



ADMOESTAÇÕES

DE SÃO FRANCISCO I-II:

UMA ESPIRITUALIDADE

ERÓTICA*

Marcus Vinicius de Souza Nunes**

Resumo: *este artigo, como uma abordagem entre as tantas possíveis do franciscanismo, pretende fazer uma análise do texto das Admoestações de São Francisco nos números I e II e mostrar como é possível o desenvolvimento de uma erótica, de um discurso sobre o erotismo próprio ao homem enquanto seu vigor; que é levada a cabo como uma experiência que está no cerne da forma de vida franciscana. Para isso usamos aportes da teologia moral, da ética e da filosofia, especialmente a filosofia do erotismo de Bataille, para reconstruirmos em termos categoriais um pouco mais precisos aquilo que, com toda a tradição franciscana, acreditamos só ser plenamente conhecido mediante uma compreensão existencial.*

Palavras-chave: *Espiritualidade. Franciscanismo. Erotismo. Ética.*

Este artigo se propõe fazer a análise de alguns elementos da espiritualidade franciscana. Mais que escola, é propriamente um *movimento*, vivo e dinâmico, que se inicia com o primeiro grupo em torno de Francisco de Assis no primeiro quartel do século XIII. Movimento porque não se condiciona aos cânones de uma escola, sempre aberto a incluir elementos heterogêneos. É essa sua capacidade de abrir-se ao heterogêneo que nos leva a arriscar-nos por alguns caminhos, difíceis talvez, no conceito de espiritualidade a partir do franciscanismo.

O primeiro caminho é olhar para a espiritualidade desde a ótica do *eros*, do *vigor erótico*, ou quase psicanaliticamente, da *pulsão de vida*. O título mesmo deste

* Recebido em: 19.11.2018. Aprovado em: 07.12.2018.

** Mestre em Educação (UFSC). Licenciado em Filosofia (UFSC). E-mail: vinicius.snunes@gmail.com

trabalho nos adverte: há algo como uma ‘erótica franciscana’? Esta simples pergunta nos leva *ipso facto* à enunciação de outra questão igualmente complexa. Mas, afinal, o que é erotismo?

A primeira parte deste trabalho pretende dar uma resposta, ainda que insatisfatória, à pergunta geral pelo erotismo. Passando pelos campos da ética, da teologia moral e da filosofia tentaremos dar algumas pistas do que entendemos por erotismo. Recorremos a textos de Francisco de Assis que aqui tentamos reproduzir em categorias um pouco mais precisas. Não se trata de uma pesquisa histórica do movimento iniciado no século XIII, mas da elucidação de alguns conceitos da espiritualidade franciscana em direção a uma compreensão existencial de uma ‘experiência erótica’.

Isso nos leva à pergunta se há algo como uma erótica franciscana. Esta é a questão chave do texto que tentaremos trabalhar indicativamente a partir de duas pequenas passagens das *Admoestações* de São Francisco. Sabemos que isso é insuficiente para traçar um retrato geral do problema nos profusos escritos do movimento franciscano, mas nos serve para indicarmos a validade de nosso ponto de partida hermenêutico. Desde já advertimos que fazemos a opção pela resposta afirmativa: ‘sim, há uma erótica franciscana’. Devemos, por conseguinte, precisar seu significado.

Contudo, a que nos serviria tal perspectiva? A proposta da espiritualidade do movimento franciscano não é uma tese teórica, filosófica ou teológica, intelectualmente complexificada. Nos escritos de Francisco, em suas biografias, nos textos do movimento, há elementos que nos levam a crer que, embora fosse um místico de alta contemplação, era sobretudo um homem prático. O que dizia tinha consequências existenciais na vida do grupo e brotava da experiência provada na cotidianidade. Em um mundo em que a existência singular perde espaço para a massificação do comportamento, pela ânsia coletiva do consumo, pela aderência aos valores e modelos do mercado, Francisco não apenas nos serve, mas é *necessário* para pensarmos uma saída amorosa, cuidadosa e, sim, erótica.

Sempre temos de nos haver com essa disjunção que ocorreu no Ocidente entre o *lógos* e o *páthos*, entre a razão e a afetividade (BOFF, 2012). Em Francisco de Assis podemos encontrar uma resposta para essa disjunção em termos de *espiritualidade erótica*. Trata-se da *erótica franciscana* que aqui queremos tratar. Não podemos, tampouco, descurar os aportes de uma erótica latino-americana tal como proposta por Enrique Dussel (1984) e Leonardo Boff (1990; 2012). Por fim, e não menos importante, nos aproximamos da filosofia do erotismo de Bataille (2014, p. 56), que quer pensar a relação entre erotismo e religião sob uma perspectiva que ele mesmo julga teológica.

O QUE É EROTISMO?

