

O DEBATE SOBRE A POBREZA COMO PROBLEMA POLÍTICO NOS SÉCULOS XIII E XIV

LUIS ALBERTO DE BONI *

Certos debates do passado podem parecer a nós, separados deles por séculos de distância, como meras e vãs logomaquias de acadêmicos desocupados. Entretanto, se os estudarmos a fundo, constataremos que muitos tiveram um significado ideológico importante, por colocarem em questão o sistema de valores da sociedade em que aconteceram. Este foi certamente o caso do debate a respeito da pobreza nos séculos XIII e XIV, como procurarei demonstrar ¹.

O projeto de Francisco de Assis

Quem analisa os conceitos de propriedade, domínio, posse, uso etc., entre os autores do século XIII, percebe uma sutil, mas clara diferença de pontos de vista entre o dominicano Tomás de Aquino, de um lado, e os franciscanos, como Boaventura, João Peckham, Pedro João Olivi, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham de outro. O motivo pelo qual os todos franciscanos defendem a mesma posição, encontra-se primeiramente não em elaborações teóricas do mundo acadêmico, e sim no espírito que marcou-lhes a experiência de vida religiosa.

Desde o século XII, grupos de cristãos passaram a seguir uma forma de vida que, para eles, correspondia à dos primeiros fiéis: a comunidade unida pelo laço da caridade, a pregação da palavra divina, o desejo de purificar a Igreja da corrupção e da tibieza que o decorrer dos tempos e a fraqueza dos homens foram acumulando, e uma vida itinerante, em pobreza material, tal

* Pontifícia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

¹ A "questão da pobreza", que envolveu a Igreja e principalmente a ordem franciscana durante mais de um século, é um dos fatos mais bem documentados e estudados da Idade Média. Desde os trabalhos do cardeal F. Ehrle, a partir de 1885, na coleção *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, e da clássica obra de P. Sabatier, *Vie de Saint François* (1894), sucederam-se às centenas tanto os estudos sobre o tema como as publicações de documentos da época, embora boa parte destes ainda se encontre inédita em arquivos europeus. A intenção do presente trabalho não é a de recapitular toda a história, ou a de tentar resumí-la, mas somente a de mostrar os contornos políticos que ela assumiu. Quanto à bibliografia auxiliar utilizada, limitou-se ela aos títulos mais recentes. Neles o leitor interessado poderá encontrar indicações bibliográficas mais completas. - As citações são feitas em português, sendo por mim traduzidas, quando o caso.

como lhes parecia que fora a de Cristo e dos apóstolos. Ora, parte deste projeto coincidia, aparentemente, com a reforma gregoriana do século XI e o movimento de Cluny, no século seguinte. Com Gregório VII completou-se e reformou-se a *ordo* hierárquica da Igreja, e com Cluny administrou-se de forma unificada a vida monacal, enquadrando-a na hierarquia eclesiástica. Mas era só parcial a coincidência entre o antigo projeto de reforma eclesiástica e o que se propunham as novas comunidades. Nestas havia algo diferente. O *novum* era a concepção de Igreja, que não se baseava primeiramente na organização da hierarquia ou no dogma, e sim na forma de vida, tida como obrigatória para todo o verdadeiro cristão. Nela primavam a pobreza individual e coletiva e a imitação do que julgavam ter sido a vida de Cristo e dos apóstolos². Até então a cristandade conhecera, por exemplo, a pobreza individual voluntária dos monges, mas jamais se apregoara que a vida cristã deveria caracterizar-se também pela pobreza coletiva. Da mesma forma, jamais se pregara que a forma ideal de vida para todos os cristãos era a imitação de Cristo e dos apóstolos, pobres pregadores do reino dos céus.

Francisco de Assis assumiu estes movimentos, mas, a seu modo, reestruturou-os. O pequeno grupo que se formou ao redor dele também se propunha uma vida apostólica no amor fraterno, na oração, na pregação da penitência e na pobreza. Ao contrário dos "hereges", porém, abstinha-se da crítica à situação de decadência eclesiástica, o que fez com que o perigo de cisão da cristandade fosse superado e os movimentos populares se incorporassem à Igreja. Sua fraternidade baseava-se em um tripé: a caridade, a pobreza e a adesão irrestrita à Igreja Católica. Estes três pilares, que à primeira vista e teoricamente se complementam, acabaram, contudo, encontrando inúmeros momentos de mútua exclusão, devido principalmente ao questionamento, na teoria e na prática, do que seja viver em pobreza.

Se não há grandes problemas em compreender o que seja a caridade fraterna e a adesão incondicional à Igreja, torna-se contudo necessário situar o que significou a pobreza naquele momento histórico.

Ser pobre, numa sociedade agrária, como a feudal, significava não possuir o mínimo de terra arável para sustentar a família³. Some-se a isto o fato de que no período carolíngio o vocabulário das categorias sociais, ao distinguir o *dominus* do *servus*, atribuía ao primeiro a propriedade tanto da terra como do trabalhador, e deixava o segundo com direitos muito limitados, sem armas e até mesmo sem liberdades. Neste caso, o estado de pobre era apenas em parte dependente da situação econômica, e era tido como algo normal dentro da sociedade, a qual, através da Igreja, providenciava pelo sustento

² Cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, 3ª ed., 1970, pp. 13-18.

³ J. Coleman, "Property and poverty", in: J. B. Burns (ed.), *Medieval Political Thought*, Cambridge, 1991, p. 625 s. M. Mollat, "Pauvres et pauperté dans le monde médiéval", in: *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Atti del convegno internazionale, Assisi, 17-19/10/74, pp. 79-97.

de tais pessoas. Porém, com o incremento do comércio, a monetarização da economia e o surgimento das cidades, os tempos mudaram. Ora, o crescimento da produção agrícola, a fim de sustentar as cidades nascentes, serviu para diferenciar ainda mais os camponeses –que constituíam a grande maioria da população– levando muitos deles a uma situação de verdadeira miséria⁴, que acabou até por expulsá-los do campo. E então, no correr dos anos, com a economia de mercado, pobre tornou-se sinônimo de errante e vagabundo, geralmente perambulando pelas cidades à busca de subsistência. Foi neste contexto histórico que surgiram, no século XII, nos principais centros econômicos, os movimentos religiosos de pobreza. Na medida em que se propunham a viver voluntariamente despojados tanto individual e coletivamente de bens materiais, por julgarem que assim imitavam fielmente a Cristo, transformavam a pobreza de desgraça social em virtude.

Nesta moldura enquadra-se Francisco de Assis. Ele e seus primeiros companheiros propunham-se uma vida de pobreza absoluta, resumida toda ela na afirmação de que desejavam “seguir o santo Evangelho”. Anos depois, crescendo o número de seguidores e tendo que institucionalizar um mínimo de procedimentos, mantinha ele o mesmo propósito, afirmando, ainda em 1222, na regra não-bulada: “Todos os irmãos, onde quer que estejam junto a outras pessoas, não sejam camareiros ou chanceleres, nem presidam as honras daqueles a quem servem; nem aceitem qualquer cargo que provoque escândalo e prejuízo para a alma, mas sejam menores e submissos a todos os que residem na mesma casa [...] Cuidem os irmãos de não se apossar de nenhum lugar ou coisa, nem tomem a defesa de propriedades alheias [...] Se encontrarmos dinheiro, não lhe demos importância e o consideremos com a poeira que calcamos aos pés [...] Quando for necessário, os irmãos peçam esmolas. E não devem envergonhar-se, mas lembrar-se sobretudo que Nosso Senhor Jesus Cristo [...] não se envergonhou. Foi pobre, peregrino, viveu de esmolas, ele com seus discípulos”⁵.

Estes textos e tantos outros apontam sempre na mesma direção: o ideal de uma vida pobre, sem propriedade, sem a garantia do dia de amanhã, recusando o dinheiro, não aceitando cargos de poder, dispondo-se mesmo a viver de esmolas. Pode-se, com isso, dizer que Francisco recusava o mundo em que vivia, ou mesmo que seria de certo modo um saudosista, desejando voltar ao modelo de relações do mundo feudal? Não. Francisco era um homem de seu tempo, do qual viveu a crise e conheceu as contradições. A análise de seu vocabulário permite constatar que seu projeto não era, de modo algum, o de voltar a formas anteriores de organização social, nem de consagrar as vigentes: aos que desejavam acompanhá-lo propunha a superação da

⁴ Calcula-se que, em 1300, entre 40 e 60% dos agricultores não possuíam terra suficiente para sustentar-se, sendo obrigados a viver de trabalho eventual, o que facilmente os levava para as cidades (J. Coleman, *op. cit.*, p. 625).

⁵ “Fragmentos de outra regra não-bulada”, in: *São Francisco de Assis - Escritos e biografias de São Francisco de Assis*, Petrópolis, 3ª ed., 1983, pp. 110 ss.

hierarquia e das classes, em favor de uma fraternidade igualitária, universalmente pobre de bens materiais ⁶.

Da fraternidade à ordem - Como se pode viver a pobreza

Convém ressaltar que Francisco não foi um marxista *avant la lettre*: sua intenção não era reformar a sociedade, ou criar uma sociedade sem classes. Nem mesmo pensava em reformar a Igreja, ou em fundar uma nova ordem religiosa. Conta a tradição que, quando o crucifixo da igreja de São Damião mandou-o reformar a Igreja, ele pensou que se tratava da reforma material da pequena capela, quase em ruínas. E quando, mais tarde, lhe foi proposto fundar uma ordem, tomando por modelo a regra de Santo Agostinho, de São Bento, ou de São Bernardo, recusou com veemência a proposta ⁷. Desejava tão somente viver um modelo diferente de vida com alguns companheiros. Seu projeto era o de fundar uma pequena fraternidade, e nada mais.

Aconteceu, porém, que o número de frades cresceu rapidamente e expandiu-se pela Europa. Ora, não se administra uma multidão de 10 mil pessoas do mesmo modo como um pequeno grupo. Se é possível viver em pobreza, sem a preocupação do dia seguinte, e, na falta de alimentos, enviar alguém para pedir esmolas a fim de sustentar 10 frades, é de todo inviável o mesmo projeto de vida quando são milhares os membros da comunidade. Por outro lado, o idealismo dos pioneiros nem sempre é compartilhado por todos os que os seguem, entre os quais o comodismo não se deixa de fazer presente. Além disso, no caso dos franciscanos, a proveniência social dos ingressos modificava-se gradualmente, transformando a fraternidade primitiva em uma instituição onde predominavam os clérigos.

Tornou-se, pois, necessário criar laços jurídicos melhor definidos, o que implicava em elaborar uma regra, a qual, para vigorar, necessitava da aprovação da Igreja. Com isso, porém, a fraternidade inseria-se nas estruturas eclesiais e adquiria o caráter de ordem religiosa — fatos que lhe modificavam o caráter, mas que se tornavam inevitáveis. Francisco aceitou-os à sua maneira: orientado por Ugolino, o cardeal protetor da ordem, redigiu, em 1223, a regra de 12 pequenos capítulos ⁸, legislando principalmente sobre o ingresso de novos religiosos, sobre a eleição do ministro geral e — aqui a inovação — admitindo a aceitação de doações, por parte dos ministros, a fim de prover as necessidades de saúde e de vestuário dos frades, sob a condição de não se receber dinheiro.

Quanto mais os cânones jurídicos tornavam-se necessários, mais Francisco ia percebendo a distância e o contraste entre a liberdade primitiva e a

⁶ J. Coleman, *op. cit.*, p. 631.

⁷ Cf. R. Lambertini, e A. Tabarroni, *Dopo Francesco: L'eredità difficile*, Torino, 1989, pp. 37 s.

