

# FRANCISCO DE ASSIS, FRANCISCANISMOS E A FENOMENOLOGIA

*FRANCESCO DE ASSISI, FRANCESCANISMI E FENOMENOLOGIA*

Sérgio Wrublewski<sup>1</sup>

## RESUMO

A fenomenologia conseguiu mostrar-se como o método crítico-reflexivo para o rigor das questões filosófico-culturais da época contemporânea. Sua crítica partia do acesso aos fenômenos por meio da reflexão crítica sobre os fundamentos de todas as pesquisas. Como em todas as épocas do passado, também no presente é sempre o homem que busca o sentido de todos os fenômenos, trazendo a multiplicidade de volta à unidade de tudo. Francisco de Assis soube criar em sua vida biográfica sinais dessa unidade em relação ao mundo medieval. Seu pensamento significava uma luz para o século XII e também para os séculos futuros. Seu pensamento se concentrava na renovação essencial da identidade cristã e da comunidade humana em sua relação com todas as entidades. Por meio de inúmeras controvérsias históricas sobre a essência de seu pensamento, a presente pesquisa buscou destacar o pensamento do poeta alemão Novalis do século XVII em seu compromisso de renovar o rumo transcendental da busca do espírito para o homem moderno. No século XX, o poeta T.S. Eliot é um testemunho do mesmo empenho característico do Poverello de Assis em propor novamente a questão da renovação e reconstrução da Igreja junto com a sociedade humana, como nos dias de hoje é uma necessidade urgente.

Palavras-chave: Fenomenologia. Transcendental. Unidade. Renovação das Questões Espirituais.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
*E-mail:* sergiowrublewski@gmail.com

## RIASSUNTO

La Fenomenologia riuscì a mostrarsi come il metodo riflessivo-critico per il rigor delle questioni filosofiche-culturali dell' época contemporanea. Il suo criticismo proviene dall'acceso verso i fenomeni attraverso la riflessione critica su i fondamenti di ogni ricerca. Come in tutte le epoche del passato, pure nel presente é sempre l'uomo che ricerca il senso de tutti i fenomeni riconducendo la molteplicità all'unità di tutto. Francesco d'Assisi riuscì a realizzare nella sua vita biografica accenni di questa unità nei confronti con il mondo medievale. Il suo pensiero significò una luce per il secolo dodicesimo e pure per i secoli futuri. Il suo pensiero era concentrato nel rinnovo essenziale dell'identità cristiana e della comunità humana nel suo rapporto verso tutti gli enti. Attraverso numerosi polemiche storiche sull'essenza del suo pensiero la presente ricerca cercò de mettere in distacco il pensiero del poeta tedesco Novalis del setecento nel suo impegno di rinnovare la direzione trascendentale della ricerca di spirito per l'uomo moderno. Nel vintesimo secolo il poeta T.S. Eliot è una testimonianza del medesimo impegno caratteristico del Poverello d'Assisi di riproporre la questione del rinnovamento e della ricostruzione della Chiesa insieme con la società humana come nel tempo presente si fa bisogno urgente.

Parole chiavi: Fenomenologia. Trascendentale. Unità. Rinnovo Delle Domande di Spirito.

## INTRODUÇÃO

Franciscanismo é um movimento religioso, teológico-cultural dentro do cristianismo. Teve sua inspiração na figura e no pensamento de Francisco de Assis (1182-1226) e atravessou 7 séculos desde o fim da Idade Média e os séculos da Época Moderna, alcançando hoje os desafios da contemporaneidade. Como se relaciona este movimento com as exigências filosóficas de um dos maiores questionamentos realizados no tempo contemporâneo chamado fenomenologia?

Abdicando de ante mão da pretensão de querer abordar todas as inúmeras relações e implicações que um tal questionamento possa ter na amplitude histórica, nos desdobramentos institucionais e nas imensas interconexões religiosas, culturais, políticas que os elementos de tal questionamento possam ter, queremos, na presente investigação, nos restringir a apontar algumas poucas direções de questionamento que, já usando acenos da fenomenologia, possam revelar um viés promissor para compreender desafios do questionamento filosófico-fenomenológico contemporâneo.

Iremos seguir o seguinte questionamento:

1. A fenomenologia como método filosófico para o rigor das questões contemporâneas.
2. Descrição de uma das intuições originárias e típicas de Francisco de Assis.
3. Tentativas históricas de guardar e clarear o questionamento originário entrevisto pelo fundador do movimento franciscano em meio a múltiplas desfigurações.

## 1 A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO FILOSÓFICO PARA O RIGOR DAS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS

### 1.1 A RETOMADA DA QUESTÃO DO SER

Fenomenologia é, no entendimento usual, uma das “direções”, uma “escola”, um “movimento” da filosofia contemporânea. Ela abrange um grupo de filósofos unidos por um determinado modo comum de trabalhar as questões filosóficas, método este criado por

Edmund Husserl (1859-1938), continuado e ampliado por pensadores da segunda, terceira e quarta geração. Tais pensadores, guiados pela nova atitude metodológica aberta pelo movimento fenomenológico, formam um determinado método de elucidação das questões filosóficas e culturais, e assim formam um campo próprio, descritível dentro da tessitura das filosofias contemporâneas.

No entanto, esta compreensão da fenomenologia é ainda uma apreensão superficial da questão. A fenomenologia indica a forma fundamental da consciência contemporânea, ela é o modo fundamental e elementar de lidar com as questões filosóficas, culturais, religiosas, científicas, mas não coincide com uma determinada forma cultural dada, como a fenomenologia histórica apresentada por Husserl e seus discípulos. Ela indica, antes, o empenho em alcançar instantes de evidência plena, embora não definitiva. Trata-se de um empenho por evidência entendido<sup>2</sup> como clareza e limpidez de estruturação alcançadas cada vez a partir das exigências fáticas de uma época, de uma situação cultural singular. Neste sentido, a fenomenologia não se constituiu tão somente a partir das descobertas do movimento fenomenológico fundado por Husserl, mas marca a identidade própria de todos os grandes pensadores que, no presente ou no passado, relacionados às compreensões já instaladas numa tradição filosófico-cultural, souberam trabalhar uma possibilidade originária de compreendê-las dentro da tradição a que pertencem, numa evidência manifesta como evidenciação inaugural cada vez bem realizada. Neste sentido Heráclito, Parmênides, Platão, Aristóteles já se empenhavam por alcançar a evidência e a evidenciação originária de todos os fenômenos, sem que com isto fossem repetidores dos conteúdos expressos por pensadores inauguradores desta tradição ou pertencentes a ela. Igualmente, pensadores como Agostinho, Plotino, Dionísio Aeropagita, Boécio, João Escoto Eriúgena, Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa, Hegel, Schelling, Lavelle, Heidegger, Heinrich Rombach, Davi Pascal, Carneiro Leão, Hermógenes Harada, entre outros são fenomenólogos e usaram esta possibilidade originária de alcançar evidência no que perscrutavam, deixando cada vez vir à fala