O primeiro pressuposto é que o erotismo não é um objeto típico da ciência. Não é um ente no mundo que possa ser delimitado em suas características ônticas. É, antes, um evento existencial. Nele o sujeito é posto em causa em seu processo de subjetivação. Nesse processo, o erotismo e as eróticas¹ são a experiência mais imediata que nós podemos realizar. O imediato da relação com o outro leva à descoberta da subjetividade como existência mediada e é, neste sentido, o acontecimento fundante da consciência como saber da diferença e da igualdade: “o erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão” (BATAILLE, 2014, p. 53). Nessa experiência imediata de ser convocado pelo desejo do outro o eu se descobre como ser sempre mediado, que se torna mais eu quanto mais descobre a relação, a alteridade.

O erotismo como evento fundante da consciência em que o próprio ser sujeito é posto em questão não se identifica sem restos com a sexualidade, em seu aspecto genital ou não, ainda que a pressuponha inclusiva e necessariamente. A sexualidade é o vigor animal e diferencial do próprio erotismo, o quantum de potência indispensável para sua realização no encontro com o outro. É a força que impulsiona o encontro de alteridade, mas não é todo o encontro.

O campo do erótico é, como já dissemos, complexo. Não apenas porque nossa própria condição de sujeitos eróticos está sempre envolvida na elucidação dos conceitos. A isso acrescentemos a multiplicidade de afirmações díspares e até mesmo contraditórias, que revelam ambiguidades que se encontram entre a glorificação angelical que desfigura a telúrica afirmação sem sentido de transcendência que iguala erotismo e pornografia (QUATROCCHI, 1997).

Como evento que toca a vida humana, a enunciação da problemática do erotismo demove nossas repressões, desmente preconceitos, revela não-verdades e apresenta uma alternativa para aproximarmos da história dos sujeitos. Por essa razão introduzimos outros conceitos, além dos anteriores genericamente apresentados, para indicar o que entendemos por erotismo nos *Escritos de São Francisco*.

O erotismo é a ultrapassagem histórica da condição biológica que não a exclui. Aliás, o erotismo se soergue no vazio de indeterminação entre as condições biológicas da sexualidade e a condição histórica do ser humano². É um acontecimento de linguagem, uma comunicação em que o sujeito aparece a si mesmo como alguém que transcende as condições que lhe são dadas. Como se funda no vigor sexual que lhe impulsiona, o erotismo se revela a manifestação de uma entrega e de uma pertença ao outro. É a abertura *solícita*, isto é, que cuida, que se pré-ocupa, ao outro que lhe convoca. Abertura prazerosa da vida humana que ultrapassa a sua constituição singular aparentemente autossuficiente para sua realização máxima no prazer do encontro:

Sendo um movimento de expansão corporal, o prazer gera abertura, busca, vontade de relação e comunicação. O fechamento, a retração, a indiferença não são experiências relacionadas com o prazer. [...] O ser humano que não tem prazer é alguém sem contato e sem interação com a humanidade e com a realidade. Sua pertinência, seu senso de pertença e sua participação são atingidos e profundamente limitados. Isso afeta inclusive o âmbito da espiritualidade, pois não é possível tal experiência sem vida prazerosa (JESUS; OLIVEIRA, 2014, p. 33).

Essa abertura solícita e prazerosa ao outro só é possível porque chama a integridade do ser sujeito à participação nesse encontro. Não são vontades abstratas que se encontram, mas dois singulares concretos, viventes em uma *carne*. São seres humanos concretos nas suas concretas expressões da sexualidade, da corporeidade, do desejo, da imagem de si mesmo, de suas identidades como sujeitos desejante. O corpo é aberto à transcendência. O erotismo já quando situado como *corporeidade* não é o fechamento exclusivo sobre si. Assim, *autoerotismo* é em si um termo equívoco: só há erotismo quando há outro, quando há relação. Por isso podemos afirmar que “a pessoa que não cultiva o erotismo é insensível e desumana” (JESUS; OLIVEIRA, 2014, p. 123).

O encontro, por mais que se dê inteiramente na doação do eu ao outro, pode fechar-se sobre si mesmo, sobre a própria relação, em um sistema totalizante que não se abre ao diferente. De acordo com Dussel (1984) o nascimento de uma criança é para um casal o momento propício para serem revolidos e questionados se não naturalizaram a relação como uma totalidade sem brechas.

Mas o ser humano é capaz de querer ainda mais. O *eros* além de ser o desejo pelo encontro prazeroso com o objeto amado é ainda “desejo ascensional” (QUATTROCCHI, 1997, p. 988); desejo que quer uma relação sempre mais qualificada; desejo infinito que se quer realizar infinitamente; desejo de uma absoluta alteridade com a qual nos queremos encontrar; desejo de sempre mais.