⁸ *São Francisco de Assis - Escritos...*, pp. 131-139. *Bullarium Franciscanum*, Roma, 1759-1765 (reprint Assisi, 1983), vol. I, pp. 15-19.

realidade que se impunha, entre a intuição e a instituição. Ora, ele não era homem talhado para ser ministro geral de uma ordem regida por minuciosos preceitos legais e jamais se imaginou como o administrador de uma poderosa instituição (imagine-se Gandhi como primeiro-ministro da Índia!). Por isso renunciou ao poder, embora o carisma e o papa o considerassem sempre como a autoridade maior da ordem⁹. Morreu em 1226 e foi canonizado 2 anos depois, por Gregório IX, então reinante, seu amigo Ugolino.

Este, em 1230, através da bula *Quo elongati*, procurou, por solicitação dos frades, explicitar melhor o que era viver em pobreza dentro da nova realidade da maior ordem religiosa do século, que sempre mais assumia postos na Igreja e na sociedade. Além de esclarecer que, do ponto de vista legal, o testamento legado por Francisco nos últimos dias de vida não constituía texto a ser obedecido obrigatoriamente, tratou da propriedade dos bens, fazendo a seguinte colocação: "Alguns afirmaram que pertence a toda a ordem a propriedade em comum dos bens móveis [...] Dizemos, pois, que não devem ter propriedade nem em comum, nem individualmente, mas a ordem tenha o uso dos utensílios, dos livros e de outros bens móveis que lhe é lícito ter. Os frades usem, pois, deles conforme for estabelecido pelo ministro geral e os ministros provinciais, permanecendo intata a propriedade dos lugares e das casas, em mãos daqueles que se sabe serem os donos"¹⁰.

A bula, além de ser a primeira de muitas, pelas quais a Santa Sé haveria de manifestar-se a respeito da pobreza franciscana, introduzia, pela primeira vez — o que aqui nos interessa —, a distinção entre *propriedade* e *uso*. A terminologia jurídica fazia-se presente, adaptando e modificando disposições literais, o que não agradou aos defensores da observância estrita da regra e do testamento, sem glosas e comentários. Minoritário, optando por uma forma de vida que, sem dúvida, era inviável como lei para uma ordem com milhares de frades, disseminados por 1.300 conventos pela Europa, o grupo (na realidade eram pequenos grupos dispersos) jamais deixaria de questionar os rumos encetados pela grande maioria, contra a qual, por mais de uma vez, levantou a pecha de traição aos ideais do fundador. Estas críticas haveriam de aumentar quando Inocêncio IV, pela bula *Ordinem vestrum*¹¹, de 1245 e a *Quanto studiosius*, que a seguiu, a fim de solucionar casos que se levantavam devido ao que fora determinado pela *Quo elongati* (como, por exemplo, a de saber a quem se atribui a propriedade de um bem imóvel utilizado pelos frades, quando são vários os doadores? ou quem é o proprietário de um imóvel deixado como herança para os frades, se o doador já morreu?) resolveu declarar que os bens da ordem encontravam-se *in ius et proprietatem beati Petri*¹² (como direito e propriedade de São Pedro), isto é, pertenciam à Igreja,

⁹ Observe-se, aliás, que a renúncia ocorreu já em 1221, dois anos, portanto, antes da aprovação da regra. Entretanto esta diz: "Os irmãos são obrigados a obedecer a frei Francisco e a seus sucessores."

¹⁰ Apud H. Grundmann, H. "Die Bulle 'Quo elongati' Papst Gregors IX", in: *Arch. Franc. Hist.* 54 (1961), pp. 3-25. O texto citado encontra-se na pp. 22 s.

¹¹ *Bullarium Franciscanum*, vol. I, pp. 400 ss.

¹² *Ibid.*, p. 401.

a qual autorizava os superiores da ordem a indicar leigos que os administrassem. Abria-se assim caminho para abusos que em breve far-se-iam sentir.

É compreensível que os zelantes, mais tarde chamados 'espirituais', julgassem que a ordem, com apoio oficial da Igreja, afastava-se sempre mais, e de maneira perigosa, dos ideais de outrora. Decepcionados, sonhavam com o ressurgir do fervor primitivo e com a prática da pobreza na sua forma mais literal. Por isso, foi natural que entre eles se disseminasse e frutificasse a obra apocalíptica de Joaquim de Fiore. O abade calabrês anunciava o que julgavam estar acontecendo: o início de uma nova Igreja e de uma nova era da salvação, na qual desempenhava papel importante uma ordem religiosa observante da mais estrita pobreza, ordem esta que haveria de passar por grandes tribulações antes de manifestar-se a glória de Cristo, da qual era a anunciadora.

A universidade discute a pobreza

Sob a jurisdição direta do papa, recebendo dos próprios ministros e não dos bispos a autorização para pregação e para o exercício do ministério, com direito a esmolar, em vez de viver de prebendas, falando uma linguagem diferente, os frades mendicantes – dominicanos e franciscanos – eram vida nova na Igreja, mas representavam, muitas vezes, até mesmo perceptível queda no valor dos emolumentos recebidos pelo alto clero¹³. Na França a rivalidade não demorou a manifestar-se e haveria de subsistir durante cerca de um século.

Na universidade de Paris, a tensão entre os dois grupos tornou-se patente desde a greve de 1229, quando os dominicanos acabaram por obter sua primeira cátedra de teologia. Prometendo obediência, em primeiro lugar, ao superior da ordem e não à corporação acadêmica, lotando as aulas com alunos, aos quais ensinavam sem cobrança de taxas, levando alguns dos melhores a fazerem-se frades, criando uma elite intelectual em seus *studia generalia*, os mendicantes, como é fácil compreender, ofereceram o flanco para as desavenças, nas quais se questionava não tanto a cátedra, como o próprio modo de vida dos frades. A partir de 1252 havia pendências entre os dois grupos, e o papa já havia intervindo, procurando acalmar os ânimos e dando em parte razão aos mestres seculares.

¹³ Sete séculos de distância prestam-se facilmente para simplificações, como no caso em tela. Convém observar, por exemplo, como anota Y. Congar ("Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e", in: *AHDRMA* 36 (1961), pp. 35-151) que a posição dos mendicantes era teologicamente a de uma Igreja centralizada no poder papal, de quem depende o poder não sacramental dos bispos, enquanto a concepção do clero secular dava muito maior peso às igrejas locais, consideradas como base de toda a estrutura da Igreja, sendo o poder dos bispos derivado diretamente de Cristo. Cf. A. Pompei, "Introduzione", in: *San Bonaventura - Apologia dei poveri*, Vicenza, 1988, p. 19. M. Damiatta, *Guglielmo d'Ockham - Povertà e potere*, Firenze, v. I, 1978, pp. 59-90.

A ocasião do grande debate surgiu quando da publicação, em 1254, da obra *Liber introductorius ad evangelium aeternum*, por Geraldo da Borgo San Donnino, um jovem franciscano, que concluíra os estudos em Paris. O texto, do qual não existe cópia, estava imbuído das idéias apocalípticas de Joaquim de Fiore, indo mesmo além de tudo o que este havia escrito. Geraldo tomava as obras de Joaquim como o evangelho dos novos tempos, que haviam sucedido, a partir de 1200, o tempo do Novo Testamento. Nesta nova era, Joaquim era o "homem vestido de linho", de que fala o Apocalipse; Domingos, "o anjo tendo uma foice afiada", e Francisco, "o outro anjo, tendo o sinal do Deus vivo". Uma igreja espiritual iria então suceder à Igreja existente.

Ante o texto, Guilherme de Saint-Amour, professor universitário, membro do clero secular, publicou a obra *De periculis novissimorum temporum*, através da qual, mantendo-se na linha de seus escritos anteriores, criticava não tanto o livro de Geraldo, mas proposta de vida dos frades. Três eram suas afirmações básicas: na hierarquia eclesiástica, a excelência do estado religioso não se sobrepõe à do clero secular, antes lhe é inferior; a mendicância é contrária à Igreja e à perfeição evangélica; e, enfim, o surgimento dos mendicantes é um dos sinais do fim dos tempos¹⁴. O núcleo da obra de Guilherme era, portanto, a questão da pobreza voluntária, pois graças a ela os mendicantes falavam da superioridade do estado que haviam abraçado, bem como —entre os franciscanos— dos novos tempos que estavam por surgir. Declarar-se e tornar-se pobre, individual e coletivamente, era uma revolução não só na práxis, mas também na teoria dentro da Igreja.

Como observam R. Lambertini e A. Tarraboni¹⁵: "Difícilmente se camufla o fato de que, sob diversas posições nos confrontos sobre a mendicância, esconde-se uma verdadeira divergência a respeito do modo de considerar as relações entre a Igreja e as riquezas. Isto transparece com relação à interpretação a ser dada a textos do *Decretum Gratiani*, obra fundamental para o direito canônico do período. Nesta enorme coleção de textos de autoridades, destinada a regulamentar todo aspecto da vida eclesial, encontram-se também citações dos padres da Igreja, estabelecendo que aquele que levar vida religiosa comunitária não deve encontrar-se em condições de indigência, e que nenhuma igreja pode ser fundada se não estiver provida dos meios necessários para o próprio sustento. Destas prescrições parece derivar a inadmissibilidade de uma escolha que faz da renúncia total dos bens a própria bandeira."

Se Guilherme apelava à tradição, seus oponentes franciscanos, liderados por Boaventura e sofrendo a influência de Joaquim de Fiore (o que Guilherme muito bem percebeu¹⁶), mostravam que nestes novos tempos, o ómega unia-

¹⁴ N. Falbel, *Os espirituais franciscanos*, São Paulo, 1995, pp. 72 s.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 57.

¹⁶ Cf. texto do comentário de Guilherme à *Quaestio reportata* de Boaventura em R. Lambertini e A. Tabarroni, *op. cit.*, p. 59. Convém, porém, observar que Guilherme era tão joaquimista como seus adversários. Aliás, até a metade do século XIII, foram poucos os medievais (Tomás de Aquino é um deles), que não se deixaram levar pelas idéias do abade calabês (cf. M. Damiatta, *op. cit.*, pp. 61 ss). Na verdade, o que com razão se chama de joaquimismo, é algo

se ao alfa, e a Igreja, aperfeiçoada, voltava a uma prática de pobreza semelhante à dos tempos primitivos. Nela, “renunciar a todos os bens individual e em comum faz parte da perfeição evangélica e é, de fato, o principal conselho e o princípio fundamental e a base mesma desta perfeição”¹⁷. Aliás, acrescentava Boaventura, a pobreza voluntária e o esmolar destinavam-se a exterminar a avareza crescente [também do clero] no fim dos tempos.

O papa Inocêncio IV, em vista do *Introductorius*, tomara partido e suprimira privilégios concedidos aos mendicantes. Poucas semanas depois, porém, veio ele a falecer e seu sucessor, Alexandre IV, logo ao assumir, de modo diplomático, confirmou os antigos privilégios¹⁸. Como os mestres seculares não se conformassem, discutindo sobre o direito do papa em promulgar tal bula e, além do mais, criticassem o rei Luis IX, que simpatizava com os frades, e vendo que suas determinações eram ignoradas, o papa depôs Saint-Amour para sempre de sua cátedra parisiense, e pediu auxílio a Luis IX¹⁹, que expulsou o mestre do reino da França. Além disso, por imposição pontifícia, em 23 de outubro de 1256, cumprida em 15 de agosto de ano seguinte, foram finalmente admitidos como professores da universidade Tomás de Aquino e Boaventura (para este, aliás, muito tarde, pois já havia sido eleito ministro geral). O fato de o papa, o rei e os mendicantes estarem do mesmo lado, mais que uma casualidade histórica, aponta para o muito que tinham em comum quando do surgimento do novo estado nacional, com administração centralizada.