---

<sup>2</sup> Cf. *e-videre*: ação de ver a partir de algo para além do já visto

uma estruturação de sentido coerente, diferenciada e fundada numa evidenciação conseguida cada vez de modo novo, inesperado e pleno. Neste sentido, Martin Heidegger lembra que os grandes pensadores ou poetas, os grandes santos e estadistas realizavam uma evidência cada vez única, a partir da situação problemática singular em que se encontravam, e por isto nunca falavam ou agiam nem aquém do que se podia dizer ou fazer com evidência, nem além do que podiam falar ou fazer com evidência do fenômeno. Neste sentido, recorda Heidegger, personalidades como Bernardo de Clairvaux, Francisco de Assis, Tereza de Ávila, Mestre Eckhardt seriam autênticos exemplares da evidenciação intencionada pela fenomenologia. O fundamentalismo filosófico, religioso, cultural ou político é entendido como fenômeno ainda não constituído na sua plena evidência, da mesma forma como a pretensão de produzir um sistema definitivo de conceitos, sem que com isto os conceitos fundamentais sejam irrigados pela evidência própria e evidenciação plena.

Esta atitude fundamental na filosofia do século XX Heidegger tentou sintetizar com as palavras: “Repetição (*Wiederholung*) da Questão do ser”<sup>3</sup>. Esta atitude fundamental para o trabalho filosófico-fenomenológico tinha sido proposta por Soeren Kierkegaard no século XIX. Segundo ele a atitude fundamental da filosofia não podia pretender construir um sistema conceitual desconhecendo a dialética, ou seja, o *lógos* emergente da relação com a realidade fática (sem o que surge tão somente uma construção conceitual dogmática, feita de puras opiniões, *dóxai*), nem podia contentar-se com a atitude dos pensadores românticos, que vislumbrando um ideal num futuro longínquo, permaneciam sonhando emocionalmente com este ideal num descaso e desprezo para com o presente. Por isto, Kierkegaard pensava a atitude renovadora da religiosidade cristã como um salto apaixonado de repetição, de retomada da mesma grandeza inexorável que moveu Abraão, patriarca da grande tradição religiosa do Ocidente, tradição à qual pertencem o cristianismo, o judaísmo, o islamismo. Ser contemporâneo com os heróis da fé significava para Kierkegaard deixar de novo ser Realidade a fé de Abraão, de Jesus Cristo, de Sócrates para o homem enredado no tempo atual, dominado pelo esteticismo

---

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, Martin, **Ser e Tempo**, 1927 § 74.

e racionalismo, enredado no niilismo e na descrença. Neste mundo assolado pelo niilismo histórico da modernidade, Kierkegaard aprendeu a usar todos os meios de sua capacidade literária e dialética para se tornar conascivo com a pura dinâmica de ser que inspirou as grandes figuras geniais da tradição em que os homens ocidentais se acham enraizados. Assim, tanto a vida de Sócrates, como a vida do Jesus histórico pode ser interpretada como uma fenomenologia infalível do puro acontecer. Ambos não estavam fixados numa pretensão de infalibilidade doutrinária. O rigor da existência como puro acontecer não podia estar fixado num formalismo, seja de origem estética, seja de origem religiosa-doutrinária, seja de origem racional. A retomada do evento de ser se dá tão somente em cada desafio da existência do homem enraizado na dinâmica da existência previamente já dada, existência que se potencializa tão somente nesta cristalina e instantânea prontidão de ser. Uma prontidão que integra o inexorável do passado no presente, que assim cria possibilidades promissoras de futuro.

## 1.2 A IDEIA DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Nesta direção, a fenomenologia trabalhada por Heidegger entendia a busca que interliga a genialidade do passado com a criatividade do presente de tal modo que nesta circularidade criativa possa emergir, se constituir o genuíno porvir. A ontologia fundamental não diz um formalismo sobre a “essência humana” construído com conceitos oriundos da tradição filosófica-cultural, mas, sim, a busca cada vez de um acesso à originariedade dos fundadores de nossa cultura ocidental, a partir do que é dado à presença (*Da-sein*) humana realizar a sua historicidade guiada por este fundamento desvelante e velado que une a vigência do passado e do presente. Para tornar claro de que não se trata de uma tentativa de repetir o passado, o Heidegger final<sup>4</sup> acentua de que esta circularidade criativa entre o passado e presente não deverá ser compreendida como uma repetição do passado, como uma recusa do passado ou como uma superação do passado no novo. O diálogo criativo,

---

<sup>4</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Beitraege zur Philosophie* 1989 p.185-187

significativo entre o passado e o presente deverá, antes, ser um diálogo histórico entre pensadores do presente e do passado de tal modo que a alteridade das questões possa vir à fala não somente numa concordância com a tradição, mas numa originalidade capaz de manifestar todo o potencial inesgotável deste diálogo de pensadores.

No parágrafo 7º da obra *Ser e Tempo* Heidegger descreve como a atitude do puro acontecer poderá embater-se com a tradição filosófica-cultural, sem que este embate corra o risco de tornar-se uma fenomenologia da consciência subjetiva ou a reprodução da ontologia tradicional do Ocidente, chamada Metafísica. Enquanto a Metafísica ou a Ontologia clássica se ocupam tão somente com o ente como tal (pedra, animal, obra de arte, máquina, cálculo, anjo ou Deus), compete à indagação fenomenológica elucidar a problemática fundamental da questão acerca do sentido do ser como tal, como a questão mais próxima do homem e a mais decisiva de todas as questões. A Ontologia moderna, em continuidade à tradição metafísica, ao ocupar-se tão somente com o ente, ou com o ser do ente, (como comprovação, constância, possibilidade de dominação) não consegue pensar a verdade do Ser e, assim, desconhece a existência de um pensar mais rigoroso que o pensar conceitual. Trata-se, portanto, de uma Ontologia fundamental capaz de não escorregar nesta tentação de ocupar-se tão somente com o ente, e que, neste sentido talvez tenha que renunciar ao próprio título “ontologia” e à própria pretensão de construir uma ontologia, justamente para conseguir ater-se à verdade do Ser como tal (*überhaupt*), o que não significa ater-se a uma possibilidade abstrata, mas à manifestação do ser numa evidência única de um mundo, apreendido na sua singularidade e relevância histórica. Enquanto a Metafísica pensa o ente como ente, o ente como geral e primeiro, como o supremo e último, deixa de apreender a diferença entre o ser do ente e o ser como tal, a verdade do ser. No período final de sua vida, Heidegger entende que esta superação do esquecimento do ser só se dará no despertar da evidência de ser, sustentado na vigência do que não se deixa controlar (Sein) e que inclui um confronto e experiência próprios do Nada, para ser simplesmente.

