

Exemplum vitae: arqueologia de Francisco de Assis

Exemplum vitae: archaeology of Francis of Assisi

Andityas Soares de Moura Costa Matos¹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/Brasil)
andityas@ufmg.br

Resumo

Este artigo examina criticamente a apropriação que Giorgio Agamben faz, no contexto do projeto *Homo sacer*, do franciscanismo enquanto uma das prefigurações históricas da noção de forma-de-vida. Sustenta-se que, embora conceitualmente potente, essa leitura permanece incompleta por não reinscrever no centro da análise a figura histórica de Francisco de Assis e o caráter existencial de sua experiência. Na primeira parte reconstrói-se o papel do exemplo na tradição monástica medieval para se analisar, na segunda parte, a centralidade do exemplo na vida e nas primeiras biografias de Francisco, tendo como pano de fundo a categoria da menoridade. Na terceira parte examina-se o processo de neutralização do franciscanismo radical, concentrando-se na *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio, entendida enquanto operação teológico-política que transforma o exemplo em exceção. Por fim, na quarta parte se discute a concepção de Francisco sobre a obediência, entendida não como submissão jurídica, tratando-se antes de uma prática comunitária articulada pela desobediência e pela menoridade. O artigo conclui que é na tensão entre exemplo e exceção que reside a atualidade crítica do experimento franciscano para o pensamento político contemporâneo.

Palavras-chave: Francisco de Assis; Giorgio Agamben; forma-de-vida; exemplo; exceção.

¹ Professor Titular de Filosofia do Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em Direito pela UFMG e Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Direito. Av. João Pinheiro, 100, CEP 30.130-180, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Abstract

This article critically examines Giorgio Agamben's appropriation of Franciscanism, within the context of the *Homo sacer* project, as one of the historical prefigurations of the notion of form-of-life. It argues that, despite its conceptual power, this reading remains incomplete as far as it fails to reinstate at the center of the analysis the historical figure of Francis of Assisi and the existential character of his experience. The first part reconstructs the role of the example in the medieval monastic tradition; the second analyzes the centrality of example in Francis's life and in his earliest biographies in the background of the category of minority. The third part examines the process through which radical Franciscanism was neutralized, focusing on Bonaventure of Bagnoregio's *Legenda maior*, understood as a theological-political operation that transforms example into exception. Finally, the fourth part discusses Francis's conception of obedience, understood not as juridical submission but rather as a communal practice articulated by disobedience and minority. The article concludes that it is in the tension between example and exception that the critical relevance of the Franciscan experiment for contemporary political thought resides.

Keywords: Francis of Assisi; Giorgio Agamben; form-of-life; example; exception.

Introdução

Na quarta e última parte de seu projeto *Homo sacer* – composta pelos livros *Altissima povertà* e *L'uso dei corpi* – Agamben apresenta a noção de forma-de-vida,² uma espécie de contradispositivo capaz de desativar a vida nua, ou seja, a separação entre a vida e os seus modos que, segundo o autor italiano, caracteriza o pensamento ocidental e em particular as práticas políticas de nossa época, fazendo a *bíos* (βίος) – ou seja, a vida politicamente qualificada – deslizar cada vez mais para o campo indiferenciado da mera existência do vivente, a *zoé* (ζωή) presente tanto nos animais quanto nas plantas.

Tais categorias – forma-de-vida, vida nua, *zoé* e *bíos* – são altamente complexas e, em certa medida, explicadas de maneira insuficiente na obra de Agamben. Para dar apenas um exemplo, a transposição operada pelo filósofo da *mera vida* (*bloßes Leben*) referida por Walter Benjamin em sua *Kritik der Gewalt* para a categoria de *vida nua* (*nuda vita*) parece-me excessivamente apressada. Ao que tudo indica, a figura conceitual elaborada pelo pensador alemão encontraria uma tradução mais precisa na noção de *zoé*, e não na de vida nua propriamente dita, que funciona enquanto limiar de articulação entre *zoé* e *bíos*. Com efeito, *zoé* designa a vida natural enquanto tal, anterior às qualificações políticas e jurídicas, ao passo que a vida nua resulta de uma operação específica de captura soberana do *bíos*, ou seja, da produção de uma vida simultaneamente incluída e excluída da ordem jurídica. Portanto, *zoé e vida nua* não se

² A expressão deve ser grafada com hifens, à moda heideggeriana, para sublinhar a inseparabilidade entre a vida e suas formas.

confundem, ainda que o próprio Agamben frequentemente as trate de maneira indistinta, sobretudo em *Il potere sovrano e la nuda vita*, obra em que tais categorias ainda aparecem em uma fase inaugural de sua elaboração teórica.³

Contudo, para além da dificuldade e da gravitação conceitual desses termos, o que talvez tenha causado maior escândalo na fase final do projeto *Homo sacer* foi a indicação da vida monástica enquanto exemplo de forma-de-vida capaz de desativar o direito e a exceção normativa em que ele se baseia. De fato, à primeira vista soa bizarro eleger a vida dos monges medievais – existências aparentemente marcadas por uma observância férrea das regras comunitárias – para ilustrar modos de vida que se dariam, ou ao menos procurariam se dar, fora da esfera normativa do direito.

A essa perplexidade soma-se ainda outra. Em *Altissima povertà*, obra em que Agamben elabora sua tese acerca do caráter exemplar da vida monástica medieval, o filósofo italiano, após traçar uma breve genealogia do dispositivo cenobítico ocidental – do qual emerge a noção de forma-de-vida examinada no volume –, passa a concentrar sua atenção naquela que considera sua expressão mais radical e decisiva, qual seja, o franciscanismo. A partir daí, Agamben se debruça sobre os embates jurídicos travados entre intelectuais franciscanos como Boaventura de Bagnoregio e Guilherme de Ockham e a cúria romana, tendo por objeto a noção de *uso* e as tentativas de subtrair a vida ao controle do direito. Tais debates, longe de constituírem uma querela escolástica marginal, revelam uma luta conceitual em torno da possibilidade de uma existência que não se deixe capturar pelas categorias jurídicas da propriedade, da posse e do comando normativo. O livro culmina em uma amarga reflexão sobre a derrota histórica da Ordem dos Frades Menores, com o que se deu a reabsorção pelas engrenagens jurídicas e institucionais da Igreja da tentativa franciscana de desativação do direito.

Nada obstante, Agamben dedica pouquíssima atenção à figura do fundador da Ordem, Francisco de Assis, que surge em *Altissima povertà* apenas de modo oblíquo e quase marginal. Tal escolha apresenta, é verdade, certa coerência interna, já que Francisco não foi um intelectual, não participou dos debates jurídicos travados com a cúria papal – ocorridos, em sua maior parte, anos após sua morte – e manteve, ademais, uma postura declaradamente hostil em relação aos intelectuais, chegando a regozijar-se em se autodescrever como homem sem cultura, *simplex et idiota*. (Francesco D'Assisi, 2004a, p. 2162) Ainda assim, entendo que a compreensão plena da complexa tese agambeniana acerca do exemplo franciscano enquanto uma das possíveis prefigurações da ideia de forma-de-vida exige um olhar mais atento, embora não necessariamente especializado, sobre a vida concreta do homem que foi Francisco de Assis. Trata-se de considerar suas práticas cotidianas, seus escritos, suas relações com os confrades, sua tensa e ambígua vinculação com a Igreja institucional e, mais amplamente, sua maneira singular de se colocar diante do mundo. É nesse plano existencial, anterior e irredutível às elaborações conceituais posteriores, que se pode entrever a força e também as fragilidades da experiência franciscana que Agamben procura pensar. Este artigo tem precisamente esse

³ Sem poder aprofundar aqui os termos dessa fascinante discussão, indico ao menos um texto dedicado a organizá-la, ver Salzani (2015).

objetivo, pretendendo reinscrever a figura de Francisco no centro da discussão não para corrigi-la, mas para aprofundar e tornar mais inteligível a arriscada aposta teórica de Agamben, esse “franciscano” *an-árquico* de nossos tempos.

O texto se desenvolve em quatro movimentos articulados. No primeiro, discute-se o papel do exemplo enquanto figura capaz de articular vida e direito conforme o projeto original de Francisco presente em suas primeiras biografias, sobretudo as de Tomás de Celano. Em seguida, na segunda parte se desloca o foco para a experiência da menoridade (*minoritas*) a fim de se evidenciar como o franciscanismo originário se estruturou a partir do *exemplum vitae*, ou seja, de uma prática existencial que confunde vida, linguagem e uso. Na terceira parte examina-se o processo de normalização e neutralização dessa experiência, concentrando-se na *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio, texto que funcionou enquanto uma operação teológico-política capaz de transformar o exemplo vivo em exceção normativa. Por fim, na quarta parte se apresenta a concepção franciscana de obediência enquanto prática comunitária articulada pela menoridade e pela permanente possibilidade de desobediência, contrapondo-a tanto ao paradigma jurídico moderno quanto às éticas formais do dever, evidenciando-se assim, em chave conclusiva, o alcance crítico do experimento franciscano para o pensamento político contemporâneo.