O que poderia ser tomado como paz, era, entretanto, apenas uma trégua. Poucos anos depois, com mudanças de acento, voltou a eclodir o debate. Pelo clero secular, além de Nicolau de Lisieux, manifestou-se principalmente Geraldo de Abbéville, amigo de Guilherme, a quem já defendera em vários escritos. O fato que desencadeou a nova polêmica foi um sermão pronunciado na igreja dos franciscanos em 1º de janeiro de 1269, portanto, durante a longa sede vacante após a morte de Clemente IV: em sua prédica, o mestre secular, de modo inesperado, evocando a doação de Constantino, elogiou aquele imperador e o papa Silvestre, dizendo, entre outras coisas: “De fato, é oportuno que a Igreja possua riquezas. Em primeiro lugar, para exaltar na glória a santíssima Sé de São Pedro, para que o sumo pontífice obtenha o poder, a dignidade, a força e a magnificência imperiais, como se lê na carta firmada

que teria existido também sem Joaquim de Fiore. Sobre esta personagem, cuja influência na posteridade é bem maior que se supõe, inclusive sobre os reformadores e sobre os descobridores, cf. os congressos realizados em S. Giovanni in Fiore: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiori* (S. Giovanni in Fiore, 1980); A. Crocco (org.), *Letà dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medioevale* (S. Giovanni in Fiore, 1986); G. L. Potestà (org.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento - 1989* (Genova, 1991). Quanto à presença do joaquimismo na América, cf. J. I. Saranyana e A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y America*, Pamplona, 2ª ed., 1995.

¹⁷ Boaventura, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (V, 129-134).

¹⁸ Cf. bula “Nec insolitum”, in: *Bullarium Franciscanum*, vol. III, pp. 3 s. Cf. a análise de M. Damietta, *op. cit.*, pp. 55 ss.

¹⁹ Cf. bula “Romanus pontifex”, in: *Bullarium Franciscanum*, vol. III, pp. 227 s.

pelo punho do próprio Constantino [...] Ora, não é lícito que os membros se separem da cabeça [...] Portanto, as igrejas fiéis a Roma devem seguir a sua cabeça e não antepor-se a ela ou com ela confrontar-se quanto à obtenção do maior estado de perfeição [...] De fato, quem procura atribuir ao próprio estado a prerrogativa ou o privilégio da máxima perfeição, e isto em virtude de sua renúncia à propriedade ou à posse comum, procura tolher privilégio da Igreja romana [...] O Senhor possuiu bolsa para o dinheiro e deu à Igreja o exemplo de possuir dinheiro. Destas bolsas os prelados são os dispensadores e procuradores: eles as possuem porque lhes foi confiada a provisão caridosa dos indigentes de suas comunidades e de outras, e não procuram dinheiro por desejo de posse”²⁰.

O novo ataque, como se vê, era bem mais refinado que o Saint-Amour. Com habilidade o autor ampliava o debate e, ao mesmo tempo, restringia o tema a ser debatido. Não se tratava mais de perguntar-se pelo modelo de vida dos frades, e sim de saber se a Igreja podia ou não possuir bens temporais. A defesa dos mendicantes foi feita por nada mais que Tomás de Aquino, da parte dos dominicanos; pelos franciscanos manifestaram-se Boaventura e João Peckham. É dispensado dizer que a causa dos mendicantes saiu vitoriosa outra vez. A vitória, porém, teria seu preço, como se constataria mais tarde: a argumentação de Tomás de Aquino começava a seguir trilhas que o afastavam sempre mais dos menoritas.

Mas também desta vez, por trás dos desencontros e desavenças encontrava-se, como da primeira vez, a questão da pobreza, desta vez, porém, colocada em termos candentes, ao perguntar-se sobre os bens eclesiásticos.

A paz exterior e a guerra interna

Amainadas as batalhas parisienses, prosseguiram, em tom menor, as controvérsias e rivalidades, muitas vezes também entre as ordens mendicantes, onde a renúncia a toda a forma de propriedade, por parte dos franciscanos, continuava ocupando o centro das atenções. Estes, amparando-se em textos bíblicos, em encíclicas pontifícias e nos pensadores da própria ordem, afirmavam a excelência da pobreza absoluta, enquanto os dominicanos —fiéis a Tomás de Aquino— insistiam na excelência da caridade e na perfeição do estado de vida de quem preside na hierarquia eclesiástica, relegando a pobreza à condição de instrumento para se conseguir a perfeição²¹. A

²⁰ Texto em R. Lambertini e A. Tabaroni, *op. cit.*, pp. 64 s. Sobre as idéias de Abbéville em suas diversas obras, cf. M. Damiatta, *op. cit.*, pp. 75-86.

²¹ O pensamento de Tomás de Aquino desenvolveu-se a partir da obra *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (julho-setembro de 1256), passando pela *De perfectione vitae spiritualis* (1269) e pela *Contra doctrinam pestiferam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270) e chegando à *Suma II-II* (1271-2). Nesta afirma, por exemplo, a superioridade do estado episcopal sobre o dos religiosos (q. 184, 7, ad 1um), baseado no argumento que a perfeição cristã consiste na observância do preceito da caridade, podendo os conselhos evangélicos “secundária e instrumentalmente” consistir na perfeição, na medida em que “se ordenam a remover os impedimentos aos atos de caridade, mas que não contrariam a ela” (q.

pedido dos frades, Nicolau III, em agosto de 1279, promulgou a bula *Exiit qui seminat*²², com duas finalidades: a de ser uma resposta da Igreja, dirigida a todos, a respeito da pobreza absoluta, e a de esclarecer questões referentes à interpretação da regra. Com relação à primeira finalidade — a segunda será tratada posteriormente —, tendo por fio condutor a *Apologia pauperum* de Boaventura, o papa reafirmava a excelência da vida franciscana, dizendo, entre outras coisas, que “esta é a forma de vida pura e imaculada ante Deus”²³. Era a resposta que os frades desejavam dar a seus oponentes.

No interior da instituição, porém, a crise se aprofundara. Boaventura tivera um longo generalato de 16 anos. Por seu preparo intelectual, seu tato administrativo, sua autoridade moral e seu exemplo, conseguira reorganizar a ordem, adaptando-a à nova situação, mas mantendo-a fiel à inspiração do fundador. Os ministros gerais que a ele se seguiram, embora homens de vida austera, não foram do mesmo porte e as dissensões remanescentes avultaram-se mais e mais, ficando de um lado a grande maioria, conhecida como ‘a comunidade’ ou ‘os conventuais’, e de outro ‘os espirituais’²⁴.

184, 3 in corp.; cf q. 186, 3 in corp.). O mesmo será dito na q. 188, 7 num longo *respondeo*, onde procura mostrar qual o grau de riqueza cada ‘religião’ pode (ou mesmo deve) possuir, a fim de realizar sua missão, “pois a pobreza é como o instrumento ou o exercício para chegar à perfeição”. Cf. M. H. Vicaire, “Les origines de la pauvreté mendiante des prêchours”, in: *Vie dominicaine* 34 (1975), pp. 175-206; 259-279. Que Tomás de Aquino estava a anos luz do pensamento franciscano a este respeito, é evidente pela simples leitura destas questões da *Suma*. Não sem motivo, portanto, a utopia de Pedro Olivi haverá de opor-se à fria razão de frei Tomás. Com agudeza Olivi observa que a caridade é a perfeição final, mas se Cristo, ao indicar o caminho da perfeição, aconselhou o jovem a ser pobre, vendendo o que possuía, é porque a pobreza é a perfeição virtual e é também o mais importante dos três votos, pois Cristo não disse ao jovem para ser casto, ou para obedecer aos superiores, mas sim para ser pobre (Cf. M. Damiatta, *op. cit.*, pp. 237 s., onde apresenta textos do “Comentário à Regra” de Olivi).

²² *Bullarium Franciscanum*, vol. IV, pp. 404-416.

²³ Apud M. Lambert, *Povertà francescana*, Milano, 1995 (1ª ed. inglesa, 1961), p. 138.

²⁴ A respeito dos ‘espirituais’, os autores não concordaram em definir quem pertencia propriamente a este grupo. Alguns consideram como espirituais todos os que, desde os primórdios, defendiam uma observância literal da regra e do testamento; outros os crêem como grupo bem organizado; outros os confundem com os fraticelli italianos e os beguinos provençais. O nome ‘espirituais’ foi utilizado com este significado específico pelo franciscano — de influência joaquimita e conselheiro de João de Parma — Hugo de Digne, por volta da metade do século XIII (cf. M. Damiatta, *op. cit.*, p. 107). O termo torna-se corrente na Provença, ainda durante o generalato de Boaventura e, em documentos eclesiásticos, encontra-se utilizado no Concílio de Lyon, em 1274. Parece correta a posição dos que consideram os espirituais como diversos grupos que por tais se tomam a partir de 1270, embora sem terem, de início e por muito tempo, uma unidade de lideranças, e nem mesmo unidade quanto ao conjunto dos princípios a serem defendidos, a respeito da pobreza franciscana. Cf. a respeito AA. VV., *Chi erano gli Spirituali*, Atti del convegno di studi francescani, Assisi, 1976. Não se pode, porém, confundir ‘espirituais’ e frades menores, como o faz J. Quillet (*La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, pp. 203-206; 213-214, bem como nas notas à tradução do *Defensor pacis* II, XII-XIV), que ao comparar o pensamento de Marsílio de Pádua com o dos franciscanos, considera pertencentes aos espirituais homens como Miguel de Cesena e Bonagrazia de Bergamo, que a eles se opuseram radicalmente, ou Guilherme de Ockham, inglês, que até por proveniência nada tinha a ver com o grupo.

Neste momento um novo nome despontou: Pedro João Olivi, provençal, nascido em Serignan, próximo a Béziers, em 1248, e morto em Narbona, em 1298²⁵. Ouviu Boaventura e Peckham em Paris, onde estudou. Foi sem dúvida uma das mais lúcidas cabeças filosóficas do século XIII, embora sua obra, em grande parte inédita, somente hoje comece a ser corretamente avaliada. Olivi, Angelo Clareno e Hubertino de Casale²⁶ são os grandes nomes da pobreza franciscana até a crise da segunda década do século XIV.

Boaventura, desde que assumiu o posto de ministro geral, até o final de seus dias, sempre combatera o lassismo. Constatava ele que muitos frades, embora declarando-se seguidores da pobreza, eram ávidos por dinheiro, construções suntuosas, heranças e funerais de potentados. A ordem parecia-lhe o povo de Israel, sempre recaído na idolatria, e por isso condenado a peregrinar pelo deserto²⁷.

Olivi, voltando-se para este problema, compôs uma série de *quaestiones de perfectione evangelica*. As referentes ao tema (a oitava, a nona e a décima-quinta) situam-se entre 1274 e 1279. A nona questão, afastando-se dos esquemas tradicionais, foi dividida em duas partes, uma defendendo a pobreza e a outra afirmando que a pobreza contemplada no voto religioso dos franciscanos inclui tanto o não ter propriedade, como o *uso pobre*: "O uso pobre, aceito de modo discreto e racional, pertence à integridade e à substância da perfeição evangélica. Isto é tão sólida e certamente verdadeiro que quase todos os argumentos, aduzidos na questão antecedente a fim de provar que a altíssima pobreza é um dos principais conselhos da perfeição evangélica, valem ainda mais para concluir e de modo mais eficaz e direto que o uso pobre, mais que a renúncia à posse em comum ou a toda a jurisdição comum é parte essencial da perfeição evangélica [...] Lê as autoridades [...] e verá claramente que todas falam de modo mais manifesto sobre o uso pobre que sobre a privação de direito"²⁸. "O modo de tratar de Olivi é único: reservando uma questão separada ao tema do *usus pauper* e do voto, ele concentra a atenção dos estudiosos sobre algo que ficara subjacente durante a controvérsia dos mendicantes com o clero secular e que, uma vez vindo à tona, haveria de causar muitos problemas à ordem durante os quatro decênios seguintes"²⁹.