Mais que o desejo de um objeto imediato há um verdadeiro “vigor demoníaco do *eros*” (BOFF, 1990, p. 31), um *páthos* ativo, que está na base da relação do ser humano com o outro, com o mundo, com o Outro absoluto. O ser humano deseja o encontro absoluto com a Alteridade absoluta, o que experimenta como uma necessidade impressa de sua própria condição. Essa necessidade se manifesta no cuidado apaixonado (BOFF, 2012) que desenvolve pelos seus amados: a sua família, mas também os amigos, os conhecidos e desconhecidos, a família humana e, por fim, um amor universal em que *eros* e *ágape* se conciliam.

Há ainda outro aspecto do erotismo, que embora não difira essencialmente dos anteriores, tampouco é comensurável com eles em todos os pontos. Já dissemos que o erotismo não é um objeto de uma ciência possível, já constituída ou

por se constituir. Tudo que dele se trata remete à expressão de uma experiência interior (BATAILLE, 2014). Seria absurdo, entretanto, que tratássemos essa experiência de forma solipsista ou relativista. Isso contraria o conceito de erotismo que aqui temos enunciado fundamentalmente como relação em uma experiência de desejo e convocação pelo outro³.

O erotismo, já disse, é a meus olhos o desequilíbrio em que o próprio ser se coloca em questão, conscientemente. Em certo sentido, o ser se perde objetivamente, mas então o sujeito se identifica com o objeto que se perde. Se for preciso, posso dizer no erotismo: EU me perco (BATAILLE, 2014, p. 55).

Bataille ainda afirma que a experiência erótica é por si mesma um desejo de comunicação e uma *aspiração* à explicitação da própria condição humana que só se elabora de maneira consistente na religião (BATAILLE, 2014). *Interdito e transgressão* são os termos chaves dessa perspectiva porque tratam da tensão que perfaz a condição humana entre animalidade recalcada e humanidade promovida, entre singular e coletivo, entre pecado e graça, entre Queda e Redenção. Apesar disso, Bataille (2014, p. 56) considera o cristianismo a religião “menos religiosa”, porque segundo ele “por se opor ao erotismo, o cristianismo condenou a maior parte das religiões”. É aqui que nos afastamos. A espiritualidade franciscana é, para nós, a erótica (o discurso e o modo de subjetivação) no qual se continuou uma elaboração do erotismo (relação, mediação, desejo, alteridade).

As categorias teológicas explicitam não só os conteúdos objetivos inscritos na doutrina. Podem pôr em debate realidades vivas que apontam para uma condição geral da vida humana posta entre extremos: a tensão entre o mundo natural e a história. A tensão é elaborada em um discurso *escatológico*. Este é o discurso que se mantém na esperança da superação da própria história e com ela a realização da transgressão última, a do próprio tempo como delimitação da existência e de sua realização erótica: o desejante infinito, o transgressor que cria seus próprios interditos para transgredi-los, o sujeito que transcende sua própria história em direção à Alteridade absoluta.

AS ADMOESTAÇÕES

Quando falamos dos textos franciscanos, escritos do primeiro século de franciscanismo, do próprio Francisco ou sobre o movimento franciscano, a simples extensão do material já é um fato que causa espanto. Segundo Esser (1978, p. 17), um dos maiores conhecedores das *Opuscula*, de São Francisco: “*Primo quasi aspecto miretur quis, tam multa opuscula s. Francisci, qui ipse homo ignorans, simplex et idiota praeoptat, nobis sunt conservata*”⁴.

A sua simplicidade transparece nos vários textos seus que chegaram até nós. Estes se enquadram em quatro categorias: a) orações, antífonas, salmos e saudações, recolhidos pelos irmãos dos primeiros grupos e que exprimem a experiência mística de Francisco durante anos; b) escritos ditados aos seus “secretários” como as cartas e as regras que, tudo indica, passaram por uma revisão estilística e gramatical criteriosa, mas que, se mantêm fieis ao pensamento de Francisco; c) escritos de próprio punho, como o *Bilhete a Frei Leão* no qual vislumbramos o latim que Francisco conhecia e entrevemos o trabalho de revisão de secretários e cronistas; d) por fim se encontram os escritos de pessoas muito próximas a Francisco nos quais os enunciados são a ele atribuídos (ESSER, 1978). Neste último grupo se encontram as *Admoestações* que vamos aqui apresentar.

Apesar de claramente se tratarem de texto recolhidos posteriormente por seus irmãos mais próximos ou sob influência destes, as *Admoestações* não podem ser consideradas como pseudepígrafe. Não são nelas apresentadas formulações que diferem essencialmente da linguagem e do conteúdo da mensagem que permeia a forma de vida de Francisco e do movimento por ele iniciado. Ao contrário, muitos dos temas ali expostos são a repetição de esquemas e de problemas que se encontram em vários outros textos, inclusive oficiais, como a *Regra Bulada*. Parece pouco provável que se tratem de comentários espirituais que os primeiros frades tenham feito. O apelo constante ao texto bíblico, que é o cerne do qual emanam as *Admoestações*, é do estilo de Francisco, como percebemos nas cartas, regras e orações.