Regula et vita

Ao longo do projeto *Homo sacer*, Giorgio Agamben, talvez o mais importante filósofo vivo e sem dúvida um dos mais polêmicos, nos convida a abandonar a definição canônica de norma que estrutura o pensamento jurídico ao menos desde Kelsen e mergulhar em águas mais profundas, atingindo um ponto em que, dentro da zona de tensões entre vida e direito, possamos vislumbrar algo similar a uma forma-de-vida emancipada da culpa e da sanção. Surge então a proposta de considerar um tipo especial de regra que não é exterior ao sujeito e, portanto, não tem função afluiva nem se estrutura sob a forma de comando normativo universal-abstrato que prevê prêmios ou castigos para aqueles que o cumprirem. Segundo Agamben, uma das concreções históricas dessa noção de “regra vivente” pode ser rastreada nas *regulae* monásticas medievais, as quais não são propriamente sancionatórias, eis que não se baseiam em ameaças ou prêmios, e sim na vida exemplar (*exemplum vitae*) do fundador da ordem ou do mosteiro. Essa dimensão é especialmente potente no franciscanismo dos primeiros anos, quando a Ordem ainda não tinha sido capturada pelos dispositivos da Igreja Católica, processo que só se completou nos últimos anos da vida de Francisco de Assis. Dessa maneira, vale a pena nos determos neste tema para compreender de que modo uma regra pode se opor à exceção na medida em que encarna a figura topo-ontológica que lhe é contrária – o exemplo –, podendo assim funcionar enquanto limiar e articulador entre direito e vida.

Antes de mais, é preciso frisar que o exemplo constitui uma dimensão onipresente na vida de Francisco, algo evidente desde suas primeiras biografias devidas a frei Tomás de Celano, que conheceu o santo em vida e integrou a ordem franciscana. Dentre os vários textos de Celano dedicados a Francisco, os mais importantes são a chamada *Primeira vida* (1Cel) e o *Memoriale*

in desiderio animae, conhecido também como *Segunda vida* (2Cel). O primeiro escrito, uma verdadeira hagiografia intitulada no original *Vita beati Francisci*, foi iniciado em 1228 logo após a canonização de Francisco e entregue um ano depois ao Papa Gregório IX, que encomendara o trabalho para apresentar o novo santo à comunidade dos fiéis. Já a *Segunda vida*, escrita entre 1246 e 1247, destinava-se à ordem franciscana, que então já crescera e se complexificara, sendo necessário integrar a versão anterior e introduzir o fundador àqueles muitíssimos irmãos que não o conheceram em vida. Existem diversos outros textos biográficos medievais dedicados à vida de Francisco, inclusive a *Legenda maior Sancti Francisci* escrita por São Boaventura de Bagnoregio, oficialmente aprovada pela Ordem para ser o único relato autêntico, tendo os demais, inclusive os de Celano, sido condenados em 1266 à destruição. Por sorte, o expurgo não foi total e chegaram aos nossos dias uns poucos exemplares dessas biografias “não autorizadas”. (Le Goff, 2001, p. 52) Entre elas estão as já mencionadas *Vidas* redigidas por Tomás de Celano que, apesar de não serem perfeitas e não ilustrarem as contendas tanto no interior da Ordem quanto contra a cúria romana, me parecem ser as melhores fontes para o conhecimento da dinâmica exemplar característica do franciscanismo, eis que foram produzidas poucos anos após a morte do santo e recolheram testemunhos de frades que, à semelhança de Celano, conviveram com ele.

Abundam especialmente na *Segunda vida* os milagres do novo santo que, apesar de já constarem em bom número da hagiografia anterior, não pareciam tão importantes a Celano, que sempre dizia a seus leitores que seria impossível narrar todos os milagres de Francisco (1 Cel, 64, 5), parecendo-lhe mais eficiente “expor não os milagres – que não fazem a santidade, mas a mostram –, mas antes a excelência da vida e sinceríssima forma de vida dele [...]” (1 Cel, 70, 11). Parece-me interessante notar que Celano diferencia a vida e a forma de vida de Francisco, compreendendo que, embora ambas as dimensões estejam relacionadas, funcionam em registros diversos que, com o tempo, tendem a entrar em uma zona de indistinção da qual participa também a palavra, ilustrando assim o preceito filosófico estoico segundo o qual o costume se torna natureza. Nesse sentido, julgo monstruosamente admirável a figura com que Tomás de Celano evoca o labor vital de Francisco, que “edificando os ouvintes não menos com o exemplo do que com a palavra, fizera de todo corpo uma língua” (1 Cel, 97, 4), atingindo assim uma espécie de indeterminação entre a vida e seus modos, em especial aquele que talvez seja o mais decisivo: a linguagem. De fato, Celano afirma que Francisco via na linguagem um modo de vida (2 Cel, 103, 8), transformando-se não só em orante, mas também em oração (2 Cel, 95, 5), ou seja, em palavra viva, com o que ele antecipa o radical uso de si que confunde sujeito e objeto, referido por Agamben (2018c) em *L’uso dei corpi*.

Não há dúvida de que o exemplo constitui a figura retórica que domina as composições de Tomás de Celano, aparecendo explicitamente tanto em títulos de seções (“exemplos contra o dinheiro” ((2 Cel, 65-68)), “exemplo do santo sobre o pedir esmola” ((2 Cel, 72, 1-4)), “exemplo que deu na cúria do senhor de Óstia e a sua resposta ao bispo” ((2 Cel, 73, 1-10)) etc.) quanto de forma implícita (“a pobreza das casas” ((2 Cel, 56-59)), “a pobreza dos utensílios” ((2 Cel, 60-62)), “a pobreza das camas” ((2 Cel, 63-64)), “a pobreza das vestes” ((2 Cel, 69-70)) etc.). De fato, a ordem franciscana foi uma das primeiras a utilizar as seletas de *exempla* para, segundo Jacques Le Goff (2001, p. 221), construir um atmosfera ao mesmo tempo de quotidianidade,

vida vivida e testemunho direto. Dessa feita, já na *Primeira vida* – texto bem mais sóbrio que o da *Segunda*, coalhado de narrativas e casos – o exemplo leva Francisco a decidir-se pela vida de “altíssima pobreza” (2 Cel, 18, 5) após ouvir as explicações de um modesto sacerdote sobre os *Evangelhos*, quando então o *poverello* teria exclamado: “É isto que eu quero, é isto que eu procuro, é isto que eu desejo fazer do íntimo do coração” (1 Cel, 21, 3). É também o exemplo que, logo no início do texto, explica a depravação do jovem Francisco, que “foi criado imoderadamente pelos pais, segundo a vaidade do mundo, e imitou durante muito tempo a mísera vida e costumes deles” (1 Cel, 1, 1),⁴ indicando assim que o exemplo pode ter também uma função negativa (2 Cel, 157, 1-4), tamanho é o seu poder. Já no caminho da santidade, Francisco se dedicava a, nas palavras de Celano, formar seus discípulos “com novas instituições” (1 Cel, 1, 1), persuadindo “a si mesmo em obra o que persuadia aos outros em palavras” (1 Cel, 36, 3). Os primeiros discípulos seguiam o mesmo esquema, conforme revela o sétimo entre eles, frei Felipe, que sem ter estudado as sagradas escrituras, “tornou-se imitador daqueles que os príncipes dos judeus censuraram por serem idiotas e iletrados” (1 Cel, 25, 3). O próprio Celano afirma que aquilo que escreveu sobre Francisco veio da própria boca do santo ou foi informado por testemunhas fiéis e comprovadas, tudo dentro da lógica do exemplo, inclusive a desculpa retórica do biógrafo, que justifica a imperícia de suas palavras tendo em vista a simplicidade e a ausência de ornatos de seu biografado (1 Cel, Pr., 1, 1).

Evidentemente, o exemplo era uma figura de estilo muito valorizada tanto na Antiguidade quanto no Medievo, épocas nas quais o ideal artístico em sentido amplo recomendava a imitação. Todavia, para nos darmos conta da radicalidade da experiência de Francisco e de seus primeiros companheiros, precisamos recordar que a comunidade que eles fundaram nos primeiros anos do século XIII sob o *nome* de “ordem mendicante” era algo totalmente fora dos padrões da época, ou seja, sem exemplo, tanto que Tomás de Celano (2 Cel, 89, 5) chamou o franciscanismo de *sancta novitas*, e isso não obstante a resistência que os antigos e medievais tinham a respeito de qualquer inovação. Essa “santa novidade” justifica de certo modo a *boutade* de Lynn White, para quem o primeiro milagre de Francisco foi não ter acabado na fogueira (apud Sorrell, 1988, p. 148). Por outro lado, deve-se reconhecer com Jacques Le Goff (2001, p. 37) que, apesar do caráter radical e inédito do projeto de Francisco, ele teve sucesso porque respondeu ao que boa parte de seus contemporâneos esperava, tanto em termos positivos quanto negativos.

