

“SINE PROPRIUM”

**ONTOLOGIA E ANTROPOLOGIAS EM CONFLITO:
CONSEQUÊNCIAS ESPIRITUAIS, CULTURAIS
E TEOLÓGICAS**

Luiz Carlos Susin, OFMCap

Seriam os franciscanos os “cínicos” da Idade Média? Ou teriam algum parentesco com os grupos extremistas de homens “santos” da Índia, que vivem de forma radicalmente despojada, simplesmente nus? Há algo em comum entre tais grupos? Pode-se constatar ao menos duas impressões iniciais: 1. Todos têm em comum um despojamento que se quer o mais radical possível. 2. Quanto mais se situam no “ocidente” da cultura indo-européia, de modo especial no Ocidente europeu, mais conflitivos parecem se tornar em suas propostas de humanismo, tanto individual como coletivo. A razão disso pode estar na antropologia e, ainda mais fundo, na ontologia subjacentes, tanto do conjunto da cultura indo-européia como, especificamente, da tradição ocidental, e na dissidente experiência antropológica e ontológica que sustenta os grupos de “alteridades” em choque com a cultura dominante.

Este artigo tem uma intenção exploratória, relacionando, confrontando e refletindo diferentes horizontes culturais que incidem em diferentes e conflitivos modos de vida e de pensamento, ilustrando mais de perto com o caso dos franciscanos medievais. Metodologicamente,

para tratar de algo tão abrangente, lança mão da permissão de interdisciplinaridade, sobretudo entre filosofia e teologia.

Emmanuel Lévinas retrata bem a questão de fundo, que desejo tratar especificamente no caso do Ocidente: “O que é a Europa? É a Bíblia e os Gregos. A Bíblia – inversão ontológica?”¹ Não entrarei na questão ontológica em geral, que abarca todo o pensamento ocidental, mas na questão especial da *hipóstase* e da *propriedade* em que – suponho – se afirma a ontologia e a antropologia ocidentais. Em seguida tratarei da *hipocrisia* à qual está dolorosamente submetido o Ocidente, hipocrisia dilacerante e jamais inteiramente aclarada. O traumático caso dos franciscanos, no final do Século XIII e na primeira parte do Século XIV, pode ilustrar bem o curto-circuito, ora bem costurado por gênios como Santo Tomás de Aquino, ora conflituado por outros tantos gênios como Mestre Eckhart que, mesmo sendo dominicano, da mesma Ordem do Aquinate, abre caminho para o nominalismo ao lado do franciscano, mais incisivo e mais “em casa” com o nominalismo, Guilherme de Ockham. O caso da disputa em torno da pobreza de Cristo, que fez a inteira Ordem dos Frades Menores se chocar com João XXII, serve bem para ilustrar uma proposta de ordem antropológica não só individual mas também – o que realmente acabou incomodando – coletiva, com pretensão soteriológica e messiânica. A solução da disputa, na verdade, julgava a vida da Igreja e da cristandade em geral. A proposta tocava uma questão mais fundamental, de ordem ontológica, na inescapável lei da *hipóstase* e do *conatus essendi*.

A *hipóstase*

Uma hipótese exploratória inicial é de que haveria muito em comum entre a *hipóstase*, de tradição grega, e o *karma*, de tradição indiana. Ambas partiriam de uma experiência comum, que está mais além da distinção entre as duas áreas culturais, a européia e a indiana, ou mesmo a Ásia continental por onde a cultura indiana se propagou com o rosto da reforma budista, reforma equiparável à reforma helênica que passa no mesmo período do *mithos* ao *logos*. E provavelmente o *logos* não passe de *mithos* travestido e refinado, como o budismo teria refinado o *karma* hindu. Utilizando as análises sutis de Lévinas no seu texto *De l'existence a l'existant* ²: numa realidade fluída de ser sem ente, de existência sem existente, de verbo sem sujeito, num “rio de

¹ E. LÉVINAS, *Hors sujet*, Paris: Minuit, 1988, p.155.

² Cf. E. LÉVINAS, *Op. cit.* (no texto), Paris: Vrin, 1978, 2ª edição, pp. 81ss.

devir” onde só há fluidez, a hipóstase é uma “localização” e uma “apropriação”, uma localização em si e uma apropriação de si que resultam na maravilha de uma “base” substancial – *hipo-stasis*. Esta base substancial, a hispóstase, se torna, então, fundamento, alicerce, plataforma, nesse ato inaugural e permanente de fundação hipostática. A hipóstase é uma “condição de possibilidade”: permite uma re-flexão ou dobragem sobre si, e tem estreito parentesco com a *monas* ou mônada leibniziana, ou com a “clareira” heideggeriana, permitindo a identidade e a distinção ou “resguardo” de um “espaço reservado”, um espaço “próprio”. Que pode se chamar *selbst* ou *self* ou ainda *Soi-même*, tão caro aos modernos de diversos cortes.