## 2 DESCRIÇÃO DE UMA DAS INTUIÇÕES ORIGINÁRIAS E TÍPICAS NA VIDA E OBRA DE FRANCISCO DE ASSIS

O místico, pregador e poeta Giovanni di Pietro di Bernardoni, mais conhecido como Francisco de Assis nasceu em 5 de julho de 1182 e morreu em 3 de outubro de 1226 na cidade de Assis, Úmbria, Itália. Nasceu de uma família formada pelo pai, Pietro Bernardone Maricone, comerciante de vestuários e pela mãe Giovanna Pica Bourlemont, esta última descendente de família nobre do sul da França. O nome Francisco provém de “Francesco”, que significa “pequeno francês”, nome acrescentado pelo pai no batismo. Francisco de Assis teve sua formação para ser comerciante na escola paroquial de S. Giorgio, formação esta que consistia em aprender a ler, escrever, realizar pequenas operações de contas usadas no comércio, e alguma coisa da linguagem oficial escrita, o latim.

Embora Francisco de Assis tenha recebido uma formação usual para a profissão de comerciante, o seu poder de transformação em seu tempo e além de seu tempo só se compreende como proveniente de um grau de clareza e lucidez que o distinguem como um gênio de sua época e capaz de repercutir em épocas futuras. É o que se encontra no fenômeno dos grandes pensadores e instituidores de uma tradição religiosa ou cultural, poética, artística. Não são eles que escolhem um determinado destinar-se na vida biográfica e de pensamento, mas é antes o trabalho do pensamento realizado ao longo de sua vida e obra singulares que se mostra como o melhor pensamento da humanidade atual e porvindoura. Deste modo, estas grandes figuras se ocupam com a situação fática de suas vidas e dos homens de seu tempo, mas, em diferença da maioria dos homens do seu tempo, presos por demais à positividade dos fatos históricos, conseguem realizar uma recondução da factualidade dos fatos para a mirada da essência do seu tempo no devir histórico e na manifestação de uma direção transcendental.

No contexto do presente trabalho, vamos nos ater a poucos exemplos transmitidos por textos escritos por Francisco de Assis ou produzidos pela primeira tradição onde aparecem vestígios do âmago do seu pensar. Francisco de Assis tinha certamente um veio poético, fomentado talvez pela tradição materna oriunda da *Provence* francesa, pelas canções cavaleirescas. No entanto, não foi um diletante com

este rico material. Soube trabalhar tanto um texto de prosa como um texto bíblico com o rigor de evidência, capaz de contrapor-se, seja aos doutores do seu tempo, seja à compreensão popular usual, e isto através de um rigor de pensador e poeta consciente de trabalhar sua identidade em modo radicalmente singular e ao mesmo tempo universal. Assim, o trabalho do místico deve ser entendido não na direção de alguma repetição doutrinal tradicional ou afetiva-irracional, mas como o confronto com a situação singular, seja tendo que confrontar-se com uma situação problemática ou com um desafio de sentido, de tal modo a atingir uma clareza e nitidez do fenômeno em questão. Místico diz, então, quem se ocupa com as situações e desafios cotidianos de tal modo a deixar as interpretações factuais, as doutrinas usuais, virem a ser a manifestação límpida do puro dispor-se para captar toda a dinâmica de ser no seu vigor imediato e originário da condição humana. Um dos *lógoi* que mais diretamente marcou a experiência inicial de fundação de uma nova comunidade foram as palavras de Mateus 10 8-10: “Recebestes de graça, dai de graça! Não leveis nem ouro, nem prata, nem cobre no cinto, nem sacola para o caminho, nem duas túnicas, nem calçados, nem bastão, porque o operário é digno de seu sustento”. A mirada para o essencial que deve exercitar o olho do fenomenólogo consiste justamente em não se ater a qualquer exigência factual ou moral, e sim a entender a existência como um puro dispor-se para receber imediatamente o que é dado fazer e fazê-lo cada vez nova e total prontidão de ser. Assim, a mesma busca radical de evidência podemos constatar, tanto no rigor de suas ações, como no rigor de seu ascetismo. Quando apareceu oportunidade de servir às suas convicções mais importantes, que significava resgatar o vigor da cristandade inspirada na figura histórica do Jesus Histórico, Francisco de Assis não relutou em participar de três expedições conhecidas como “Cruzadas”. No entanto, nestes empreendimentos não aceitou sujeitar-se à motivação usual dos poderes organizatórios que convocavam a “matar o número maior possível de infiéis”. Ao invés disto, se empenhou em falar de seus mais nobres ideais com tamanha sinceridade de espírito diante do Sultão muçulmano, que este, embora não tenha entendido as palavras da pregação, ficou tocado com a coragem e veracidade expressas por Francisco. Esta mesma coragem e nitidez de ser levou Francisco buscar renovar a cristandade. Diante desta convocação foi aprendendo cada

vez, através de engajamentos cada vez mais amplos, de que tarefa se trata. Iniciou reconstruindo três igrejas da Úmbria com suas próprias mãos e recursos. Aos poucos, entendeu que restaurar a Igreja não significava, nem restaurar igrejas materiais, nem protestar a favor ou contra a instituição Igreja Romana católica. Entendeu aos poucos que renovar a Igreja significava recolocar em marcha a dinâmica histórica que reúne a partir da dispersão histórica a tarefa de um sentido universal, integrado na totalidade da História através de um evento singular. A tradição chamou a Francisco de homem inteira e fluentemente integrado à totalidade na concreção singular: *totus cath-olicus*. Esta atitude, cada vez concreta e singular, mas inspirada no sentido da realização de um sentido universal e total aparece na seguinte narrativa de sua vida: São Francisco fora convidado para participar de um banquete oferecido pela autoridade episcopal de um lugar para os homens mais poderosos e ricos do lugar. Francisco não concordava em aceitar simplesmente o convite feito pela autoridade que pretendida enfeitar-se com o prestígio do *Poverello* de Assis. Também não achava válido simplesmente protestar contra o convite, negando-se a aceitá-lo na forma de protesto. Fazendo “*epochê*” destas duas alternativas tornou-se a ele evidente a forma de vida própria e eloquente no seu todo, capaz de revelar o sentido essencial da situação singular no seu todo: aceitou o convite, mas na hora do banquete tirou de sua vestimenta um pedaço de pão seco e com este se contentou. A Fala de seu gesto repercutiu até nós com grande eloquência.

Para ter acesso ao âmago de seu pensar, segue aqui uma tentativa de interpretação fenomenológica de três admoestações escritas pelo próprio Francisco de Assis. Tais admoestações são fragmentos escritos pelo próprio autor sem qualquer pressão institucional e revelam, para além das ligações institucionais históricas, o interesse em desvelar o sentido singular e ao mesmo tempo universal em cada tarefa.

