

Lux in Tenebris. Franciscanos, dominicanos: Utopia democrática

Roberto Romano

Hoje, quando em nosso País e no mundo os pobres são mais do que nunca expulsos da vida, e o Estado afirma sua alucinante suficiência, desprezando a democracia representativa, vale a pena meditar sobre os inícios dos mendicantes



"Frades Bons", Perúgia, Biblioteca Comunale Augusta, códice 1238, "La Franceschina"

"Olhai a cólera que tombou sobre vosso ódio, pois o céu encontra meios de matar vossas alegrias com amor! E eu, por ter fechado os olhos às vossas discórdias, também perdi dois parentes: — Todos fomos punidos."

Frases desoladas do Príncipe, os versos finais de *Romeu e Julieta* retomam antigas litanias, e lamentam tristes costumes, formas violentas de vida social. Espetáculo desesperançado, o cotidiano da cidade — na

Idade Média e no Renascimento — espelha o terror diuturno, promessa de morte a cada esquina, punhal e veneno, rixas entre famílias, oligarquias, urbes. O poeta inglês reflete, séculos após, na disformidade militante dos versos, a Loucura ainda não enjaulada em espaços limitados, e a *Ratio*, hóspede inconstante do Estado, cujos fundamentos solidificavam-se gradativamente no pleno brilho medieval.

Ensandecido pelos parentes mortos, o Príncipe mostra-se ainda preso a formas de governo anteriores aos modernos procedimentos *sine ira et studio*. O cálculo estatístico, possibilitando o controle da sociedade, será instituído pelos burgueses de Florença, restando um pouco a violência compulsiva do povo miúdo, mas acelerando a brutalidade refinada do Estado. No século de Francisco, a vingança e o assassinato ▶

"Folha de São Paulo"

eram coesenciais à renascente vida urbana. Como lembra Marc Bloch, no clássico texto sobre a *Sociedade Feudal*, "Arezzo não era a única cidade onde São Francisco, como se vê pintado nas paredes da Basílica de Assis, teria podido exorcizar os demônios da discórdia. Se as primeiras constituições urbanas tiveram a Paz como preocupação maior, elas apareceram, fundamentalmente, segundo o próprio nome que elas se davam então, como 'atos de Paz', foi devido, notadamente, ao fato de que as burguesias nascentes eram estraçalhadas, como ainda o diz Beaumanoir, 'por contendas ou malentendidos que movem uma linhagem contra outra'. O pouco que sabemos da vida escondida dos campos revela ali um estado semelhante de coisas."

Capuleto e Montequiu: verdadeiros ícones de toda uma delicada trama de relações pessoais, tecida pelos fios da morte e presa indócil do fraco poder secular, nas mãos do Príncipe — ele próprio um dos enleados — e da Igreja. Esta, após muitos séculos, precisa enfrentar o desafio urbano. Não por acaso, frei Lourenço, o sábio alquimista, torna-se o símbolo da mediação frustrada pelo tempo, e pela intransigência burguesa.

O saber, monopólio dos mosteiros parados e aristocratizantes, transmuda-se na forma e conteúdo, trocando de elemento e alvo. É verdade, ainda com Agostinho, o Tempo marcava o perecimento de toda finitude, que explodia face ao Eterno. Mas nas universidades, cingidas como diademas pelas novas populações citadinas, a querela dos universais, e a invasão do instante, une-se à escorregadia experiência de todo ser vivo. Aumenta, desde o século 11, a distância entre a eternidade e o homem. Deus perde a transparência, tornando assustadora a dança das horas. Retomam os intelectuais a pesquisa da ótica, procurando engendrar uma outra translucidez, só possível no prisma das criaturas.

Nesta época, os pergaminhos são invadidos pelos árabes e seus teoremas sobre lentes e raios. A geometria une-se à observação empírica de modo feliz, sobretudo nas penas de Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Suger. Todos discutem a partir de Dionísio Areopagita, sua concepção do real enquanto hierárquica corrente luminosa. Agudeza do olhar, desespero frente à noite escura da existência. "Como os universais são incorruptíveis, se as coisas particulares se corrompem?" A pergunta de Grosseteste inquieta, à cada vez, sobretudo, em que as mortes por assassinato aumentam o ritmo de sua operação sinistra.

Nobres e pobres

Francisco e Domingos. Dois particulares que sobeiram vencer a corrupção do tempo, sobrevivendo às contradições de suas ordens, tornando-se universais, mas agora na história do mundo, refazendo a visão do Eterno. Os dois movimentos — franciscano e dominicano — são impensáveis sem as cidades, e sem a instituição universitária: "sem as cidades, os frades jamais existiriam; sem as universidades, jamais cresceriam" (1). As universidades abrigam homens pobres e rudes, sedentos de saber e poder, ansiando pela ascensão social via conhecimento, ou assegurando seu lugar hierárquico pela violência do corpo e da alma. Nobres e pobres ambos apontam para si próprios como "the wilder side of University life" (Rashdall, cit. por J. Le Goff).

Aumenta o número de camponeses recém-chegados às periferias urbanas formando massas compactas dos sem qualificação, desprovidos de emprego permanente. Seus corpos foram drasticamente separados da Terra, como lembra Marx no *Capital*. Diante desta chusma humana, ainda não existe um poder estável. A própria Igreja se adaptava para dominar a nova situação de suas ovelhas desgarradas, que por magia do mercado se transformaram em lobos ferozes.

O poder público, neste momento, reside sobremaneira na cidade, com seus variados corpos políticos, a Comuna, o Conselho, etc. Depois, no poder senhorial (Príncipe, Rei), no Império e, *last but not least*, na Igreja. Le Goff apresenta importantes reflexões sobre esta fragmentação do poder, conectando-a à universidade e aos distúrbios que seus membros produziam na vida civil, na época. É forte o vínculo entre burguesia comerciante e universidade. Sem a primeira, impossível o expansão nacional, e a rota que liga os grandes centros do saber.

Sem comércio, impossível a liberdade dos servos, e sua passagem para o caminho urbano. Com o tráfico

universalizado, a propriedade deixa de ligar-se sobremaneira à terra. Os corpos dos pobres são, doravante, "livres". Só lhes resta o labor ou a fraude, o roubo e o assassinato. Constrói-se o enorme jogo da astúcia, fundamental para a produção de novas e exigentes riquezas, que retomam a força do lucro, na pretensa "acumulação primitiva", também tematizada, fartamente, no *Capital*.

A violência põe em movimento toda a vida social, ampliando-se no universo concentracionário das cidades. Os homens livres e pobres arriscam sua frágil sobrevivência a cada átomo, os ricos e poderosos lutam entre si, e devem encarar os negativamente privilegiados. A Igreja e os religiosos, mas também os príncipes, tentam impor limites — *Securitas* — nesta guerra de todos contra todos. Bem antes de Francisco e Domingos, homens carismáticos procuram acalmar as massas urbanas, sem muito sucesso.

"No dia seis de maio, diz uma crônica da época, o irmão Alberto de Mantua chegou a Florença e ali fez reinar a paz sobre 95 casos de homicídio; então, pacificou em Bertinora; depois em Siena; depois em Castelnuovo; depois em Forlimpopoli; e finalmente em Imola, pacificou 28 casos de homicídio" (2). Tais cifras assustam, se as compararmos ao número de habitantes das cidades. Em 1.200, Florença, por exemplo, contava 30.000 habitantes.

Ausência de poder laico forte e centralizado, sobretudo de polícia e judiciário universal. Fraqueza da Igreja, despreparada para as novas missões. A própria lei canônica não previa os infinitos casos de consciência, desde os ganhos comerciais até os grandes e pequenos assassinatos. Isto, do lado institucional. No interior das massas, recrudescer o desespero. Os flagelantes, pobres que varriam as novas estradas, carregando o estigma do abandono, unem-se aos sem trabalho, os que "tintam o tempo nas mãos". Identificam-se corpo e tempo. O não sustento do primeiro faz o segundo ser vivido como alucinante fome devoradora. Fim dos tempos. "Tende piedade, Deus, enviando-nos a Paz." Este é o grito que ressoa nas periferias das cidades e nas estradas europeias, quando surge Francisco em Assis.

Simultaneamente, as universidades de Paris e Bolonha anunciam a vanguarda intelectual que pensará todos estes pontos, da pobreza à ótica, do direito canônico ao laico, das profissões às formas ideais de República. Le Goff marca as relações contraditórias entre as cidades e as corporações universitárias. Prestígio e preconceito são trazidos, ao mesmo tempo, às primeiras, pelas últimas. Consumidoras vorazes de bens, elas não respondem no mesmo nível, devolvendo aos burgueses idéias subversivas e intranquilidade à sua moral. As relações entre universidade e urbe eram tensas: "os acordos entre a cidade de Bolonha e os mestres das escolas são como tratados entre partes iguais e independentes" (Southern).