Acrescente-se a isso que Francisco faz uso ostensivo de um verdadeiro ‘gênero admoestativo’, muito próximo do gênero sapiencial e orante de muitos textos bíblicos de sua predileção, como o livro dos *Salmos*. O uso desse gênero admoestativo, por sua vez, pode ser atestado por duas vias: uma intratextual e outra extratextual. A via intratextual reconhece em vários outros textos de Francisco o uso abundante da admoestação como estilo do discurso, e.g., como o uso subjuntivo dos verbos na segunda redação da *Carta aos Fieis*. Neste uso Francisco ao mesmo tempo que exorta se inclui na exortação. É o paradigma da admoestação. Citamos aqui alguns exemplos colocando entre parênteses o versículo da carta: “*diligamus igitur Deum*” [por conseguinte, amemos a Deus] (19); “*Debemus siquidem confiteri*” [de fato devemos confiar-nos] (22); “*recipiamus*” [recebamos] (22); “*debemus*” [devemos] (32, 33, 37, 38, 39, 40, 45); “*non debemus*” [não devemos] (45).

Fora esse uso que poderíamos chamar “inclusivo” da admoestação, há o uso de modos verbais imperativos. São um chamado à escuta e à visão das realidades que Francisco quer apresentar e que se tornam quase sensíveis. Esse é o caso da *Carta a toda a Ordem*, onde há esse jogo entre o ouvir e o ver, em que o ouvir

convoca a participar das realidades que serão apresentadas à visão: “*audite, fratres mei*” [ouçam, meus irmãos] (5, 21); “*videte*” [vejam] (23, 28).

Além disso, encontramos o uso do verbo latino *moneo* (admoestar, advertir, instruir pelo discurso) e todo seu campo semântico constituído por uma série de verbos como *rogo*, *exhorto*, *obsecro*, que aparecem dezenas de vezes nos *Opuscula*⁵. Dão ao texto o caráter edificante e admoestativo e ao mesmo tempo fazem com que o leitor/ouvinte fixe sua atenção em determinados pontos do discurso mais que em outros. Ademais, deve ser destacado que Francisco pedia nas mesmas cartas que escrevia que fossem lidas, divulgadas e cumpridas.

As fontes extratextuais que nos permitem reconhecer o caráter eminentemente admoestativo do discurso de Francisco são as legendas, vidas, *fioretti*, processos canônicos e outras narrativas. São textos que vinculam à pregação de Francisco uma admoestação dirigida aos homens para que se convertam, que façam penitência, que ouçam as palavras do Evangelho, que sigam mais de perto a Jesus. Dentre tais testemunhos destacamos um que se encontra no processo de canonização de Santa Clara. Trata-se da declaração de sua amiga no século e coirmã do mosteiro de São Damião Pacífica de Guelfuccio. É interessante porque se trata de uma fidedigna declaração dada em um processo jurídico-canônico. Fala sobretudo dos motivos da entrada de Clara de Assis para a vida religiosa. Afora isto, Pacífica conheceu também Francisco e se não teve um convívio assíduo com ele, muitas vezes ouvira a repercussão de suas falas no mosteiro. Diz Pacífica: “*Et disse che Sancta Chiara, per admonitione de Sancto Fracesco incominciò l’ordine che è ora in Sancto Damiano*”⁶ (Processo de Canonização de Clara I, 2 *apud* PEDROSO, 1994, p. 78).

Há uma última razão para a escolha das *Admoestações* como paradigma do discurso de Francisco e, ao menos, da primeira geração do movimento franciscano. Ao que parece, elas são discursos feitos em capítulos ou outras reuniões e encontros com os frades que logo reverberavam na fraternidade primitiva. O texto das *Admoestações*, apesar da sua impossível datação (ESSER, 1978), já era muito conhecido poucos anos após sua morte (DALARUN, 1997). Isto que os discursos ali nele compilados eram reproduzidos com frequência e facilmente reconhecíveis como escritos, se não *ad litteram*, no espírito de Francisco.

EROTISMO E ADMOESTAÇÕES

Ler as *Admoestações* e trazer à consciência explícita a erótica que encontramos implícita no seu texto não é uma tarefa simples. Muitos pormenores da língua latina deveriam ser apresentados com mais acuidade. Também poderíamos fazer uma ponte intertextual lendo-as em conexão direta com outros textos dos *Opuscula* ou com as demais *Fontes Franciscanas*. Isso, entretanto, excederia

o objeto deste trabalho. Por isso no texto que segue, tendo em mente o caráter paradigmático das *Admoestações* no conjunto da literatura franciscana tal como apresentamos no tópico anterior, procederemos à leitura de apenas duas das vinte e oito admoestações, quais sejam, a primeira e a segunda, intituladas respectivamente de *Do corpo do Senhor* e *Do mal da própria vontade*.