Ainda que acreditasse firmemente que os leigos poderiam viver uma verdadeira existência apostólica, o *poverello* jamais pretendeu se separar da Igreja, a quem respeitava profundamente, mesmo estando ciente de seus erros e abusos, tendo tentado, contudo, não reproduzir hierarquias e prelações em sua Ordem (Le Goff, 2001, p. 38). De qualquer maneira, me parece evidente que Francisco não foi um revolucionário, razão pela qual, não obstante o seu rigorismo relativamente à pobreza no interior da Ordem, ele jamais criticou diretamente os ricos, classe, aliás, à qual ele pertencera antes de abandonar o “vômito” (cf. 2 Cel, 35, 6 e 2 Cel, 41, 4), ou seja, o mundo. Seu alvo preferencial era o poder traduzido no dinheiro e no

⁴ Neste ponto há uma evidente contradição com a *Segunda vida*, na qual Francisco já era íntegro e cortês desde criança, mantendo-se assim na adolescência (2 Cel, 3, 2-4).

intelectualismo, não os ricos e os intelectuais em si. Na verdade, ele e seus companheiros queriam apenas demonstrar mediante exemplos que era possível viver de outro modo, e não transformar o mundo por meio de normas gerais e impositivas. Eis porque a Ordem – ou as ordens, dado que Francisco fundou três: a dos Frades Menores, a das Clarissas e a Ordem Terceira, reservada a leigos – pretendia funcionar enquanto uma estrutura de mediação entre a sociedade medieval e a sociedade perfeita do reino de Deus (Le Goff, 2001, p. 136). Mesmo com essas limitações, para Jacques Le Goff (2001, p. 140) é possível ver na vida e nos escritos de Francisco uma crítica ao poder. Um indício eloquente dessa postura manifesta-se na sua recusa em recorrer a títulos nobiliárquicos terrenos, a exemplo de *Rex* ou *Imperator*, para se referir a Deus ou a figuras transcendentais. Embora amplamente utilizados na linguagem teológica e litúrgica de seu tempo, esses termos raramente aparecem nos escritos de Francisco (Le Goff, 2001, p. 137). Le Goff (2001, p. 165-166) afirma que tal ausência não é fortuita, expressando antes o profundo pessimismo político do santo em relação a qualquer forma de poder terreno que pretenda representar ou figurar o divino.

Com muita frequência se esquece que os franciscanos originais, apesar de se submeterem à autoridade papal e serem em geral bastante obedientes em relação à hierarquia eclesiástica, não eram sacerdotes nem tinham tomado ordens, tratando-se simplesmente de homens que resolveram seguir o exemplo de Francisco que, por sua vez, seguia o de Cristo. Essa condição aparece claramente em outra obra importante para compreender a importância do exemplo nas comunidades franciscanas, qual seja, os *Fioretti*, livro que contém narrativas edificantes da vida do santo e de seus irmãos, tendo sido compiladas provavelmente por frei Ugolino de Montegiorgio entre 1327 e 1340. Ademais, os franciscanos também não se confundiam com monges, pois não viviam separados do mundo sob a rígida regra de um monastério. Ao contrário, era-lhes vital o contato com as pessoas, em especial as mais degradadas como os leprosos, aos quais nenhuma ordem religiosa ou autoridade eclesiástica se dedicava, ao passo que Francisco os serviu “com o maior cuidado [...], lavando deles toda podridão”, limpando-lhes “a secreção purulenta das úlceras” (1 Cel, 17, 1) e beijando-lhes as mãos e os rostos, tornando assim “as coisas amargas como doces” (2 Cel, 9, 13). Segundo Chiara Frugoni (2011, p. 72) em sua bela biografia de Francisco, ele e seus companheiros originais não se viam enquanto autoridades religiosas de nenhum tipo, apenas como pobres e, portanto, viviam entre os pobres, o que era ainda mais escandaloso em uma época na qual a Igreja proibia aos clérigos e monges mendigar, conforme determinou o Concílio de Paris de 1213-1214 (Frugoni, 2011, p. 57).

Assim, a comunidade franciscana original se punha enquanto um limiar entre a vida mundana e a eclesiástica, tensionando ambos os polos ao buscar construir cotidianamente e com alegria – este era um ponto importantíssimo para Francisco⁵ – uma forma-de-vida exemplar que não se traduzia em normas semelhantes àquelas que tanto profanos quanto membros da Igreja se submetiam. Para ilustrar este ponto cabe recordar a primeira regra da comunidade, chamada de protorregra ou regra primitiva. Escrita por Francisco entre 1209 e 1210, ela foi aprovada apenas oralmente em 1210 pelo papa Inocêncio III, tendo

⁵ “*Et caveant sibi, quod non se ostendant tristes extrinsecus et nubilosos hypocritas; sed ostendant se gaudentes in Domino et hilares et convenienter gratiosos*” (Regra não bulada, 7, 16). Tradução: “E cuidem de não se mostrar tristes por fora e sombrios hipócritas; mas se mostrem alegres no Senhor e bem-humorados e convenientemente amáveis”. Cf. também 2 Cel, 125-129.

posteriormente se extraviado. Ao que parece, a protorregra consistia em uma simples coleção de passagens dos *Evangelhos* (Frugoni, 2011, p. 86) que, segundo Jacques Le Goff (2001, p. 71), não seria sequer uma regra, somente uma *formula vitae*, ou seja, uma “formazinha de vida” composta por algumas poucas passagens evangélicas. Tal demonstraria a vontade original de Francisco, que não era de determinar normativamente a conduta de seus confrades (Le Goff, 2001, p. 115), e sim oferecer exemplos, estando muito longe dos objetivos generalizantes e universalizantes típicos das normas jurídicas. Com efeito, o futuro santo nunca quis exercer nenhum tipo de poder ou autoridade em relação a seus irmãos, o que pode tê-lo levado a se decidir, nos seus últimos anos de vida, a abandonar a liderança da Ordem que levava seu nome, de modo a, em suas palavras, não ter que se “transformar em carníface para surrar e açoitar, como fazem os governantes deste mundo” (Frugoni, 2011, p. 118).

Para além da protorregra que jamais conheceremos, o mais importante texto já escrito por Francisco com o objetivo de regular a vida da comunidade é a *Regra não bulada* de 1221, essencial para conhecermos as dinâmicas da ordem franciscana em seus primórdios. Ela se chama não bulada porque não recebeu o selo pontifício de aprovação, eis que suscitou enormes reservas e críticas tanto da cúria romana quanto dos próprios franciscanos, tendo sido substituída em 1223 por outra regra muito mais convencional e sucinta, de inspiração decididamente jurídica, a chamada *Regra bulada* (Frugoni, 2011, p. 120). Esta pouco tinha a ver com os ideais e as expectativas de Francisco, que morreu em 1226 bastante desiludido e entristecido com os rumos oficiais que a Ordem estava tomando nos últimos anos (Frugoni, 2011, p. 68-69).

Minoritas

Na *Regra não bulada* não havia propriamente normas jurídicas, mas exortações, conselhos, passagens da vida de Jesus – boa parte da regra são *collages* de trechos evangélicos – e, é claro, exemplos que indicam o que significa ser um *irmão menor*. De fato, a referência imediata de Francisco são os *Evangelhos*, nos quais as crianças e os enjeitados sociais são objeto de especial estima por parte de Cristo. Mas também há, como não poderia deixar de ser, reminiscências do contexto sociopolítico da época. Frugoni (2011, p. 62) lança a hipótese de que o termo “menor” pode ter derivado das lutas sociais na cidade de Assis, que tinham oposto os maiores, ou seja, os nobres e burgueses ricos, aos menores, basicamente humildes lavradores. Em todo caso, não há dúvida de que a dimensão da menoridade é importante nos *Evangelhos*, conforme se percebe no episódio em que Jesus, exasperado pela discussão entre os apóstolos que queriam definir quem era o “maior”, abraçou uma criança dizendo “aquele que no vosso meio for o menor, esse será grande” (*Lucas*, 9, 48). Da mesma maneira, para justificar o nome da Ordem, a *Segunda vida* cita o passo evangélico (*Mateus* 25, 40) em que se diz que aquilo que foi feito a um dos irmãos menores, foi feito também a Jesus (2 Cel, 71, 5), esclarecendo ainda que os frades menores foram “cedidos em empréstimo ao mundo”, com o que sobressai a resistência franciscana contra toda propriedade.

A tática franciscana para dar forma concreta ao ideal de pobreza lança mão da noção de *usus pauper*, ou seja, o uso mínimo, necessário e desprovido de qualquer pretensão de propriedade. Trata-se de um modo de relação com os bens que reconhece sua indispensabilidade material ao mesmo tempo em que recusa a lógica da apropriação que os converte em propriedade. Assim, os frades menores nada possuem, nem mesmo as casas onde habitam, embora não possam prescindir de seu uso (2 Cel, 59, 6). Precisamente por ser pobre, o *usus pauper* se limita à mera funcionalidade, de modo que as moradas franciscanas originais eram simples e sem nenhum conforto, mais próximas de abrigos transitórios do que de residências estáveis. Este é um dos muitos exemplos em que o uso emerge enquanto operador central da *altissima paupertas*, não se tratando de disciplina econômica, mas de gesto ontológico e espiritual que concretiza a regra “viver sem nada de próprio” (*sine proprio*). Por meio desse uso especial, Francisco reconfigura o vínculo com o mundo sensível – animais, plantas, pedras, fogo, mas também obras de arte, escritos, produtos do labor humano etc. –, não vendo neles objetos de consumo, e sim mediadores da presença do Criador (2 Cel, 165-171).

