobre tudo os que vos acolherem e bendizerem permanecerá minha bênção.

Tua regra seja meu evangelho e tua vida minha vida. Minha cruz seja teu abrigo e meu amor tua vida; a minha morte tua esperança e ressurreição; os opróbrios, blasfêmias e escárnio contra mim, sejam

honra, bênção e tua recomendação. Seja tua vida, gaudío e glória suportar a morte e os tormentos por mim. Nada querer possuir sob o céu, seja sua herança e tua riqueza. Tua sublimidade, refrigério com exaltação seja humilhar-te frente a todos e sentir prazer em seres afligido e vilipendiado por meu nome.

Os *lugares* onde habitam os frades, *como estranhos e peregrinos*, para me adorar e louvar, serão vis, pobres, construídos com lenho e barro, afastados dos rumores e das vaidades do mundo, de propriedades e direitos dos outros; os aceitarão após ter obtido a obediência, a licença e o beneplácito do bispo e do clero, *como forasteiros e peregrinos*, ali demorando-se até que agrade aos patrões daqueles lugares e será concedido pelos bispos, sempre prontos a retirar-se de boa vontade e com ações de graça quando forem convidados a partir de junto aos que os haviam acolhido; porque então serão semelhantes e conformes a mim, votados ao meu culto habitarão nos lugares *como estrangeiros*, pregando meu nome com sua vida e costumes; *como estrangeiros e peregrinos*, deixarão de bom grado quem os afasta, demonstrando com mais clareza com um semblante feliz e humilde que nada possuem e nada queriam possuir“.

3. Por isso em seu Testamento, que escreveu próximo da morte, disse: “Depois que o Sr. me deu irmãos e companheiros, ninguém me indicou o que deveria fazer; mas o próprio altíssimo me revelou que deveria viver segundo a forma do Santo Evangelho. E eu, com poucas palavras e simplicidade, mandei escrever, e o Sr. Papa mo confirmou”.

Ao final de seus dias escreveu seu testamento para a observância pura e católica dessa vida. Nesse demonstra que o início de sua conversão, seu crescimento e seu fim, tudo isso recebera de Deus por revelação, e venerava a fé e a obediência da Igreja católica romana e todos os sacerdotes consagrados dessa igreja, mesmo se pecadores, de tal modo que se tivesse tanta sabedoria como Salomão não teria pregado nas paróquias nem teria ali se demorado sem sua vontade e obediência. O iluminado de Cristo ensina ainda a temer, honrar

e venerar os que administram os sacramentos da Igreja como seus patrões, e que se deve honrar e venerar acima de tudo esses sacramentos, as palavras divinas e todos os mestres e doutores da santa teologia; porque, disse, é por seu ministério que recebemos espírito e vida.

Diz ainda que devemos celebrar o ofício segundo o costume da igreja romana, e que os frades deveriam se contentar com uma única túnica, costurada por dentro e por fora para observar a verdadeira pobreza, e nada mais quisessem ter, mas que fossem sinceramente sujeitos a todos, mostrando com a vida e as obras a menoridade da humildade, trabalhando manualmente pelo bom exemplo e amor da virtude, para afastar o ócio e buscar o necessário ao próprio corpo e seus irmãos. E demonstra que o recorrer à mesa do Sr. e o pedir esmola de porta em porta é sinal de grande humildade e de dignidade inefável e participação da mesa do rei da glória.

De fato, o beato Francisco aprendeu de Cristo que, para os pobres do evangelho, o pedir esmola por amor de Deus é grande dignidade e honra incomparável frente a Deus e aos homens, pois de todas as coisas criadas no céu e na terra, com nada podemos comparar o amor de Deus. O Pai celeste criou todas as coisas para a utilidade dos homens e por amor de seu filho dileto, após o pecado todas são concedidas na esmola, seja por aqueles que são dignos ou pelos indignos.

Por isso, quando se pede pelo amor de Deus e é dado pelo amor de JC, seu filho, que se fez pobre por nós para nos fazer ricos com sua pobreza na graça e nos santificar na glória dos bem-aventurados no futuro, pode-se chamá-lo pão dos anjos antes que alimento do corpo.