Os reis, empenhados na tarefa de centralizar ao redor de si o poder, cortejam ainda os acadêmicos. Buscam no celeiro universitário funcionários qualificados para seu serviço. Mas não eram ainda o bastante poderosos para absorver o grande número de pobres intelectuais que agitavam as cidades universitárias. Onde trabalhar, depois do mestrado em artes? Questão angustiante, sobretudo para os desprovidos de terras ou negócios. Os patronos, ou eram os reis e príncipes, ou os odiados burgueses, que só exigiam conhecimentos rudimentares de contabilidade e direito. A burguesia sempre foi prática, demasiado prática...

Nesta insegurança universal surgiram os mendicantes. Rapidamente eles perceberam a importância universitária no recrutamento para suas ordens. Utilizaram os intelectos formados pela disciplina acadêmica, como perfeitos militantes contra a heresia que encontrava, nas massas pauperizadas, a base mais resistente ao pastoreio eclesialístico. Apoiados na *Ecclesia* universal, preocupam-se com os elos fracos da vida ortodoxa. A partir de 1217, o investimento maior, entre os Pregadores, em termos humanos, recaí sobre Paris e Bolonha, maiores centros de estudos europeus.

Adaptação aos novos tempos

Não é preciso insistir no caráter reformista da ordem dominicana. Ela procura vencer a heresia maniqueísta, dominante entre os pobres, sobretudo no sul da França e norte da Itália, por uma adaptação aos novos tempos.

Pobreza, então, significa atenuar a pecha, colada na frente eclesialística, de união indissolúvel com os ricos e poderosos

O franciscanismo mostra outra forma. A fragmentária regra de 1210 acentua a renúncia total à propriedade, às glórias do mundo e seus encantos desastrosos. Viver segundo o Evangelho: este ideal, radicalizado, tornou-se preocupante para a hierarquia secular e religiosa. O "jogral de Deus" não foi muito entusiasticamente recebido, no início. A metáfora é reveladora: como mostra Le Goff, a profissão de jogral, na época, era muito mal vista.

Southern afirma que a radicalização franciscana desenvolveu-se na exata medida em que se exasperou a violência das oligarquias municipais, emergentes da Itália capitalista. Para o *Poverello*, não se trata mais de reformar instituições religiosas, como se deu com Beneditinos, Cistercienses, ou Agostinianos, mas produzir novas maneiras de ser cristão, adequadas à vida civil. Francisco teria considerado a pobreza e a riqueza como talvez "só um homem nascido no movimento da rápida acumulação e perda absoluta e repentina, numa comunidade urbana, poderia vê-las".

Riqueza, neste sentido, só pode ser lucro, produzido pelos homens divorciados da terra, cuja propriedade era apenas seu corpo. Isto, sem ajuda divina. Ainda Le Goff indica a terrível aporia apresentada aos canonistas pela nova circulação material: vender o tempo significa alienar uma "mercadoria" que só a Deus pertence. Corrupção, loucura e dinheiro seguem juntos. Contra esta perda, só é possível opor uma contra-loucura radical: a pobreza evangélica.

Ao contrário dos herejes, entretanto, que viam na matéria o obscuro lado sempiterno do Mal, Francisco encara a irmã *Natura* como um lugar de salvação. Para ele, a pobreza urbana, e a *polis* inteira, deixa de ser domínio demoníaco. Isto trouxe a grande acolhida favorável que caracterizou seu movimento em toda a Europa. Em 1218, no encontro entre Francisco e Domingos, o primeiro arrasta atrás de si praticamente toda a cristandade e o segundo, apenas alguns centros populacionais.

Ambos, porém, ao contrário das seitas radicais que os antecederam, mantiveram-se no interior da Igreja. Historiadores chegam a afirmar que esta maestria organizacional veio da imitação, pelos franciscanos, dos dominicanos. Estes últimos teriam recebido, em troca, de seus "concorrentes", maior radicalidade no ideal de pobreza, fazendo crescer em ritmo acelerado a Ordem dos Pregadores.

Os mendicantes rumavam para o coração das cidades. Ali instalavam sua moradia — sempre provisória — e quando aumentava o número de seus membros, deslocavam-se. Ambos os movimentos enfrentaram os paradoxos da pobreza: "como viver na cidade, em grande número, sem propriedade?" A solução, graças à sabedoria prudente dos Pregadores, foi intermediária: aos frades permitiu-se utilizar edifícios e equipamentos necessários à sua obra, negando-se as propriedades geradoras de lucro. A ausência de grandes domínios, imobilizadores, foi remediada pelas esmolas anuais, oriundas de todas as camadas da população, dos reis aos deserdados da terra.

Aos intelectuais pobres, as Ordens ofereceram a mesma liberdade que as urbes trouxeram. Com isto, vinha o tempo para o estudo, sem a injunção dos burgueses ou príncipes. Alunos e professores que aderiam aos mendicantes podiam dedicar-se ao trabalho acadêmico. Chega o refinamento conceitual e metodológico até então muito difíceis. Surgem das Ordens os grandes nomes do saber: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Eckhart, Bonaventura, Duns Scotus, Roger Bacon, Ockham, etc.

Comunia est tumor plebis, timor regni, tepor sacerdotii (3). A cidade é o inchaço, a agitação do povo, o medo dos príncipes, o relaxamento dos padres. Terror e desesperança: ameaças enfrentadas com destreza pelos mendicantes. Contra este social selvagem, os dominicanos, sobretudo, ofereceram na sua própria forma de organização, os primeiros elementos do governo democrático e representativo.

Cada casa elege seu Prior. Um grupo de casas, no reino ou província considerável, reúne um Capítulo (prior e representante de cada casa), elegendo o prior provincial. O Mestre Geral era escolhido em reunião dos priores provinciais, com os respectivos representantes de Província. Os capítulos eram convocados anualmente, como Suprema autoridade legislativa. Ainda Southern indica a importância deste modelo na formação do Parlamento inglês: reunindo-se sob os auspícios de Simão de Monfort, afilhado de São Domingos, aquela instituição laica teve o apoio de Eduardo 1º, cujos confessores e amigos eram dominicanos. É admirável notar o quanto

esta Ordem, desde sua origem, ligou-se simultaneamente à recriação da Igreja, comprometeu-se com os pobres, e ajudou a invenção democrática moderna.

A centralização do franciscanismo

Se a reforma dominicana foi eficaz, em termos pastorais, ela deve isto à poderosa presença dos seguidores de Francisco. E estes precisaram administrar a contradição da pobreza, em toda sua profundidade. No início, não possuíam hierarquia, nem mesmo noviciado. O que significou uma inversão plena na antiga estrutura monacal, como a beneditina. Não mais o Abade, o Pai, com seu mando vertical imediato. A linha do horizonte descreve perfeitamente os frades. Gradativamente, no entanto, algumas formas institucionais foram assumidas ou impostas à ordem, já sob Gregório 11, Inocente 3º, Honório 3º. Isto foi facilitado pelo próprio caráter informe do movimento. Quando, em 1220, Francisco passou a liderança para as mãos de Pedro Cataneo, iniciou-se a centralização do franciscanismo, sempre combinada à mobilidade, como nos dominicanos.

A partir de 1221, a democracia direta, com capítulos abertos para todos os frades, começa a ceder passo à idéia prática da representação. "Pela constituição definitiva, os capítulos reuniam os ministros provinciais, cada qual com o seu *socius*, um *custos* eleito para cada custódia (divisão interna na Província) e um *discretus*, eleito pelos capítulos provinciais" (Sullivan, H.).

Difícilmente uma ordem que deveria operar no mundo, poderia manter a radicalidade do fundador. Já "no Capítulo de 1266 foi autorizada a destruição de toda a literatura franciscana prévia, constituindo-se a legenda oficial do Santo, que São Bonaventura completou naquele ano" (idem).

O mesmo Bonaventura foi um dos que tentaram salvar as duas pontas da cadeia contraditória que fez emergir sua ordem. Procurando atenuar a violenta crítica franciscana do saber enquanto tesouro acumulado, propriedade de algum modo, chegou a negar teses essenciais ao Testamento de Francisco. A questão do trabalho manual, tão valorizado pelo Santo, é resolvida em favor do trabalho intelectual, na *Epistola de tribus quaestionibus*. Isto vai diretamente contra o *Testamentum*: "Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare. Et omnes alii fratres firmiter volo, quod laborent de laborito, quod pertinet ad honestatem" (4). Mas como, na cidade universitária, "trabalhar" na salvação das almas, sem tempo para o intelecto? A revisão de Bonaventura era "realista": destino de todo movimento fervoroso, após os instantes iniciais dominados pelo carisma, como diria Max Weber...

A fragmentação inevitável do franciscanismo deu-se, portanto, ao redor da sua ponta mais crítica, a pobreza. Segundo os "observantes", Francisco teria iniciado a era da liberdade absoluta, abolindo distinções de classe e propriedade. Num momento em que a Igreja lutava para se manter diante do Império e poderes nacionais nascentes, percebe-se o perigo que esta orientação representava para sua hierarquia. João 22 apontou, em 1323, a própria pobreza evangélica, tal como entendida pela Ordem, como herética. A réplica a esta posição do Papa veio justamente do interior da Ordem. Basta citar Ockham.