Mesmo se, na teologia cristã, *hipóstase* foi a palavra privilegiada para designar o que seja uma “pessoa”, tanto de Cristo como das três pessoas da Trindade divina, tanto teologicamente como antropologicamente, a hipóstase tem conseqüências decisivas altamente perigosas: a ela está ligada a experiência de uma apropriação, de um espaço reservado, um “lugar ao sol”, uma conquista e uma vigilância por um espaço próprio, seja o sofisticado santuário inviolável da própria consciência ou, mais realisticamente, um “corpo próprio”. Potencialmente é também o início de “apropriação de toda a terra” (Pascal), de conquista, expansão, colonização e guerra de incorporação. Enfim, há um axioma cheio de conseqüências nesse conceito hipostático de ser pessoa: é necessário *ter* para *ser*!³

A dinâmica do *karma*, segundo a antiga doutrina hindu, generalizada em todas as correntes religiosas e filosóficas saídas da tradição indiana, parece explicar o que poderia ser considerado simplesmente e até inocentemente uma “maravilha”, o surgimento da hipóstase. *Karma* é “ação” e ao mesmo tempo “causa” ou “lei de causalidade absoluta”. Trata-se da causalidade que circula na relação sempre dinâmica de “causa-e-efeito”, e que se torna “efeito-e-causa” se desdobrando em novos efeitos que se desdobram em novas causas. A “ação” produz *karma*, solidifica uma base que vai se desdobrar grávida de conseqüências, tornando-se um *fatum* no sentido romano de destino praticamente irremissível. Ou, ficando na terminologia oriental, fechando-se no círculo infernal de *samsahra*.

No Oriente hindu e budista tanto a universal lei do *karma* como a sua conseqüência mais notória, a fatalidade das reencarnações – crença tão resistente que convém prestar atenção à sua base antropológica e ontológica, exatamente o *karma* – recobre a espiritualidade com uma sombra e uma perspectiva dolorosa. É uma visão realista ou negativista?

³ Cf. Idem, *Op. cit.*, pp. 115ss.

No Ocidente, há uma visão predominantemente otimista sobre a hipóstase: “O ser que *se põe* está ‘salvo’”⁴. A “posição”, a hipóstase, seria uma plataforma salvadora na fluidez, na efemeridade e na entropia ou mortalidade da existência. Assim se unem não somente ser e ter, mas também poder: na hipóstase, o ser antes fluído e anônimo, escorrimento de um devir indeterminado, *ápeiron* pantanoso e caótico, se torna um atributo da hipóstase, um ser próprio e circunscrito, *péiras*, “seu” ser, esfera delimitada, demarcada como um domínio privado e um refúgio, um espaço de liberdade e de poder no ser.

O Oriente desenvolveu uma visão mais trágica: a solidificação do *karma* é o princípio dos sofrimentos, da escravidão, da submissão a um destino próprio: está-se acorrentado ao “próprio” karma, sem poder se destacar dessa solidez. As conseqüências são coerentes: a cultura oriental, de matriz indiana e budista, consagra como caminho régio de sabedoria, de soteriologia, de antropologia, o despojamento, o esvaziamento e a renúncia para aliviar-se, ainda que muitíssimo lentamente, do *karma* ou – ousando os sinônimos – da hipóstase com seu peso e fatalidade, até raiar a libertação, *moksa*. Enquanto a cultura européia, tão sinceramente mostrada pelos gregos, consagra o caminho inteiramente inverso: da apropriação, da conquista e da colonização, do enriquecimento e entesouramento, da acumulação e da certificação, da auto-asseguração. Os verbos “auxiliares”, das línguas européias, tão originais, são um bom indicador deste processo, pois se tornam os enlaces e a potencialização do *ser* e de todos os verbos através do *ter* e do *poder*, do *estar* e *permanecer*, do *dever* e, inclusive de modo sofisticado, do *saber*.

Ao invés da renúncia e esvaziamento, o caminho do Ocidente é de exaltação, trajetória do herói, daquele que “ousa agarrar o abismo com garras de águia”, parodiando Nietzsche. Todo herói grego se caracteriza pela ousadia do verbo *harpádzēin*, por agarrar, aferrar e arrebatando o que ultrapassa os limites e as possibilidades humanas, conquistando e aumentando poder em favor dos mortais ao se misturar aos imortais. Por isso os heróis são exaltados⁵. A enormidade de sacrifícios e de auto-sacrifício que tais gestos heróicos implicavam só davam maior razão e louvor à sua audácia. Uma dose de sacrifício, de imolação, de acúmulo holocáustico, é necessário para a solidificação da base, da hipóstase, e toda solidificação básica na fluidez se adensa na medida

⁴ Idem, *Éthique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, p.50. Lévinas lembra essa afirmação, feita em tempos de II Guerra de forma crítica. Naquela ocasião buscava superar o resto de idealismo que encontrava na fenomenologia husserliana. Mais tarde, vendo na “posição” um acorrentamento, sublinhou a torsão ética da “deposição”.

⁵ Cf. F. VARONE, *El Dios sádico: Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae, 1988, p. 202.

e na qualidade do sacrifício⁶. Sacrifícios, guerras heróicas e justas, aventuras auto-sacrificais, são necessários e elogiáveis, sacrifícios para *ser* com todo o séquito dos verbos auxiliares, para *ter* e para *poder*, para *estar* e *permanecer* – passando do nada à imortalidade.

Em meados do Século XIX retorna no Ocidente a crença nas reencarnações. Na verdade esta crença ficara latente sob a doutrina cristã dos novíssimos. A transmigração das almas era uma crença comum da Europa pré-cristã, ganhando o aval de Platão como uma lógica necessária para o cumprimento da justiça. No entanto, o ressurgimento da doutrina continua impenitentemente otimista, alavancada pela recente elaboração da doutrina científica da evolução e pela consolidação do mito da modernidade, o progresso. Desta forma, as reencarnações são o caminho da evolução dos espíritos humanos. Apesar de o Século XX, com a devastação tecnológica das suas guerras e genocídios, ter praticamente desmantelado o mito do progresso, a doutrina das reencarnações continua a perseverar não com o risco de regressões e de repetições de sofrimentos no círculo de *samsahra*, mas como *chance* de se continuar progredindo nos verbos auxiliares – apropriando-se, etc. – em outras vidas, já que esta é tão finita e tão condicionada. Portanto, o sentido de reencarnação, no Ocidente, sobretudo moderno, é diametralmente oposto ao sentido oriental antigo.