Ao crescer o debate dentro da ordem, escreveu, entre 1280 e 1283 um pequeno tratado, com o título *De usu paupere*³⁰. Nele afirmava que a pobreza

²⁵ Sobre este frade, sem dúvida uma das mais lúcidas cabeças filosóficas do século XIII, não existe literatura nenhuma em língua portuguesa. Para uma melhor conhecimento de sua personalidade e de sua obra, cf. P. Vian, *Pietro di Giovanni Olivi - Scritti scelti*, Roma, 1989 (com amplo levantamento bibliográfico).

²⁶ Sobre os dois últimos autores cf. G. L. Potestà, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, 1980. Id., *Angelo Clareno - Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, 1990.

²⁷ Cf. Boaventura, *Epistola I* (VIII, 463s); *Epistola II* (VIII, 470s); *Collationes in Hexaëmeron* 9, n 8; 20, n 30; 22, n 23 (V, 373s; 431s, 441).

²⁸ Pedro João Olivi, "Quaestio IX de paupertate", in: D. Burr (ed.), *De usu paupere - The Quaestio and the Tractatus*, Firenze/Perth, 1992, pp. 14 e 16.

²⁹ D. Burr, *Olivi e la povertà francescana*, Milano, 1992 (ed. americana, 1989), p. 54.

³⁰ Pedro João Olivi, *op. cit.*, pp. 87-148.

da mais sublime forma de vida não implicava tão somente no voto, que é prometido a Deus, juntamente com o de obediência e o de castidade, mas também no uso pobre das coisas. Portanto, se a propriedade dos bens que a ordem usava pertencia à Igreja, isto não autorizava os frades a viverem lautamente, pois o *usus pauper* os obrigava a um limite mínimo no manuseio do dinheiro, no vestiário, na comida, nos calçados e no valer-se de cavalo como meio de transporte, a fim de que o voto não se tornasse algo ridículo. Além disso, prosseguia, os limites no uso dos bens faziam parte da vida dos monges, que possuíam propriedade comum, por que então não haveria limite no uso também da parte dos franciscanos?

Em sua argumentação, Olivi recorria aos pensadores da ordem. Assim, por exemplo, J. Peckham afirmava que os frades “*professavam a indigência*” e que os edifícios luxuosos da ordem eram “*monstros da profissão religiosa*”. E Boaventura observava que “a forma de pobreza pela qual alguém não possui nada e vive na total falta de bens foi prescrita (*praecepta*) aos apóstolos e por eles observada”. Noutro texto dizia: “A pobreza evangélica [...] torna aqueles que a *professam* perfeitamente convencidos de que em todo o momento devem despojar a si mesmos no reino do desejo e da *posse* e, no reino do *uso*, devem contentar-se com o pouco que satisfaça a *necessidade*”. Ou ainda: “É uma mentira imunda e profana dizer que se *professou* a pobreza, se não se deseja experimentar a *falta de bens*”³¹. Em favor de sua tese vinham citados a Bíblia, a patrística, os papas e a regra.

Contudo, Olivi não era um extremista, e sabia muito bem que o uso pobre possuía muitas variáveis. Seus opositores vão dizer-lhe que o voto religioso é impossível, se não for atinente a matéria bem delimitada, ao que lhes responderá que o *usus pauper* cai sob voto de forma indeterminada, não sendo as ações punctuais que o descaracterizam ou o delimitam rigorosamente, mas um modo de viver e de ser, uma disponibilidade interior que se manifesta necessariamente em uma forma de vida pobre. O problema de o uso pobre não delimitar juridicamente quando se pode comer um capão acompanhado com vinho branco, ou quando se pode andar a cavalo, só existe para quem reduz a pobreza a um fato meramente jurídico – mas para Olivi a questão situava-se em outro registro: na disponibilidade interna da pessoa, manifestada por aquela forma de prática que não se pergunta pelo minimalismo legal.

Um outro aspecto do pensamento oliviano conecta-se estreitamente com sua compreensão de pobreza: a visão apocalíptica da história na linha de Agostinho, Joaquim de Fiore e Boaventura³². Ele também encontrava seis

³¹ Ibid., pp. 90-101; 140-143 (o esboço encontra-se já na *questio IX* (op. cit., pp. 32-34). De Peckham é aqui citado o *Tractatus pauperis* e de Boaventura a *Apologia* e duas cartas como ministro geral. O itálico é meu. Cf. D. Burr, op. cit., pp. 62-65.

³² Cf. a respeito R. Manselli, *La 'Lectura super Apocalypsim' di Pietro Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, 1955. E. Pásztor, “L'escatologia gioachimita nel francescanesimo: Pietro di Giovanni Olivi”, in: O. Capitani e J. Miethke, *L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo*, Bologna, 1990, pp. 169-193. A respeito da influência de Joaquim

idades na história do mundo, havendo uma sétima na eternidade. Esta mesma história era dividida em 14 períodos, sete para o Antigo Testamento e sete para a Igreja, sendo que a época em que vivia representava a transição da quinta para a sexta época. Na quinta a Igreja pactuara com o mundo e assim se expandira e obtivera poder, mas às custas do declínio moral; agora, ela deveria purificar-se, voltando a ser pobre como no início. Ao mesmo tempo, julgava reconhecer na história três períodos: o do Pai, que ia até o nascimento de Cristo; o do Filho, que se prolongava até o final do quinto período; e o do Espírito Santo, que era o do fim dos tempos, quando seria instaurada a vida perfeita de Cristo, na qual se destacava a pobreza apostólica e uma compreensão espiritual, superior a todo o saber que a precedeu. Tudo isto era percorrido por uma noção otimista de progresso histórico, em cujo final meta-histórico haveria a felicidade plena dos justos.

Mas sua leitura, tal como a de Agostinho, Joaquim e Boaventura, era mística. O terceiro período não retirava Cristo do centro da história, a Bíblia não era substituída por outro texto, a Igreja existente não seria supressa. Cairia a Igreja carnal e surgiria a espiritual, mas elas não eram vistas como duas instituições separadas, e sim como elementos no interior da mesma Igreja. Sem dúvida, era esta mesma Igreja, já em decadência, que seria governada por um papa carnal, tal como a ordem franciscana o seria por ministros carnis. Eles perseguiriam os espirituais até a queda da grande Babilônia, quando então viria a perseguição do Anti-Cristo. Após esta, os sobreviventes haveriam de formar a verdadeira Igreja, uma Igreja pobre e contemplativa.

A pobreza franciscana tornava-se assim o ideal e a característica da futura Igreja. Pobreza e final dos tempos se aproximavam. Os frades eram pobres porque já pertenciam á nova idade; a nova idade significaria a do triunfo da pobreza, porque seria a idade da plenitude de Cristo. Olivi não desenvolveu mais amplamente a relação entre pobreza e final dos tempos, mas não deixa de ser significativo que o *Tractatus* se inicie dizendo que “nos últimos tempos [...] a antiga serpente se volta [...] contra a pobreza evangélica”; e conclua dizendo que a negação do *usus pauper* representa “a preparação do caminho para a seita do Anti-Cristo [...], pois nada prepara melhor o caminho para sua seita do que a injúria à altíssima pobreza”³³.

Em Olivi, portanto, a utopia de um mundo novo caminhava paralela com a pobreza. Mas o *usus pauper* não podia deixar de incomodar tanto a Igreja como a ordem e esteve sempre no centro das discussões e debates a respeito da ortodoxia das doutrinas olivianas³⁴. Por isso mesmo ele foi condenado

de Fiore sobre Boaventura foi inovador e definitivo o estudo de J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, 1959. Cf. também N. Falbel, “São Boaventura e a teologia da história de Joaquim de Fiore”, in: *S. Bonaventura 1274-1974*, Grottaferrata, 2º vol., 1973, pp. 571-586. M. Damiana, *op. cit.*, pp. 178-188.

³³ *De usu paupere*, pp. 89 e 148.

³⁴ Referindo-se à comissão de franciscanos da universidade de Paris, que em 1283 estudou e condenou Olivi, M. Lambert (*op. cit.*, pp. 150 s) observa que “A pobreza no pensamento de

após a morte, e sequer seus restos mortais foram respeitados: seu túmulo foi violado e destruído.

A hora das trevas: João XXII e a derrota da pobreza

No final da década de 1280, em várias províncias da ordem franciscana, como na Toscana, nas Marcas, na Úmbria e na Provença, cresceu o debate entre os espirituais e a comunidade. A questão central era a interpretação do que se entendia por pobreza, e o modo como esta deveria ser vivida. Olivi, que entre 1287 e 1289 fora leitor no convento florentino de Santa Croce, passou a ser considerado como o principal teórico dos espirituais.

Entre perseguições, prisão, exílio, os espirituais italianos conheceram alguns períodos de paz, como durante o generalato de Raimundo Geoffroi e, mais ainda, quando da eleição do monge Pietro Morrone como papa. Joaquitimitas, viram nele o *papa angélico* anunciado pelo abade calabrés. Mas foi alegria de curta duração. A renúncia de Celestino e a eleição de Bonifácio VIII trouxeram consigo de volta os tempos de calamidade. Houve tentativas, por parte dos espirituais, de deixar a ordem para viver em maior pobreza. Uns deles chegaram a ser enviados para a Armênia, mas nem lá encontraram paz. Celestino separara alguns da obediência menorítica, criando uma nova ordem, mas Bonifácio os enquadrou novamente entre os franciscanos. As posições se radicalizam.

Já na Provença, por determinação pontifícia, o ministro geral, em várias cartas de ascendente rigor, acabou ordenando que se queimassem os “livros supersticiosos” de Olivi. Interrogado pelo capítulo provincial a respeito do motivo de tal mandato, respondeu que Olivi, então já morto, ousara defender que o *usus pauper* fazia parte da essência do voto de pobreza³⁵. Até um inquisidor da ordem foi nomeado, pois a dissidência já passava a ser considerada como heresia. Mais de 300 frades foram atingidos pelas medidas, que produziram efeito contrário, na medida em que também os leigos tornaram-se defensores da pobreza e leitores de Olivi, de quem algumas obras foram resumidas e traduzidas para o provençal.

O papa Clemente V, em 1312, pela bula *Exivi de paradiso*³⁶, ainda tentou um acordo entre as partes, procurando abrir espaço para os espirituais dentro da ordem, mas o projeto fracassou. Na Itália, especificamente na Toscana, os espirituais, rebelados, ocuparam conventos à força, recusaram obediência aos superiores e muitos procuraram refúgio na Sicília. Na Provença, a

Olivi não constitui a única problemática abordada pela comissão, embora tenham sido as tensões a respeito da pobreza que deram maior impulso ao exame de outros erros atribuídos ao frade provençal [...] O que se temia acima de tudo não era que Olivi transformasse seus seguidores em nominalistas, mas que os tornasse fanáticos da pobreza”. Esta observação pode ser estendida a todas as demais condenações, principalmente as póstumas, a que Olivi foi submetido.

³⁵ Cf. M. Lambert, *op. cit.*, p. 165.

³⁶ *Bullarium Franciscanum*, vol. V (ed. Eubel), Roma, 1898, pp. 80-86.

comunidade continuou perseguindo os espirituais, até que estes, auxiliados pela burguesia local, tomaram para si alguns conventos. As coisas pareciam estar fora de controle.