Como franciscano radical, este defendeu a pobreza evangélica contra o hierarca. Uniu-se ao imperador Luis da Bavaria, pregando a independência do Império e reinos contra a soberania temporal eclesialística. Preparou, pois, a nítida separação moderna entre poder religioso e laico, representado pela instituição estatal.

Os observantes, embora minoritários, espalham a utopia de Joaquim de Flora, anunciando o Reino do Espírito, onde só existiriam a liberdade, o amor, alegria. São eles os editores de Joaquim, e não hesitaram em atribuir ao teórico eclesialístico profecias de sua própria lavra, mas aceitas por grande número de homens pobres das grandes cidades (5).

Não só os religiosos seguiram os passos da Senhora Pobreza, como meio para questionar os poderes mundanos. Jean de Meun, no *Romance da Rosa*, ampliou as discussões universitárias do tempo, rearticulando os mitos dos inícios áureos, quando "nenhum Rei ou Príncipe havia arrebatado, como criminoso, o que pertencia aos outros. Todos eram iguais e não tinham propriedade privada. Conheciam bem a máxima de que o Amor e a Autoridade não moram juntos... Deste modo,

amigo, os Antigos acompanhavam-se uns aos outros; livres de todo laço, pacificamente, decentemente; e se não tivessem abandonado sua liberdade nem por todo o ouro da Arábia ou Frígia..." (6).

Infelizmente, os homens "elegeram um Grão Vilão, o mais corpulento, o mais forte que puderam achar. Fizeram-no Príncipe e Senhor". Este diagnóstico atravessa o pensamento político ocidental, chegando às diatribes de Erasmo contra os príncipes: "demonstre-se ao príncipe que o império, no cristianismo, só pode significar administração da coisa pública, não propriedade" ("Aut Regem aut fatum nasci oportet" ...in *Adagia*).

O desejo de poder

Já em Tomás de Aquino, nos demais assuntos tão criticado por Erasmo, são extraídas as consequências políticas deste ideal de pobreza, contra o desejo desmesurado de poder: na urbe dominada pelo tirano, procura-se o bem de um só. Agitado por suas paixões, ele rouba seus súditos, derrama seu sangue como um lobo, não lhes deixa nenhuma segurança, favorece os corruptos, impede a amizade dos homens, espalha a discórdia entre eles. "Não espanta, afirma o Santo, que um homem fora de sua razão, governado segundo os desejos de sua alma, em nada se distinga de uma fera." A consequência lógica é dada por Aquino: "... si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabitur et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. Modicum enim fermentum totam massam corrumpit" (7).

Esta doutrina, de que é saudável caçar a fera tirânica, matando-a, atravessou os séculos, estando sempre guardada no escrínio da memória católica. Cuidem-se os corruptos, que, à semelhança do fermento, ameaçam infalivelmente a multidão. No plano social, a face desse enunciado político afirma que a propriedade pertence à comunidade, vista como um todo. Quando alguém choça-se com o espetáculo da miséria, exibido por um próximo, tem o direito, sem pecar, de extrair a propriedade do rico para dá-la ao pobre. Também esta concepção permanece na lembrança católica, podendo a qualquer instante ser rearticulada, e lida das mais variadas formas, desde o simples desejo de reformas, aos movimentos mais radicalizados.

Ambos, conceito político e social, fundamentam-se na valorização da pobreza. E esta, como é notório, não se identifica com a apologia da miséria e do ressentimento. Para Francisco, ou Domingos, ao contrário da heresia cátera, a pobreza nunca é negação da vida. O mal não pode ser atribuído ao Absoluto. "Deus, insiste São Tomás, não quer que se faça o mal, nem quer que não se faça; o que Ele quer é permitir que se faça, e isto é bom" (*Summa Theologiae*, 1 q. 19 a. 9). A espiritualidade mendicante testemunha esta experiência livre: o mundo é lugar onde se decide a vida. E isto é bom. O espelho terrestre foi embaçado pelo hábito pestilento do mal, mas pode ser limpo e resplandecer novamente.

As criaturas atingem a perfeição, no campo iluminado pelo brilho divino: Roberto Grosseteste, afirma Duby (*O Tempo das Catedrais*) "exprime como filósofo o que obscuramente sentiam os Franciscanos, no seu louvor de Santa Clara: 'o seu rosto angélico era mais claro e mais belo após a oração, de tanto que resplandecia de alegria. Verdadeiramente o gracioso e liberal Senhor enchia com os seus raios a sua pobre pequena esposa, de tal modo que ela espalhava em torno de si a luz divina'".

O finto pode ser resgatado pelo Infinito? A resposta do maniqueu é única: somente alguns finitos, e isto sem nenhum mérito próprio. Pode a divindade ser vista? A resposta de São Tomás mostra o quanto ele está longe do ressentido dolorismo dos que sempre falam em nome dos pobres, negando a todos o direito à felicidade e ao apuro cultural do olhar. No capítulo sobre a luz, e a visão dos homens, Aquino refuta a comparação entre os últimos e o morcego "que não pode ver o mais visível, o Sol, por causa precisamente do excesso de luz". Os homens não nasceram para a lamentável escuridão, e seu alvo é a perfeita alegria da vista: "Porque como a suprema felicidade do homem consiste na mais elevada de suas operações, a do intelecto, se este nunca pudesse ver a essência divina, segue-se que o homem nunca alcançaria a felicidade, ou que esta é algo distinto de Deus, o que é oposto à fé (...) uma coisa é tanto mais perfeita, quanto mais se une ao seu princípio." A tese final diz: "os

bem-aventurados vêem a essência divina" (*Summa Theologiae*, 1 q. 12 a. 1.).

O catarismo, sempre renascendo nos movimentos pobres e desalentados do Ocidente, foi vencido, em termos provisórios, pela confiança católica na vida. E isto, com a firme adesão dos franciscanos e dominicanos aos valores mais elevados do mundo, nunca pela sua condenação absoluta. A cultura do intelecto é caminho que leva a um fim. Só é perigosa se deixa de aparecer como eficiente meio, para se tornar o alvo. Só causa pecado, se cai na *hybris* de Lúcifer, o anjo luminoso, rompendo com a graça e a transcendência. "Ao reabilitar a matéria, a teologia católica destruía o próprio fundamento do catarismo e foi talvez o cântico franciscano das criaturas que obteve as vitórias decisivas sobre as heresias. Celebrando Deus no seu ato criador, os teólogos inscreveram em pleno centro da arte das catedrais a imagem reconciliada do universo visível" (Duby, op. cit.).

A iluminação do intelecto

A mística franciscana foi o maior repto ao cântico gnóstico, retomado pelo catarismo: "Brotado da Luz e dos deuses / Eis aqui o meu exílio, deles separado" (8). Certo, raciocina Tomás de Aquino: o mundo natural é composto de luz e trevas. Mas não é exílio perpéuo. Isolado, o poder natural do intelecto não basta para ver a essência de Deus: "é indispensável que, em virtude da Graça, seja-lhe concedido o poder intelectual, e este acréscimo de poder é o que chamamos iluminação do intelecto, bem como chamamos luz ao objeto inteligível. Esta é a luz de que fala o *Apocalipse* referindo-se à sociedade dos bem-aventurados que vêem a Deus, que a claridade de Deus a ilumina, e graças a esta luz se fazem deformes, isto é, semelhantes a Deus (*idest Deo similes*)" (*Summa Theologiae*, 1. q. 12 a. 5). Se o mundo não é lugar de escuridão total, resta a esperança. Mesmo o campo político pode ser translucido, deixando seu aspecto demoníaco e sendo convertido ao Bem Comum.

Esta certeza dominou a doutrina católica até hoje. Nela, reside a tremenda força do *complexio oppositorum* eclesialístico, no seu cotidiano esforço para relativizar os males trazidos pelo Estado e sua sociedade civil. Hoje, quando em nosso País e no mundo os pobres são mais do que nunca expulsos da vida, *sine ira et studio*, e o Estado afirma sua alucinante suficiência, desprezando a democracia representativa, vale a pena meditar sobre os inícios dos mendicantes.

Importa repensar os modelos de Francisco e Domingos, produzidos na aurora da experiência política e religiosa modernas. Quando, no plano universal, a Sé de João Paulo 2º anuncia um Termidor face ao próprio Vaticano 2º, ressurge na mente a imagem de João 22, como perene ameaça. A opção preferencial pelos pobres corre o perigo de sucumbir à *Raison de l'Eglise*. Mas temos entre nós homens religiosos que, como Pedro Casaldaliga e muitos outros, retomam a *praxis* franciscana, com todos os riscos que ela implica.