A física contemporânea, porém, nos dá notícia de “estruturas dissipativas” que compõem a matéria, de necessária turbulência e entropia para que uma região se simetrize e se estruture de tal forma que à ordem criada corresponda equivalentes de desordem e entropia em regiões vizinhas⁷. Ou seja, há uma absorção de energia na mesma proporção em que há ser substancializado – às expensas do conjunto em torno. Há, portanto, uma dose de violência natural para ser, há dissipação, entropia e morte, para que haja organização e vida. É necessário fazer as contas com a finitude e com a irreversibilidade: a natureza, em suas transformações, não se dá gratuitamente, e seus processos não garantem e nem voltam jamais a equilíbrios conquistados. O budismo está, nesse sentido, mais próximo do conceito atual de matéria: não há propriamente reencarnação mas a dissipação dos cinco elementos que compõem um ser vivente de tal forma que se liberam para irem constituir outros organismos⁸. No entanto, fica-nos um

⁶ René Girard explorou espantosamente esta condição sacrificial na origem da cultura, por mais secularizada que se apresente; cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

⁷ Cf. I. PRIGOGINE, “Ciência, razão e paixão”, *Parcerias Estratégicas* 1 / n° 3 (1997) 124-136, sobretudo à p. 133.

⁸ Cf. C.C. DE SOUZA MURAYAMA, “O universo na tradição budista”, in L.C. SUSIN, *Mysterium Creationis: Um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo: Paulinas, 1999, pp. 143-153.

sabor de sacrifício para ser, não simplesmente de esforço para ser e para perseverar no ser como uma lei ontológica – o *conatus essendi* ou, mais simplesmente, a luta da vida, luta para continuar sendo – mas sacrifício do ser de uns para constituir o ser de outros, derrota na luta de uns para a vitória de outros.

Deposição da hipóstase

No Ocidente, no entanto, a *libertação do karma* ou, falando mais adequadamente com a linguagem da filosofia ocidental, o *logos* da renúncia e da deposição da hipóstase, emerge timidamente, como um *logos* normalmente marginal. Ou ao menos se toma providências para o estabelecimento de medidas, de limites, de coação, enfim uma jurisprudência para controlar o engrandecimento da hipóstase e sua violência “natural”: as regras da justiça como equidade, o clássico *unicuique suum*, a afirmação teórica da transmigração das almas para completarem a medida da justiça, que acomuna a Europa com a Índia na crença em reencarnações. E ainda a mítica ironia de Diógenes buscando um “humano” com uma lâmpada em plena luz do dia. Ora, Diógenes era a figura que encarnava o cínico: desnudo, desapropriado, desleixado, “impróprio”, invertendo o saber em não-saber e utilizando a fineza do saber para reduzir o saber ao não-saber, primórdios da *docta ignorantia* de tradição tão franciscana. Mas poderia se aparentar aos *hippies* das décadas de 60 e 70, profetas de uma certa antropologia pós-moderna. Ou aos homens “santos” que, desde milênios, peregrinam nus e vão se lavar no rio Ganges da Índia.

A tradição semita, de modo especial a porção hebraica que entrou pelos interstícios e vazios humanos no Ocidente com entrada não triunfal mas perseguida, perseverante, do judaísmo e do cristianismo, ao menos até Constantino, tornou-se um *tertium non datur*, um terceiro a romper a dialética dual em que se encerrou o mundo cultural indo-europeu. Se a Bíblia é um livro normativo – *Torah* ou Código “canônico”, *norma normans non normata*, para judeus e cristãos – a experiência ontológica e antropológica que a Bíblia testemunha transcende o cânone, e pode ser verificada e medida em outras formas culturais de ser. Se na cultura ocidental, medida com o cânone grego, há uma hegemonia de um *logos* da hipóstase como apropriação guerreira, como sacrifício heróico e como vitória, há também, na mesma cultura, numa certa dialética extremada e sem possibilidade de se encerrar em si mesma, um *logos* necessariamente mais frágil e normalmente perdedor mas perseverante, revolucionário e de caráter escatológico, da exaltação do despojamento e do vazio – da *kénosis*. Na exaltação mesma, este *logos* da *kénosis*, do despojamento, pode

acabar se invertendo em afirmação hipostática, numa dialética dolorosa com necessidade de autocrítica, de nova conversão e de expiação. Tanto o Ocidente, de matriz grega, como a cultura religiosa da Índia e a própria Bíblia, testemunham, com suas idiossincrasias distintas, a presença desta tensão entre dois extremos, que não são dialeticamente iguais, e, por isso, não se encerram na história evolutiva de um todo movido por contradições de origem. O fato mesmo da existência de um *logos* de esvaziamento ou – vamos chamá-lo assim – de *kénosis*, revela sua abertura escatológica, uma “brecha” pela qual pode entrar a novidade radical – possibilidade de um “advento” que seja revelação absoluta desde o escatológico da história, desde um horizonte que não se absorve nas contradições e na dialética lógica e ontológica.