Em sua regra, esse diz, como recebera de Cristo: “os frades nada tenham de próprio, nem casa nem lugar, e nem outra coisa. E como peregrinos e forasteiros nesse mundo, servindo ao Sr. em pobreza e humildade, vão pedir esmola com confiança. Nem precisam se

envergonhar porque o Sr. se fez pobre por nós nesse mundo. É esse, meus irmãos caríssimos, o centro daquela pobreza altíssima, que vos constitui herdeiros e reis do reino dos céus, tornando-vos pobres de coisas e ricos de virtude. Seja essa vossa porção que vos conduz à terra dos viventes. Unidos totalmente a essa, irmãos caríssimos, jamais queirais ter algo outro nessa vida, pelo nome do Sr. nosso JC”.

Por isso, para observar integral e puramente a perfeição da altíssima pobreza evangélica a ele revelada por Cristo, comanda com firmeza segura na fortaleza do espírito de Cristo: “Onde quer que estejam não peçam carta nenhuma à Cúria Romana, diretamente ou por pessoa intermédia, nem em favor de igrejas ou lugares, nem com pretexto da pregação nem por causa da perseguição de seus corpos; mas onde não forem recebidos, fujam para outra terra para fazer penitência com a bênção de Deus”. E por fim acrescenta que seu Testamento não é outra Regra, mas uma exortação e a lembrança, e o testamento de sua primeira e última intenção, revelada por Cristo, que deixava para seus frades benditos, para melhor observarem a Regra que prometeram ao Sr., visto que a observância catolicamente fiel e pura da Regra, que recebera de Cristo, estava contida na compreensão literal do Testamento e da Regra.

Por isso, ordenou firmemente por obediência que não se introduzissem glosas na Regra e no Testamento dizendo: são assim compreendidas; mas como o Sr. lhe concedera dizer e escrever a Regra e o Testamento com simplicidade e pureza, assim simples e puramente deveria ser compreendidas e observadas sem comentários com obras santas até o fim.

Assim, ninguém que possui a verdade da fé e da caridade de Cristo ignora quantas coisas absurdas e inconvenientes contra os apóstolos, os discípulos e evangelistas, e os anacoretas e cenobitas e os primeiros fundadores das igrejas e das ordens de perfeição, e ainda frente a própria igreja romana, incluem consequentemente em seus escritos, incluem em seus escritos todos os que tentam acrescentar ou tirar alguma coisa de Francisco, de sua Regra e de seu Testamento.

4. De fato, Cristo foi com ele familiar como o Pai com seu filho amantíssimo e lhes transmitiu as disposições de sua vontade, revelando-lhe as coisas úteis para o momento e as necessárias e convenientes para a tribulação futura e passada, e por ele e nele mostrou as coisas que é necessário antepor e dispor no céu da igreja para alcançar no fim o estado perfeito da contemplação. *Mas os seus não o acolheram.*

Seus companheiros, isto é, Bernardo de Quintavalle, Egídio, Ângelo, Masseu e Leão, contavam que ocasionalmente Francisco teria dito em segredo aos cinco: “Irmãos, embora eu seja um homem vilíssimo e uma criatura indigníssima de Deus, para que cresçais na reverência e fé da nossa vocação e da vida e regra prometida e revelada a mim pelo Senhor, saibais que o Cristo me mostra sua presença de maneira tão benigna e familiar, e especialmente toda vez que brado a ele em prol da utilidade da nossa religião, e me satisfaz tão plena e claramente em todas as coisas que peço por eles, que – como me garantiu certas vezes o próprio Senhor – a muito poucos e raros santos ofereceu tanta abundância da sua presença.

Ele me chamou só por sua benignidade e graça e se revelou a mim e me ensinou que pedisse à igreja e do Sr. Papa a confirmação de sua vida imaculada. E o Cristo voltou (para mim) o Sr. Papa e seus irmãos os senhores cardeais, e conheceram que eu fora mandado a eles pelo mesmo Sr. JC, e o papa me concedeu tudo que pedi.

Felizes os que se esforçam com fidelidade e devoção por viver segundo sua vocação, observando até o fim com pureza e simplicidade o que prometeram ao Senhor, porque desses é o reino dos céus com uma glória especial. Ai daqueles, ao contrário, que tentam explicar com sua ciência as coisas que ele se dignou revelar-me pela glória de sua graça e sobre a salvação das almas dos frades, pois esses privam a si mesmos da graça e impedem os outros de alcançarem a salvação, e se fazem devedores dos suplícios mais duros da Geena”.