Reconhecemos que apenas dois fragmentos são insuficientes para termos uma ampla visão da questão. Entretanto, queremos correr o risco de apresentar um paradigma possível de interpretação. Cremos que nos pode abrir caminhos para aprofundar perspectivas mais amplas da espiritualidade franciscana, prementes para a cultura contemporânea.

O DEUS QUE QUER ASSUMIR A CARNE

A primeira das vinte e oito *Admoestações* trata da Eucaristia, elemento essencial da espiritualidade franciscanas. A presença real de Jesus, transubstanciada nas espécies de pão e vinho, são centrais na vida de Francisco. Entretanto, a realidade da presença é altamente questionada no período medieval. Algumas correntes teológicas e movimentos espirituais negavam o dogma da transubstanciação, não só por filigrana teológica. Grassava em vários movimentos uma visão de mundo pessimista, que desacreditava das realidades materiais, como os cátaros e os valdenses. A materialidade do mundo e a corporeidade da vida humana são para esses grupos negativas, realidades intrinsecamente más. Negavam a transubstanciação e a encarnação de Jesus Cristo em verdadeiro corpo material. Também negavam que este mundo pudesse ser resultado da obra de uma divindade boa, sendo a decadência e a corrupção engendrada por um deus mau.

[Esse] perigo consiste de o homem não querer reconhecer a verdade e acreditar no Filho de Deus, que está presente na Eucaristia. Este perigo era então muito real, devido aos perigosos erros dos cátaros, os “heréticos” por excelência da Idade Média. O motivo histórico desta exortação é precisamente esse, de pôr em guarda contra essas doutrinas heréticas (ESSER, 1976, p. 34).

Mas, repetimos, não se trata do ‘problema eucarístico’ tão somente. Toda uma concepção de mundo que se baseava na maldade inerente do mundo corporal-material e na bondade exclusiva da vida ‘espiritual’, nesse dualismo gnóstico que resistia em plena Idade Média, era alvo das admoestações de Francisco. Este não faz uma mera inversão de valores entre carne e espírito. Isso seria manter-se no dualismo gnóstico que perseverava no catarismo. Francisco resolve então adotar a *dialética erótica* da teologia da encarnação.

E como se mostrou aos santos apóstolos em verdadeira carne [in vera carne], assim, de igual modo, se mostra a nós no pão sagrado. E assim, vendo a sua carne, eles viam apenas a carne dele [et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum eius carnem videbunt], mas contemplando-o com olhos espirituais [oculis spiritualis contemplantes], criam ser ele o próprio Deus (ADM I, 19-21 apud ESSER, 1978, p. 61).

Nesta perspectiva já não há uma oposição entre a materialidade do mundo presente e a espiritualidade do mundo escatológico. O que há é a diferença ontológica irreduzível que se mostra ao homem como relação. Para que o homem pudesse querer um objeto infinito real que satisfizesse seu desejo infinito, o próprio Deus assume a erótica da vida humana: se dá como objeto desejável na própria carne. Mas Francisco, um pouco antes da passagem mencionada, é ainda mais explícito em sua afirmação. Diz ele que “[Jesus] desceu *do trono real* para o útero da Virgem [*venit in uterum Virginis*]” (ADM I, 16 apud ESSER, 1978, p. 61). Vir no útero da Virgem é assumir a humanidade plenamente, humanidade que é produzida na carne preparada na figura da feminilidade e da natureza para receber a divindade. É o *kai hò logos sárx egéneto* [e a palavra se fez carne], a própria Palavra gerou-se a si como vida criada-gerada e querida por Deus. Este Deus irrompe na totalidade *sárquica* para dar à carne o sentido relacional da sua existência: uma totalidade que não se fecha em si mesma, convocada ao diálogo e à união prazerosa com o Outro absoluto.

Por isso o mandamento da reprodução (Gn 1, 28), comunicação da vida em comunhão com outro para um outro ainda, é o único dado antes da Queda. O biblista McKenzie (1983) nos adverte que a tradição semita teve muito cuidado, como teve Francisco, para não mitologizar a sexualidade, fazendo da relação erótica-sexual um mito originário, como em várias tradições religiosas. A erótica insere-se na lei natural como a característica de um homem que é *imago Dei* na “integridade de sua unidade corpo e alma” (AUTIERO, 1997, p. 1147) o que inclui o desejo de constituir uma comunidade amorosa com o outro.