A admoestação nr. XIV diz: “Bem-aventurados os pobres no espírito, porque deles é o reino dos céus (Mt. 5,3). Há muitos que, insistentes nas orações e nos ofícios, fazem muitas abstinências e aflições em seus corpos, mas a partir de uma só palavra que parece ser injúria de seus corpos, ou a partir de qualquer outra coisa que se lhes tire, imediatamente escandalizados se perturbam. Esses não são pobres

no espírito; porque quem é verdadeiramente pobre no espírito odeia a si mesmo e ama os que lhe batem no queixo (cf. Mt 5,39)”. O texto fala evidentemente da pobreza de espírito explicitada na pregação do Jesus Histórico como uma de suas mensagens centrais. O pensamento de Francisco de Assis recorda que a insistência na pobreza material, seja de qualquer proveniência ou no despojamento ascético, ainda não realizam o ideal de perfeição apresentado pelo Jesus Histórico, pois são realizações ainda presas ao eu factual, e este apoderamento do eu é na verdade uma realização de um enriquecimento sem limites do próprio eu. O apego fixado na atitude de poder e enriquecimento tem a ver tanto com os bens materiais como com o eu, ou seja, com a instância que decide sobre apego e possessão. Em termos filosóficos, tanto a compreensão do finito como a compreensão do infinito, enquanto produzidas pelo eu, são tão somente objetos de posse, enquanto já previamente estabelecidos. A pobreza de espírito, proposta pelo Jesus Histórico tem a ver com um desafio de crescimento relacionado tanto com os conteúdos materiais-factuais como com os conteúdos mentais que o homem na sua singularidade tem a conquistar, sem que isto signifique posse; em diferença das pretensões humanas de assegurar-se, a pobreza de espírito significa ruptura com o sentido já possuído a partir da força de convocação e abertura para o inesperado de um sentido total. Toda a negatividade, toda a opressão vinda de uma esfera fora do eu terá que ser trabalhada de tal forma a se tornar um lugar de mais plena positividade, e de um puro desabrochar do próprio eu nesta dinâmica de transcendência. Deste modo, Francisco de Assis não se embate por um amor realista para a natureza, nem por um desprezo do sensível, pois ambas as possibilidades permanecem extraviadas da dinâmica de sentido cada vez mais pleno que a identidade humana poderá perscrutar e realizar através da singularidade e universalidade. Também a insuficiência da concepção teológica-metafísica, fundada num entendimento de infinito, enquanto entidade (Deus) em oposição ao mundo finito, Francisco de Assis soube identificar. Em vez de partir destas múltiplas entidades já estabelecidas, o âmago da concepção apresentada pelo *Poverello* vê o finito e o infinito surgirem de uma única dinâmica criativa que passa pelo confronto com o tu do outro, com o tu do próprio eu e antes de tudo com o tu da fonte inaugural de sentido que tudo integra, mas que, em diferença de um mero idealismo, se vincula cada vez a uma situação concreta, singular e finita

do homem. A mesma prontidão de ser, entendida como tarefa de pura amorosidade (*dilectio*)<sup>5</sup> diz a ação de amar que se constitui a partir do reconhecimento da excelência singular da pessoa ou coisa, onde o sentido do tu na sua extraordinariedade inaugura um salto de transcendência, que por sua vez abre o sentido novo do tu e do próprio eu em questão. O texto da admoestação XXV diz: “Bem aventurado aquele servo que tanto amasse e temesse seu irmão, quando estivesse longe dele, como quando estivesse com ele e não dissesse atrás dele algo que não pudesse dizer com caridade diante dele”<sup>6</sup>.

### **3 TENTATIVAS HISTÓRICAS DE GUARDAR E CLAREAR O QUESTIONAMENTO ORIGINÁRIO ENTREVISTO PELO FUNDADOR DO MOVIMENTO FRANCISCANO EM MEIO A MÚLTIPLAS DESFIGURAÇÕES**

A recepção do sopro revolucionário que a figura de Francisco de Assis trouxe repercutiu nos mais diversos ambientes do seu tempo e dos séculos futuros, alcançando a alma do povo dos mais diversos países e culturas. O reconhecimento oficial através da conclusão do processo de canonização concluído dois anos depois de sua morte foi um gesto oficial. Mas o reconhecimento de seu pensamento revolucionário não aconteceu sem múltiplas contradições e equívocos. Embora Francisco de Assis tenha querido morrer nu na terra e ser enterrado no lixo da cidade, para que nunca surgisse ali um monumento em sua homenagem, logo a coordenação da Ordem Franciscana ordenou a construção de uma basílica que haveria de abrigar sua sepultura. Embora Francisco de Assis tenha mostrado um caminho do pensar que deveria a todo o custo permanecer distante de meras controvérsias filosóficas, teológicas, políticas, ou religiosas, logo surgiram inúmeras divisões dentro do movimento franciscano, divisões que permanecem até aos nossos dias. Também as rixas entre franciscanos (escotistas)

---

<sup>5</sup> O verbo latino *diligo* é formado da palavra *dis* (duplamente) e *lego* (ler, colher)

<sup>6</sup> Menestò, Enrico. Brufani, Stefano. **Admonitiones**, in Fontes Francescani Edizioni Porziuncola, Assisi 1995 pgs. 23-36

e dominicanos (tomistas) duraram séculos, provocando um desprezo geral para com a atitude fundamental dos “escolásticos”, como encontramos no testemunho do jovem Descartes e de Blaise Pascal, entre tantos outros. As inúmeras lutas pelo poder político das jovens nações que surgiram justamente com a diluição do império político-sacerdotal que caracterizou a Idade Média trouxe também ao movimento franciscano inúmeras atitudes nas quais imperou muito a medida do direito canônico e pouco a busca do rigor de pensamento do fundador. Exemplo deste autoritarismo escandaloso foi a ordem de manter por doze, outras fontes falam de vinte anos na prisão do cemitério o grande professor de filosofia Roger Bacon.

O cuidado em resgatar o rigor do pensamento revolucionário de Francisco de Assis foi muitas vezes realizado com êxito por alguns poetas, artistas, pensadores que viam a tarefa de resgatar a intuição de pensamento inaugurada por Francisco em ligação com transformações históricas.

Por volta de 1300 Dante Alighieri, vai destacar a figura de Francisco de Assis na Divina Comédia. Entre as figuras reconhecidas como pertencentes ao “Paraíso” (Canto XI), Dante decanta a genialidade de Francisco de Assis como uma luz que irrompeu no século XII, mas já constata que, setenta anos depois da morte, os seguidores de Francisco se mostram erráticos, numa grande decadência de espírito. Já o pintor Giotto de Bondone (1267-1337) , ao ser convidado por volta do ano 1300 para contribuir com uma pintura para a Basílica superior de Assis, faz uma leitura essencial da vida e obra de Francisco. Giotto immortaliza o momento em que Francisco de Assis vai à presença do papa Honório III no ano de 1220 para pedir aprovação de seu modo de vida. Como se sabe, o papado estava inclinado a não aprovar novas comunidades facilmente, pois movimentos renovadores (como os cátaros, os valdenses) tinham um viés cismático e isto significava um perigo para a unidade da cristandade. Para evitar dificuldades o Cardeal de Óstia Ugo dei Conti di Segni, amigo de Francisco, escreveu um texto para que Francisco pudesse decorá-lo e assim fizesse uma apresentação coerente e convincente de seu novo modo de viver o