O vazio absoluto poderia ser o estado liberto de *Nirvana*, segundo a tradição budista? Seria *moksa*, a libertação do círculo das reencarnações, conforme a velha tradição hindu? Mas o fato é que só se sabe de um *movimento de esvaziamento*, não de um vazio absoluto. Numa penosa dialética de posição e deposição, ou, forçando a linguagem, de hipostaseamento e des-hipostaseamento, de apropriação e desapropriação, caracterização e descaracterização, substancialização e des-substancialização. Até mesmo a morte jamais é experimentada em seu sentido absoluto, apenas num processo mais ou menos parcial de morrer.

Em referência ao “vazio”, nunca inteiramente experimentado, a cultura cristã está atravessada por uma tradição de teologia apofática, sobretudo a teologia grega, mas também a escolástica latina, em que ficou um dito fundamental, a afirmação: “Dele (de Deus) mais do que aquilo que é, se nos manifesta aquilo que não é”⁹. E imediatamente à teologia apofática segue-se uma teologia katafática, afirmativa, seja ela simbólica ou analógica, como a iconologia triunfa sobre a iconoclastia, ainda que seja para afirmar a negação. Até que novo ardor místico quebre os ídolos substancializados em linguagem, em imagens, em instituições. Houve alguma consequência antropológica do apofatismo, mas submersa no *logos* triunfante da ontologia grega.

Na Bíblia mesma, o vazio absoluto é o próprio vazio do nome ou da imagem de Deus, e o conhecimento de Deus passa pelo esvaziamento da idolatria e pela confissão da sua “santidade” ou “separação” inalcançável. Mas a mediação do santuário, da lei ou do sacerdócio podem pretender ser, paradoxalmente, um espaço afirmativo do vazio divino. O paradoxo atinge um clímax na confissão cristã de Jesus “verdadeiro homem e verdadeiro Deus”, algo muito bem explorado

⁹ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I-II, q. 1, a. 9.

por Hegel numa suprema sistematização de toda realidade, sem levar em conta a crueza da desmedida não em favor do divino, mas em favor do humano no fato central do cristianismo, o de que o *logos* divino se fez carne, frágil e mortal¹⁰. Cristo é a figura paradoxal por antonomásia da ontologia e da desontologização, de encarnação dentro de um mais vasto e desmesurado movimento de *kénosis*, “dialética rompida”, conforme expressão de Karl Barth.

A expropriatio franciscana

É notável o fato de que, na cultura religiosa ocidental, a figura de São Francisco seja decantada ao mesmo tempo como pobreza e alegria, submissão às criaturas e liberdade¹¹. Teria algo de um “Diógenes” cristão? Está bem documentado o quanto os pensadores franciscanos misturaram à escolástica a sensibilidade e a cosmovisão tão pessoal do *Poverello* de Assis¹². O jovem Francisco, filho de um burguês emergente, se situa no entroncamento de uma nobreza feudal em lenta decadência e uma burguesia em início de lenta e longa ascensão até seu triunfo na produção industrial e capitalista, sofisticada na atual “financeirização” global da economia. Da impressionante alergia de Francisco ao dinheiro e à propriedade até à apologia de Boaventura que precisou defender, diante dos mestres de Paris, o caminho da pobreza como um caminho evangélico válido, e a tensão interna às vezes quase insuportável em torno da pobreza e sua institucionalização juridicamente cada vez mais circunscrita, tudo isso perpassa um capítulo da história e da cultura ocidental que ultrapassa a conflitiva “questão franciscana”, revela-se um paradigma antropológico e ontológico com toda a sua carga dialética de ser e não-ser, de apropriação e desapropriação, de posição e deposição.

O conflitivo “dogma” cristológico levado adiante pelos franciscanos é hoje, aparentemente, muito inocente – “Cristo não possuiu nada, nem individualmente e nem em comum com os apóstolos” – e se inspirava diretamente em texto normativo, da Regra que, afinal, tinha recebido aprovação papal¹³. Na Regra não-bulada, aprovada oralmen-

¹⁰ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Vorlegomena zu einer künftigen Christologie*, München / Zürich: Piper, 1989.

¹¹ Cf. a excelente biografia de J. LE GOFF, *Saint François d'Assise*, Paris: Gallimard, 1999.

¹² Cf. L.A. DE BONI, *O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV*, Porto Alegre: PUCRS, *pro manuscripto* inédito.

¹³ Cf. Sobre este assunto, de forma bastante exaustiva, a tese de doutorado de J. BÓRMIDA, *A não-propriedade: Uma proposta dos franciscanos do século XVI*, Porto Alegre: EST, 1997.

te, se diz textualmente: “Nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho do Deus Todo-Poderoso (...) não se envergonhou de se tornar para nós pobre e peregrino; e vivia de esmola, ele mais a bem-aventurada Virgem e seus discípulos”¹⁴. A pobreza de Cristo servia de fundamento para a pobreza do grupo que queria abraçar uma forma de vida segundo o Evangelho e o exemplo de Cristo no rigor da pobreza mais absoluta. Rigorosamente, era a loucura da cruz, era abraçar uma forma de “não-ser”, de *kénosis*, um esvaziamento que encontra seu pleno modelo no hino cristológico da carta de Paulo aos filipenses¹⁵.