O Novo Testamento confirma a Lei do Antigo: que a própria vida se reproduza e expanda. O movimento franciscano adotará a distinção, já presente em Paulo, entre uma vida vivida na carne e uma vida vivida no espírito. Esta distinção entretanto não está impregnada de maniqueísmo. Carne é *sárx*, a totalidade da existência humana que se encontra submetida ao pecado. Jesus em tudo foi igual ao homem, menos no pecado. Mas ele assume o *uterum*, a profundidade da feminilidade. A encarnação resgata não só o homem (*ánthropos*) como pretendo gênero universal, mas resgata o homem e a mulher como gêneros constituídos socialmente; resgata a dimensão biológica da experiência espiritual; resgata e salva o ser sujeito desejante, o ser sujeito erótico.

Por isso a encarnação não é para Francisco tão somente *ex virgine* (da virgem, desde a virgem) mas *in uterum virginis* (adentrando o útero da virgem). Os apóstolos viram Jesus *in vera carne*, em carne verdadeira, em corporeidade real. Segundo Dalarun (1997), podemos reconhecer no movimento franciscano um gozo erótico da feminilização. Francisco pensa em categorias que incluem as dinâmicas próprias da vida feminina de seu tempo (a mãe, a esposa, a filha, a dama, a senhora) como paradigmas da espiritualidade. Isso faz do franciscanismo um “*mouvement de féminisation*” (DALARUN, 1997, p. 7). Isso nos impulsiona a questionar o quanto paradigmas contemporâneos de espiritualidade são capazes de incluir as experiências das mulheres em sua atual condição sócio-histórica, em lugar de representar a pantomima do sujeito universal, tipicamente androcentrada, no sujeito masculino. Enfim, uma experiência “que seja capaz de ultrapassar a experiência do ‘homem’ como experiência normativa para todo comportamento humano” (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 22).

A CARNE QUE QUER AFASTAR-SE DE DEUS

A visão positiva de Francisco da corporeidade se reafirma na segunda admoestação. Francisco não cai no mito imemorial das tradições indo-europeias (DUSSEL, 1983) que faz da relação sexual ou do desejo carnal o objeto ou forma da Queda. Esta se liga com o mal da vontade, que é oposto ao desejo erótico aberto solicitamente ao outro. A vontade que cai no pecado se manifesta como apropriação de si mesma. Luta por sua autoconservação egoísta, como sistema de totalidade fechada que se recusa abrir às exigências do outro.

[Adão] Podia, pois, comer de toda árvore do paraíso, porque, enquanto nada fazia contra a obediência, não pecava. Come, pois, da árvore da ciência do bem aquele que se apropria de sua vontade [qui sibi suam voluntatem appropriat] e se exalta pelos bens que o Senhor diz e opera nele (ADM II, 2-3 apud ESSER 1978, p. 62).

Essa vontade transgressora não equivale à transgressão dos limites autoimpostos, mas é uma espécie de rebeldia e pertinácia da condição humana decaída que recusa olhar a face do outro. Francisco percebe o quanto a Queda não se relaciona com a realização das faculdades naturais de genitalidade e reprodução. A Queda é para ele a fraqueza da vontade que se recusa responder à convocação para uma relação amorosa com o outro que é solícito para conosco. A fraqueza da vontade liga-se não à satisfação do prazer natural, mas ao saber autossuficiente e à apropriação (*qui sibi suam voluntatem appropriat*).

Mas não há ainda algum problema aí a ser resolvido? O mito da Queda diz que tendo comido o fruto “abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus;

entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram” (Gn 3,7). Analisemos duas interpretações possíveis.

A primeira entende a consciência da nudez como a consciência da irrupção do pecado, da desinstalação do homem de seu estado de quietude originária e comunhão de vontade com o Criador. Diz o comentário da *Bíblia de Jerusalém* ao texto de Gn 3, 7 que “na consciência de sua nudez há já uma manifestação da desordem que o pecado introduziu na harmonia da criação”. Segundo Nelis (1977, p. 1246), comer do fruto da ciência abriu para os pais primitivos a possibilidade de uma inteligência nova, mas que “à luz dessa inteligência aqueles que até pouco, no seu estado paradisíaco, eram seres felizes, agora sentem-se umas criaturas miseráveis, pobres na sua nudez”. Quando lemos apenas por esta ótica, pela introdução da desarmonia e da miséria, parece-nos que a questão erótica, o desejo de transcender-se em direção ao outro, desaparece na sombra de alegorias morais.

Isto abre espaço para que se introduza uma segunda interpretação. A Queda seria o momento em que o próprio erotismo seria introduzido na vida humana (PERNIOLA, 2000). Na quietude original não haveria erotismo propriamente dito, porque não haveria busca pelo objeto ausente. Tudo no Éden está à mão de quem o solicita. A nudez da Queda seria a alegoria para o surgimento da nudez erótica que se regozija entre a consciência do estar nu e o estar vestido, fazendo do jogo de transgressão-culpa o mote do erotismo. É o surgimento da consciência de necessidade e a culpa de satisfazê-la.