É preciso, sobremaneira, não deixar que o desespero seja vitorioso: isto é dar razão ao maniqueísmo. Mas não é permitido também, tombar na armadilha da ingênua Esperança, outro lado do Medo. Este ensino marca uma das maiores obras do pensamento político cristão, a *Utopia* de Morus, cujas últimas palavras são as seguintes: "...facile conifeitor permulta esse in Utopienium republica, que in nostris civitatibus optarim versus, quam sperarim". Confesso que, na República dos Utopícos, existe um grande número de disposições que eu desejaria ver em nossas cidades. Em meu pensamento, seria mais verdadeiro desejá-lo, do que esperá-lo. ■

(1) R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres, 1970.
(2) *Corpus Chronicorum Bononiensium*, Southern, op. cit.
(3) *De Rebus Gestis Ricardi Primi*, Southern, op. cit.
(4) *Testamentum*, in J. Le Goff, *Pour un Autre Moyen-Âge*, Paris, 1977.
(5) Lopez, Robert, *The Birth of Europe*, Nova York, 1967.
(6) cit. por Cohn, N., *The Pursuit of Millennium*, 1961.
(7) cit. por Mousnier, R., *L'Assassinat d'Henri 4*, Paris, 1964.
(8) cit. por Puech, H. Ch., *En Quête de la Gnose*, Paris, 1978 (v. 1).

ROBERTO ROMANO é professor de Filosofia Política da Universidade de Campinas e autor de "Brasil — Igreja contra Estado" (Kairós) e "Conservadorismo Romântico — Origem do Totalitarismo" (Brasiliense).

A Eclesiologia Gregoriana e o espírito franciscano

Francisco Benjamin de Souza Netto

Na Igreja da Ideologia Gregoriana houve um lugar para Francisco de Assis que certamente lhe faltaria nos quadros da cristandade desde o século 8

O carisma de Francisco de Assis eclode e faz história em plena vigência da Reforma Gregoriana. Não deve, pois, parecer estranho que se busque um nexo entre o novo "Ordo" eclesiástico adotado pela Igreja Romana e a proposta espiritual do Poverello. Em verdade, trata-se de esclarecer em que medida o carisma do Santo e a razão dos papas atendem às exigências de tempos novos e em que medida plasmas estes mesmos tempos. Este modo de equacionar o problema tem a vantagem de fazer transparecer, desde o início, a dificuldade que obsta a sua solução, impondo um tom de cautela à sua abordagem. O presente artigo não pode, certamente, chegar à adequada solução da questão, que postula um discurso em escala maior. O que ele pode e pretende é encaminhar o debate mediante uma reflexão sobre as implicações e amplitude da Reforma Gregoriana quanto à representação e o conceito de Igreja nela expressa e por ela implantada. Em seguida, pode ele tentar uma primeira visualização de Francisco de Assis e de sua obra no horizonte por ela aberto ou delimitado.

A primeira questão que cabe precisar é a que concerne à natureza do que se chama a Eclesiologia e a Reforma Gregoriana ou, como a denominou E. Ménard, a Igreja da Ideologia Gregoriana. Um tal empreendimento exige um olhar retrospectivo que remonte ao Novo Testamento, já que a obra dos papas reformadores, então como depois, sempre intencionou encontrar neste o seu paradigma e a sua diretriz. Ora, no Novo Testamento, se a palavra igreja, isto é, *ekklesia*, assembléia, corresponde a algo de concreto, as comunidades de pessoas que professam uma determinada fé, são muito poucos e, quando encontrados, muito esquemáticos os elementos que permitem divisar que formas institucionais teriam assumido estas primeiras comunidades. O que se encontra é, sem dúvida, um certo espírito, alguns princípios de ordem, os fundamentos de uma Fé e os primórdios do Culto. Tudo isto pode, certamente, fornecer diretrizes, mas será sempre difícil mostrar que "Igreja" plenamente configurada como instituição é mais coerente com tais valores e, mais ainda, derivar deles um determinado "Ordo" mediante um processo homogêneo. Assim, o marco historicamente mais concreto, acaba por ser o século 2, quando figuras como Inácio de Antioquia atestam, em seus escritos, a existência, sempre mais palpável, de uma Igreja estruturada, em verdade um pulular de Igrejas que, em diáspora por quase todo o orbe do Império, denotam, em suas relações, uma unidade que se afirma em meio à diferença e a despeito do conflito.

Entre o 2º e o 6º século, o processo de institucionalização da Igreja assume formas sempre mais nítidas. Ao lado de uma prática em que se afirma o caráter de verdadeiras assembléias de grande parte das Igrejas,

vê-se emergir um episcopado que reveste sempre mais as aparências de verdadeira monarquia, especialmente no Oriente. O fenômeno não é de estranhar: já a nível lingüístico, a associação entre a "basiléia" e a Sabedoria pode remontar, no mínimo, a Platão e é sabido que a docência, função por excelência do Sábio, é a forma do ministério episcopal e o fundamento e razão de suas demais atribuições. Seja como for, as controvérsias trinitárias e cristológicas não de trazer à cena bispos de quase todos os quadrantes do Império e acabar por definir, de fato e de direito, o âmbito da competência que lhes cabe. Elas darão também lugar a que se desvele a organicidade dos laços que os unem e separam. Autônomo em sua Igreja, o bispo o é em termos: a complicada questão das ortodoxias ou das heresias tem a importância histórica de tornar mais transparente o caráter colegial do corpo que, progressivamente, eles acabam por compor. Os grandes Concílios não de ser o lugar de sua manifestação maior e é em meio a eles que alguns bispos, mas especialmente algumas Igrejas não de reivindicar uma certa primazia. O caso mais famoso e que, aqui, mais interessa, é o da Igreja de Roma, à qual, já no último quartel do século 2, Irineu, Bispo de Lyon mas oriundo de Esmirna, atribui uma *potentior principalitas*.

O emergir de uma nova instância

O alcance desta *potentior principalitas* transparece muito mais na ingerência do Bispo de Roma em outras Igrejas e na aceitação, entre tácita e expressa, que não de ter os seus legados nos grandes Concílios, do que de uma expressa fundamentação eclesiológica. Bem menos monarca dos que os Metropolitanos do Oriente em suas relações com os bispos, o Bispo de Roma é, em rigor de termos, mais romano, o que quer dizer aqui mais eficaz. Talvez este caráter muito prático, não sem nexo com uma tradição jurídica, possa explicar, excetuado o notável teólogo que foi Leão 1º, a falta de uma especulação maior sobre o eclesial. Vive-se a Igreja, na razão inversa em, que morre o Império e o que impera é menos o múnus do Bispo de Roma e muito mais a unidade do crescente Orbe Cristão. De qualquer forma, quando desponta do horizonte o que se chamará, mais tarde e impropriamente, a Idade Média, Gregório 1º, dito o Magno (590-604) posta-se face ao Imperador como o seu súdito mas tem muito clara a



Gioto: "Morte de São Francisco" (detalhe), Assis, Basílica de São Francisco

consciência de que, no que lhe compete como bispo, dele em nada depende, tanto quanto é capaz de, de fato, fazer as vezes de governador civil de Roma quando se dá conta de ser a única autoridade aí restante. Ao mesmo tempo, volta-se para o mundo bárbaro.

Esta triplice relação, com o Império, já agora com sede no Oriente, com os bispos seus pares e o mundo bárbaro, de fronteiras ainda obscuras, traça as coordenadas em cuja intersecção pode detectar o historiador o emergir de uma nova instância. Súdito, mas autônomo no que lhe compete, tem ele no Império o espaço que lhe advém do passado; primeiro entre os bispos, a um título patriarcal quanto ao Ocidente latino mas que o Oriente não subestima, dá coesão à rede que há de conter, por sua flexibilidade, a irrupção do futuro, com o qual já dialoga, nas pessoas dos príncipes merovíngios, dos quais já não é mais súdito. Gregório 1º não volta as costas ao Império mas não se atrela a seu passado; não subjuga os bispos, mas subministra-lhes a unidade como projeto e dever; não chama a si a jovem Europa, mas vai-lhe ao encontro. E tudo isto ele o faz com um só título, o de Bispo de Roma, eleito por sua Igreja. Com efeito, quaisquer que possam ter sido, aqui e ali, as ingerências, só as suas raízes eclesiais valiam a um bispo a sua autoridade.

Com Gregório encerra-se uma Idade. Sem dúvida, os séculos seguintes preservam ainda o espírito que o move: mas com a total descaracterização do *populus*, a *ekklesia* perde o seu substrato material. Único título respeitável, única efetiva magistratura, o Papado se torna máxime concupiscível. Até pouco além da primeira década do século 8, a História simplesmente continua. Entre 800 e 888, face ao Império Carolíngio, cuja coesão não sobrevive a seu fundador, o Papa é o único efetivo soberano. Em meio a perdas e danos, excetuado o Oriente, com o qual a relação permanece difícil e indecisa, Nicolau 1º (858-867) julga poder proclamar a sua jurisdição sobre todos os membros da Igreja, clérigos ou leigos. Todavia, menos de duas décadas depois, o Papado, no quadro de uma decomposição geral, torna-se amiúde o joguete das famílias de Roma, só saindo desta incômoda posição para se sujeitar à ingerência do Imperador da Germânia, dito do Ocidente. Uma reflexão um pouco mais detida sobre esta dupla capitulação encaminha a exposição do que foi, em sua natureza e escopo, a Reforma Gregoriana.