cristianismo. Francisco decorou o texto, mas na hora da apresentação, esqueceu tudo o que tinha decorado. Recolheu-se, no entanto, no que ele era em todo o seu ser e a partir disto irrompeu a capacidade de falar com toda a fluência de sua experiência fundamental de fé, de tal modo que a fala atingiu a todos que o escutavam e imediatamente aprovaram o seu pedido. Trata-se de uma fala que jorra como que de uma fonte, a partir do que tudo se torna irrefutável, imelhorável, de um significado absoluto, como irrupção do espírito ele próprio. São Boaventura recolheu na sua biografia de Francisco de Assis o testemunho desta clarividência essencial: “Imediatamente começaram a fluir palavras de tal modo eficazes e dotadas de uma tal força que levaram aqueles homens ilustres a mudarem de ideia, já que ficou claro que não era ele que falava mas o espírito do Senhor”<sup>7</sup>. Não se trata tão somente de uma palavra clarividente, mas de uma força de clarividência que brota de uma experiência de fala capaz de tudo iluminar de modo nítido, capaz de dizer com extrema diferenciação e unidade o que há que se dizer na totalidade da vida e da história.

No final do século XVII e início do século XVIII, aconteceu na história dos povos ocidentais o ápice de um processo que veio se preparando desde o fim da Idade Média e o início da Época Moderna. Este processo manifesto com a diluição do grande império europeu-cristão e a implantação da cultura forjada agora por povos livres e autônomos, se faz presente especialmente nos costumes, nas artes próprias de cada povo, na tessitura cultural dos povos europeus modernos e especialmente nas ciências e na filosofia. O pensamento filosófico identificou este momento ápice da história como uma das grandes experiências epocais da verdade conhecida como experiência da Verdade transcendental. Nas duas últimas décadas do século XVII se impõe a força de uma evidência que se instalou na vida e obra de Emmanuel Kant. Dentro desta irrupção inovadora na filosofia do Ocidente deu-se o encontro de inúmeros grandes pensadores

---

<sup>7</sup> San Bonaventura, **Leggenda Maggiore**, vita, XII, 7, in: Opuscoli Francescani, Città Nova Editrice 1993.

que juntos formaram a geração de filósofos, teólogos, artistas e poetas que trabalharam os múltiplos aspectos da elucidação desta experiência nova da verdade. Entre os principais articuladores deste questionamento se encontram já na segunda metade do século XVI, Descartes, Pascal e Spinoza, Leibniz, No século XVII Hume, Kant, Rousseau, Fichte, Hegel, Schelling, Von Baader, Vico, entre outros. Entre poetas se destacaram Goethe, Schiller, Novalis, Holderlin, os irmãos Schlegel, entre outros. Nas artes: Bach, Haydn, Vivaldi, Bethoven, Mozart.

O conceito do transcendental é um conceito fundamental da filosofia. Embora não tenha sido o único a tentar clarear esta questão, Emmanuel Kant ficou famoso para toda a posteridade por ter colocado o viés do questionamento filosófico para toda a época moderna na questão da sua verdade. Em contraposição ao conhecimento empírico, a filosofia transcendental em Kant aponta para um método, um ponto de mirada, em relação ao qual o metafísico, ou, dito com outro termo, o transcendente, caracteriza o ponto de chegada, de plenificação da filosofia. Tematiza assim a reflexão para com o conhecimento a priori, ou seja, a reflexão da filosofia sobre ela mesma, enquanto pura racionalidade. Conteúdos, relações sistemáticas, validade, limites e embasamento dos diversos conhecimentos são pensados na sua integração no sujeito agente do conhecimento. O conhecimento de tudo através da razão é apresentado como uma única tessitura unitária e diferenciada. Tudo é uno, através do que unicamente a unidade permanece estruturada.

Todos os pensadores, seja na filosofia ou nas artes, entendiam a necessidade de estudar o questionamento realizado por Kant, mesmo quando para criticá-lo e ampliá-lo. Até o século XX, os grandes pensadores entendiam a necessidade e elucidar adiante esta questão fundamental dos tempos modernos. Imediatamente depois de Kant, foi o que realizou Fichte, buscando explicitar as possibilidades do sujeito agente do pensamento moderno. Igualmente Hegel e Schelling, tematizaram a historicidade de todos os conhecimentos, a partir da experiência transcendental histórica da verdade. Neste contexto, trabalharam juntos no mesmo questionamento tanto filósofos como

poetas e teólogos, mas filósofo tinha que ser poeta, e teólogo tinha que ser filósofo. Em 1790 o poeta Schiller realiza uma preleção sobre a História. Neste seminário participam J.G. Herder, J.W. Goethe, Jean Paul, Friedrich von Hardenbergs, este último conhecido mais parte pelo pseudônimo Novalis, Friedrich und August Schlegel. Ao grupo de amigos se associou também, mais tarde, o poeta Hölderlin. Deste círculo de amigos surgiu uma das mais ricas revoluções no pensamento filosófico e artístico da época moderna. Deste trabalho, em ligação com nosso tema, é possível destacar alguns acenos presentes especialmente em Novalis, Holderlin e Schelling.

O primeiro poeta-filósofo neste contexto foi marcadamente Schiller. Este sintetizou a colocação de Kant no conceito dignidade (*Würde*), mas via a necessidade de transformá-lo integrando-o com o conceito graça, graciosidade (*Anmut*). Com isto, a questão filosófica transcendental perdia sua interpretação construída tão somente pela racionalidade moderna, e começa a ter uma vigência proveniente da tradição grega-cristã, na qual o homem moderno se acha inserido. A questão transcendental começa a ter sua tematização ligada essencialmente à historicidade da condição humana.

Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg nasceu em 1772 no norte da Alemanha. Proveniente de uma família nobre, teve sua formação inicial através de professores particulares, depois ginásio e estudo universitário do Direito. O pseudônimo, pelo qual é internacionalmente conhecido, provém de um ramo antigo de família “novali”, interpretado agora pelo poeta como “alguém que lavra terra nova”. De família profundamente religiosa, com 21 anos se enamorou de Sofia von Kühn, uma menina de 12 anos, com quem estava decidido a se casar. Noivado dois anos depois, no ano seguinte morre sua noiva. Entende que no sofrimento com a morte de sua noiva, se prepara nova terra. “Tenho pela pequena Sofia religião, não amor”, escreve. “Meu amor se tornou chama, que devora justamente todo o terreno. Estou completamente contente; a força que se levanta por sobre a morte, eu a recebi de modo completamente novo”.

Estuda mineração, que inclui ciências exatas para ter um emprego seguro. Em 1798 torna-se noivo pela segunda vez de Julie von Charpentier. A partir do confronto com a filosofia de Fichte elabora

nova compreensão do cristianismo, da fé e da questão Deus ligados à sua filosofia transcendental. Junto com os jovens poetas do romantismo escolhem como lema: “Estamos numa missão. Para a educação da terra somos chamados a harmonizar homem e natureza”. Filosofia, poesia e a fé cristã estão num estreito relacionamento e se condicionam mutuamente. O poeta é o médico transcendental, é mediador entre o terreno e o suprasensível. Nesta tarefa, o poeta deverá buscar incessantemente compreender o que não se deixa controlar, (Seyn) mas que, sendo cheio de mistério, possibilita que as coisas se apresentem de modo lírico, o que exige do homem mundano uma elevação da compreensão, uma profunda transformação. Em 1801, antes de realizar o casamento com Julie, com apenas 28 anos Novalis morre de tuberculose, provavelmente contraída numa estadia junto a Friedrich Schiller.