Nós não descartamos esse jogo como constituinte de alguns momentos da vida erótica, mas isto não traduz a totalidade da sua expressão. A exigência do dom de si absoluto ao outro que interpela é uma exigência anterior à Queda (Gn 1, 28). “Sede fecundos” significa abrir-se à convocação da vida por excelência e comunicar essa vida pelo amor mútuo. Nós ainda podemos jogar com o duplo estar-nu e consciência da nudez, mas não como a inauguração do erótico como manifestação do vigor fundamental da vida (BOFF, 1990). Francisco intui isso. *Approprio*, apropriar-se, torna-se para ele o pecado original por excelência: negar ao outro seu dom, negar a Deus o que é dele, mas negar também ao outro o amor querido por ambos. No estar-nu se revela a tensão de uma civilização que sai de um estado de abertura à presença de Deus na brisa (DUSSEL, 1983) e que fere o outro que solicita a nossa presença amorosa.

Por que é que Deus com esta proibição [a de comer da árvore da ciência do bem e do mal] lhe impôs um limite definido? [...] Mediante a exigência desta obediência, o homem devia reconhecer a Deus como Senhor de tudo [...] (ESSER, 1976, p. 44).

O erótico se manifesta assim na vida de Francisco também como a impotência natural do homem frente à vida que só é possível para ele como graça, como espera escatológica, como desejo esperançoso de que o pecado da desobediência seja suprimido pelo amor dilatado ao infinito. Estar à espera e estar à escuta é desejar o outro, abrir-se ao outro. Há no movimento franciscano um abrir-se ao outro que restabelece a inocência originária antes da Queda, um erotismo que descentraliza, que põe o centro do eu no outro, que abre-se a um outro que resgata. Essa é a tensão entre o desejo do amante e a força do amado que salva, cura e protege.

O erótico vige assim como articulação da tensão entre o pecado e a graça: o saber autossuficiente fecha-se para nudez do outro, para o seu mistério. Mas saber é sempre saber do outro. Há uma escolha implicada nesse saber: o afastamento da árvore da vida, que Adão não desejou comer, pelo conhecimento de sua própria nudez, pelo conhecimento de si como civilização que se recusa a permanecer no amor, na nudez alegre que compartilha com o outro a alegria de ser criação com a criação.

CONCLUSÃO

Neste trabalho faltou-nos ainda desenvolver muitos elementos para uma leitura das *Admoestações* como uma erótica franciscana. Poderíamos ter empregado menos tempo aos preâmbulos metodológicos e disciplinares e ter focado com maior vagar a análise do texto.

Creemos, contudo, que um passo foi dado para a erótica a partir de bases espirituais, bíblicas e teológicas do franciscanismo. Pensar a partir do movimento franciscano como a fonte de uma compreensão existencial, afetiva, personalista e erótica do homem. Este trabalho só tentou ser a indicação de que isso é possível. A espiritualidade franciscana é uma proposta de acolhida do outro na sua integridade. Francisco reconhece forças vivas no cristianismo que ao longo de sua história não foram esquecidas, mas por vezes escamoteadas. Não pode haver pessimismo em relação à corporeidade em uma religião em que Deus assume uma carne, que deseja ser desejado como o outro infinito que sacia o desejo infinito na carne finita. É o paradigma da transcendência: abrir-nos sempre a uma outra realidade possível.

A erótica franciscana é esse discurso sobre o desejo, o *eros* e o outro, possível porque é uma força subterrânea que vige no movimento franciscano. Quando na epistemologia do erotismo entrelaçamos processo de subjetivação, modos da subjetividade, desejo, abertura ao outro, sexualidade, vigor animal, transcendência, autotranscendência, é porque a questão erótica põe a totalidade do que somos em questão. Somos sujeitos totais que se abrem totalmente a um outro

total. A realidade histórica, os modos de expressão, as decisões, tudo isso compõe o quadro onde fazemos a experiência de ser sujeito. A erótica franciscana nos ensina a ler o cristianismo, neste caso contra Bataille e tantos outros, não como a religião que matou o erotismo, mas como aquela que vê a Alteridade absoluta *in vera carne*.

ADMONITIONS OF SAINT FRANCIS I-II: A EROTIC SPIRITUALITY

Abstract: this article, as an approach among the many possible in the franciscan studies, intends to make analysis of the Admonitions of Saint Francis in the numbers I and II showing how the development of an erotics discourse is possible in a discourse on eroticism insofar the man's force itself, which is carried out as an experience that is at the heart of the franciscan form of life. For this we use contributions of moral theology, ethics and philosophy, especially the Batallie's philosophy of eroticism, to rebuild in categorical terms what we believe, with all the franciscan tradition, only be fully known through an existential understanding.