Usar as coisas sem possuí-las reconduz o ser à sua origem infundada, transforma o cotidiano em exercício despossessivo de comunhão e liberta o ente da captura representacional e jurídica que o fixa sob a forma de objeto, permitindo-lhe então aparecer em sua disponibilidade. O mundo, nessa perspectiva, já não é mais aquilo que se domina, se administra ou se consome, mas o campo de uma convivência em que cada ente pode ser acolhido sem ser apropriado. Ao praticar o *usus pauper*, o franciscanismo – de maneira surpreendentemente similar ao percurso filosófico do último Heidegger, que vai do *Dasein* ao *Ereignis* – desloca o eixo do ser para o habitar, experiência que não designa a posse de um espaço, e sim o ter lugar, a abertura a um modo de estar no mundo. Portanto, a pobreza franciscana não se limita a carência ou privação, afirmando-se antes enquanto condição de possibilidade de uma comunidade que nasce não do domínio, e sim da partilha do uso. Tal forma-de-vida desativa a economia da apropriação e instaura em seu lugar uma economia da gratuidade, ou seja, uma circulação sem equivalência em que tudo se dá sem se perder. Nessa fraternidade cósmica, o humano e o não humano se reencontram em um hiper-realidade na qual coexistem o irmão faisão e o irmão vermezinho, o irmão fogo e o irmão lobo e, por fim, também a irmã morte corporal, a mais radical das igualadoras que aparece no final do famosíssimo *Cântico do irmão sol*, composto por Francisco no dialeto umbro entre 1224 e 1226 (Branca, 1994).

Considerado uma das primeiras manifestações literárias do italiano arcaico, o *Cântico das criaturas*, conforme é conhecido entre nós, não consiste apenas em uma joia poética, sendo também um documento teológico-político em certo sentido ortodoxo, já que nele o santo afirma a bondade da criação contra o maniqueísmo da heresia cátara então em atividade no Sul da França e que via no mundo material a obra de um demiurgo perverso (Esser, 1958). Por outro lado, o umbro pré-italiano, mestiço de latim e fala popular, parece recusar tanto o latim da Igreja quanto o incipiente italiano das cortes, instaurando uma língua do *entre*, uma voz que não pertence a ninguém e que traduz a radicalidade do gesto franciscano, que não possui nem a língua, apenas a usa. Ao cantar *com* e não *sobre* as criaturas, Francisco não representa o mundo, preferindo habitá-lo alegremente para que o *usus pauper* deixe de ser mera norma ascética e se torne forma-de-vida, coincidência entre regra e existência.

O cântico de louvor opera sem finalidade, age sem obra e restitui o ser à sua gratuidade ao dissolver a hierarquia entre humano e não humano, deixando de tratar a natureza enquanto objeto ou cenário e substituindo o domínio sobre a terra imposto pelo *Gênesis* por uma *convivência* (“*cum tucte le tue creature*”). Instaure-se assim uma teologia político-ecológica em que o mundo é *comum*, não um recurso (Sorrell, 1988). Na culminação do canto, a morte corporal aparece enquanto irmã, não inimiga, dado que Francisco retira dela o poder de punição, compreendo que morrer também significa usar. De fato, o uso do mundo envolve necessariamente o uso da morte, e aceitar essa dura verdade dissolve toda propriedade, inclusive a do próprio corpo. Quando o *poverello* chama de irmã a morte, ele consoma o gesto de uma vida que não quis possuir nada, nem mesmo a própria extinção. Nos versos com que se conclui o poema (“*Laudate et benedicete mi’ Signore, / et rengratiate et serviateli cum grande humilitate*”), servir não designa subordinação cega, mas relação de serviço recíproco, conforme queria Francisco que se desse entre os irmãos menores, eis que a humildade (*humilitas*) se liga ao *humus* de que veio o humano, terra viva *com-um* entre os viventes.

O *Cântico das criaturas* inaugura uma poético-política inoperante não porque nada faça – o serviço e as obras são fundamentais para a experiência franciscana (2 Cel, 161-162) –, mas porque destitui a lógica da produção e da finalidade. A palavra de louvor franciscana não cria nada, limitando-se a reabrir o criado à sua pura gratuidade, com o que entendemos porque essa pobreza é “altíssima”, já que não se limita à falta, sendo antes transbordamento. Eis a lição intensamente política que Francisco ainda nos oferece, indicando que só há comunidade onde há uso, e só há uso onde cessou toda propriedade. Se o poder nasce da capacidade de dispor de corpos, palavras e bens, a pobreza não-proprietária corresponde à deserção, de modo que Francisco acena, *avant la lettre*, para a possibilidade de uma biopolítica invertida em que uma vida exposta e desprotegida não busca imunização alguma, antes se oferecendo à experiência da *comum-unidade* dos viventes. Por isso, viver em *minoritas*, ser “menor por profissão” (2 Cel, 18, 1), consiste em um programa de vida que envolve despojamento e serviço, bem como humildade, pobreza e desaprovação de qualquer exercício de poder (Longpré, 1964, 1290), seguindo o exemplo de Cristo, ideal que em Francisco alcançou o máximo de radicalidade com o recebimento dos estigmas, fato – real ou legendário, pouco importa – que o aproxima não só espiritualmente, mas também corporalmente de Jesus, incluindo a necessária dimensão de dor e sofrimento.

Jesus se fez o menor de todos, o mais mínimo dos mínimos, conforme consta de *Mateus* (25, 40), passo em que Cristo usa o adjetivo grego *ἐλάχιστος* (*elákestos*), superlativo de *μικρός* (*mikrós*, “pequeno”), significando o menor de todos, o ínfimo, o mais insignificante,⁶ comparando a si próprio com os pequeninos,⁷ ou seja, os famintos, os sedentos, os estrangeiros, os miseráveis, os doentes, os presos – em uma palavra: os últimos.⁸ A ideia de “menor” também se liga ao termo latino *subditus* (“submisso”, “subordinado”), amplamente usado por Francisco e seus biógrafos, tendo ressonâncias paulinas (*Tito*, 3, 1) e jurídico-romanas (Le Goff, 2001, p.

⁶ Tradução de *ἐλάχιστος* da autoria de Frederico Lourenço (*Novo testamento*, p. 142).

⁷ Tradução tradicional de *ἐλάχιστος* de João Ferreira de Almeida (1628 – 1691), pastor protestante e primeiro tradutor da Bíblia integral para o português.

⁸ Tradução de *ἐλάχιστος* da lavra de Marcelo Musa Cavallari (2020, p. 145).

166-167). No grego dos *Evangelhos*, a palavra *elákistos* condensa a experiência da insignificância, pois não se trata apenas do pequeno, mas do mínimo, do quase nada, do que mal chega a contar na ordem do mundo. O *minims* latino da *Vulgata* lida por Francisco traduz essa radical pequenez para a gramática social romana e medieval, contrapondo os *minores* aos *maiores*, os pobres e os servos em contraste com os nobres e os senhores. Porém, com Francisco de Assis a condição *mínima* deixa de ser mera descrição e se converte em escolha. “Frade menor” já não designa então uma injustiça imposta pelos senhores deste mundo e muito menos um castigo divino, tratando-se de uma decisão espiritual (e política) de se tornar voluntariamente pequeno, partilhar a sorte dos últimos e habitar a vida sob a forma da *minoritas*.

A pobreza franciscana, longe de negar o mundo, o redime pela aceitação jubilosa de sua finitude, transformando o uso em autoafecção e o finito em infinita doação do ser, colocando-se assim no avesso da economia política moderna. Esta funda o vínculo social na produção e na escassez, fazendo da propriedade a mediação necessária entre o humano e o mundo. Por seu turno, a “economia franciscana” suspende a dimensão proprietária e restitui o ser à sua disponibilidade originária. Dessa feita, a *altissima paupertas* não equivale a uma simples economia da renúncia, sendo antes uma *crítica habitual* que antecipa o gesto de toda política verdadeiramente messiânica, ou seja, aquela que não objetiva fundar um novo domínio, e sim tornar inoperante o domínio enquanto tal, abrindo o espaço de uma comunhão sem propriedade em que o ter e o ser se confundem na pura potência do ter lugar, preparando o caminho para uma ontologia do comum que ainda está para ser feita. Ao transformar o simples gesto de viver em uma prática política, a pobreza franciscana não nega o mundo, antes o restitui ao seu ritmo *an-árquico*, compreendendo que nada nele pode ser apropriado e que comum é aquilo que se deixa usar. Em sua radical e feliz despossessão, Francisco reconcilia o político com o vivente ao converter o uso em forma do ser-em-comum, compondo uma inoperosidade que não se reduz a passividade, tratando-se na verdade de um estado existencial que deixa o mundo ser em sua pura gratuidade.