Deus<sup>8</sup>

Eu canto Deus no canto de elevação  
com um alto voo de serafim  
Nem fama nem louvor, somente intensa gratidão  
a Ele que poderosamente me sustentou  
através de alguns desafios perigosos,  
através de doença e penúria,  
sim, angústia e preocupação  
desapareceram diante de seu mandamento de poder.

No pequeno inseto o vidente o vê,  
sua alma incandesce poderosamente  
na primavera, quando todas as terras florescem,  
o gelo e a sonolência desaparecem.  
Ele mora na pequena gota de orvalho prateado  
que brilha nas violetas  
e tece em cada terra cultivada e em cada prado,  
nos quais o céu é o limite.

.....

O Deus! Recebe minha oração suplicante,  
tão intensa e limpidamente interior,  
Ouve-me tu, Deus de plena majestade,  
como a cada um paternalmente!

---

<sup>8</sup> Novalis, Werke in zwei Bänden Band I **Vermischte Gedichte**, Koenemann, 1996, p. 29.

Ilumina-me através de um raio  
da verdade em toda a sua inteireza  
e permanece em toda a parte cheio de graça  
para mim um bastião seguro.

Dá-me confiança e confiabilidade  
na minha senda de vida  
e na noite pavorosa dá-me luz,  
firme coragem e conselho.  
A serenidade de alma seja meu salário  
Ensina-me a natureza:  
A mais divina religião  
seja somente amor humano.

Novalis pôde dispor, na semelhança de Francisco de Assis, de uma juventude rica de possibilidades. Família bem constituída, profundamente enraizada na religiosidade cristã, atenta a trazer bons mestres para a formação. Mas logo experimentou a intensa angústia que se mostrou na perda das duas pessoas, que profundamente amou. Escreve no seu diário: “Não quero mais lamentar, quero me elevar alegremente. E isto significa: estar contente com minha trajetória de vida.”<sup>9</sup> Trata-se de um entusiasmo que se torna acessível, quando o homem entende a necessidade de fazer a redução fenomenológica do sentimentalismo, do racionalismo, e, ao mesmo tempo de toda revolta, raiva, arbitrariedade e ressentimento, para, então, como que num salto para dentro de uma nova maneira elevada de ser, entender sua existência como uma realização do círculo virtuoso entre fé e confiabilidade. Neste círculo virtuoso, a fé diz uma abertura de pura gratuidade a tudo, e cada evento ganha um sentido de plenitude mais significativa. Trata-se, nesta dimensão elevada, de uma experiência instantânea de um sentido do divino que se deu gratuita e generosamente, e que torna possível um sentido positivo a todo o sofrimento, como sofrimento amoroso. “Um único instante, onde Deus se deu a mim, contrabalança com o sofrimento de amor”. A existência humana terá de realizar também a redução fenomenológica de todos os conceitos criados pelo racionalismo, como o próprio conceito de

---

<sup>9</sup> Novalis, *ibidem*, p. 30

Deus compreendido como uma entidade em oposição ao mundo, como também de todo o reducionismo aos conteúdos do mundo terreno. É tão somente neste voo possível a partir do círculo virtuoso entre sensível e suprasensível que se dá o esplendor de toda a criatura, como cada vez o brilho incandescente do divino.

Em 1799 Novalis escreveu um texto chamado “A cristandade ou Europa” (*Die Christenheit oder Europa*). Talvez faltasse para Novalis a distinção, cunhada pela primeira vez apenas por Kierkegaard, entre renovação da Cristandade (*Christenheit*), e Cristidade (*Christlichkeit*), possíveis significados da palavra alemã *Christen-heit*. Neste texto, Novalis não fala simplesmente da cristandade como uma civilização que terminou no final da idade média, nem como um desejo de que esta civilização ainda venha a ser restabelecida. O interesse hermenêutico da cristidade se dá através do reconhecimento do esvaziamento e decadência do presente, leitura esta que vai buscar no passado uma releitura e redescoberta da originariedade vivida já no passado. A partir desta tensão dialética do passado e presente surgem possibilidades de vida promissora no futuro. Assim, Novalis vê o tempo presente do final do século XVI marcado por uma consciência que cada vez mais decididamente põe em oposição fé e saber. A fé religiosa é entendida como a responsável pelo marasmo geral e através de um saber penetrante de tudo busca superar tal estado de espírito. Em toda a parte o sentido do sagrado sofre sob múltiplas perseguições promovidas pela racionalidade do saber. Esta última passa a odiar a religião. O resultado deste modo de pensar moderno chama-se filosofia, que vem a ser chamada de Iluminismo (*Aufklaerung*). O ódio à religião se estende de modo muito natural e consequente a todos os objetos do entusiasmo, ele denigre fantasia e sentimento, espírito ético e amor à arte, futuro e passado, coloca o homem no nível dos seres naturais marcados pela carência, e transforma a infinita música criativa do universo num barulho repetitivo de um enorme moinho. Este é movido pela energia do acaso, um moinho em si, sem mestre responsável pela construção nem moleiro, numa palavra, um moinho que se mói a si mesmo<sup>10</sup>. Para

---

<sup>10</sup> Novalis. **Die Christenheit oder Europa**, in: *Werke in zwei Baenden Band 2* Koenemann, p. 32

Novalis toda a desintegração presente na modernidade provém da época medieval, a qual terá que ser resgatada desta leitura desfigurada que a modernidade construiu. Escreve Novalis: “Cristianismo assumido, concreção viva bem realizada, era a fé católica antiga, a última destas concreções. Sua presença total na vida, seu amor para a arte, seu sentido profundo de humanidade, a inquebrantabilidade de seus casamentos, sua comunicabilidade amiga do homem, sua alegria na pobreza, na obediência e na fidelidade o fazem ser reconhecido sem dúvida como genuína religião, e tais características contém os traços fundamentais de sua constituição”<sup>11</sup>.