Então, em agosto de 1316, após dois anos de sede vacante, foi eleito o papa João XXII, já velho, feio de corpo, mas grande financista, jurista de respeito, péssimo teólogo e de caráter rancoroso³⁷. Em Pentecostes do mesmo ano, também após longo interregno, Miguel de Cesena, membro da comunidade, fora eleito ministro geral³⁸. Homem de vida austera, em carta a todos os frades, insistiu na fidelidade à pobreza evangélica. Pouco depois, dirigindo-se ao papa, pediu providências, a fim de poder preservar a unidade e a obediência entre os franciscanos. O papa agiu com rapidez, convocando espirituais a Avinhão, prendendo-os de forma arbitrária e mandando-lhes que obedecessem ao que fosse ordenado por ele e pelos superiores da ordem.

Em bula de 1º de outubro de 1317, intitulada *Quorumdam exigit*³⁹, João XXII, alegando que os excessos escrupulosos de alguns ameaçavam toda a ordem, observava que o uso de hábitos "*strictos, curtos et difformes*" e a construção de celeiros para guardar mantimentos deveriam ficar à discrição dos superiores. E prosseguia dizendo que não se poderiam aduzir os privilégios concedidos por seu antecessor a respeito. A fim de pôr em prática a bula, Cesena convocou a Avinhão os espirituais da Provença, aos quais, ante notário e duas testemunhas, colocou só duas perguntas: Se obedeceriam os preceitos da bula pontifícia, e se concordavam que o papa tinha poder de promulgar aqueles preceitos. Aceitando a bula, deveriam deixar as vestes pobres que usavam; admitindo o poder do papa para promulgar tais preceitos, estavam renunciando à interpretação espiritual da regra como forma da vida evangélica instituída por Cristo e que, como tal, estava acima de qualquer autoridade. Mais da metade sujeitou-se. Os 25 que se recusaram foram entregues ao inquisidor da Provença. No dia 7 de maio de 1318, na praça do mercado de Marselha, quatro deles foram queimados como hereges⁴⁰. Seu crime: afirmar que viver pobremente era parte de um conselho evangélico que o papa não podia revogar!

Isto, porém, era apenas o início. Os espirituais da Provença estavam aniquilados, mas havia ainda os leigos e leigas do sul da França —os beguinos—, os frades italianos de diversas províncias, grupos que haviam constituído

³⁷ João XXII, não sem motivos, foi descrito em cores fortes e tons negativos pelos franciscanos. Sua atitude ante a questão da pobreza pode ser comparada com a de seu antecessor, Clemente V: a busca de solução para um problema, que causava graves transtornos na Igreja. Mas seu método foi calamitoso: a opção por suprimir um dos lados, o que, no final, acabou por atingir a toda a ordem. Tentativas recentes de reabilitação de sua figura não foram bem sucedidas (Cf. M. Damiatta, *op. cit.*, pp. 305-312).

³⁸ Sobre o governo de Miguel de Cesena e seu desentendimento com o papa, cf. J. A. C. R. Souza, "Miguel de Cesena - Pobreza Franciscana e poder eclesiástico", in: *Itinerarium* (Braga) XXXIV (1988), n. 130-131, pp. 191-231.

³⁹ *Bullarium Franciscanum*, vol. V, pp. 128 ss.

⁴⁰ Cf. entre a vasta bibliografia atual, M. Lambert, *op. cit.*, pp. 201-207; N. Falbel, *op. cit.*, pp. 147-158; R. Lambertini e A. Tabarroni, *op. cit.*, pp. 88-98.

outras ordens religiosas, os fraticelli etc. Novas bulas os atingiram em 1317 e 1318. À medida que suas "heresias" eram estudadas pelos inquisidores, constatou-se que havia idéias recorrentes no discurso de todos estes grupos, e estas semelhanças apontavam claramente para uma direção: Pedro João Olivi.

Por isso, uma comissão de oito teólogos foi nomeada para dar parecer a respeito da *Lectura super Apocalypsim*, tida como a mais perigosa das obras do frade provençal. Na descrição que os pareceristas fizeram daquela obra, "o que mais chama a atenção é a importância que representa a doutrina da pobreza de Cristo. Segundo a opinião da comissão, esta doutrina constitui efetivamente o ponto-chave, sobre o qual se apóia a concepção de Igreja de Olivi e sua análise teológica da história da Igreja"⁴¹. Nisto concordavam com os inquisidores e outros mais, preocupados com as "heresias" do momento, nas quais também percebiam a presença de Olivi e de suas idéias subversivas sobre a pobreza de Cristo e de Francisco. Só em 1326 viria a condenação formal *post mortem*: João XXII fazia assim o que repetiria alguns anos depois com Mestre Eckhart.

Mas a *razzia* não estava terminada. Faltava ainda um ajuste de contas com a própria ordem franciscana. A ocasião não demorou para surgir. Em 1321, o inquisidor provençal João de Beaune, dominicano, acusou ante o arcebispo de Narbona um beguino que, entre outras coisas, teria afirmado que Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, nem de forma individual, nem em comum. No decorrer do processo, um frade franciscano, chamado Berengário Talon, leitor no convento de Narbona, citando documentos pontifícios, observou que não se tratava de heresia, mas de verdade católica a ser crida por todos. Foi o suficiente para que ele também, suspeito de heresia, entrasse em rota de colisão com o inquisidor, e ambos recorreram ao sumo pontífice.

Assim, a disputa transferiu-se para Avinhão. O momento não era o mais propício para a ordem franciscana, que se encaminhava debilitada para o embate: A condenação recente dos espirituais, os momentos de descontrole sobre frades rebelados, a ligação que se fazia entre Olivi e os hereges eram fatos recentes. Mas de longa data vinha o ressentimento, tanto do clero secular, como dos religiosos, especialmente dos dominicanos, devido à argumentação usada pelos frades em defesa de sua própria instituição. Assim, por exemplo, Tomás de York, Boaventura e Peckham afirmavam que Cristo praticou a perfeita pobreza, mas que, para não desencorajar os menos perfeitos, usou a bolsa de dinheiro. Olivi, de sua parte, criticou frades que passaram para outra ordem religiosa a fim de viver melhor a pobreza, argumentando que era impossível passar para uma ordem superior à franciscana. Somem-se a isto o mau humor do pontífice para com os frades, os muitos favores e privilégios que os papas haviam concedido aos filhos de são Francisco, as querelas do dia a dia e o ciúme que os franciscanos, como a mais

⁴¹ M. Lambert, *op. cit.*, p. 213.

importante ordem da época, deviam por vezes causar em certos ambientes, e tem-se um quadro pouco promissor do que lhes haveria de acontecer.

João XXII, como era costume desde Bonifácio VIII em questões controversas, promoveu várias reuniões consistoriais, para ouvir o parecer de cardeais, bispos, sacerdotes, especialistas e autoridades civis de todos os matizes. A fim de possibilitar o debate, o papa iniciou com a bula *Quia nonnunquam*⁴², revogando as disposições da *Exiit qui seminat* de Nicolau III, que proibia discussões sobre o problema. Os franciscanos, reunidos em capítulo em Perugia, entre 30 de maio e 7 de junho de 1322, e temendo pelo pior, manifestaram-se, através de seus teólogos, pela manutenção da bula de Nicolau III, na qual afirmava-se que Cristo e os apóstolos nada possuíram. Foi o suficiente para irar o vingativo pontífice. Pela bula *Ad conditorem canonum*⁴³, de 8 de dezembro de 1322, replicava aos frades, afirmando, em primeiro lugar, o direito de modificar decisões de seus antecessores; em segundo lugar, recusando o domínio sobre bens que a ordem no futuro viesse a receber e deixando de nomear administradores apostólicos para os bens atuais; e, enfim, apelando para a terminologia jurídica, mostrava que os frades não exerciam apenas o *nudus usus*, o mero uso, sobre os bens, pois isto é impossível sobre os bens consumíveis. “E que pessoa de bom senso diria que foi intenção de um tão importante pontífice [Nicolau III] reservar para a Igreja Romana o domínio de um ovo, de um queijo ou de um pedaço de pão, que seguidamente são doados aos frades?”⁴⁴. Através do procurador da ordem, Bonagrazia de Bergamo, os frades contra-argumentaram em 14 de janeiro. Este, hábil advogado, em sua *appellatio* procurou minimizar alguns fatos; reconheceu que na ordem havia alguns frades indignos, que haviam sido reconduzidos à ordem graças ao sumo pontífice; mas observava que, a respeito da posse e do uso dos bens, as afirmações papais aplicavam-se ao usufruto, não ao simples uso de fato, e, além do mais, que a distinção entre posse e uso fora feita por diversos pontífices, que haviam ameaçado com penas quem ousasse discordar. Dizia também que os bens da ordem, considerados posse da Igreja, eram bens ofertados a Deus e, por isso, não cabia ao papa recusá-los. Além disso, recorrendo a um argumento já conhecido na ordem, deixava de lado o direito positivo, apelando para o direito natural no estado primitivo, no qual não existia propriedade e todos os bens eram comuns a todos, podendo o uso sobre bens consumíveis ser exercido sem o domínio⁴⁵. Percebendo os pontos fracos de própria argumentação, o papa, que mandou colocar Bonagrazia na prisão, retirou a primeira bula e publicou outra, com o mesmo nome e a mesma data - caso inédito -, na qual melhorou seus argumentos, além de manter como propriedade da Sé Romana as igrejas, os conventos e tudo o que se destinava ao culto.

Entrementes, as opiniões expressas em consistório, conforme solicitado,

⁴² *Bullarium Franciscanum*, vol. V, pp. 224 s.

⁴³ *Ibid.*, pp. 233-246.

⁴⁴ Apud R. Lambertini e A. Tabarroni, *op. cit.*, pp. 113 s.

⁴⁵ Cf. M. Damiata, *op. cit.*, pp. 361-365.

haviam sido entregues por escrito, num total de 66. Os textos foram copiados por ordem do papa, que após-lhes à margem notas de próprio punho⁴⁶. Vê-se, por eles, que os franciscanos estavam isolados, embora nem todos os demais compartilhassem das opiniões do sumo pontífice.

Da parte dos frades menores, a resposta de Bonagrazia baseava-se na distinção entre a instituição voluntária de todo o direito humano (o que permite a alguém renunciar a tal direito), e o direito natural, que envolve a todos e ao qual não se pode renunciar. O esforço do frade concentrava-se em mostrar que os menorititas viviam sob este direito, que não conhece o meu e o teu. Já Hubertino de Casale, desviando-se em parte do foco do debate, acentuava que a verdadeira pobreza não se encontra na renúncia formal a tudo, e sim no uso pobre que se faz dos bens⁴⁷. Os cardeais franciscanos Vital de Four e Bertand de la Tour também se manifestaram, defendendo o ponto de vista da ordem, mas fazendo concessões. Vital insistia na pobreza de Cristo e no fato de que, antes do pecado, o homem utilizava os bens sem ter deles a propriedade, mas concordava que a Igreja devia possuir bens para socorrer os pobres⁴⁸. Bertand introduziu pela primeira vez um argumento que depois será repetido por muitos: Cristo, como redentor, levou os homens de volta, quanto possível, ao estado paradisiaco, e no paraíso não havia propriedade. Além disso, em oposição parcial a Tomás de Aquino, entrava na questão dos estados de perfeição, afirmando que eles são dois, o religioso e o episcopal, pertencentes a ordens diferentes, um não implicando no outro, pois os preladados encontram-se no estado de perfeição (*status perfectionis exercendae*), enquanto os religiosos caminham para ele (*status perfectionis acquirendae*)⁴⁹. Se no bispo franciscano português Álvaro Paz (Alvarus Pelagius) havia um desencontro entre a concepção política —na qual a Igreja é uma monarquia absoluta, da qual depende todo o poder— e a visão de pobreza, na qual concordava com seus confrades, era bem diferente a posição de Henrique de Carretto, bispo de Lucca, honorificado anteriormente por João XXII, por haver sido expulso da diocese pelos gibelinos. Seu texto, embora prolixo, possuía tópicos interessantes e novos, que ele resumiu: “Fica claro, pelo que foi dito, que Cristo e os apóstolos viveram em sua pobreza, devido à natureza da virtude que neles existiu, virtude essa que por sua perfeição exclui o direito, a propriedade, e a posse particular ou comum. Por isso, não é herético dizer que Cristo e os apóstolos nada possuíram em comum, mas é católico e santo e consoante com a doutrina evangélica e a Sagrada Escritura e embasado na doutrina da Igreja Romana para ser crido firmemente e confessado pura e expressamente. A pobreza de Cristo é conforme com o direito natural, reintegradora do estado de inocência e removedora do pecado na lei perfeita.