Graças a Francisco, a linguagem bíblica se transformou em história efetiva, quando a prática dos *elákistoi* passou a nomear uma fraternidade que queria estar junto dos vencidos não para elevá-los à dignidade dos maiores, e sim para afirmar, na própria condição de “menor”, a marca de Cristo, que é Quem os frades de ontem e hoje devem ter por exemplo, e não Francisco, “homenzinho” no qual o Senhor opera as coisas a serem imitadas (2 Cel, 158, 3-5). Dessa maneira, a menoridade deixa de ser apenas qualificação dos oprimidos e torna-se forma-de-vida, devendo os irmãos menores pregar com as obras e não com palavras vazias (*Regra não bulada*, 17, 3), eis que se chamar “frade menor” significa escolher deliberadamente a *sequela Christi*, identificando-se, do mesmo modo que Ele fez, com os últimos. Consta do sexto capítulo da *Regra não bulada*: “E nenhum se chame prior, mas em geral todos se chamem frades menores. E um lave os pés do outro”.⁹ Para uma óptica jurídica, o que impressiona em “normas” semelhantes a esta é a completa ausência de sanção, elemento que, desde Kelsen – para alguns

⁹ “*Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur fratres minores. Et alter alterius lavet pedes*” (*Regra não bulada*, 6, 3-4).

estudiosos, desde Hobbes¹⁰ –, se tornou imprescindível para a estruturação da norma autenticamente jurídica.

Com efeito, as disposições contidas na *Regra não bulada* muitas vezes são simples permissões e esclarecimentos, a exemplo daquela que concede aos frades menores comer todos os alimentos que lhes são oferecidos,¹¹ algo muito diverso das rígidas prescrições tanto quantitativas quanto qualitativas típicas das férreas diretrizes monacais (Frugoni, 2011, p. 73). Já que elas expressam uma forma-de-vida, seria absurdo prever nas regras franciscanas sanções para o caso de descumprimento, dado que se alguém as descumpre, simplesmente nega a forma-de-vida, ou seja, se põe voluntariamente fora de seu campo gravitacional, deixa de viver essa específica forma-de-vida. Em termos jurídicos, a sanção ao descumprimento seria a expulsão da comunidade. Porém, tal leitura é estranha aos primeiros franciscanos, dado que, em se tratando de uma forma-de-vida, aquele que não a vive simplesmente não a vive, e basta, nada se relacionando com a imposição de penas ou castigos por uma autoridade que, já o vimos, Francisco se recusava a exercer. São várias as passagens nas *Vidas* em que Francisco se mostra contrário ao sancionamento dos irmãos faltosos, recomendando uma obediência sem castigos ao comparar negativamente a autoridade de mandar a uma espada não mão de um homem furioso (2 Cel, 153, 4). Muito embora às vezes seja necessário o cautério e não o unguento, o cárcere e não o acolhimento no regaço, o Pai, que é ao mesmo tempo o Deus das vinganças e da misericórdia, prefere as alternativas mais benévolas, conclui Francisco (2 Cel, 177, 10-11).

Se lermos a *Regra não bulada* com os olhos de juristas, certamente encontraremos nela várias normas, mas tal não passaria de uma ilusão retrospectiva altamente anacrônica. Ao contrário, devemos interpretar os documentos do passado não mediante nossos valores e estruturas de pensamento, e sem dúvida não com a vontade já determinada de nelas encontrar uma falha, um erro, algo que invalide a leitura que os próprios frades menores faziam de si mesmos. Se tivermos a generosidade de tentar compreender a radicalidade da experiência franciscana, que era chocante inclusive na época em que surgiu, notaremos que o exemplo, e não a norma, constitui a sua chave estruturante, o que se traduz não apenas no texto das *Regras*, mas em inúmeras atitudes de Francisco e de seus primeiros companheiros. Assim, quando Francisco foi admoestado pelo bispo de Assis, que lhe reprovou a extrema pobreza, o santo se limitou a responder que da riqueza nascem discussões e brigas, impedindo assim o amor ao próximo, razão pela qual ele e seus companheiros preferiam não possuir nada neste mundo. Francisco não diz ao bispo que ele deveria fazer o mesmo, bastando-lhe revelar o *exemplum vitae* que ele e seus companheiros eram, sem a necessidade de impor aos demais qualquer dever ou obrigação (Frugoni, 2011, p. 62-63). Ora, conforme já vimos, o exemplo é a figura do pensamento complementar à da exceção, o que se percebe com clareza na biografia oficial de Francisco, a *Legenda maior* de 1263 redigida por São Boaventura de Bagnoregio, então Ministro-Geral dos Frades Menores e teólogo de prestígio na Universidade de Paris.

¹⁰ V.g.: Bobbio (2004), Goyard-Fabre (1992) e Matos (2009).

¹¹ “*Et liceat eis manducare de omnibus cibis, qui apponuntur eis, secundum evangelium*” (*Regra não bulada*, 3, 13). Tradução: “E seja-lhes lícito comer de todos os alimentos que lhes são servidos, segundo o evangelho”.

Vita excepta

No ano de 1266, em meio ao fervor escolástico e à consolidação das grandes ordens mendicantes, o Cabido Geral da Ordem determinou que a versão de Boaventura fosse tida como a única biografia válida de Francisco. Todas as demais, compostas por companheiros e testemunhas do *exemplum vitae* do santo, deveriam ser recolhidas, destruídas e substituídas pela *Legenda maior*. Tal comando foi executado com precisão administrativa. Em cada convento, arquivo e biblioteca franciscana as antigas narrativas foram queimadas e esquecidas, inclusive aquelas de Tomás de Celano, problemáticas por várias razões.¹² Um a um, desapareceram quase por completo os rastros da experiência que fundara a fraternidade, tendo sido substituídos por uma versão depurada e doutrinariamente segura que transforma o fogo vivo da forma-de-vida exemplar em hagiografia exceptiva, marcando, já no século XIII, a passagem da memória para o arquivo, da vida para a teologia e do uso instituinte para a hierarquia institucionalizada.



Imagem nº 1 : O mais antigo retrato de Francisco de Assis

¹² Esse processo de apagamento é analisado e criticado em Barbero (2025) e Mercuri (2018).

Inaugura-se assim a longa sequência de “revisões” da biografia de Francisco, labor de ajustamento e reelaboração ortodoxa que acaba transbordando do plano textual para o pictórico.¹³ A iconografia franciscana passa então a se distanciar cada vez mais daquele que é, ao que tudo indica, o primeiro retrato do santo: o afresco em tamanho natural pintado em uma pilastra da parte de trás da entrada da capela dedicada a São Gregório Magno no Mosteiro beneditino do Sacro Speco em Subiaco, na província de Roma, obra provavelmente executada pelo Mestre de São Gregório ou pelo Terceiro Mestre de Anagni entre 1223 e 1224. Nessa bela pintura se oferece ao nosso olhar um Francisco de incontornável humanidade, quase desarmado na simplicidade de seu rosto sem aura e de seu corpo carente de sinais sobrenaturais, revelando-nos uma figura que ainda não fora capturada pela lógica hagiográfica. Em contraste com suas imagens posteriores, em especial aquelas cuja estrutura canônica foi fixada por Giotto em seus afrescos na Basílica Superior de Assis pintados entre 1290 e 1300, quando Francisco se torna um *alter Christus* portador de auréola e estigmas, estando destinado a cristalizar-se enquanto modelo de santidade, o Francisco de Subiaco preserva a opacidade modesta de um homem real anterior à operação espiritual e política que o converteria em ícone. No hiato entre o retrato inaugural e a tradição que o “corrige” se pode entrever o processo de fabricação da santidade iniciado por Boaventura e que permanece até os dias atuais.



Imagem nº 2: Francisco de Assis como *alter Christus* (Basílica de San Francesco di Assisi)

A unificação biográfica não nasce, porém, de simples zelo organizativo. O que está em jogo é a domesticação do carisma do “louquinho de Deus”, tratando-se de uma tentativa, ao final

¹³ Para uma breve apresentação da tradição pictórica italiana em torno de Francisco, ver Morello (2019).

bem-sucedida, de neutralizar a força *an-árquica* da altíssima pobreza em um tempo no qual a ordem franciscana, dilacerada pelos embates entre os espirituais – fiéis ao radicalismo exemplar do fundador – e os conventuais – mais conformes ao século e à hierarquia romana –, se aproximava de uma inflexão decisiva. Nesse contexto, a *Legenda maior* é uma operação de governo, ou seja, um esforço para estabilizar o que era movimento e hierarquizar o que era fraternidade, tornando assim transmissível, legível, estudável e venerável o que só podia ser vivido.