Os sacerdotes desta nova filosofia produzida pela modernidade se ocupam sem descanso em limpar a natureza, o solo da terra, a alma humana e as ciências de toda poesia, em apagar toda senda do sagrado, em difamar a memória acerca de eventos e homens extraordinários através de sarcasmos, em despir o mundo de todo o enfeite multicolorido. Frente a esta loucura promovida pela *Aufklaerung* de seu tempo e pelo racionalismo moderno Novalis descobre um cristianismo estruturado em três dimensões interligadas. Ele é o “elemento gerador da religião”, entendido como “alegria em toda religião”. Cristidade não consiste numa religião histórica, mas na dimensão de profundidade e abissalidade que buscam todas as religiões. Ele é também a mediação como tal, entendida como fé na total capacidade do mundo terreno, de “ser pão e vinho de uma vida que nunca se esgota”<sup>12</sup>. Cristianismo é aqui a dinâmica de pura criação e partilha com todos os homens em todas as situações. Cristianismo é também “fé em Cristo, em sua mãe e nos santos”. Cristianismo diz aqui a busca da grandeza, amplitude e profundidade do homem vivido e apresentado por Cristo, por sua mãe e pelas grandes figuras exemplares de genuína humanidade, que no contexto das grandes religiões são chamados de “santos”. Somente o cristianismo é, segundo Novalis, propriamente religião, na medida em que diz um empenho pelo sentido mais alto, vasto e profundo possível que é dado ao homem realizar.

Neste contexto fenomenológico-poético da experiência transcendental da verdade no início do século XVII duas figuras poderiam ser apresentadas

---

<sup>11</sup> Novalis. Op.cit. p. 42

<sup>12</sup> Novalis. Op. cit. p. 41

como ressonância da mesma atitude fundamental de Francisco de Assis. São elas: Friedrich Hoelderlin e Wilhelm Georg Schelling. O limite do presente trabalho exige que isto seja deixado para outra oportunidade.

No século XX encontramos o poeta Thomas Stearns Eliot, conhecido internacionalmente como uma das vigorosas e lúcidas vozes do pensamento filosófico-poético do século. Eliot deixou um grande poema que se ocupa com a mesma temática fundamental de Francisco de Assis, explicitada agora no contexto do século XX.

T. S. Eliot (1888-1965) nasceu no interior dos Estados Unidos de uma família da classe média americana. Filho mais novo de uma família de 6 filhos, Eliot teve sua formação universitária em Harvard, estudou posteriormente em Paris (1910-11) e um ano em Marburg (Alemanha), mas radicou-se em grande parte de sua vida na cidade de Londres, Inglaterra. Em 1915 realiza o casamento com uma mulher americana chamada Viviane Haigh-Wood. Proveniente de um grupo de intelectuais conhecidos como unitaristas<sup>13</sup>, Eliot experimentou progressivamente sua desilusão para com o unitarianismo e também com o protestantismo, dirigindo-se para um encontro cada vez mais lúcido e decidido com o cristianismo católico, já a partir dos tempos em Paris, onde inicialmente encontrou um cristianismo ortodoxo católico. Como no início do século XX, a Igreja Católica na Inglaterra era tão somente uma seita, Eliot converteu-se em 1927 ao anglicanismo, na expectativa de que o Anglicanismo se integrasse definitivamente com o cristianismo católico.

Em 1933, foi pedido a Eliot uma ajuda para recolher fundos para a construção de uma nova igreja na periferia de Londres. Para este evento T.S. Eliot escreveu uma obra celebrativa composta de 10 poemas corais que fariam parte de uma encenação chamada “A Rocha”<sup>14</sup>.

Tratava-se de construir uma igreja, mas, como Francisco de Assis foi levado a descobrir, não se tratava de apenas de construir mais um

---

<sup>13</sup> Unitários universalistas pregam a liberdade de cada ser humano para buscar a sua própria verdade e a necessidade de cada um buscar o crescimento espiritual sem a necessidade de religiões, dogmas e doutrinas.

<sup>14</sup> Eliot, T.S. *The Rock*. Publicado pela primeira vez com o subtítulo *A Pageant Play, Written for Performance, At Sadler’s Wells Theatre 28 May-9 June 1934*. Posteriormente com o título **Choruses from “The Rock**, *Collectet Poems* London, Faber & Faber, 1936).

templo físico, ou de reformar a instituição Igreja Católica ou Igreja Universal, mas de restaurar a Igreja, de repensar o que seria o sentido originário da *Ecclesia* nos tempos contemporâneos.

A palavra Igreja é uma transcrição da palavra latina *Ecclesia*, proveniente da palavra grega *Ekklesia* (Εκκλησία<sup>15</sup>). Esta palavra significava no ambiente grego anterior ao cristianismo, assembleia, comunidade por convocação. A palavra εκ-καλέω diz a ação de chamar alguém de algo para algo mais elevado, comunitário. Diz a ação de ser chamado a partir de um determinado nível para um nível que reúne, clareia, se destaca formando nova unidade. É o que diz a expressão: comunidade por convocação, não por mera escolha, arbítrio ou acaso, ou por qualquer meta colocada pelo homem.

Eliot descreve a situação de crescente niilismo em que a questão Igreja se encontra nos tempos modernos: “Parece que a Igreja não seja desejada. Não se constata uma falta de estima ou de devoção. Se trata, antes de uma falta de desejo. Este é o tempo no qual os homens estão empenhados no trabalho, no “picnic”, no ler os jornais, mas não desejam a Igreja. Esta serve apenas para matrimônios chiques”<sup>16</sup>.

A Igreja vem apresentada como “A Estrangeira” conduzida por um menino que é o homem de fé em cada um de nós com alma de menino. O homem é o trabalhador que se ocupa com o “deserto”, que é “imprensado no trem do metrô, e no coração do vosso irmão”. A Igreja não vem prometer a fuga da fadiga ou da contradição, mas se apresenta como aquela que é memória da vinda bem realizada de Cristo e por realizar-se em nova plenitude, isto é, do advento que permite de realizar não inutilmente a fadiga da construção no e contra o deserto. A *Ekklesia* conhece a obra da humanidade, a estima, e conhece sua fadiga, submetida como é à luta eterna entre o bem e o mal, isto é, entre a recepção de um significado no confronto com o deserto, e convida a realizar uma boa fadiga, a plantar uma semente justa no deserto. A

---

<sup>15</sup> A palavra Εκκλησία é formada do prefixo εκ que significa a partir de, e do substantivo formado do verbo καλέω que diz chamar, soar, ressoar, matizar; desta raiz temos as palavras clamar, claro. A palavra grega εκλεγω diz: recolher, escolher previamente, no passivo: ser escolhido previamente.

<sup>16</sup> T.S. Eliot, Coros de “A Rocha”, Canto I, v. 30ss.

obra dos homens é construir, buscar, cada vez e sempre, de novo “o sentido de sua vida” como uma convocação comunitária, universal”.

A Igreja é dentro da obra do mundo, dentro do tecido da história. Por isto, o estado da sociedade humana e da Igreja aparecem ligados indissolivelmente. Isto porque a Igreja existe para servir à obra do homem que é buscar um sentido à vida. Onde uma está em ruínas, também está a outra. Muitos homens estão orientados pelo ócio, por uma vida inútil e vazia. Os cristãos se lamentam de não conseguirem amar o próximo e se refugiam na espera de ajuda de terras estrangeiras ou num espiritualismo abstrato. O cristianismo está reduzido a boas ações e a espiritualismo. Os valores cristãos são guardados como num jardim zoológico. Isto se dá porque os cristãos esqueceram nesta tessitura de Igreja e sociedade o fundamento, a pedra angular chamada Jesus Cristo, ele próprio. A ruína desta construção não se dá como consequência de uma ruína ética ou social e sim de uma ruína existencial esquecida de seu fundamento. Esta desagregação aparece como afirmação unilateral do sujeito, como hipostasia de valores dogmatizados ou romanticamente apresentados e, conseqüentemente, como impossibilidade de obra bem realizada.