Cristo não quer lhes esconder quais coisas seriam boas e quais ruins ou quais fracas e quais fortes, as quedas e os erros, as moléstias

e as tribulações que teriam sentido seguindo sua religião até o fim. De fato, após aquela visão admirável e seu efeito nos corações das pessoas, quando ausente de corpo se apresentou aos seus irmãos em cima de um carro de fogo e um viu a consciência do outro nua, como conta o santo homem frei João de Celano em sua legenda, retornando junto aos frades, antes de tudo os reconfortou em relação à visão celeste que lhes havia sido manifestada depois contou-lhe ordenadamente os acontecimentos que deveriam acontecer na religião após eles, dizendo: “Não vos assusteis irmãos, o fato de serem poucos e simples, porque em pouco tempo muitíssimos virão abraçar essa vida e a nossa religião, e não só os simples mas sábios e nobres, ricos e pobres, seculares e clérigos, e não só italianos, mas franceses, espanhóis, escoceses, ingleses, alemães, eslavos, húngaros e de todas as demais nações; e eis que nos meus ouvidos já ressoa o rumor de seus passos.

Sede pois agradecidos a Deus e esforçai-vos com todas as forças por *fortalecer e confirmar vossa vocação e eleição* com obras e afetos, porque nessa última hora Deus colocou-nos a nós idiotas, desprezíveis e vis como primeiros fundadores do estado final humilde e pobre; por isso também é mais necessário que nos humilhemos e nos empenhemos na obra de nossa salvação *com temor e tremor*, fazendo *dignos frutos de penitência* frente a Deus, que só por sua bondade nos chamou para o seguimento celeste de sua vida.

E visto que *muitos* serão *os chamados*, *mas poucos os escolhidos*, também nessa religião, especialmente nos últimos dias, quando se aproximam os tempos da tribulação, escutai a verdade sobre os eventos futuros.

Eis: ora, no começo da religião, após ter-nos munido com dons e graças, nos plenificará com a doçura de sua bênção e os frutos da caridade, e como tem convidados à sua mesa nos nutrirá com o pão da vida e da ciência e nos dessedentará com o gáudio e alegria espiritual, e nos culminará de paz fazendo-nos provar sua paz e sabedoria.

Mas um *homem inimigo* tentará *semear a cizânia* na religião e entrarão muitos que começarão a *viver por si mesmos e não por Cristo*, segundo a prudência da carne em vez da obediência da fé e da Regra, dando muito à carne e pouco ao espírito, condescendentes com a fragilidade da natureza, e fechando os ouvidos do espírito da graça, negligenciarão de fazer *violência* a si mesmos para *apropriar-se do reino de Deus*. Por isso, afastar-se-ão da perfeição, e a religião irá declinar e começar a se esfriar no fervor da caridade perfeita. Depois de nós, ainda haverá homens inocentes que caminharão fielmente, mas estarão na aflição e no desgosto, recordando os primeiros bens, e serão oprimidos com aflição de seus semelhantes.

Então, depois dessa tribulação de males e dores, haverá um avanço para coisas ainda piores e mais amargas: espíritos ruins assaltarão a religião e muitos se levantarão contra essa, se multiplicarão na religião os que vivem segundo a carne e na natureza animal, se deixando enredar e conquistar pelos prazeres e pelos cuidados da vida. Sem qualquer pudor, lançar-se-ão à busca do dinheiro e acumulação testamentos e heranças e conseqüentemente entregando-se a disputas, afastando-se do amor da santa pobreza e humildade, e perseguirão com ódio e aflição os que se opuserem a eles. E por isso, suas palavras e suas obras serão muito amargas por dentro e por fora.

De fato, internamente afastar-se-ão da pobreza, da humildade e da oração, aplicando-se ambiciosamente à ciência e ao ensino e colocarão as palavras à frente da virtude e a ciência à frente da santidade e o fausto e a arrogância à frente da humildade; e acusando a todos os que os contradizem, falando mentiras, dirão que enchê-los de confusão e oprimi-los é um ato de religião, e da reverência para com eles passarão a agir contra sua humildade.

Instaurarão a perturbação entre os clérigos e se afastarão da reverência aos mesmos, agindo contra a humildade que prometeram, e por sua avidez, escandalizarão os seculares e oferecerão exemplos de leviandade e de vaidade, com as mudanças de *lugares* e a construção de edifícios curiosos e suntuosos. Irão dilacerar e comer uns aos

outros; aspirarão aos cargos eclesiásticos e competirão entre si para serem e parecerem ser superiores. Mas a todos que se preocuparem em ser fieis à humildade e se esforçarem em elevar-se para as coisas celestes serão cobertos por eles de desprezo como doentes mentais e os vilipendiarão como pessoas inúteis e de nenhum valor; ao contrário, admirarão grandemente e exaltarão todos que procuram e sabem das coisas grandiosas e entoarão louvores à sua prudência.