Keywords: *Spirituality. Franciscanism. Eroticism. Ethics.*

Notas

- 1 Erotismo, que ao longo do trabalho delimitaremos com mais precisão, aqui significa o vigor próprio do eros, o desejo do outro e o ser pelo outro desejado, a mediação que nos convoca. Eróticas são modos particulares do processo de subjetivação quando pensado a partir do eros e os consequentes modos de compreensão e de produção de discurso sobre esse processo. Tomemos um exemplo da história: no século XII, como hoje, o eu é convocado pelo outro, passa por um processo de ser condicionado pelo desejo do outro. Isto é erotismo. Agora, que o modo desse processo se dê nas cortes entre a dama e um nobre que não pode alcançar-lhe o amor porque já comprometida e que surja uma determinada forma de autocompreensão chamada cavalheiresca que é expressa em cantigas, isso é uma erótica própria daquele específico século em seu específico ambiente cortesão. O erotismo é portanto um existencial universal (vale a aparente contradição) enquanto que uma erótica é o conjunto das determinações históricas, econômicas, sociais, epistemológicas no qual esse existencial 'se encarna'. Para o processo de elaboração dessa diferença conceitual a partir da realidade latino-americana, ver Dussel (1984).
- 2 Isto levando em conta a possibilidade da existência de um tal vazio. Há, como uma reserva epistemológica necessária, uma pergunta pelo natural. Quando afirmamos que algo é natural o afirmamos na linguagem. Toda afirmação de uma natureza já se dá em um evento histórico. História e natureza, ou natureza e cultura, não são uma mera oposição. São dois elementos de um binômio dialético. Em um determinado momento ocorre uma indeterminação, um espaço no qual é impossível dizer onde termina a natureza e onde começa a história. Dá-se um evento de linguagem no qual o erotismo é a expressão mais premente, expressão que busca o discurso do outro.

- 3 Ao conhecedor parecerá evidente uma ligação possível dos conceitos aqui trabalhados com a psicanálise. Não se enquadra no nosso escopo, todavia, uma leitura psicanalítica dos Escritos de São Francisco. Nem psicanalítica, nem contra-psicanalítica, o que poderia ser feito a partir de uma história dos processos de subjetivação em chave foucaultiana. O nosso trabalho, contudo, quer limitar-se a uma análise da espiritualidade franciscana que tem como pano de fundo conceitos operativos da teologia latino-americana e da noção de erotismo como experiência de subjetivação e desejo de comunicação tal como formulada por Bataille. Para indicações relativas a uma leitura psicanalítica, ver Surian (1973).
- 4 “Em primeiro lugar observo que é admirável que tantos opúsculos de Francisco nos foram conservados, ele que se reputava um homem simples, ignorante e idiota” (todas as traduções da língua latina ao longo do texto são nossas).
- 5 Opuscula (opúsculos) é o nome latino que sói atribuir-se aos escritos de autoria de Francisco.
- 6 “E disse que Santa Clara, por exortação de São Francisco, começou a Ordem que agora está em São Damião” (tradução nossa).

Referências

AUTIERO, Antonio. Sexualidade. In: COMPAGNONI, Francesco *et al.* *Dicionário de Teologia Moral*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 1145-1151.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

DALARUN, Jacques. François et Claire. Masculin/Féminin dans l'Assise du XIII^e siècle. *Mé-diévales*, Vincennes, n. 32, p. 83-95, 1997.

DUSSEL, Enrique. D. *Caminhos de libertação latino-americana: Interpretação ético-teológica* (vol III). 1. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

ESSER, Cajetanus. *As Exortações de São Francisco*. 1. ed. Braga: Editorial Franciscana, 1976.

ESSER, Cajetanus. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. (Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, tom. XII). 1. ed. Grottaferrata-Roma: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978.

FASSINI, Dorvalino (Org.). *Fontes Franciscanas*. 1. ed. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2005.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1987.

JESUS, Ana Márcia Guilhermina; OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. *Teologia do Prazer*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2014.

MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1983.

NELIS, John. Queda. In: VAN DEN BORN, A. *et al.* *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1243-1247.

PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.). *Fontes Clarianas*. 3. ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994. p. 60-142.

PERNIOLA, Mario. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. 1. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2000.

QUATTROCCHI, Pietro. Erotismo. In: COMPAGNONI, Francesco *et al.* *Dicionário de Teologia Moral*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 986-989.

SURIAN, C. *Elementi per una teologia del desiderio e la spiritualità di San Francesco d'Assisi*. Tese (Doutorado em Teologia) - Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1973.