A eleição do Bispo de Roma, como de grande parte dos bispos nos primeiros séculos, coube, em princípio, à *ekklesia* como um todo. Os pormenores de como esta eleição se processava são de difícil, se não impossível, reconstituição. As influências que, nela, se exerciam, seja por parte do patriciado, seja do próprio Império, deixam-se vislumbrar mas só muito raramente comprovar. Certamente, o Clero fez valer seu *status* sempre mais corporativo, mas também ele era afetado por divisões. Em meio a tudo isto, subsiste o princípio da eclesialidade até que, com a dissolução do Império, nada mais tenha a sua subsistência assegurada. É então que certas famílias que se dirão patricias ou nobres passam a "fazer" o papa. Tratava-se de uma infração da Tradição, mas, a quem recorrer? A resposta seria: ao eleito, o que significaria sobrepor o fato ao direito e declará-lo extinto, ainda que apenas de fato. A situação que há de se suceder a esta é chocante apenas na aparência. Certamente, os bispos da Igreja Antiga reconheciam a competência Imperial mas, no que concerne ao Bispo de Roma, para restringir a discussão ao que aqui interessa, o próprio declínio da Urbe favoreceu a preservação de uma autonomia que, mesmo ao nível do fato, acabou por se impor. O que a Reforma Gregoriana vai fazer é precisamente negar legitimidade à ingerência "leiga", a palavra leigo designando aqui o nobre e o Imperador.

As relações entre o Imperador e os bispos, entre os quais o de Roma, não foi fácil e o discernimento das competências não foi claro. As tendências eram certamente opostas. Enquanto cidadão, um bispo era certamente súdito, enquanto bispo não, e o Direito Romano autorizava uma tal distinção. Ora, a idéia de que a Igreja prima sobre o Império por visar um fim superior percorre a Eclesiologia implícita da práxis eclesial e mesmo se expressa claramente quando se põe o problema da competência. Isto não obsta que um certo zelo pelo bem da Igreja caiba ao Imperador, mas o contrário vale também, e Sto. Ambrósio não vacilará em interpelar Teodósio de sua Sé Episcopal de Milão: "Pecou Davi, o que é habitual nos Reis; fez Penitência, o que não o é". O tom da advertência é o da autoridade, a matéria demarcando o âmbito da competência. Via de regra, o que vai decidir os conflitos é todo um jogo de fatores, sendo, por vezes, decisiva a firmeza de uma das partes. Sem dúvida, Bizâncio há de conhecer, muito mais do que Roma e outras Igrejas, Patriarcais ou não, o caráter decisivo da força no conflito das competências, sendo os limites do despotismo, por vezes, alcançado. Mas, mesmo

para Imperadores os mais ciosos de seu poder, esta não era certamente a melhor política e, de resto, ficava sempre no horizonte a impossibilidade de um maior controle sobre a Igreja de Roma e a desaprovação desta como comprometedora da legitimidade de qualquer decisão. Com efeito, a legitimidade de um bispo, mesmo o de Roma, quando de sua eleição, dependia de uma confirmação de seus pares e a oposição da Igreja como todo ou mesmo dos grandes patriarcados não era indiferente ao Basileu.

Os males da Igreja

A memória desta autonomia da Igreja enquanto Igreja certamente inspirou a Reforma Gregoriana. Em verdade, esta data, em seu real início de bem antes do pontificado de Hildebrando. De fato, ela inicia quando, aos 2 de agosto de 1057, o clero e o povo de Roma elegem o Abade de Monte-Cassino, Frederico de Lorena, que toma o Nome de Estêvão 9º, não solicitando a sua designação à Corte Imperial. Consumado o fato, é o Arcebispo Hildebrando enviado à Regente para tão-somente notificar-lhe o mesmo. Pode-se divisar no ato da Igreja Romana um verdadeiro Golpe de Estado. O novo Papa sobrevive apenas oito meses à sua eleição, mas é durante o seu governo que se inicia a luta contra os males maiores da Igreja: a Simonia, consistente no comércio de Igrejas, dignidades e bens eclesiais em geral, e o Nicolaiismo, consistente na incontinência do clero. Um olhar superficial divisa em tais males simples problemas internos. Em verdade, a ser instaurada a rigorosa disciplina que se propunha o Papa e seu assessor, o Cardeal Humberto de Moyenmouther, principiaria o inelutável fim da ingerência "leiga", isto é, dos grandes, dos Reis e do próprio Imperador, na Vida das Igrejas. É o que, em grande escala, ocorrerá. Em seu Tratado contra os Simoniacos, o Cardeal de Moyenmouther declara a eleição e confirmação de bispos pelo Poder Secular como pura usurpação. Após a morte de Estêvão IX, a nobreza romana tenta eleger o novo papa, mas, de volta da Alemanha, Hildebrando, cumprindo determinação de Estêvão 9º, faz eleger o Bispo de Florença, que toma o nome de Nicolau 2º. Este não perde tempo: aos 13 de abril de 1059 reúne no Latrão um Concílio de 113 Bispos e fixa as normas da Eleição Pontifícia.

Há duas versões do Decreto: uma pontifical e outra imperial. Uma simples análise estrutural de ambas, revela ser a segunda interpolada. De resto, seria incoerente reunir um Concílio para deixar as coisas, praticamente, como já estavam ou, o que seria mais grave, para dar-lhes um fundamento de direito. Seja como for, é a versão pontifical que exprime a Política que, em seguida, há de ser a dos papas. Vale a pena citar o essencial do Decreto:

"...Decretamos e decidimos que, à morte do pontífice desta Igreja Romana Universal, os cardeais-bispos, regulando primeiramente tudo com o máximo cuidado, reunirão a eles, em seguida, os cardeais-clérigos e todo o resto do Clero e do Povo dará assentimento à nova eleição, de modo que, no temor de que a peçonha da venalidade se insinue sob um pretexto ou outro, os homens religiosos sejam os primeiros a promover a eleição do pontífice e os outros os sigam... Tirem eles o eleito do seio da própria Igreja Romana, se nela houver uma pessoa capaz; se não, que o vão buscar em outra, salvas a honra e a reverência devidas a nosso filho Henrique, ora Rei e, logo mais, o esperamos, Imperador com a permissão de Deus, e de seus sucessores que houverem obtido este poder da Sé Apostólica."

A frase final, formalmente protocolar, merece ser lida como a evocação de uma antiga relação e como a reivindicação de um direito que inverte o que vinham sendo as relações de fato até a eleição de Estêvão 9º. Em 1060, novo Concílio se reúne, depõe o antipapa Bento 10º e promulga em pormenor a punição dos transgressores, enfatizando o caráter decisivo da participação dos cardeais-bispos. O pontífice toma outras medidas para assegurar de fato o que promulgara de direito: firma aliança com os Normandos da Itália Meridional e melhora as relações com a Dinastia dos Capetos. A sua morte, em 1061, é eleito seu sucessor Anselmo de Lucca, que toma o nome de Alexandre 2º. Todavia, manobras do Império Germânico e da Nobreza Romana, aliados *ad hoc*, fazem um outro antipapa: Cadalus. Alexandre não teve a firmeza de seus antecessores mas, mesmo assim, falhou a trama do poder secular e de seu agente, o

Arcebispo de Colônia, sendo Alexandre confirmado em Augsburgo e Mântua. Valeu a experiência: à sua morte, em 21 de abril de 1073, ainda em curso os funerais, verdadeira multidão de clérigos e leigos aclama Hildebrando Bispo de Roma, decisão que os cardeais ratificam. Inverte-se a ordem do Decreto de Nicolau 2º, mas nenhuma voz ousa erguer-se para contestar a legitimidade da eleição e o eleito toma o nome de Gregório 7º. Nascido em Soano, na Toscana, de origem plebéia, fez-se Monge e desde o Governo de Gregório 6º tem canais abertos na Corte Pontifícia. Não deve ter sido sem influência em sua firme política o fato deste Pontífice ter sido deposto por Henrique 3º (1046). Menos importante que Humberto de Moyenmoutier sob Nicolau 2º, passa progressivamente para o primeiro plano.