Algo tão puro, tão corajoso e tão belo, não soava bem aos ouvidos nem do Papa e nem da outra Ordem mendicante, a dos dominicanos, um século depois de Francisco e Domingos, quando em Avignon pontificava João XXII. Desde a metade do século anterior, praticamente logo após o desaparecimento de Francisco, conflituavam-se os franciscanos internamente entre espirituais e conventuais, entre o partido dos leigos e dos clérigos, entre zelantes e moderados, tanto que o próprio Papa Gregório IX, que fora Cardeal protetor da Ordem ainda em vida de São Francisco, começou a intervir normativamente, e mais tarde Boaventura foi chamado ao governo para colocar ordem na casa. A dose que faltava ao conflito veio da interpretação franciscana dos escritos do monge Joaquim de Fiore: os franciscanos tendiam a se identificar com o sujeito histórico – para falar de modo mais moderno, mas se poderia dizer também sujeito “messiânico” – que inauguraria a Idade Nova, tempo do Espírito, através do rigor de sua pobreza. Não faltou a Hegel, a Schelling, a Marx ou a Hitler e agora à *New Age*, cada um com modulações próprias, nas contradições típicas que constituem o Ocidente, uma apropriação dessa herança joaquimita, de fundo bíblico, sobre o tempo messiânico e escatológico¹⁶. No caso dos franciscanos, tudo se pensou num clima de cristandade reinante e na prática radical da *kénosis* através da pobreza como modo de entrada na Terceira ou Nova Idade.

Hoje soam de forma anedóticas as discussões e as distinções em torno da propriedade ou não de Cristo, ou sobre a forma de propriedade, sobre se possuía juridicamente ou se possuía “naturalmente” o peixe que colocava em sua boca, se possuía algo para o honesto sustento e para a caridade ou se a bolsa não foi exatamente a perdição de Judas que a carregava¹⁷. O que importa é que estavam em jogo dois modos de ser cristão, de ser Igreja, de ser fiel ao Evangelho, e que os

¹⁴ Regra não-bulada, 9, 5-6.

¹⁵ Cf. Fl 2, 6-11.

¹⁶ Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona: Herder, 1983, pp. 154ss.

¹⁷ Cf. Discussões ao pé de página, sobretudo os argumentos de Ubertino de Casale, em *Bullarium Franciscanum*, Tomo V, pp. 233ss.

dominicanos, com sua interpretação mais moderada, e sobretudo o Papa, considerado inclusive pelos franciscanos o Pai e Senhor feudal por excelência de toda a cristandade, se viam ameaçados pela pregação franciscana de estar fora do Evangelho se não vivessem em radical pobreza, sem propriedades. O que, aos olhos daqueles juristas medievais, já soava absurdamente como uma excomunhão. Mas, olhando mais profundamente, tratava-se, mais uma vez, subjacentemente, de ontologia e antropologia, da luta entre ser e não-ser, entre hipóstase e de-posição, em que não-ser através da de-posição e da pobreza, podia e devia ser abraçado como o único caminho da salvação – segundo os franciscanos. Além disso, o caráter messiânico com se apresentava a forma de vida dos franciscanos “espirituais” questionava a todos os que ficavam fora, e se tornou, ao menos segundo a acusação dos seus adversários – entre eles alguns Papas, culminando em João XXII – um motivo de soberba e de auto-afirmação dos franciscanos, em que, para defender a pobreza, se ofendia a caridade. Embora se deva reconhecer que a *expropriatio* dispõe à caridade, não a pobreza, mas “a caridade é o vínculo da perfeição”, cita o Papa em sua Bula definitiva ao tratar duramente os franciscanos¹⁸.

No final, a longa disputa teve um saldo triste: os franciscanos foram enquadrados e “monaquizados” pelo Papa monge Bento XII, sucessor de João XXII, e muitos franciscanos foram perseguidos, dispersados e até eliminados de diferentes modos, e o caminho franciscano foi aceito na Igreja de modo bem controlado mas não adotado pela Igreja como tal. O que era uma proposta de vida evangélica através da desapropriação e da esmola, tornou-se um ascetismo juridicamente determinado a ser vivido por grupos especiais em contexto conventual. A Igreja como tal enveredou mais firmemente pelo caminho da propriedade, o que já vinha acontecendo desde a sua emergência romana após a virada constantiniana.

Em sua “romanização” a Igreja conheceu a propriedade jurídica como espaço para ser e se afirmar. Com a cultura germânica e a estruturação da sociedade feudal, voltou ao realismo físico da propriedade: uma diocese tem que ter um dono, ou seja, o bispo. Chegou-se aos famosos Estados pontifícios com a mesma coerência que vinha regendo o Ocidente “hipostático”. Sobretudo depois da virada gregoriana, quando Gregório VII, na questão das investiduras episcopais, dobrou os príncipes e o imperador com a sua atitude traduzida na frase “A Igreja não é serva, é Senhora!” É que a autoridade estaria garantida pela propriedade. Para ser “Senhora” feudal, para ser respeitada e escutada, a Igreja necessitaria ter bens e dispor de bens para seus súditos.

¹⁸ “Cf. *Bullarium Franciscanum*, Tomo V, n. 486, pp. 235-236.