Ao apresentar Francisco não mais como um homem que quis viver o exemplo de Cristo, mas enquanto um novo Cristo, Boaventura o elevou à condição de inigualável. Embora o teólogo declare no prólogo de sua obra que a vida de Francisco é imitável, essa abertura convencional acaba sendo rapidamente neutralizada pela própria narrativa que se segue. Assim, poucas linhas adiante da obrigatória declaração de imitabilidade, o teólogo afirma que o santo representa o ponto culminante da “santidade exímia” (*Legenda maior*, pr. 2, 1), vendo nele o vértice inatingível da perfeição, o que se concretiza no capítulo sobre sua canonização, quando Francisco revela ser “espelho da santidade e exemplo de toda perfeição evangélica”. Boaventura acrescenta que, “tendo recebido primeiro a graça divina, [Francisco] fez um progresso ordenado, chegando das coisas mais ínfimas às mais sumas” (*Legenda maior*, XV, 1), com o que alude ao desenvolvimento da própria Ordem, que começou simples e pobre, mas quarenta anos depois da morte de seu fundador era poderosa, rica e influente, contando com professores universitários, teólogos, intelectuais, propriedades, peso político etc.

Na *Legenda maior*, a trajetória de Francisco é sistematicamente depurada de qualquer sombra de hesitação e conflito, nela não havendo dúvidas, erros, derrotas ou arrependimentos importantes. O caminho do santo, apresentado de maneira contínua e ascendente rumo à perfeição, é desprovido de falhas, traições ou desvios tipicamente humanos, de modo que a hagiografia substitui a carne pela luz, e aquilo que poderia ser exemplo vivido converte-se em modelo absoluto e, portanto, incomparável. Esse deslocamento inaugura a passagem de uma lógica da exemplaridade fundada na repetição singular e vivida para uma lógica da exceção que legitima o afastamento entre regra e vida. A existência de Francisco, que antes era regra em ato, se reduz a doutrina, o exemplo se transmuta em exceção e a forma-de-vida acaba se transformando em objeto de veneração. Essa operação de neutralização espiritual coincide estruturalmente com o que o direito moderno fará na seara política ao se fundar na exceção, pois a *regula vitae*, de maneira similar à norma estatal, só existirá ao ser suspensa pela exceção inimitável. Assim, ao limitar a vida de Francisco à gramática eclesiástica, a nova orientação da Ordem prenuncia a submissão da vida à gramática da lei efetivada pelo emergente Estado moderno.

A imposição da *Legenda maior* foi apenas uma das muitas derrotas de Francisco no interior da fraternidade que até hoje carrega seu nome e, em certa medida, o fetichiza e esvazia. A definitiva, que também será a da Ordem enquanto um todo e em especial de Boaventura – que em sua *Apologia pauperum contra calumniatorem* de 1269 introduziu formalmente no nascente arsenal filosófico franciscano o conceito de uso (Agamben, 2018a, p. 986-987) –, se deu no duro confronto com a cúria romana na defesa da pobreza, quando os franciscanos tentaram validar o contraditório conceito de direito de não ter nenhum direito. Por já estar envolvido nas malhas

jurídicas, tal ideia só poderia levar os frades menores à capitulação, o que se deu graças à bula do papa João XXII, *Ad conditorem canonum* de 1322, que afirma (Agamben, 2018a, p. 991) a impossibilidade de separar uso (fato) e propriedade (direito). Conclui Agamben (2018a, p. 997-998 e 999):

Si può dire che le argomentazioni dei teorici francescani siano frutto, insieme, di una sopravvalutazione e di una sottovalutazione del diritto. Da una parte, ne usano la concettualità e non ne mettono mai in questione validità e fondamenti; dall'altra, pensano di poter assicurare con argomenti giuridici la possibilità, abdicando al diritto, di condurre un'esistenza fuori dal diritto. [...] Ciò significa, però, misconoscere la struttura stessa del diritto, che si articola costitutivamente sulla possibilità di distinguere factum e ius, istituendo fra essi una soglia di indifferenza, attraverso la quale il fatto viene incluso nei diritto. [...] Invece di confinare l'uso sul piano di una pura prassi, come una serie fattizia di atti di rinuncia al diritto, sarebbe stato più fecondo provarsi a pensare la sua relazione con la forma di vita dei frati minori, chiedendosi in che modo quegli atti potevano costituirsi in un vivere secundum formam e in un abito.

O direito atual, não muito diferente daquele esgrimido pela cúria romana para submeter os franciscanos e inclusive perseguir alguns deles – a exemplo de Miguel de Cesena e Guilherme de Ockham – se funda na exceção (que não vive sem a regra), quer dizer, em um movimento de exclusão inclusiva mediante o qual a violência do Estado inclui os corpos em sua esfera de proteção ao ameaçar esses mesmos corpos. Assim, o sujeito *de* direito é também sujeito *ao* direito, ou seja, alguém exposto a uma matabilidade geral necessária à afirmação do monopólio da violência “legítima” por parte do Estado. Já a forma-de-vida, calcada na noção de exemplo, diz respeito a uma inclusão exclusiva que, destacando-se e emancipando-se da norma, exhibe sua própria singularidade e, em última instância, a sua irredutibilidade a um padrão geral que, afinal de contas, não está presente em nenhum lugar. O que está de fato presente em sua materialidade existencial é o gesto vivo do exemplo, do mesmo modo que o que esteve de fato presente no mundo era Francisco e os frades menores, sendo a *Regra não bulada* e qualquer outra regra, bem como as *Vidas*, incluindo aquela escrita por Boaventura, meros epifenômenos falhos e baços que não capturam a vida, apenas a ilustram sem experimentá-la. Nessa perspectiva, os textos de e sobre Francisco são resquícios discursivos de uma experiência irredutível, rastros de uma vida que escapa a toda codificação. O que verdadeiramente existiu e existe é o uso, a vida pobre e o comum, todos eles inseparáveis do mundo.

Ao transformar o exemplo em exceção para justificar a normalização da ordem franciscana, Boaventura não apenas reescreveu a biografia do cidadão de Assis que tinha por nome de batismo Giovanni di Pietro di Bernardone, mas inseriu uma peça a mais na poderosa maquinaria teológico-política da representação cuja sombra ainda se estende sobre nós. Desde então, o Ocidente aprendeu a substituir a experiência pela forma, a pobreza pela virtude abstrata e a vida pelo texto, bem como a “santa obediência”, a que sempre se referia o *poverello*, pela hierarquia.

(In)oboedientia

Com efeito, uma exigência central da vida exemplar de Francisco se radica na obediência, que aparece junto com a pobreza e a castidade enquanto um dos três votos que o franciscano faz. Não me escapa que pode parecer contraditório oferecer a vida franciscana como exemplo de deposição do direito, eis que ela estaria integralmente assentada sobre a obediência e, portanto, ao universo jurídico do comando. Entretanto, uma vez mais as aparências enganam, não sendo correto equiparar, nem sequer de maneira aproximativa, a obediência franciscana à obediência exigida pelo direito atual. O quinto capítulo da *Regra não bulada*, que trata da correção dos frades desobedientes, quase nunca fala em expeli-los da Ordem,¹⁴ antes aconselhando contínuas e amorosas admoestações, devendo os faltosos ser avisados e instruídos *humiliter et diligenter* (*Regra não bulada*, 5, 5). Se o frade não se emendar depois da terceira admoestação, deve ser enviado a seu “ministro ou servo”, que é livre para fazer o que melhor lhe convier (*Regra não bulada*, 5, 6). Não há uma norma última que determine a maneira de agir com o recalcitrante, ficando tal incumbência confiada à discricionariedade dos próprios irmãos.

Muito mais do que estabelecer uma punição para o frade transgressor, importa a Francisco aconselhar os demais membros da comunidade no sentido de não se enraivecerem com o irmão faltoso,¹⁵ devendo antes ajudá-lo da melhor forma possível, eis que o pecador não precisa de um carrasco, e sim de um médico.¹⁶ Francisco faz questão de terminar o importante capítulo da *Regra não bulada* dedicado à obediência frisando que os frades não têm poder ou domínio uns em relação aos outros,¹⁷ estando bastante consciente de que, assim agindo, os frades menores se opõem ao mundo, ao qual, entretanto, não devem julgar nem condenar.¹⁸ Percebe-se, portanto, que a crítica franciscana ao século é ao mesmo tempo sutil e radical, não surgindo de textos grandiloquentes ou de discursos demagógicos, e sim da forma-de-vida: “Como diz o Senhor no evangelho: ‘Os príncipes dos povos os dominam, e os que são maiores exercem poder sobre eles’, mas não será assim entre os irmãos”.¹⁹ Nessa linha, tem-se que o líder de certa comunidade franciscana é, na verdade, o menor entre eles,²⁰ fazendo parte da forma-de-vida comunitária que ele inspira a exigência de não praticarem o mal uns em relação aos outros, seja

¹⁴ As únicas duas hipóteses expressas de expulsão contidas na *Regra não bulada* se reservam para o frade que fornicar (13, 1) e aos irmãos que, tendo se desviado da fé e da vida católica, por palavras ou de fato, não se emendarem (19, 2). Nada obstante, não estamos diante de penas no sentido técnico-jurídico, mas da necessidade de manter a vida comunitária fiel à forma-de-vida evangélica.