⁴⁶ A. Maier, “Annotazioni autografe di Giovanni XXII in Codici Vaticani”, in: *Ausgehendes Mittelalter*, Roma, vol. II, 1967, pp. 81-96; 492-495.

⁴⁷ R. Lambertini e A. Tabarroni, *op. cit.*, pp. 110-113. M. Damiata, *op. cit.*, pp. 333-336.

⁴⁸ M. Damiata, *op. cit.*, pp. 317 s.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 318 ss.

Com razão, pois, pode-se dizer que a pobreza é o fundamento da vida evangélica, assim como está dito que a avareza é a raiz de todos os males”⁵⁰.

Entre os oponentes encontravam-se o bispo dominicano Durando de São Porciano, e o geral daquela ordem, Herveus Natalis. Seus trabalhos, muito bem elaborados, foram os de que o papa mais se serviu. O texto de Durando, dividido em duas questões, perguntava-se na primeira se é herético afirmar que Cristo e os apóstolos nada tiveram; e na segunda, se pertencia à perfeição não ter nada de próprio individual e em comum⁵¹. Para a primeira questão, mostrava ele que já os primeiros pais, Adão e Eva, no paraíso, tinham domínio sobre as coisas e que “a afirmação que Cristo e os apóstolos nunca possuíram algo de próprio ou em comum parece ser herética, pois é claramente contra o texto da Escritura”⁵². Mas acrescentava que nada encontrara na Escritura, negando que fosse tão somente o uso de fato, embora tal afirmação lhe parecesse perigosa. Quanto à segunda questão, seguindo inicialmente a Tomás de Aquino, mostrava em que consistia a perfeição de um estado, para dizer que a maior perfeição é a episcopal. Depois, afirmava que, quanto ao domínio e ao uso não era lícito fazer o voto de pobreza individual e em comum, pois alguns bens são necessários para a conservação da vida, e tal como não é permitido suicidar-se, também não é lícito renunciar a eles. Nem se pode ter só o uso, sem o domínio, nos bens consumíveis. Mais ainda, a renúncia total dos frades menores não traz nada que a torne superior ao voto de outras ordens religiosas, pois não há relação direta entre o grau de pobreza e o grau de perfeição⁵³.

Herveus Natalis ia além. Como bom dominicano, iniciava com a proposta de Tomás de Aquino, segundo a qual a perfeição cristã consiste essencialmente na caridade, na qual todas as demais virtudes estão contidas, sem exclusão da pobreza. Esta, aliás, no rigor dos termos, nem mesmo podia ser considerada como instrumento indispensável para chegar à perfeição, pois que nenhuma privação é instrumento para adquirir ou conservar a perfeição⁵⁴. Aliás, tanto o pobre Lázaro, como os ricos Abraão e Davi atingiram a perfeição, podendo-se mesmo dizer que ter o direito de propriedade (de usar e alienar) não vem em contrário à perfeição da vida presente, antes pertence a ela⁵⁵.

⁵⁰ Ibid., pp. 320 s.

⁵¹ Há uma edição crítica do texto em J. Miethke, “Das votum de paupertate Christi et apostolorum des Durandus a Sancto Porciano”, in: S. Jenks et alii, *Vera Lex Historiae - Studien zu mittelalterlichen Quellen*, Köln, 1993, pp. 149-196.

⁵² Ibid., p. 183.

⁵³ Ibid., pp. 188-196.

⁵⁴ O texto de Herveus Natalis foi publicado por J. G. Sikes, “De paupertate Christi et apostolorum”, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 11 (1937-1938). Cf. M. Damiata, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁵ “*Habere potestatem licite utendi et alienandi [...] non diminuit de perfectione vitae praesentis, immo est necessarium vitae praesentis, et per consequens perfectioni natae habere in ea*” (ter poder de licitamente usar e alienar... não diminui a perfeição da vida presente, mas, pelo contrário, é necessário a ela e, por conseguinte, é da natureza dela) (AHDLMA, p. 248; apud M. Damiata, *op. cit.*, p. 325). Para não permanecerem dúvidas, o “poder lícito de

Viver na pobreza absoluta, tendo que procurar o pão de manhã e à tarde, não ter nada como provisão, carecer de roupa e domicílio, além de impossível, é indecente, pois provoca a indisciplina, afasta da vida de contemplação, é um pecado de temeridade e uma tentação a Deus⁵⁶. Para viver como pessoa humana, dizia ele, deve-se ter o direito à propriedade, principalmente sobre as coisas que se consomem, e por isso é impossível negar que Cristo e os apóstolos tiveram plena propriedade, e não apenas uso de fato, sobre os bens que usaram. Além disso, dizer que um voto ou preceito obriga alguém, do ponto de vista do direito, a não possuir aquelas coisas que, por outro preceito, deve usar, é algo contraditório e irracional. Com isto Hervaeus afirmava que a renúncia franciscana era ilícita, além de ser um absurdo jurídico⁵⁷.

Ao canonizar Tomás de Aquino em 18 de julho daquele fatídico ano de 1323, o papa o elogiava por sua tese da instrumentalidade da pobreza e por haver guiado a vida apostólica dos dominicanos a não terem nada em particular, mas conservarem os bens em comum. Era indicação do que haveria de surgir pouco depois: a bula *Cum inter nonnullos*⁵⁸, de 12 de novembro de 1323 (houvesse Sua Santidade esperado mais 17 dias para assinar o documento, e teria com ele comemorado a data exata do centenário da *Solet annuere* de Honório III, pela qual fora aprovada a regra franciscana).

O texto era curto e, pela primeira vez em questões referentes à pobreza franciscana, redigido em forma dogmática, tanto que, como tal, mereceu ser catalogado⁵⁹. Nela o papa declarava heréticas duas proposições: a de que Cristo e os apóstolos nada possuíram (a tese dos beguinos); e a de que não tiveram direito de uso, de compra e de venda sobre os bens, nos moldes do direito civil.

Assim, transcorridos cem anos após a aprovação da regra, o papa riscava da ortodoxia a utopia de Francisco de Assis: a ordem, que pelas bulas anteriores tornava-se proprietária, corria agora o risco de ser escorchada da Igreja, pois a pobreza cristã passava a pautar-se exclusivamente pelos cânones do

uso" (a *potestas licite utendi*), como o autor dissera anteriormente, confunde-se com o próprio direito (AHDLMMA, p. 240; M. Damiata, p. 326).

⁵⁶ "[...] *quia committere se fortunae in hiis quae sunt necessaria vitae, ubi homo potest aliud facere, videtur esse periculosum [...] quodam modo temptare Deum*" (entregar-se ao acaso naquelas coisas que são necessárias à vida, quando se pode fazer de modo diferente, parece ser perigoso... de certo modo é tentar a Deus) (AHDLMMA, p. 261; M. Damiata, p. 326). Não cabe aqui fazer uma comparação entre as teorias de Hervaeus Natalis e as de Guilherme de Saint Amour a respeito da pobreza. Sem dúvida, Hervaeus conhecia os textos de Guilherme e provavelmente os tinha em mãos ao elaborar seu parecer. E o grande frei Tomás de Aquino, que esperava pela canonização, que diria lá do céu: concordava com Hervaeus e Guilherme, ou mantinha-se fiel ao *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*? Talvez respondesse recordando de seu comentário, após a visão, pouco antes de morrer: "O que escrevi parece palha".

⁵⁷ AHDLMMA, p. 231; M. Damiata, p. 326. Cf. sobre o parecer em tela: R. Lambertini e A. Tabarroni, *op. cit.*, pp. 108 ss.

⁵⁸ *Bullarium Franciscanum*, vol. V, pp. 256-259.

⁵⁹ Cf. Denzinger-Schönmeizer, *Enchiridion Symbolorum...*, Freiburg i. Br., 16ª ed., 1965, n. 930 s, pp. 288 s.

direito, a única linguagem que João XXII conhecia. Na ordem, uns raros (como os próprios Cesena e Bonagrazia) colocados entre a obediência e a pobreza, optaram por esta, revoltaram-se e em poucos anos extinguiram-se; a grande maioria, (como Álvaro Pais) atordoada, obedeceu, esperando por melhores tempos, e para tanto, entre os ministros, até mesmo cedeu às ameaças pontificias e depôs Miguel de Cesena do cargo; alguns procuraram distinguir entre a chave da ciência a respeito da fé e dos costumes, e a chave do poder, de caráter administrativo, mas o rancoroso pontífice, envolvendo-se pessoalmente sempre mais na polêmica, e baixando a linguagem a um nível inadmissível para um papa, respondeu pela bula *Quia quorundam*, não aceitando a distinção; outros (como Ângelo Clarenó) calaram-se, em resistência passiva; alguns fraticelli prosseguiram na luta por ainda um século, e a inquisição e a fogueira continuaram presentes, não faltando frades menores que se prestassem para a caça aos hereges.

Podia-se supor, enfim, que a pobreza não mais incomodaria o sono da cristandade. Sob as ordens do sumo sacerdote, ela fora crucificada e devidamente sepultada...

Estava nascendo a "observância".

Pobreza e política

O debate sobre a pobreza não se constituiu, portanto, em mera querela de outrora, sem nada a ver com os interesses e os questionamentos da época. Na verdade, por trás dele encontrava-se a pergunta sobre a relação entre a Igreja e a riqueza e, mais ainda, no fundo palpitava a pergunta sobre o destino dos bens deste mundo. Neste sentido, o debate possui mesmo uma inesperada atualidade neste ocaso de milênio.

Ele foi elaborado em categorias religiosas e, sem dúvida, muitos que dele participaram o consideraram e analisaram tão somente sob estas categorias. Contudo, nem por isso deixou de ser político no mais lídimo sentido da palavra: uma disputa na qual estava em jogo o destino da pólis. Dois aspectos deste significado político são aqui ressaltados.