Pelo lado do “saber” a aventura da Igreja segue o mesmo caminho. Desde o tempo de Santo Agostinho. Impressionada pelo grande serviço prestado pelo saber do Doutor da Graça, a Igreja firmou sua convicção de que o saber era um caminho régio para resolver seus problemas, deixando para trás o tempo em que, se Clemente, Justino ou Orígenes, os pensadores alexandrinos, simpatizavam com a filosofia grega, havia no entanto a resistência de Tertuliano ou de Basílio que, apesar de toda sua cultura, desconfiavam do *logos* “ontologizado” dos gregos. No dizer de Tertuliano, “o que tem Jerusalém em comum com Atenas?” Em plena questão franciscana se decidiu que não só o saber mas também a propriedade seria necessária para a missão da Igreja. Não poderia a modernidade ser chamada de secularização desta convicção do saber e da propriedade como “missão”, meio de cumprir um serviço e modo de se tornar humano? A propriedade – e o saber como forma de propriedade – como pilar da democracia, da liberdade – destino do Ocidente?¹⁹

4. *Sine proprium*

Voltando a Francisco: estudos recentes que se detiveram de maneira acurada nos escritos autênticos do próprio Francisco demonstraram que, à medida que os autores se distanciam no tempo, tendem a engrandecer e a mitificar a pobreza franciscana que não está presente nos escritos do *Poverello*. Um exemplo muito sintomático é a personalização da “Dama Pobreza”. Francisco insistiu em “seguir Jesus” e “viver o Evangelho”. Em seu tempo, havia dois grandes ideais de vida religiosa: a venerável forma monacal, cuja alma é a “comunidade” e cujo modelo é a comunidade dos primeiros cristãos que possuíam tudo em comum. E a forma que se desenhava nos movimentos paupertários e itinerantes, mais leigos e mistos, como pregadores do evangelho e imitadores da vida apostólica pré-pascal. Os franciscanos se pareceram mais com a segunda forma, como toda Ordem mendicante de seu tempo. Mas Francisco, que não pensava fundar uma Ordem e não sonhava com uma multidão de seguidores, pensava simplesmente em partilhar com seu pequeno grupo inicial a experiência de “seguir Jesus”. Não centrou seu sonho numa “forma”, num projeto bem delineado, mas numa “pessoa”, a pessoa de Jesus. Não tanto a pobreza – não é dele a expressão “Dama Pobreza” – mas “Jesus pobre”, deu a Francisco uma identidade e um projeto de vida²⁰.

¹⁹ Cf. J. MOLTMANN, *Trinità e regno di Dio*: La dottrina su Dio, Brescia: Queriniana, 1983, pp. 228ss.

²⁰ Cf. N. NGUYEN VAN KHANH, *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís, segun sus escritos*, Madri: Franciscana Aranzazu, s/d, pp. 212ss.

Mesmo assim, é inegável que uma pobreza, às vezes até às raias de se tornar bizarra, dá o entorno da biografia de Francisco. A respeito disso, um estudo de caso sobre resolução de identidades no campo da psicanálise trouxe também curiosas conclusões²¹. Em síntese: O pai de Francisco desejava e projetava para o filho o que ele, não tendo “sangue azul”, não podia ser mas, como burguês emergente, podia comprar: a nobreza. Teria assim insuflado um desejo de grandeza narcisista até maníaca no filho. Este, com o suporte do pai, era “rei” de seus pares em boas comidas, vestes finas e “esvoaçantes”, galanteios, etc. como conta pitorescamente o seu principal biógrafo, Tomás de Celano²². A um nobre convinha a cavalaria e a guerra. Francisco, porém, conheceu então a derrota, a prisão e a doença. Desiludido, caiu no vazio e na depressão, que o marcou por muitos anos com uma instabilidade maníaco-depressiva. Quando começou outro modo de vida, rejeitando a projeção do pai sobre ele, colocava freqüentemente cinza na comida e remendo por fora da roupa grosseira. Afastou-se drasticamente do fascínio das mulheres e combateu sem tréguas a sua vaidade e a sua enorme sensibilidade para com sua auto-imagem. Para a psicanálise não parece difícil constatar nisso uma reação ao seu estado anterior. Pouco antes de morrer, vinte anos depois, Francisco surpreendeu com a permissão para uma nobre mulher romana entrar em sua habitação trazendo-lhe um tecido fino e uma comida delicada: havia chegado a uma integração de sua identidade. De certa forma, chegara ao “Caminho do Meio”. As marcas de sua biografia psicológica, em que a onipresença da mãe o marcou com a ternura e a cumplicidade, e a ausência e a grosseria do pai o obrigaram a “escatologizar” o “Pai nosso que está nos céus”, atravessam sua recomendação aos frades para que tenham relacionamento “maternal” entre si. Os pobres e vadios que Francisco encontrou em sua deambulância sem rumos acabaram por demarcar seu novo grupo de amizades e de cuidados. Recomendaria então que os irmãos de seu grupo vivessem entre os pobres sem se envergonhar disso e tomassem conta deles, pois se transformaria o amargo em doce²³.

Mas foi a figura impressionante de Jesus, descoberta na vivacidade do texto evangélico e num ícone abandonado, a faísca de sua nova paixão que, com o tempo, foi se tornando uma inabalável ternura generalizada e numa aventura de *kénosis* até ser marcado corporalmente por estigmas do Crucificado. Jesus se tornou o “espelho”, a “figura narcísica” em torno da qual integraria as demais experiências vitais. Por isso, em seus escritos não aparece a pobreza mas o pobre, não a exaltação ascética mas a solidariedade, a vida entre os pobres. E, sobretudo, não como projeto organizado de vida mas como aventura de um enamoramento. Nesse contexto se deve entender também os

²¹ J.M. CHARRON, *De Narcise à Jésus*, Montréal: Paulines, 1992.

²² Cf. TOMÁS DE CELANO, *Vita Prima*, Cap.1.

²³ Cf. *Testamento 1*; Regra não-bulada, 9.

“estigmas” do final de sua vida, que tanto impressionaram e marcaram a cultura religiosa posterior: Francisco não insiste tanto na cruz e no sofrimento como iriam insistir os seus biógrafos, e tanto mais quanto mais longe estavam de seu tempo. Francisco se enternecia pelo “pastor que deu sua vida”²⁴, e não centralmente pelo sofrimento. Ele utiliza expressões que revelam uma espiritualidade “relacional”, uma relação amorosa. Trata-se de uma relação de vida, e não uma forma estabelecida de vida, seja ela de despojamento e sofrimentos.