¹⁵ “*Et caveant omnes fratres tam ministri et servi quam alii, quod propter peccatum alterius vel malum non turbentur vel irascantur, quia diabolus propter delictum unius multos vult corrumpere*,” (*Regra não bulada*, 5, 7). Tradução: “E guardem-se todos os frades, tanto ministros e servos como os outros, de perturbar-se ou irar-se pelo pecado ou mal do outro, porque o diabo quer corromper muitos pelo delito de um”.

¹⁶ “[...] *sed spiritualiter, sicut melius possunt, adiuvent illum qui peccavit, quia non est sanis opus medicus, sed male habentibus*” (*Regra não bulada*, 5, 8). Tradução: “[...] mas, espiritualmente, como melhor puderem, ajudem o que pecou, porque não precisam de médico os sãos, mas os que estão mal”.

¹⁷ “*Similiter omnes fratres non habeant in hoc potestatem vel dominationem maxime inter se*” (*Regra não bulada*, 5, 9). Tradução: “Semelhantemente, todos os frades não tenham nisso poder ou domínio entre si”.

¹⁸ “*non iudicent, non condemnent*” (*Regra não bulada*, 11, 10).

¹⁹ “*Sicut enim dicit Dominus in evangelio: ‘Principes gentium dominantur eorum, et qui maiores sunt potestatem exercent in eos’, non sic erit inter fratres*” (*Regra não bulada*, 5, 10).

²⁰ “[...] *et qui maior est inter eos fiat sicut minor*” (*Regra não bulada*, 5, 12). Tradução: “[...] e quem é o maior entre eles faça-se como o menor”.

em gestos ou palavras.²¹ Ao contrário, Francisco convida os irmãos a se servirem mutuamente, a obedecerem de modo feliz (2 Cel, 152, 8-9) e voluntário uns aos outros,²² eis que esta – e não a dos príncipes e senhores deste mundo, resta implícito – constitui a verdadeira obediência de Jesus Cristo.²³

Revela-se assim, com a ideia de obediência mútua, um potente contradispositivo que, surgido na dimensão da obediência, favorece uma experiência desobediente. De fato, antes de todas as passagens citadas no parágrafo anterior, o quinto capítulo da *Regra não bulada* se abre com um convite expresso à desobediência posteriormente extirpado na *Regra bulada*. Em tal passagem Francisco conclama os frades menores a resistir às ordens daqueles que, posando enquanto superiores, ameaçam suas vidas e almas: “Se algum dos ministros ordenar a algum dos irmãos algo contra a nossa forma de vida ou contra a própria alma, ele não está obrigado a obedecer-lhe; pois não é verdadeira obediência aquela em que se comete uma falta ou pecado”.²⁴ O argumento de Francisco, que desprezava os intelectuais e as argumentações sibilinas e elegantes, me parece de uma poderosa simplicidade, indicando que ordens atentatórias à vida e a alma não são legítimas. Cumpri-las cegamente não entra no campo da “verdadeira obediência”, a qual nasce de preceitos, conselhos e exemplos, e não de comandos e ordens. Jacques Le Goff apresenta uma leitura muito semelhante à minha:

[...] não se trata de uma obediência cega. Porque pode haver um tipo de má obediência, a violência que se assume automaticamente, sem examinar o valor do conteúdo que ela carrega. Mesmo dentro de sua ordem, ou antes principalmente nela, Francisco põe seus irmãos em alerta contra essa falsa obediência, capaz de estar a serviço do crime ou do pecado e preconiza, em troca, “a verdadeira e santa obediência”, *vera et sancta obedientia*. Francisco deverá, aliás, na Regra revista que lhe é imposta, suavizar consideravelmente essa recomendação. Tudo que ele fazia, entretanto, era aplicar à disciplina a casuística que se elaborava em seu tempo sobre noções e práticas até então condenadas ou louvadas *em si*, no interior das quais havia um esforço para definir um domínio lícito e um domínio ilícito, um setor justo e um setor injusto: assim era com a guerra, com o lucro, o jogo, o ócio, o trabalho etc. (Le Goff, 2001, p. 173-174).

Dessa forma, o dispositivo franciscano original retraduz o voto de obediência, nele não vendo um dever externo, objetivo e sancionatório, e sim uma dimensão da forma-de-vida de um ser inteligente capaz de refletir sobre o real sentido da obediência que, necessariamente comunitária, serve sobretudo para confundir e trocar os papéis tradicionais de quem manda e de quem obedece, com o que o maior se torna menor e o menor se torna maior, sempre tendo em vista casos exemplares e não regras gerais e universalizantes. É o que se lê na *Legenda monacensis*, em que o biógrafo adverte que os mestres da Ordem não deveriam ser designados por “títulos de dignidade”, tais quais abade, preposto ou prior, apenas chamados de ministros

²¹ “*Nec aliquis frater malum faciat vel malum dicat alteri;*” (*Regra não bulada*, 5, 13). Tradução: “E nenhum frade faça mal ou fale mal ao outro”.

²² “[...] *immo magis per caritatem spiritus voluntarie serviant et obediunt invicem*” (*Regra não bulada*, 5, 14). Tradução: “[...] antes, pela caridade do espírito, sirvam e obedeçam uns aos outros”.

²³ “*Et haec est vera et sancta obedientia Domini nostri Jesu Christi*” (*Regra não bulada*, 5, 15). Tradução: “E esta é a verdadeira e santa obediência de nosso Senhor Jesus Cristo”.

²⁴ “*Si quis autem ministrorum alicui fratrum aliquid contra vitam nostram praeciperet vel contra animam suam, non teneatur ei obedire; quia illa obedientia non est, in qua delictum vel peccatum committitur*” (*Regra não bulada*, 5, 2).

e custódios, a fim de que se lembrassem de sua condição de servidores e não de senhores de seus irmãos.²⁵

Mas ainda há mais, pois além de não só permitir, mas encorajar a desobediência a ordens ilegítimas, Francisco reconhece na necessidade um verdadeiro estado de exceção que coloca os seus companheiros fora do âmbito do direito, liberando os frades menores para, em caso de manifesta necessidade, fazer o que lhes for necessário, eis que a necessidade não tem lei.²⁶ Nessa perspectiva, surpreende a leitura de Jacques Le Goff (2001, p. 173), que associa a desobediência franciscana às práticas de não-violência da época do historiador francês. Sem recorrer explicitamente à expressão “desobediência civil”, Le Goff parece vislumbrar uma afinidade eletiva entre essas experiências separadas por séculos, pois tanto Francisco e seus companheiros quanto os desobedientes dos anos 1960 buscavam transformar o mundo não pela força, e sim pelo exemplo, cativando e comovendo a “opinião pública”, seara de sensibilidades em que o gesto simbólico pode se converter em potência política.

Outro tema decisivo e intimamente ligado ao da obediência na ordem franciscana é o da *conformidade*, noção que nada tem de conformista. Seu sentido deve ser restituído à etimologia primeira de *con-formare*, ou seja, “formar-se com”, “ser moldado em conjunto”, assumir uma mesma forma-de-vida. No contexto franciscano, ser “conforme a Cristo”²⁷ não implica mera imitação exterior, exigindo antes um movimento interior de afinamento com Seu modo de existir para assim participar efetivamente de Sua pobreza, alegria e liberdade. Trata-se de uma obediência que não se confunde com o automatismo hoje imperante, nascendo antes do amor e do discernimento, como atesta o célebre episódio de Frei Leão. Instado por Francisco a insultá-lo para que não se tornasse vaidoso, o discípulo, movido por inspiração divina, recusou-se por três vezes a obedecer ao comando e, ao invés disso, elogiou o santo com louvores e bênçãos. Ouvindo-o, Francisco ficou “docemente irritado e pacientemente perturbado”,²⁸ reconhecendo ao final na desobediência de Frei Leão uma fidelidade mais profunda à forma-de-vida de Cristo. Nesse singelo episódio, o franciscanismo revela a tensão viva entre obediência e discernimento, mostrando que a verdadeira conformidade não se resume a execução cega, indicando antes a comunhão da mesma forma-de-vida que torna o mandamento e o amor indiscerníveis. A conformidade é então a cifra de uma comunidade que não se constitui pela hierarquização jurídica, mas pela coincidência entre forma e vida, pela partilha de um modo de existir que já não distingue o mandamento e sua execução, o exemplo e sua prática, o singular e o comum.

²⁵ “*Propter humilitatis quoque virtutem noluit rectores Ordinis nominibus dignitatum in Regula appellare abbates, praepositos vel priores, sed ministros et custodes, ut per hoc intelligant, se fratrum suorum potius servitores esse quam dominos*” (LEGENDA CODICIS MONACENSIS, p. 709).

²⁶ “*Similiter etiam tempore manifestae necessitatis faciant omnes fratres de eorum necessariis, sicut eis Dominus gratiam largietur, quia necessitas non habet legem*” (Regra não bulada, 9, 16). Tradução: “Semelhantemente, também em tempo de manifesta necessidade façam todos os frades o que lhes for necessário, como Deus lhes der a graça, porque a necessidade não tem lei.”