Então, depois dessas coisas, a sua presença e a sua vida se tornará amarguíssima e insuportável a todos: se cobrirão de confusão, se perseguirão e difamarão mutuamente, e não se poderá mais manter escondido o cheiro fétido de sua presença. Então a religião, querida por Deus, será tão difamada dos exemplos ruins que os bons terão vergonha de comparecer em público. Então todo homem ruim verterá o fedor de sua maldade contra os frades, e dirá: coisas bem piores farão e fazem os frades! Poucos serão os que se converterão de todo coração ao Cristo e à observância de sua vocação em meio a muitas tribulações e contradições.

Os noviços que entrarão na religião naqueles tempos, encontrando-se sem exemplo e orientação dos mais velhos, se admirarão das coisas que verão e esfriarão nos desejos salutareis e nas obras da graça e se voltarão para trás [abandonarão essa vida]. Mas alguns deles gritarão ao Cristo em suas orações, e embora privados da orientação dos mestres, serão munidos pelo senhor com excelentes dons da graça e bênçãos e serão elevados ao cume da mais alta perfeição.

No fim acontecerá a eles o que costuma acontecer aos pescadores, os quais lançam a rede ao mar, e capturando grande quantidade de peixes ruins e pequena porção de peixes bons, puxam a rede para a terra e escolhem os bons peixes, colocando-os nas vasilhas, mas lançam fora os peixes ruins e os abandonam na praia como presa dos pássaros”.

E isso já acontece a essa religião nestes tempos.

Normas para publicação

- Os artigos devem ser formulados obedecendo às normas técnicas de publicação da ABNT, e encaminhados à nossa editoria em modelo eletrônico e com cópia impressa.
- A editoria da Revista se reserva o direito de, após criteriosa análise consultiva, publicá-los ou não. Os artigos não publicados não serão devolvidos.
- Os autores articulistas receberão três exemplares da revista em que tiver sido publicado seu artigo, abdicando, com isso, em favor da revista, dos direitos autorais dos artigos.
- Os artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores e não precisam coincidir com o pensamento da Faculdade.
- O idioma de publicação é o português, não estando excluída a publicação ocasional de textos ou artigos em outras línguas. Os artigos deverão conter no mínimo 15 e no máximo 25 laudas (1 lauda = 2.100 toques) e vir acompanhados de um resumo de no mínimo 8 e no máximo doze linhas.
- Em folha de rosto deverão constar o título do trabalho, o(s) nome(s) do(s) autor(es) e breve currículo, relatando experiência profissional e/ou acadêmica, a instituição em que trabalha atualmente, endereço, número do telefone e do fax e e-mail.

A editoria agradece qualquer contribuição, no sentido de melhoria da revista, sejam comentários, sugestões, críticas...

Pedimos aos colaboradores da Revista encaminhar seus artigos e contribuições para endereço logo abaixo:

Scintilla – Revista de filosofia e mística medieval
R. 24 de maio, 135 – Biblioteca central
80230-080 – Curitiba PR

Ou: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

A revista aceita permuta – We ask for exchange, on demande l'échange.

Assinatura anual (2 por ano - semestral): R\$ 25,00; Número avulso R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval
R. 24 de maio, 135 – Biblioteca central
80230-080 – Curitiba PR

Ou depósito bancário

HSBC
Ag 0099
CC 22431-14
Cod. Id. 300669-4
Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]

Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br -
Fone: (41) 9660-2111

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

PÁGINA DE PEDIDOS E ASSINATURAS

Nome: _____

Endereço: _____

Telefone: _____

E-mail: _____

Outras informações _____

VALORES E FORMAS DE PAGAMENTO

Assinatura anual (2 por ano – semestral): R\$ 25,00; Número avulso: R\$ 15,00

Pedidos: enviar cheque em nome de ASSOCIAÇÃO FRANCISCANA DE ENSINO SR. BOM JESUS, para:

Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval

Rua 24 de maio, 135

80230-080 Curitiba – PR

Ou depósito bancário

HSBC

Ag 0099

CC 22431-14

Cod. Id. 300669-4

Contrato 130176 [Mandar comprovante por e-mail]



Contato: scintilla@bomjesus.br ou enio.giachini@bomjesus.br

Fone: (41) 2105-4568