Esta desagregação, segundo Eliot, vem deste a época dos padres da Igreja e se intensifica na modernidade. Mas a história, como a história da cristandade, não se faz de movimentos improvisados, nela age a liberdade humana. Por isto, afirmando que a Igreja “deve ser sempre construída, deve sempre decair, e deve ser sempre restaurada”, acentua que a liberdade é chamada a colaborar nesta restauração, e que esta é o melhor auxílio à liberdade de todos os homens. A *Ekklesia*, insistindo na realização e na necessidade de um trabalho significativo no todo da história e na singularidade da situação e da pessoa, liberta a vida humana da constrição estranha a ela mesma, na qual o achatamento do cotidiano e as ideologias (utópicas e idólatras) tendem a mantê-la estarecida. É a situação tanto dos diversos mundanismos (consumismo, esteticismo, etc.) como dos diversos fundamentalismos.

A geração presente resulta da época dos “padres da Igreja” que fixaram o lugar de Deus e dos santos e mártires numa espécie de Jardim Zoológico, entendendo que assim haveriam de atuar na história. Edificaram um império, mas deixaram as coisas mal feitas

na pátria. Fixando aquele “jardim zoológico”, construíram um lugar para Deus, mas lugar marcado pelo esquecimento fundamental. Deste modo surgiu o lugar de uma visita dominical, realizado por “homens espiritualistas”, sem vigor histórico para a obra de transformação da humanidade segundo os desafios históricos.

Segundo Eliot, o destino da Igreja na história, especialmente na época contemporânea está marcada por dois desafios: De um lado, a Igreja “é continuamente ameaçada seu interior” (pelo esquecimento quanto ao seu fundamento) e “atacada no seu exterior” (porque o povo em tempo de prosperidade não sabe o que fazer com o templo<sup>17</sup>, entendido como lugar de acesso immemorial ao mistério), e no tempo de adversidade será contra todo templo.

Na última parte do coro, Eliot repropõe a pergunta acerca de toda a crise de desagregação em que se acham Igreja e sociedade: Ele escreve: “Que vida é a vossa se não tendes vida em comum? Não existe vida que não seja em comunidade. E não há comunidade se não é vivida no louvor de Deus”<sup>18</sup>.

Em oposição às teorias comunistas e sindicalistas como também em oposição ao seu contrário, i.é, ao individualismo burguês, – teorias comuns nos anos trinta do século XX na Inglaterra – que influenciavam os operários e as classes populares, Eliot recorda que vida é um complexo de sentido cada vez concreto e significativo inserido na interrogação criativa que a *ekklesia* consegue presentificar. Mas este círculo virtuoso entre a ideia e a realidade, entre o gesto e o ato, entre a concepção e a criação, entre a emoção e a resposta, entre realização singular e comunidade/universalidade, não pode ser fundado na sombra etérea do romantismo ou da arbitrariedade. Este processo virtuoso de plenificação, deverá, segundo Eliot ser “louvor de Deus”. Esta instância decisiva que funda a gênese da comunidade na *ekklesia* não poderá ser entendida como repetição abstrata, mecanicista de um relacionar-se com o transcendente. Tal louvor a Deus deverá ser a repetição do mesmo cada vez de maneira absolutamente singular,

---

<sup>17</sup> Cfr. a etimologia da palavra *templum* proveniente de *temlom*, substantivo que fala do espaço delimitado como corte/dimensão que abre a imensidão do mistério, do tempo.

<sup>18</sup> Eliot, Op. cit. 2º Canto, v. 160

deverá ser um louvor a Deus como tenta realizar a arte na sua singular criação. Partindo da reflexão em torno da sociedade para aquela sobre a *ekklesia* e vice-versa Eliot recorda que “até o ermitão anacoreta que medita na solidão ora pela Igreja como “o corpo de Cristo encarnado”, ou seja, vive para não esquecer e para ele os dias e as noites re-petem o louvor de Deus<sup>19</sup>. Também o anacoreta, portanto, colabora na edificação da Igreja e na obra da unidade da sociedade. Neste sentido, o pensamento de Eliot tenta alcançar o que Nietzsche igualmente, no âmago do seu pensar tentava, contra todos os múltiplos tipos de sofismas antigos e modernos: Que o pensar filosófico crítico na sua radicalidade não é outra coisa do que “*unio mystica*”<sup>20</sup>. E que a grande desintegração do cristianismo começou quando esqueceu o corpo místico de Cristo, especialmente como diz Eliot, encarnado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através de suas imensas diferenças, e na aproximação singular e universal de cada um Francisco de Assis, Novalis e Eliot buscavam pensar e trazer à fala a concreção da existência como condescimento na virtuosidade de ser a partir da tessitura do Ser. Cada um destes pensadores, enraizado nos limites de sua época, buscou exemplarmente renovar os fundamentos últimos de sua existência singular através do trabalho de renovação do mundo ao qual pertenciam. Através desta exemplaridade a serviço de um mundo significativo deixaram acenos de universalidade para todos os homens. Com esta praxis pessoal e social mostraram à reflexão filosófica-fenomenológica as possibilidades promissoras e bem fundadas que todo homem poderá também realizar a serviço de uma melhor humanidade.

---

<sup>19</sup> Eliot, T.S. Op.cit. 2º Canto, v. 160. Cf. Sl. 19 (18) v. 3

<sup>20</sup> Cf. Albert, Karl. **Philosophie der Philosophie**, Academia-Verl. Richarz, 1988 p. 144

## REFERÊNCIAS

ALBERT, K. **Philosophie der Philosophie**. Baden-Baden: Academia Verlag, 1988.

BONAVENTURA, W. Leggenda Maggiore. In: BONAVENTURA, W. **Opuscoli Francescani**. Roma: Città Nova, 1993.

ELIOT, T. S. **A pageant play written for performance at Sadler's wells theatre 28 may-9 june 1934 on behalf of the forty-five churches fund of the diocese**. Londres: Faber e Faber, 1936.

ELIOT, T. S. **Obra Completa**. Tradução de Ivan Junqueira. São Paulo: Arx, 2004. v. I

HEIDEGGER, M. **Beitraege zur Philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1989.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**, Petrópolis: Vozes, 2006.1927

MENESTÒ, E.; BRUFANI, S. Admonitiones. In: **Fontes Francescani**. Assisi: Porziuncula, 1995.

NOVALIS. **Werke in zwei Baenden**. Köln: Koenemann, 1996. Band I: Vermischte Gedichte.

NOVALIS. Die Christenheit oder Europa. In: NOVALIS. **Werke in zwei Baenden**. Köln: Koenemann, 1996. Band 2.