Um homem de Igreja

O novo Papa era, acima de tudo, um homem de Igreja. Não sendo afetado por uma decadência generalizada e preservando núcleos de intensa vida religiosa, o monaquismo era então uma reserva ainda vigorosa, e a tempera de Gregório é da mesma natureza dos notáveis Abades que fazem a glória e a memória de Cluny, entre os quais o seu contemporâneo e confidente Hugo. Nas cartas a este, mas também a Matilde de Toscana, pode-se depreender o quanto o espiritual era, em sua consciência, um valor superior e o quanto transcendia um simples lugar-comum protocolar. A afirmação desta superioridade vai absorver o seu governo. Para isto estava ele superiormente preparado: a *conversatio* monástica o tornara íntimo da Bíblia, Antigo e Novo Testamento, e seu discurso ressoa os Salmos de que é tecida a estrutura do *Opus Dei*. E a sua cultura patristica supera em muito a média de seu tempo. Tudo se passa, e efetivamente se passou, como se ele recapitulasse em sua pessoa toda a experiência histórica da Igreja e não só na Igreja latina. Sem dúvida, ele não restaurou estruturalmente a antiga *ekklesia*. A sua obra não foi a de um restaurador mas a de um instaurador: a Sociedade Medieval tinha a sua dinâmica, como tivera o Império Romano; tratava-se de adequar-lhe a Igreja de modo que esta nem se sujeitasse à sua suserania nem se deixasse submergir por suas convulsões. Face a um Mundo que procurava o centro de sua consistência, tratava-se de centralizá-la com eficácia maior. Gregório foi capaz de uma tal eficácia e soube pagar pessoalmente o seu preço.

A consciência do primado do papa alcança em Gregório 7º uma nitidez que, antes dele, nenhum papa manifestou. É ela a premissa maior de sua política e não é exagero dizer ser ela a mediação que subalterna o político ao teológico. Não se trata tanto de um privilégio quanto de uma necessidade inerente a seu múnus: queira ou não, é ele compelido a proclamar a Verdade. O âmbito de seu projeto era simplesmente o todo do Mundo Cristão: Reforma da Igreja Ocidental, restabelecimento da unidade com a Igreja do Oriente, reconquista da Espanha. Em vista deste projeto cresce em número e atribuições a legação pontifícia. De início, não aplica aos príncipes todo o rigor da Lei: ele os quer como colaboradores e os vê associados à sua missão, quase tanto quanto os dissera Pedro Damiano. Por isto, desde que não haja simonia, confirma as eleições episcopais feitas pelos mesmos. De início, tudo parece caminhar para uma satisfatória harmonia: entre 1073 e 1074 Ele obtém a submissão de Henrique 4º e Felipe 1º, respectivamente Reis da Alemanha e da França; as suas relações com Guilherme o Conquistador chegam à excelência, sendo boas também as que trava com os príncipes italianos, em especial ao norte. Apenas a sua política com o Oriente é desde o início inócua. Em 1074, reunidos em Concílio, os bispos condenam a Simonia e o Nicolaismo.

Esta condenação atinge um número de prelados e parte considerável do clero. O rigor com que é prescrita a nova disciplina gera desagrado entre estes e não são de pouca monta os atos de insubordinação. Ora, bispos e clérigos não eram, então, pessoas de direito tão somente eclesiástico, mas agentes importantes da política dos reis e príncipes. As relações com estes são deterioradas a partir da reação de desagrado daqueles. Entre o pouco empenho e a recusa, o episcopado alemão escamoteia a Reforma, embora prevaleça uma parcial sujeição. Não é diferente a reação do episcopado francês, exceto na forma, uma passividade fruto de um regalismo simoníaco, que leva o Papa a ameaçá-lo de deposição. No Reino

Anglo-Normando, pode contar Gregório com o apoio do Rei, mas não do clero. Vistas a uma distância de séculos, tais dificuldades não causam estranheza e talvez não a tenham causado ao Papa. A iniciativa de instaurar uma disciplina rigorosa após tantos séculos de anarquia exigia tempo hábil em qualidade e quantidade. Ao invés de recuar, ele avança. Um primeiro passo nesta direção vai consistir na extinção dos antigos Primados, já praticamente esvaziados da antiga importância, mas que, como instância intermediária entre os Metropolitas e a Sé Apostólica poderiam reivindicar uma competência que, ao menos no caso do Primaz de Sens, na França, era trunfo importante entre as mãos dos adversários da Reforma. A antiga dignidade perde o seu estatuto de representação permanente do Papado. A opção por Lyon, por oposição a Sens, não foi também sem sentido: por sob alegações históricas que têm por horizonte o Império Romano, o que contou foi a considerável autonomia da Cidade em relação ao Reino dos Francos e ao Poder dos Capetos.

Eleições episcopais

Não fica aí a Reforma: ela atinge também as eleições episcopais. São estas totalmente subtraídas ao poder temporal: desde um Concílio Romano de 1080, vacante uma Sé episcopal, deve ser o novo Bispo eleito pelo clero e pelo povo sob a instância do Visitador da Santa Sé ou do Metropolita e, havendo alguma irregularidade, a decisão remonta à Sé Apostólica ou ao Metropolita. A presença de um Visitador é assim tornada quase ordinária. Da mesma forma, um Legado deve presidir os Concílios Provinciais devidamente convocados pelos Metropolitas, cuja competência é, com isto, grandemente limitada. A nova legislação suprime assim os escalões intermediários entre o bispo e o papa e, à primeira vista, reforça a autonomia das Igrejas locais, segundo uma tradição que a História podia certamente justificar. Mas já de direito, a intervenção papal é imediatamente possível e muitas vezes se exerce contra eleições já feitas. Além disso, ficam os Bispos obrigados a frequentes idas a Roma para prestações de contas e nem sempre em razão de maiores problemas. É patente a dialética da política gregoriana em relação às Igrejas: subtraídas ao poder secular e, em seguida, à suserania eclesiástica local, têm liberada a vida que lhes é própria mas, em momento subsequente sem solução de continuidade, são subsumidas pela Igreja Universal por força de um centralismo agora regulado e tornado efetivo por normas e canais determinados com máxima precisão.

Todas estas medidas e outras menores receberam, a partir de 1080, um fundamento que os historiadores conhecem como *Dictatus Papae*. Elenco de proposições cujo valor e autoridade eram havidos por fundados na tradição, este segmento do Registro de Gregório 7º parte de três teses maiores: 1 - a Igreja Romana foi fundada tão-somente pelo Senhor; 2 - só o romano pontífice merece ser chamado Universal; 3 - só ele pode depor ou absolver bispos. As demais proposições decorrem destes títulos de Poder. Entre as principais figuram a que lhe reserva com exclusividade o direito de usar as insígnias imperiais e de depor o Imperador, cabendo-lhe também desligar os súbitos de juramentos de fidelidade a qualquer nível. É baldado d'zer que, no que concerne a questões intra-eclesiásticas, sua competência se afirma ilimitada, perfazendo-se ao ser-lhe reservado com exclusividade o direito de conferir a um Sínodo o caráter de "geral". Já no que concerne ao Império, o sacerdócio, porque tem o estatuto celeste de Alma, goza de uma superioridade que lhe imprime a direção de conjunto à qual deve adequar-se.

Estes os princípios, agora feitos norma e lei. Na prática, a sua aplicação maior foi a dupla deposição de Henrique 4º, Rei da Alemanha. O seu efeito foi pouco mais do que moral para o Rei, mas, para o Papa, resultou em grave problema, já que uma Assembléia, realizada em Brixen em 1080, pronunciou a sua deposição e elegeu como antipapa o excomungado do Concílio de 1078, Guiberto de Ravena, que tomou o nome de Clemente 3º. Mesmo em meio a dificuldades com os demais soberanos europeus, Henrique 4º consegue entronizar em Roma o seu papa e fazer-se coroar imperador pelo mesmo. No exílio, Gregório 7º permanece inacessível a qualquer tentativa de conciliação. Antes de morrer, Ele aconselha os cardeais quanto à eleição de seu sucessor, mas também neste não é seguido à risca. O eleito será Vitor 3º,

de nome Didier, Abade de Monte-Cassino, e a influência normanda há de fazer pesar sobre ela a sombra de haver transgredido as normas fixadas desde Nicolau 2º. Desde então, os papas que se seguiram reiteraram, com intermitências e concessões, entre firmes e diplomatas, os princípios da Reforma. A ingerência na eleição papal é em muito reduzida. O mesmo não acontece quanto às Sés episcopais. Mas, doravante, as normas a invocar e aplicar serão claras e, para um bispo, uma investidura irregular há de o colocar em risco permanente de deposição, tudo dependendo do jogo de poderes e da ênfase na diplomacia ou na firme observância da Lei que caracterizar cada governo papal ou cada fase de um pontificado.

E, em certo sentido, na sequência desta longa e lenta luta pela autonomia total de Igreja face a qualquer injunção do Poder Secular que, em 1198, é eleito Papa, sob o nome de Inocêncio 3º, o Cardeal Lotário de Segni, jovem de 37 anos. Seja por sua indiscutível habilidade, seja por ser um Papa eminentemente político, seja por não se erguer, durante o seu pontificado nenhum rei ou imperador de porte maior, o que impressiona o historiador é o fato de que, durante o seu Pontificado, pode-se dizer que a Reforma Gregoriana se consolida. Com Ela, pode-se deparar com uma Igreja fortemente centralizada em torno de um papa, cujos títulos são privilégios apenas perante Deus, sendo estritos direitos face a todas as instâncias humanas. As reivindicações feitas pelos papas desde Gregório 7º jamais poderão ser encontradas em palavras ou declarações de papas anteriores. Mesmo um Leão 1º, um Gregório 1º ou um Nicolau 1º jamais se propuseram como o centro de uma unidade tão coesa. Se não lhes faltou o sentido da unidade, este se expressou muito mais em termos de comunhão em um Saber superior do que de investitura em poder e autoridade tão alto a ponto de responder tão-somente perante Deus.