Em primeiro lugar, formas de reinterpretação religiosa do mundo, como a proposta pelos espirituais, emergem como resposta a problemas de uma época e facilmente alcançam camadas populares. Por vezes apresentam resposta mais emocional que racional, mas com ela oferecem uma chance de integração social a grupos semi-marginalizados. Atendo-se à religião e ignorando, aparentemente, a realidade política, eles agem, entretanto, de modo altamente político: não podendo aceitar ou subverter as estruturas vigentes, negam-nas pela alienação ante elas⁶⁰. Há um conteúdo revolucionário nas atitudes igualitárias de pequenos grupos que se constituem dentro do círculo maior de uma religião, identificados sociologicamente como seitas — e convém re-

⁶⁰ J. M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York, 1957, pp. 152 ss.

cordar que Francisco de Assis insistiu até o fim em fundar tão somente uma *fraternitas*—, funcionando como crítica velada às divisões em classes, das quais a própria Igreja tradicional é um espelho⁶¹. Esta crítica, inconsciente, e por isso não elaborada em níveis da linguagem comum, é a que mais atinge a sensibilidade da instituição, porque a corrói por dentro. Daí a preocupação desta, por vezes incompreensível à primeira vista, de identificar e exterminar os 'hereges', inimigos internos, muito mais perigosos que os inimigos de fora. Foi o que aconteceu com os defensores da pobreza dos séculos XIII e XIV. Eles também, por mais que professassem fidelidade à Igreja institucional, facilmente tornavam-se suspeitos e, quando menos esperado, viam-se questionados quanto à ortodoxia. Então os inquisidores escreviam manuais, a fim de descodificar a linguagem dos hereges, os inimigos que se encontravam nas próprias trincheiras, para assim poder confrontá-los com a ortodoxia ameaçada. E neste trabalho vinha à tona sempre a mesma ameaça: a pobreza. Não porque existissem pobres na sociedade, mas porque ela era apresentada como ideal de vida. Os frades professavam-se pobres porque, no paraíso, os primeiros pais nada tinham de próprio; porque a Igreja primitiva, que fora perfeita, não conhecia a distinção entre 'meu' e 'teu'; porque então, com Francisco de Assis, chegara a hora de reviver, no final dos tempos, aquilo que fora a forma inicial de vida, que caracterizara a plenitude dos tempos, quando Deus se fez homem, e que haveria de brilhar plenamente no paraíso. Sob esta luz, as elaborações teóricas sobre a propriedade no pensamento franciscano, de Boaventura a Ockham, vão falar de uma comunidade primitiva de bens que não se identifica *in totum* com teorias jusnaturalistas, a não ser se estas forem elaboradas na linha de um otimismo histórico, no qual a perfeição suprema de vida a ser alcançada signifique exatamente a recuperação transformada de pristina perfeição.

Em segundo lugar, não se pode ignorar o que a disputa significou para o pensamento político posterior, tendo-se em conta, principalmente, que do seio dela brotou Guilherme de Ockham, mas também porque são evidentes as influências do debate na obra de Dante Alighieri e Marsílio de Pádua.

Enquanto crítica à *plenitudo potestatis*, a posição de Ockham e dos franciscanos em geral não foi de todo inovadora, pois, desde a disputa entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, os oponentes do papa insistiam nesta tecla. O dominicano João Quidort, no tratado *De regia potestate et papali*⁶², já alinhavara quase todos os argumentos, ao reduzir o poder sacerdotal à atividade espiritual; ao mostrar que o papa é apenas administrador dos bens

⁶¹ Cf. a respeito o trabalho de E. Willems, "El Protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile", in: D'Antonio-Pike (ed.), *Religión, Revolución y Reforma*, Barcelona, 1967, pp. 165-197.

⁶² Tradução portuguesa: *Sobre o poder régio e papal* (L. A. De Boni), Petrópolis, 1988. Sobre o significado político da obra de Quidort, no que se refere à crítica da *plenitudo potestatis* pontifícia, cf. L. A. De Boni, "Introdução", in: *João Quidort - Sobre o poder régio e papal*, pp. 20-37; N. Falbel, *op. cit.*, pp. 182 ss. J. Miethke, "Lordship and Freedom in the Political Theory of the Early 14th Century", in: L. A. De Boni (org.), *Idade Média - Ética e Política*, Porto Alegre, 2^a ed., 1996, pp. 491 ss.

da Igreja, enquanto o rei é proprietário de bens; ao desenvolver a tese do poder ministerial do sacerdócio; e ao limitar o poder do sumo pontífice mesmo dentro da Igreja.

Típica dos franciscanos foi a defesa da resistência à autoridade eclesiástica, quando esta obrigava contra a consciência formada à luz do Evangelho. Existem protocolos de inúmeros os interrogatórios da inquisição, nos quais os acusados não pestanejaram em afirmar que recusavam obediência ao papa, ou chamaram o papa de herege e de Anti-Cristo, porque ordenava algo que, segundo o modo de ver deles, opunha-se frontalmente ao ensinamento de Cristo. Sem dúvida, a acusação deles não era feita contra o papado, e sim contra João XXII. Contudo, havia uma linha lógica bem clara: se um papa podia errar, outros papas também o poderiam, e assim o questionamento da autoridade de João XXII transformava-se em questionamento da autoridade de todo e qualquer pontífice. E, o que se tornava ainda mais grave, estava em jogo e era questionada não tanto a *plenitudo potestatis* nos confrontos entre o pontífice e os reis, como o poder pontifício no âmbito da organização eclesial. A velha teoria do papa herege, que no passado soara apenas como uma hipótese jurídica, transformava-se assim em uma dolorosa realidade a ser enfrentada pela recusa de obediência.

Tipicamente franciscana, ou melhor, ockhamista, é a crítica à plenitude do poder que se queria atribuir ao papa, porque tal plenitude parecia-lhe diametralmente oposta à concepção bíblica de liberdade da nova lei. Se a oposição às pretensões pontificias vinham já de longa data, ninguém, contudo, havia argumentado a partir da liberdade. João Quidort trabalhara a partir da divisão de poderes, ambos provenientes diretamente de Deus; Marsílio de Pádua, a partir da tranqüilidade, tomada como sinônimo da paz. Já Guilherme de Ockham via em tal pretensão, acima de tudo, a tirania a oprimir a liberdade. À argumentação curialista, que dava ao sumo pontífice o poder ilimitado não só na Igreja, como também nas coisas temporais, Ockham contrapunha o anúncio paulino do Evangelho, onde soam palavras como: "Não somos filhos da escrava, mas da mulher livre. É para que sejamos livres que Cristo nos libertou" (Gl 4, 31); "E onde há o espírito do Senhor, aí há liberdade" (2 Cor 3, 17)⁶³. Se, pois, negava ao papa o poder indiscriminado sobre os bens temporais, não o fazia a partir de uma argumentação política, recorrendo à autoridade de Aristóteles; fazia-o a partir de premissas teológicas, mostrando que tal poder não lhe foi concedido nem mesmo em questões religiosas, "pois a lei de Cristo seria uma servidão de todo horrorosa, e muito maior que a da lei antiga, se o papa, por preceito e ordenação de Cristo, tivesse tal plenitude de poder, que lhe fosse permitido por direito, tanto no temporal como no espiritual, sem exceção, tudo o que não se opõe à lei divina e ao direito natural"⁶⁴. Com isto a noção de liberdade, que Duns Scotus elevava a fundamento de sua antropologia, passava a exercer uma

⁶³ Guilherme de Ockham, *Brevilóquio sobre o principado tirânico* (trad. L. A. De Boni), Petrópolis, 1988, p. 48.

⁶⁴ Id., *ibid.*

função questionadora no campo da política: o papa não possuía a plenitude do poder nas coisas temporais porque, primeiramente e acima de tudo, por direito divino, os cristãos não eram seus escravos.

Estas idéias, como se percebe, deixavam-se enquadrar nos moldes conciliaristas que então se estavam constituindo, e que teriam seu momento mais importante no século XV, no concílio de Constança, quando se afirmou a precedência do concílio sobre o papa. Mas também aqui Ockham inova. Ele não nega a instituição divina da hierarquia da Igreja, mas a subordina à comunidade eclesial. Sua teoria filosófica da existência real tão somente do individual concreto, leva-o a uma concepção da Igreja, na qual a infalibilidade não pertence nem a um indivíduo singular, nem a um pequeno grupo, nem a uma realidade abstrata. "Ockham declara que a infalibilidade não pertence de modo próprio a ninguém, nem a uma instituição nem a um indivíduo. Deus, na verdade, não prometeu a infalibilidade a um homem individual, como o papa, nem mesmo a uma coisa abstrata, como é a autoridade papal; nem a um colégio restrito, como o concílio geral e, enfim, nem mesmo a uma pura ficção, como é a idéia de Igreja universal. Deus, prometendo a infalibilidade, garantiu somente que a verdade não desaparecerá no seio da comunidade cristã. Se o papa erra, outras pessoas ficarão fiéis à verdade"⁶⁵. Com isso, estava abrindo espaço para uma visão de Igreja, na qual a direção e a responsabilidade recaíam sobre todos, porque nenhum humano era proprietário dela.

— Quanto a Dante, atenho-me tão somente a um caso⁶⁶: o conhecido texto no *De monarchia*⁶⁷, ao examinar a questão da 'doação de Constantino', isto é, daquele ato pelo qual o imperador, após a conversão e após ser curado da lepra pelo papa Silvestre, teria doado parte do império à Igreja. Dante, não questionando a autenticidade do texto, nega a validade do ato, tanto porque o autor, isto é, o imperador, não podia doar, quanto porque o papa não podia receber. Diz ele: "A Igreja não está habilitada a receber bens temporais, por

⁶⁵ A. Ghisalberti, *Guilherme de Ockham*, Porto Alegre, 1996 (1ª ed. italiana, 1972), pp. 299 s.

⁶⁶ M. Damiata, *op. cit.*, p. 253, observa que estudos recentes mostram a influência que Hubertino de Casale exerceu sobre o poeta, embora este o critique. - A respeito de Dante, nascido em 1265, é preciso ter presente que se, por um lado, foi aluno dos dominicanos em Santa Maria Novella, e daí a influência de Tomás de Aquino e da escola dominicana sobre seu pensamento político; por outro, supõe-se que tenha iniciado os estudos junto aos franciscanos do convento de Santa Croce, onde pouco mais tarde (1287-1289) lecionaria por dois anos Pedro João Olivi; além disso, foi terciário franciscano, e, no fim da vida, refugiou-se no convento dos franciscanos em Ravena, onde foi sepultado. Enfim, convém recordar que a Toscana foi dos grandes centros dos espirituais.

⁶⁷ A. Dante, *A monarchia*, liv. 3, c. 10, trad. De Carlos do Soveral, São Paulo, Col. "Os Pensadores", vol. VIII, pp. 226 s. O documento da doação, hoje reconhecido por todos como apócrifo, foi aceito pela quase unanimidade dos medievais como autêntico. Nesta condição, representava uma prova de valor inigualável para os defensores do papado e da *plenitudo potestatis*; já para os críticos, como Ockham, Dante e Marsílio, tornava-se necessário um grande esforço de elaboração teórica, a fim de negar a legitimidade do ato praticado pelo imperador.

causa da proibição que temos em Mateus [10,9]: 'Não leveis nem ouro nem prata, nem dinheiro nem bordão para o caminho' etc. E conquanto se encontre em Lucas [9,3] algum abrandamento na proibição, não pude ainda descobrir autorização para a Igreja possuir ouro e prata. Assim, mesmo que Constantino tivesse feito legitimamente a sua doação, como a Igreja não pode receber, teria a doação resultado nula por causa da incapacidade do paciente [...]. Podia, não obstante, o imperador colocar seu próprio patrimônio e outros bens sob o patrocínio da Igreja, desde que permanecesse intato o superior domínio [*immoto semper superiori dominio*], cuja unidade não sofre divisão. Podia, de seu lado, o vigário de Deus receber, embora não como possuidor [*possessor*], antes como dispensador dos frutos, em prol da Igreja e dos pobres de Cristo: não se ignora que os apóstolos agiram assim".