²⁷ Fioretti de São Francisco de Assis, 1.

²⁸ Fioretti de São Francisco de Assis, 9.

Conclusão

Não se trata de uma coincidência o fato de a estratégia franciscana para a composição de sua forma-de-vida exemplar exigir necessariamente uma *abdicatio iuris*, pois a vida do franciscano não envolve um conjunto de preceitos externos ao sujeito, mas um seguimento (*sequela*), um fazer-se exemplo a partir de outro exemplo, como consta do testamento de Francisco: “Quero seguir a vida e a pobreza do altíssimo Senhor”.²⁹ Nesta fórmula e na ideia de forma-de-vida “não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *viver* segundo essa forma, ou seja, trata-se de uma vida que, no seu seguimento, se faz ela própria forma, coincide com ela” (Agamben, 2018a, p. 969). Ao coincidirem, vida e regra se misturam, indo muito além do sujeito ao abrir possibilidades de experimentar a vida enquanto regra-exemplo e a regra-exemplo como vida. Essa proposta pode parecer monstruosa para muitos na medida em que, mesclando e desativando as instâncias do ser e do dever-ser, apontaria para uma vida integralmente regulada, um tipo de direito vivente que, muito distante do dogma liberal do indivíduo livre, remeteria ao pesadelo totalitário sonhado pelos nazistas de ontem e hoje, traduzido em uma vida na qual a normatividade se tornou natural ao sujeito e, com isso, a obediência se transformou em puro reflexo impensado, a exemplo do que ocorreu com Eichmann. Entretanto, a ideia de forma-de-vida é bem mais complexa que tal simplificação. Para compreendê-las, é preciso uma breve referência à noção de uso, eis que os franciscanos não *tinham* a vida, e sim a *usavam*.

Em uma palestra na Universidade Nacional de San Martín em 2011, quando uma das mais interessantes surpresas foi ver Agamben (2011) falando um castelhano quase perfeito, o filósofo italiano afirmou que o direito consiste em um dispositivo criado para capturar o uso. Se quisermos escapar de tal dispositivo, continua Agamben, precisamos nos envolver em um corpo a corpo com ele, dado que, diferentemente do que talvez pensasse Marx ao propor o dualismo valor de uso/valor de troca, o uso não é natural, e sim algo que alcançamos, algo que continuamente instituímos. A grande dificuldade dos dias de hoje é que quase tudo foi reduzido a uma dimensão separada que dificulta ou mesmo veda o uso, a exemplo do museu, essa verdadeira máquina de impossibilitação do uso. Todavia, para além da pobreza de uso em que estamos imersos, o uso não pode deixar de corresponder ontologicamente àquela dimensão que estabelece um contato com o mundo visto enquanto algo inapropriável. Abrem-se assim as potências de uma vida comum, uma *koinós biós* (κοινὸς βίος) semelhante à dos cenóbios do monasticismo cristão medieval onde se experimentou pela primeira vez, enquanto forma-de-vida, a máxima com que Francisco de Assis iniciaria séculos depois o primeiro capítulo da *Regra não bulada*: “*vivere sine proprio*”.³⁰ Nessa perspectiva, a ideia de um direito menor ou potencial passa necessariamente pelo uso de si mesmo, conforme os franciscanos ensinaram ser possível.

Caso a concepção original de Francisco acerca da obediência – entendida não como submissão mecânica, mas enquanto um contínuo, amoroso e refletido transpasse ao campo da

²⁹ “*Volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini*” (ASSISI, *Opuscula*, p. 228).

³⁰ “*Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi [...]*” (*Regra não bulada*, 1, 1). Tradução: “A regra e vida destes frades é esta, a saber, viver em obediência, em castidade e sem próprio, e seguir a doutrina e os vestígios de nosso Senhor Jesus Cristo”.

desobediência – tivesse permanecido ativa na história espiritual e política do Ocidente, teria sido muito mais difícil ou até mesmo impossível o surgimento da ética dos deveres formais que viria a dominar a Modernidade. A obediência franciscana, inseparável do amor e da condição de menoridade, opõe-se frontalmente à ideia de uma lei moral autônoma e abstrata obedecida por pura conformidade racional. Em contraste, a “esclarecida” moral kantiana – pouco importa se interpretada corretamente ou não – consagra a cisão entre o sujeito e a ação, o mandamento e a vida, abrindo caminho para a obediência burocrática e despersonalizada que caracterizaria figuras como Eichmann, que nela encontrou seu álibi ético. O que se perdeu com o eclipse da ética franciscana foi essa possibilidade de uma obediência menor e encarnada que não dissocia o agir do amar nem o dever da alegria. Por seu turno, a obediência dos nossos tempos opera com a força de um mecanismo de sujeição e irresponsabilização, sustentando formas de poder que se querem maiores e racionais, muito distantes, portanto, da louca forma-de-vida do pobrezinho de Assis.

Referências

- AGAMBEN, G. 2018a. Altissima povertà. In: G. Agamben, *Homo sacer*. Edizione integrale (1995-2015). Macerata, Quodlibet, pp. 883-1003.
- _____. 2018b. Il potere sovrano e la nuda vita. In: G. Agamben, *Homo sacer*. Edizione integrale (1995-2015). Macerata, Quodlibet, pp. 11-168.
- _____. 2018c. L'uso dei corpi. In: G. Agamben, *Homo sacer*. Edizione integrale (1995-2015).
- _____. 2011. *Giorgio Agamben en la UNSAM*. Youtube, 05 set. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_lc3kcJzYbs&ab_channel=UNSAMdigital>. Macerata: Quodlibet, pp. 1005-1279, 2018.
- BAGNOREGIO, B. da. 2003. *Vita di san Francesco d'Assisi: legenda maior*. Ed. L. Canonici. Trad. P. Ettore. Assisi, Porziuncola.
- BARBERO, A. 2025. *San Francesco*. Roma/Bari, Laterza.
- BENJAMIN, W. 1991. Zur Kritik der Gewalt. In: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Vol. II.1. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 179-203.
- BÍBLIA sagrada. Trad. João Ferreira Almeida e Jacobus op den Akker. Publicada em dois tomos, pela primeira vez, em 1753 (primeira versão da Bíblia em português). Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/>.
- BOBBIO, N. 2004. *Thomas Hobbes*. Torino, Einaudi.
- BRANCA, V. (ed.). 1994. *Il cantico di frate sole: studio delle fonti e testo critico*. Firenze, Olschki.
- CAVALLARI, M. M. (trad.). 2020. *Os evangelhos: uma tradução*. Cotia, Ateliê.
- ESSER, K. 1958. Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit. *Archivum Franciscanum Historicum*, **51**:225-264.
- FRANCESCO D'ASSISI. 2009. *Scritti*. A cura di Carlo Paolazzi. Milano, Edizioni San Paolo.
- _____. 2004a. *Fonti francescane*. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'ordine francescano secolare. Ed. Ernesto Caroli. Padova, Editrici Francescane.
- _____. 2004b. *Opuscula*. Ed. C. Leonardi e D. Solvi. Milano, Valla-Mondadori.
- _____. 2001. *Scritti e biografie*. A cura di Carlo Paolazzi. Assisi, Edizioni Porziuncola.
- FRUGONI, C. 2011. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Trad. Federico Carotti. São Paulo, Companhia das Letras.

- GOYARD-FABRE, S. 1992. *Les fondements de l'ordre juridique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LE GOFF, J. 2001. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro, Record.
- LEGENDA CODICIS MONACENSIS. 1941. *A quodam Bavaro O.S.B. compacta*. In: ANALECTA FRANCISCANA, v. 10, *Sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia. Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae a patribus Collegii*. Firenze, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, pp. 694-719.
- LONGPRÉ, E. 1964. Frères mineurs. In: F. Cavallera; J. de Guibert; A. Rayez; M. Viller (eds.). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*. Tome V. Paris, Beauchesne.
- LOURENÇO, F. (trad.). 2016. *Novo testamento: os quatro evangelhos*. Lisboa, Quetzal.
- MATOS, A. S. de M. C. 2009. Estado, direito e justiça na obra de Thomas Hobbes. *Argumentum: Revista de Direito*, **10**:247-267.
- MERCURI, C. 2018. *Francesco d'Assisi: la storia negata*. Roma/Bari, Laterza.
- MORELLO, G. 2019. A imagem do pobrezinho de Assis. In: G. Morello; S. Papetti, *São Francisco na arte de mestres italianos* [catálogo de exposição]. São Paulo, Base 7, pp. 12-27.
- SALZANI, C. 2015. From Benjamin's *bloße Leben* to Agamben's *nuda vita*: a genealogy. In: B. Moran; C. Salzani (eds.). *Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London, Bloomsbury, pp. 110-123.
- SORRELL, R. D. 1988. *St. Francis of Assisi and nature: tradition and innovation in western christian attitudes toward the environment*. New York, Oxford University.

Submetido: 21/01/2026

Aceito: 09/06/2026