Em meio a uma Igreja assim concebida de direito e, no caso de Inocêncio 3º, assim de fato governada, que eclode o carisma de Francisco de Assis. Uma primeira visualização divisa com dificuldade o que faz a coerência entre o Ideal de uma Pobreza total e o de uma autoridade praticamente ilimitada. Em verdade, o carisma pessoal de Francisco, muito mais do que a obra e a ação da Ordem que dele vai promanar, é o ser-outro que faltava à Igreja centrada em torno de um Papado que, para tornar-se o que foi, teve que despir muitas vezes a Cogula monástica que abrigou o que seria o seu espírito. É este espírito que Francisco torna novamente sensível, sacramentalmente eficaz. Certamente, Ele será, ainda uma vez, demais para a própria Igreja da Reforma Gregoriana, ao menos sob a forma de uma tão patente manifestação. Assim como na antiguidade foi necessário recolhê-lo no recôndito de um Monaquismo tornado instituição, será agora indispensável moderar o fluxo de sua irrupção. É a dialética da história, dir-se-ia e talvez ainda se diga. De direito e de fato, a Reforma que tomou o nome do monge toscano tudo preparara para uma tal assimilação e Francisco será apenas mais um, e não o último, a perder o controle da Ordem que "não quis fundar".

Cabe, entretanto, fazer a devida justiça à Igreja da Ideologia Gregoriana. Nela houve um lugar para o *Poverello* que certamente lhe faltaria nos quadros da cristandade desde o século 8. Se Ela regulamentou a sobrevivência de seu carisma, foi também dotada da actúcia adequada à sua ressonância e o conservou em seu horizonte como o portador maior do ideal sem o qual toda a sua legitimidade ficaria reduzida ao puro arbítrio. Certamente, o seu centralismo vem causando algum mal-estar ao católico "liberal" de após o Vaticano 2º. Com efeito, este centralismo foi acentuado entre Trento e o Vaticano 1º. Aqui e ali, pode-se notar mesmo a nostalgia de uma Igreja arcaica, na qual a instituição reveste discretamente a comunhão, qual um paramento românico. Mas pode-se perguntar se uma tal Igreja, caso houvesse sido a opção de um Nicolau 2º, de um Gregório 7º e de um Inocêncio 3º, teria preservado um mínimo de liberdade face ao centralismo do Estado moderno e mesmo de suas formas embrionariamente precursoras, para poder acolher um Francisco de Assis. Em verdade, este jamais pretendeu imprimir-lhe uma outra forma: como os monges da Antiguidade e os Profetas de uma Antiguidade ainda maior, ou, melhor ainda, como o Mestre no qual professou a sua Fé, o que verdadeiramente Ele quis foi assinalar o horizonte escatológico sem o qual Ela não faz nenhum sentido.

FRANCISCO BENJAMIN DE SOUZA NETTO é monge beneditino do Mosteiro de S. Paulo, Professor de Filosofia, Chefe do Departamento de Teologia da PUCSP e Assessor do CEDI.

Laudes Creaturarum (ou Cantico di Frate Sole) de São Francisco de Assis

Carmelo Distante

Uma análise do poema que dá praticamente início à literatura italiana.



Maestro di San Francesco, Assis, Igreja inferior de São Francisco

Segundo o que consta na *Legenda antiqua Perusina*, composta poucos meses depois da morte de São Francisco, ocorrida, como se sabe, em 4 de outubro de 1226, e também no *Speculum perfectionis*, já atribuído a frei Leone, durante longo tempo o seu secretário, que o teria escrito na Porziuncula em 1227 (mas hoje julga-se justamente que o *Speculum* seja uma compilação posterior, redigida talvez sobre os *Rotuli*, escritos por Leone no tempo de seu relacionamento com Francisco, e provavelmente devida a mais frades), o *Cantico delle Creature* ou *Cantico di Frate Sole*, teria sido composto pelo santo em San Damiano, dois anos antes de sua morte

e após uma noite de tormentos por causa do mal que o afligia os olhos e pelos ratos que infestavam a sua pobre cela coberta de esteiras. A noite ter-se-ia concluído com uma visão dando-lhe a certeza de que após a morte do corpo a sua alma transporia as portas da salvação eterna. Disso teria tirado o motivo para compor um canto de louvor a Deus e a tudo o que o próprio Deus havia criado.

É um fato, porém, que a estrutura do *Cantico* não se apresenta aparentemente de modo unitário. Sobre isto o parecer dos estudiosos é unânime. A discórdia começa no entanto a se manifestar quando se passa a tratar da aparente razão da diversidade estrutural. Há quem

afirme que esta seja devida ao fato de que o canto tenha efetivamente sido composto em dois tempos, aliás em três tempos: as primeiras oito estrofes teriam sido compostas logo após a famosa noite de que falamos acima, enquanto que a nona e a décima, ou seja, as que contêm os versos do perdão teriam sido inspiradas pela paz que o santo havia podido concluir entre o bispo de Assis e o corregedor da mesma cidade, que estavam separados por um grave dissídio, tanto que o primeiro lançara a excomunhão sobre o segundo, e a décima-primeira estrofe na hora da morte. Há, no entanto, quem afirme, como, por exemplo, com particular insistência, Benedetto

Croce, que a diversidade de estrutura não significa necessariamente que o *Cantico* tenha sido composto em tempos distintos. A diversidade de estrutura, na opinião deste estudioso, pode estar ligada não ao fato de que este tenha sido composto em tempos diversos, mas ao fato de que para a sua formação tivessem concorrido motivos ético-religiosos diferentes.