O que acabou passando despercebido, afinal, pela tradição posterior – esquecimento que criou distorções e tensões – foi a forma mesma do compromisso franciscano de vida: não se prometia vida “em pobreza”, mas viver *sine proprium*. As traduções recentes dizem “sem propriedade”. Mas até hoje se pode e se deve ler *sine proprium* como “sem próprio” na Regra de vida franciscana. Viver “sem próprio” pode e deve incluir uma expropriação inclusive de bens materiais, mas é muito mais global, mais profundo e mais ontológico, e isso fica claro nas recorrentes Admoestações de Francisco aos frades: sem vontade própria, sem juízos próprios, sem os desejos que são fontes de guerras. Trata-se, afinal, de uma autêntica “desontologização”.

A proposta original do *sine proprium*, tão característica de Francisco, contesta a tradição ocidental de ser. Sua raiz verdadeiramente revolucionária está na deposição da hipóstase, na renúncia ao espaço próprio, à identidade hipostática, enfim à tradição ocidental de ser “pessoa”. Trata-se de um outro modo de ser pessoa – em condição de *kénosis* e não de *hipóstasis*. Mas isso é somente metade da verdade, e não a mais importante. Para Francisco não interessou a pobreza em si, nem mesmo a de Cristo pobre. O que o enamorou foi que ele “deu sua vida”, uma relação de dom ao outro, de cuidado por outro, de vigor vivificante em que o despojamento é apenas a face negativa da realidade fundamental: esvaziar para *dar tudo de si*, até a morte. Aqui está o núcleo do novo modo da dinâmica e da identidade pessoal. É este o conteúdo positivo do *tertium* introduzido pelo cristianismo vivo, decisivo sobre o dualismo de indefinidas posições e de-posições.

O Ocidente, matriz e exemplo fascinante de um modo de ser, continuou impenitentemente hipostático, relegando o modo da *kénosis* e do dom de si para uma esfera moral de tipo “corolário” à mercê da boa vontade, mas não como modo radical de cumprir o desígnio de tornar-se pessoa passando pela experiência ontológica mas também se desontologizando. Os franciscanos mesmos entraram em uma complicada dialética de distinções jurídicas como a de *uso* e *propriedade*, necessidade e licença, leigos administradores e isenções, num desloca-

²⁴ Cf. R. NGUYEN VAN KHANH, *Op. cit.* pp. 46ss.137ss; J. TRESSERRAS BASELA, *La muerte de San Francisco como celebración memorial*, Roma: Antonianum, 1990; D. BRUNELLI, *Ele se fez caminho e espelho*, Petrópolis: Vozes, 1998.

mento que se afasta da experiência de uma relação de enamoramento e solidariedade para um estado de vida ascético e cheio de demarcações e racionalizações. Até receberem de João XXII uma franciscana chamada: Não a pobreza, mas a caridade é o vínculo da perfeição – e os franciscanos, em nome da pobreza, tornaram-se arrogantes, faltando à caridade. Nesse caso, certamente Francisco estaria com o Papa e contra tais franciscanos. Mas tudo isso acabou sepultando uma grande novidade que era oferecida não só à Igreja mas a um mundo ocidental que persevera no *conatus essendi* como apropriação, substanciação, capitalização, guerra como verdade do ser, a ficar com Heráclito.

Pessoa como kénosis na “era do vazio”

O Século XX, por razões culturais tanto negativas como positivas, desde as guerras mundiais e Auschwitz como a desmitologização e a desmistificação, que estremeceram a metafísica, a onto-teologia, as instituições, a própria ciência triunfante, instalaram a “era do vazio” e o “império do efêmero” – títulos de livros de Gilles Lipovetski²⁵ – cujo grande sintoma é a pós-modernidade, em que as aparências e a frivolidade passam a ser substância e verdade sem profundidade. Portanto, ao lado do nome de Einstein, que introduz a “relatividade” como palavra-chave da realidade e acaba incidindo na cultura apesar do próprio Einstein, o Século XX precisa ajustar contas com Nietzsche, o profeta do esvaziamento.

A proximidade do vazio foi tematizada como angustia e como náusea, por Heidegger e por Sartre, respectivamente. Foi analisado por Beaudrillard, Lipovetski, Lyotard e Vattimo com diversos graus de densidade cultural até à dissolução. Foi celebrado como exaltação da mais pura liberdade, da fruição estética como experiência última da realidade no lugar da metafísica e da onto-teologia.

O vazio, no entanto, tornou-se uma esfinge para o humano e para a experiência religiosa. Tornou-se um lugar antropológico e um *locus theologicus*. O pensamento judaico pós-holocausto, com autores como Buber, Neher, Lévinas, e o pensamento cristão em diálogo com a tradição judaica e com mais atenção aos sinais dos tempos, como Moltmann, Metz, Ricoeur, Duquoc, González Faus, Sobrino, somente para citar alguns, dão atenção à experiência bíblica da *shekináh divina* nos riscos do êxodo, de *zimzum* como contração de Deus no espaço e no tempo da Criação, ou ao Crucificado e à experiência de carregar a cruz cotidiana através do mandato do “princípio misericórdia”, o de “baixar os crucificados da cruz”. Enfim, a aproximação do vazio com

²⁵ Ambos traduzidos e publicados no Brasil por Companhia das Letras.

a *kénosis* bíblica e com a misericórdia: este “vazio” pode inaugurar uma nova forma de ser “pessoa”, um terceiro caminho de experiência que rompe e ao mesmo tempo redime, numa surpreendente *Aufhebung*, os dois conceitos mais experimentados e celebrados no Ocidente, o de *individua substantia* de natureza racional e o de *relatio ad alium* que permaneceu um modo apenas segundo, conseqüente do primeiro. Há um *tertium non datur* dos primeiros princípios lógicos e ontológicos que, na experiência bíblica, pode se dar.