O que Dante quis dizer com tais palavras parece muito impreciso para um jurista com Kelsen⁶⁸, que, como outros juristas, vê no caso uma confusão entre direito público e direito privado. Mesmo assim, o teórico austríaco julga tratar-se de uma teoria, segundo a qual a doação só poderia ser válida no sentido de uma concessão, não como cessão de propriedade. Era justamente o que os franciscanos afirmavam a respeito da pobreza que praticavam: o que eles recebiam, não se tornava propriedade da ordem, ou de algum deles em particular: continuava propriedade do doador, cabendo-lhes apenas o uso. Por que, porém, Dante negava à Igreja o direito de possuir, algo que os franciscanos jamais afirmaram? O próprio Kelsen o percebe claramente: "Na medida em que [a doutrina oposta] afirmava o direito da Igreja em ter algo como propriedade, encontrava com isto um antecedente importante para exigir também direitos de soberania pública para a Igreja"⁶⁹. Esta é também a opinião de F. Bertelloni, longamente desenvolvida em uma comparação entre o pensamento de Dante e o de Tolomeu de Lucca⁷⁰.

- No que tange a Marsílio de Pádua, põem-se problemas diversos ao tratar-se da influência do movimento franciscano sobre seu pensamento. Do longo debate que se têm travado a respeito de como considerar o *Defensor pacis*, a respeito do qual não cabe aqui tomar posição, parece-me correta a afirmação de que a segunda parte da obra é tão importante como a primeira⁷¹, e serve mesmo para situar melhor o autor em seu contexto. Do mesmo modo, permito-me discordar da leitura que reduz a influência dos franciscanos — observantes e espirituais — na obra⁷². Basta ler os capítulos XI-XIV da 2ª *dictio*,

⁶⁸ H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Viena/Leipzig, 1905, p. 108.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁰ F. Bertelloni, "Constitutum Constantini' y Romgedanke". La doctrina constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham", in: *Patristica et Mediaevalia* III (1982), pp. 40-46.

⁷¹ Contra a posição de A. Gewirth (*Marsilius von Padua, The Defender of Peace*, 2ª ed., New York, 1956, vol. I), para quem o verdadeiro Marsílio é o da 1ª *dictio*, transbordante de aristotelismo.

⁷² Como é o caso de M. de Lagarde (*La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. III: Le Defensor pacis*, Louvain/Paris, 2ª ed., 1970, pp. 329-377), que vê Marsílio influenciado muito mais pelos movimentos 'heterodoxos' do século XIII, como os cátaros e os valdenses.

para se perceber claramente de onde provêm as idéias e a linguagem do autor, que, aliás, utiliza as mesmas fontes (obras e/ou florilégios) de que se valiam os frades. Seria mesmo intrigante que alguém, tão bem informado sobre as controvérsias eclesásticas de seu tempo, tivesse ido procurar os movimentos 'heréticos' para articular seu discurso, quando tinha ao alcance da mão as obras todas referentes ao debate sobre a pobreza ocorrido dentro da Igreja, desde o desencontro entre as ordens mendicantes e clero secular em Paris (onde Marsílio lecionou), até as condenações de João XXII (com quem antipatizava). Sem dúvida, há posições divergentes entre os franciscanos e o mestre paduano, mas tais divergências deixam-se explicar facilmente. Os frades, como foi observado acima, preocupavam-se em viver a pobreza, nos moldes que julgavam serem os propostos pelo fundador, na trilha de Cristo e dos apóstolos. Marsílio, de sua parte, não se propunha viver como pobre, mas tinha em mente construir um tratado político, no qual, acima de tudo, era necessário desmontar a teoria da *plenitudo potestatis*, a fim de possibilitar a reinstauração da tranqüilidade em sua época. Finalidades diferentes, portanto, levaram-nos a ângulos diferentes no exame da questão da pobreza, mas os pontos de partida e o núcleo dos argumentos estão sempre muito próximos. E mesmo em inúmeras divergências, percebe-se que Marsílio está divergindo das idéias, conhecidas de todos, provenientes do meio franciscano. É o caso, por exemplo, de sua afirmação, ao dizer que "a pobreza [...] não tem de consentir essencialmente numa privação exterior dos bens temporais, mas sim num hábito interior"⁷³, o que é o oposto do ensinamento de Olivi; ou quando diz que "não se pode comprovar, recorrendo à Sagrada Escritura, que Cristo tivesse, num certo grau de descendência, possuído a citada propriedade ou possessão"⁷⁴, o que representava uma crítica à posição de Tomás de York, de Boaventura e de Peckham, vista acima.

Por outro lado, a definição de pobreza, de voto como intenção de privar-se de bens, de propriedade, de uso e de simples uso de fato⁷⁵ em nada diferem da dos franciscanos. E ao polemizar, é evidente que seu alvo principal era João XXII. Tomemos alguns exemplos. Diz ele: "Admitamos, porém, segundo a heresia divulgada por algumas pessoas, que Cristo, assumindo a condição humana, possuiu a propriedade sobre os bens temporais em geral"⁷⁶. E noutra tópico: "[...] é uma heresia absurda pretender que não se pode ter um objeto ou o seu uso, sem a mencionada propriedade. De fato, a pessoa que faz tal asserção não pensa outra coisa diferente, senão que o preceito de Cristo não pode ser observado, o que é indiscutivelmente uma mentira e, como dissemos, deve ser recusada enquanto se trata de uma heresia nociva"⁷⁷. Os textos, como se vê, dirigiam-se claramente às bulas papais, acima mencionadas,

⁷³ Marsílio de Padua, *Defensor pacis* (trad. José A. C. R. de Souza), Petrópolis, 1996, d. 2^a, c. 13, § 14, pp. 362 s.

⁷⁴ *Ibid.*, § 37, p. 377.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, § 17, p. 363; § 22, p. 364; c. 12, § 13-24, pp. 346-349; c. 13, § 3, pp. 354 s.

⁷⁶ *Ibid.*, c. 14, § 8, p. 387.

⁷⁷ *Ibid.*, c. 13, § 6, pp. 357 s.

como a elas se dirigiam as afirmações sobre o simples uso, sem que implique posse, daqueles bens aos quais o proprietário renunciou, ou a respeito do uso de bens consumíveis dos quais, quem concede o uso, está concedendo também o consumo⁷⁶. Da mesma forma, a defesa da pobreza como um valor em si mesmo, que difere da caridade, é o oposto do que diziam o papa, Tomás de Aquino e Hervaeus Natalis⁷⁹.

As citações poderiam multiplicar-se a fim de demonstrar o parentesco entre Marsílio e os menoritas. Isto suposto, cabe perguntar: de que modo o mestre paduano montou encaixou a questão da pobreza no conjunto de sua obra? Trata-se de um trabalho consciente e necessário no processo de sua argumentação. Anteriormente, procurara mostrar que os graus da hierarquia são instituição humana, e que o poder eclesiástico limita-se tão somente ao espiritual e, mesmo assim, baseado em Pedro Lombardo, que no espiritual, como no caso da confissão, é mais declaratório, que propriamente poder primário. “Agora, com a tese sobre a pobreza evangélica, Marsílio procura impedir ao eclesiástico também o acesso à posse e à riqueza, temendo que este readquirira por outra via aquela autoridade e peso que lhe foram claramente recusados na *civitas*”⁸⁰.

A crítica à *plenitudo potestatis* é, portanto, o eixo ao redor do qual a argumentação se desenvolve. Dentro de um esquema silogístico, ela está assim estruturada: Aceitando os argumentos do clero secular parisiense sobre o estado mais perfeito - argumentos estes que são em parte assumidos por Tomás de Aquino e pelos defensores do poder pontifício - concorda que os sacerdotes pertencem ao estado mais perfeito. Ora, os que desejam pertencer ao estado mais perfeito devem renunciar a todos os bens, pois, conforme disse o Senhor ao jovem que queria saber como obter a vida eterna, “Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (*Mt* 19, 16-22). “Nota-se, pois, que o estado de pobreza e de desapego pelo mundo convém a todo homem perfeito, especialmente ao discípulo e sucessor de Cristo no ministério pastoral”⁸¹. Logo, os perfeitos não devem possuir bens e mesmo não podem, se querem ser perfeitos. Assim, se o papa,

⁷⁶ *Ibid.*, § 6-10, pp. 357-360; c. 14, § 18-21, pp. 395-402.

⁷⁹ *Ibid.*, c. 13, § 18. Marsílio defende a pobreza como uma virtude meritória, diferente da caridade, ao contrário do papa, para quem, baseado em Tomás de Aquino, o importante era caridade, pouco significando a pobreza. Os textos falam por si: “[...] *paupertatem esse meritorem ad vitam aeternam*” (a pobreza é meritória para a vida eterna) (*ibid.*, § 12, ed. Scholz, p. 282). “*Unde etiam sequitur virtutem hanc non esse habitum aut actum caritatis, quod visi sunt quidam opinari*” (donde se segue evidentemente que esta virtude não é hábito ou ato de caridade, como alguns opinam) (*ibid.*, § 18, ed. Scholz, p. 285). “*Cum perfectio vitae christianae ad vitam aeternam et etiam essentialiter in charitate consistat*” (pois a perfeição da vida cristã consta principalmente e mesmo essencialmente na caridade) (João XXII, *Ad conditorem canonum*, Bull. Franc. V, 235 b, apud Damiana, “Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio di Padova”, in: *Medioevo* (Padova) VI (1980), p. 420). “*Ad perfectionem huiusmodi talis expropriatio valeat nil conferre*” (para tal perfeição a expropriação nada pode conferir) (*ibid.* M. Damiana, *op. cit.*, p. 421).

⁸⁰ M. Damiana, “Funzione...”, p. 417.

⁸¹ Marsílio de Pádua, *ibid.*, c. 11, § 2, p. 332.

que é o modelo dos demais presbíteros, tornar-se proprietário, ele até poderá sê-lo legalmente e poderá salvar sua alma, mas terá decaído do 'estado da mui excelsa pobreza'⁸². Portanto, Marsílio vai além do que os frades menores haviam proposto e, acolhendo o argumento do clero, conclui contra o clero secular e a cúria pontifícia, impondo a obrigação da 'mais excelsa pobreza' a todos os eclesiásticos.

Aceito o silogismo, cabe então uma pergunta: e os bens materiais da Igreja, a quem pertencem? Os franciscanos diziam que seus bens pertenciam à Igreja, mas agora, se a Igreja também deve ser pobre, de quem são os bens que ela possui? A resposta é de todo coerente com a tese geral do livro: "[...] a propriedade sobre os bens temporais, postos à disposição dos ministros do Evangelho para o seu sustento, pertence ao legislador ou a um ou a vários delegados escolhidos por ele para desempenhar essa tarefa ou aos que os ofertaram, tratando-se de particulares, os quais [...] os colocaram à disposição dos pregadores"⁸³, a fim de garantir-lhes o sustento e de distribuí-los entre os pobres. Era exatamente a solução encontrada na ordem franciscana.

-- Francisco de Assis, reunindo um grupo para viver em pobreza, pensava apenas em seguir o Evangelho. Dante, Ockham e Marsílio, como foi dito, os três maiores pensadores políticos daquela conturbada época, tal como o papa João XXII, perceberam muito bem que tornar a pobreza um projeto de vida equivalia a uma revolução nas relações de poder da sociedade de seu tempo.

ABSTRACT

The author deals with the 13th century approach to poverty, paying attention to the struggle following St. Francis' death between adherents of the strict and those of the lax observance of the rule, i.e., the Spirituals or *Zelanti* and the Observants.

After examining the teachings of John Peter Olivi (1248?-1298), he finally shows how the Pope John XXII was obliged to intervene in those bitter quarrels, condemning as heretical many of the doctrines on evangelical poverty.

⁸² Ibid., c. 14, § 24, p. 406.

⁸³ Ibid., § 8, p. 387.