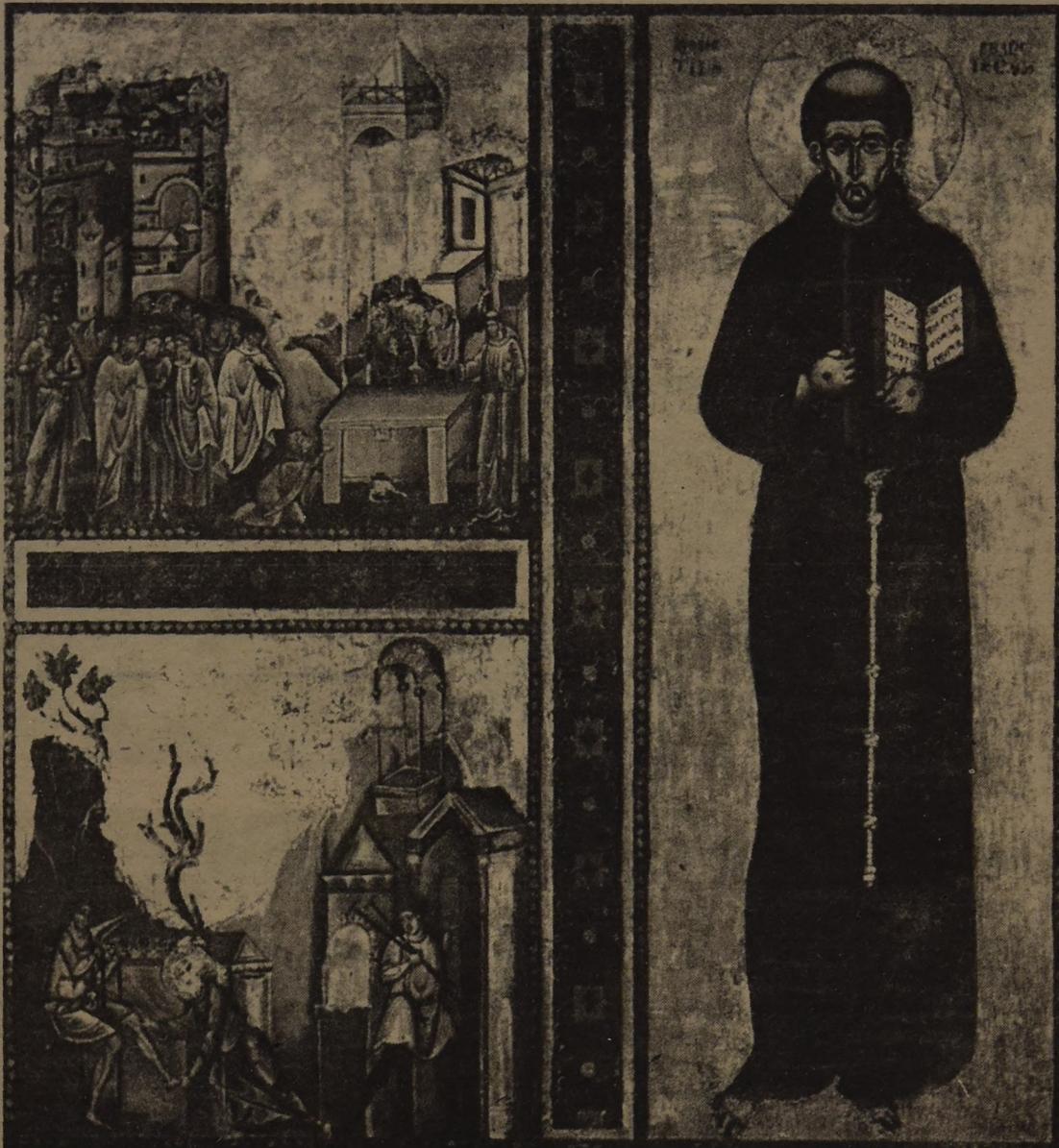
A questão, colocada nestes termos, não pode ser facilmente resolvida. Tentemos, pois, colocá-la de outro modo. Tentemos colocá-la não em termos estritamente biográficos ou segundo supraestruturas legendárias que retomam com mais ou menos fundamento a tradição, mas partindo realmente do texto poético. Pois bem, quem quer que leia com atenção o *Cantico* não pode deixar de notar (independentemente do significado semântico que se pode atribuir à preposição *per*, que é de importância crucial, como veremos, para a interpretação geral, que da leitura de tal preposição pode derivar, de toda a composição), que este tem a sua origem numa inspiração sentimental que não reconduz, ou que pelo menos é muito difícil de poder reconduzir, à unidade. Nas primeiras oito estrofes é evidente que o autor, exaltando e louvando Deus, exalta-o e louva-o com todas as criaturas, ou melhor, exalta-o e louva-o assim como exalta e louva todas as criaturas. E não porque faça uma confusão panteística entre o Criador e as criaturas, ou seja, entre Deus e o mundo, ou, se quisermos ser mais precisos, entre Deus e o universo. Isto absolutamente não. Mas porque é através do sol — que Francisco vê como símbolo do próprio Deus —, a lua, a água — vista como símbolo da castidade —, as estrelas, a grama, as flores, a terra, o céu e o fogo, através, pois, de tudo o que foi criado — que ele vê cintilante de luz e de beleza (até mesmo a noite, que é símbolo do pecado, é iluminada pelo fogo que lhe aparece *bello et iocundo et robusto et forte*) —, os homens, que também fazem parte do que foi criado — que são, pois, também criaturas —, podem sentir a bondade de Deus e compreender a sua onipotência. Deus, pois, embora permanecendo distanciado do mundo e absolutamente superior a este (basta refletir sobre o *incipit* do *Cantico* para convencer-se do que aqui se afirma) deu vida às criaturas que povoam o universo por bondade e amor, fê-las, em outras palavras, participantes por bondade e amor de sua magnificência e de seu esplendor. Eis porque estas aparecem aos olhos materialmente cegos — ou quase isto — do autor, de vez em vez radiosas e belas, castas e úteis, humildes e preciosas, símbolo, pois, e manifestação da bondade e do amor do Criador. É evidente então que Francisco nas oito primeiras estrofes do *Cantico* sinta Deus com uma êxtase quase sensual. O seu espírito sente-se inundado por uma felicidade tão intensa quanto calma e serena, enquanto olha em volta e vê que tem o privilégio de poder gozar de tantas coisas belas. Daqui o louvor, que se expressa em forma de doce litania pacata e devota, ao Senhor, altíssimo e todo-poderoso, por ter criado o mundo.

Mudança de tom

Mas o *Alleluja* das oito primeiras estrofes transforma-se em *Dies irae* na nona, décima e décima-primeira estrofes. Deus aqui é louvado não pelas criaturas belas e esplêndidas que criou, mas por quem sabe perdoar por seu amor e sabe sustentar em paz e com resignação *infirmidade et tribulatione*. Somente quem é capaz de tanto será acolhido e coroado no céu. E o *Cantico* termina com uma estrofe em que Deus é cantado e louvado por ter criado a *morte corporale*, à qual nenhum homem pode escapar. E para todos aqueles que, ao soar a hora fatal, estarão em pecado mortal, não haverá salvação, mas a danação eterna.

Como explicar esta mudança de tom? É verdade que Deus, tanto na primeira como na segunda parte, fica indiscutivelmente no centro da inspiração do *Cantico*, mas é verdade também que, por assim dizer, os seus atributos mudam, no sentido que, nas primeiras oito estrofes, a *bonitas* do Criador se manifesta através da beleza, da utilidade, da preciosidade e da humildade das criaturas, enquanto que no fim do *Cantico* a *bonitas* do Criador se manifesta através da submissão com que as criaturas aceitam a sua vontade. E quem não a aceita, está perdido.

A confirmação de que existe uma discrepância aparente no interior do *Cantico* a podemos ter também se o examinarmos do ponto de vista estritamente filológico. Aludimos ao valor semântico que assume a preposição *per*, que parece ser inconciliável se pensarmos no valor



Maestro del Tesoro: "São Francisco entre Quatro Milagres" (detalhe), Assis, Tesouro da Basílica de São Francisco

que assume nas oito primeiras estrofes e no que assume na nona e na décima-primeira estrofes. Nestas últimas a preposição *per* tem um valor indiscutivelmente causal, enquanto que fortes dúvidas surgem acerca do valor que se pode atribuir à preposição *per* das primeiras oito estrofes. É verdade que, após tantas sutis discussões filológicas, Contini de um lado e Petrocchi de outro tendem a dar também à preposição *per* das oito primeiras estrofes do *Cantico* um valor causal, e não mais de agente, retomando assim a interpretação tradicional defendida a seu tempo também por De Robertis, e por Casella e por Paul Sabatier.

A interpretação mais convincente

Mas resta o fato de que a interpretação de Pagliaro parece ser a mais convincente. Pagliaro lê *per* no sentido litúrgico do Prefácio da Missa, o que quer dizer no sentido técnico da mediunidade de que se revestiriam as criaturas como objeto de transmissão da bondade e da beleza do Criador. *Per* seria, pois, mais ou menos um equivalente do grego *dià* e significaria "através", e teria ao mesmo tempo como objeto o Senhor. A natureza, pois, para Francisco, retomando Santo Agostinho e continuando a tradição que vai de Ugo de S. Vittore a Santa Teresa, identificar-se-ia com Cristo. Resulta assim que a glória de Deus é também a glória do que ele criou, e na louvação do que foi criado louva-se também o Criador. É evidente então que as criaturas são louvadas *secundum se*, *secundum hominem* e *secundum Deum*. E assim, atribuindo-se a *per* não um valor causal, mas um valor medial, o valor de "através", que se ligaria muito bem ao *cum* da terceira estrofe, o qual teria por sua vez um valor comutativo do objeto, eliminar-se-ia a aparente discrepância entre a primeira e a segunda parte do *Cantico*, na

medida em que Francisco acolheria e tornaria próprias as duas principais linhas mestras da cultura medieval: a da união mística do Criador com as criaturas e a de sentir ao mesmo tempo toda a miséria destas e a própria submissão destas ao Criador.

É claro que acolhendo esta interpretação, a única que nos parece realmente válida, libera-se o *Cantico*, e portanto também a figura de Francisco, de toda a mistificação hagiográfica e romântica. Francisco deixa de nos parecer aquele frade seráfico e pacífico que a hagiografia franciscana nos transmitiu e aquele espírito tranqüilo e simplesmente enamorado da natureza, tão querido à crítica romântica, e se reveste de conotações em que "são poderosos e dominantes os valores do intelecto e da vontade, assim como a noite de angústia de cujo tormento se diz ter saído o *Cantico* informa bastante sobre a vida tenebrosa e não pacífica que a sua experiência teve de seguir", como afirma muito bem Contini.

É evidente ainda que, se interpretarmos o *Cantico* desse modo, unindo, pois, as estrofes em que se exalta e se louva Deus juntamente com todas as suas criaturas com as estrofes em que se louva Deus que acolhe e coroa as criaturas somente se sabem perdoar pelo seu amor e sabem suportar em paz *infirmidade et tribulatione*, enquanto que pune com a danação eterna aquelas que *morranno ne le peccata mortali*, este nos parecerá não mais somente um documento poético excepcional com que se dá praticamente início à literatura italiana, mas nos parecerá, ao invés disso, sobretudo um documento cultural de altíssimo valor, que reproduz fielmente não tanto a experiência e os fatos pessoais de um homem que queria reconduzir a Igreja de Cristo à sua verdadeira missão, quanto, em verdade, o drama cultural de uma época histórica que procurava na lição mais autêntica e revolucionária da mensagem cristã a saída para as próprias angústias. ■

CARMELO DISTANTE é professor de Literatura Italiana na USP.