Mas para acertar com este terceiro modo de ser pessoa, um “ser vazio”, não basta socorrer-se com a *kénosis* e com *zimzum*. Há uma positividade na *shekináh* e no *corpo doado* na encarnação até à morte, que está etimologicamente na palavra hebraica da Misericórdia, *rahamim*, que provém dos gemidos do ventre materno ao abrir-se para dar à luz. Ou no seio materno que faz em si mesmo um vazio para o literal “acolhimento”: receber e hospedar outro em seu seio, em seu colo. O acolhimento e a hospitalidade do outro, do peregrino, do estranho, do pobre, do caído à beira do caminho, tornando-se seio e mesa, casa e plataforma, onde a prioridade, antes de qualquer reciprocidade, é do outro – isso é positivamente a combinação de vazio de si e ser relação e substância firme. É um conceito de pessoa como “presença maternal”, um conceito feminino e materno, capaz de aceitar doses de turbulência e de entropia em seu “corpo próprio” para que se organize e dê vida ao corpo de outro. É o começo de um mundo redimido depois do Holocausto, é uma “ética como ontologia primeira” e talvez também como teologia primeira. Pode inaugurar uma nova forma da metafísica, não onto-teológica mas ética e relacional desde a sua origem. Pode ser também um princípio hermenêutico de toda a Bíblia e de discernimento para a história do Ocidente.

Uma resistência que tal pensamento encontra está intimamente ligada a reações atuais diante do vazio: um retorno fundamentalista à metafísica onto-teológica, correspondente a um fundamentalismo institucional exasperado pelo “excesso de complexidade” aliado aos excessos da pós-modernidade²⁶. Ou uma mais radical separação entre revelação de Deus e experiência humana ao perseverar e exasperar a atitude grega da impossibilidade de caber uma verdadeira encarnação porque à divindade não é permitido uma *kénosis*: a encarnação só poderia ser tomada a sério como uma grandiosa metáfora²⁷.

²⁶ Cf. G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, *El Espíritu de Diós: Transformar un mundo en crisis*, Santander: Sal Terrae, 1996, pp. 102-109.

²⁷ Cf. J. HICK, *A metáfora do Deus encarnado*, Petrópolis: Vozes, 2000. Sobre tudo os capítulos 6 e 7: “Auto-esvaziamento divino?” e “Mais problemas com a quenosé”. O autor pretende valorizar o pluralismo religioso traçando uma linha lógica a partir de onde Deus não pode transcender na direção da condescendência e se escandaliza com o anúncio da *kénosis*.

Tem cura o Ocidente? Dentro dele mesmo há vestígios homeopáticos: aquilo que sacrificou e considerou veneno pode ser seu remédio, se aceitar os tremendos incômodos de tomá-lo, se deixar de privilegiar as propriedades ontológicas como fundamentais e colocar antes delas as propriedades ditas “morais” – a misericórdia, a piedade, a compaixão. De tal forma que estas ocupem realmente o espaço fundante das primeiras e aquelas sejam fundadas nessas. Esta “inversão de horizontes” em que a Bíblia pode ser a inversão ontológica do Ocidente, é pressuposto para uma remissão. Poderá dar espaço, assim, à concepção de pessoa como *kénosis*, na forma maternal de “cuidado por outro”, e abrir espaço e vazio em si, como um ventre, para que outro lhe seja hóspede e seja alimentado.

O *sine proprium* da tradição franciscana mais original – do próprio Francisco – ligado ao enamoramento pelo “pastor que deu sua vida”, relação de identidade com um espelho narcísico ao avesso, que despojava de toda imagem e pretensão, antes de pobreza como ascese, como mística ou como um estado de vida e risco inevitável de nova hipóstase, antes das lutas inglórias pela pobreza que testemunham apenas a gravidade da situação em curtos-circuitos na qual se embretaram também franciscanos, é a contribuição à constituição da “pessoa” como *vazio maternal* que põe remédio a uma ontologia e a uma antropologia usurpadoras de toda a terra e produtoras de morte – de vazio aniquilante.

Luiz Carlos Susin, OFMCap, doutorou-se em Teologia pela Universidade Gregoriana, de Roma, com a tese “O Homem messiânico no pensamento de Emmanuel Lévinas”. Atualmente é professor na Faculdade de Teologia da PUC-RS, na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF), de Porto Alegre, e professor convidado do Instituto de Teologia e Pastoral (ITEPAL) do CELAM em Bogotá, e do Curso de Teologia e Espiritualidade, da CRB Nacional, no Rio de Janeiro. Publicou: *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas, Porto Alegre: EST, 1984; *Assim na terra como no céu*: Brevilóquio de escatologia e criação, Petrópolis: Vozes, 1995; *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria*, São Paulo: Paulinas, 1997, além de numerosos artigos.

Endereço: Rua Juarez Távora, 171
91520-100 — Porto Alegre -RS
e-mail: <lcsusin@puccrs.br>