

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

LUIZ OTÁVIO CARNEIRO FLECK

**“JUSTO PREÇO” E ESCOLÁSTICA “MENDICANTE”: A ANÁLISE DO
COMÉRCIO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO E PEDRO DE JOÃO OLIVI
(SÉCULO XIII)**

Porto Alegre

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

LUIZ OTÁVIO CARNEIRO FLECK

**“JUSTO PREÇO” E ESCOLÁSTICA “MENDICANTE”:
A ANÁLISE DO COMÉRCIO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO E PEDRO DE JOÃO OLIVI
(SÉCULO XIII)**

Trabalho de Conclusão submetido ao curso de Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, como quesito parcial para obtenção do título de licenciado em História.

Professor Responsável: Dr. Igor Salomão Teixeira.

Porto Alegre

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

LUIZ OTÁVIO CARNEIRO FLECK

**“JUSTO PREÇO” E ESCOLÁSTICA “MENDICANTE”: A ANÁLISE DO
COMÉRCIO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO E PEDRO DE JOÃO OLIVI
(SÉCULO XIII)**

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira - orientador

UFRGS

Prof^a Dr^a Cybele Crossetti de Almeida

UFRGS

Prof. Rafael José Bassi

Unicamp

Porto Alegre

2015

Agradecimentos:

Chegando ao fim de mais uma etapa de minha constituição como um “cidadão respeitável”, como dita o sistema, um sentimento nostálgico me percorre. Não cheguei ao fim do curso de graduação sozinho, mas acompanhado de diversas pessoas, que contribuíram de forma positiva ou negativa em meu percurso. Escrevo esse pequeno texto mecânico, pela minha limitação literária, mas sincero. Não consigo aqui elencar todas essas pessoas, portanto me contento em dirigir agradecimentos aos que mais me marcaram.

Em primeiro lugar, agradeço a meus pais, Rita e Márcio, pelo auxílio emocional e financeiro que me deram ao longo do meu período de graduação. Muito obrigado pelo que sempre fizeram por mim, se aqui cheguei foi por causa de vocês. Também, agradeço ao meu irmão, Gustavo, pela parceria e cumplicidade. Em segundo lugar, agradeço a minha “segunda família”, os vermes com os quais divido uma humilde moradia. Ao Bruno agradeço pelos conselhos, censuras e amizade, foram muitas experiências importantes para minha formação nesses três anos dividindo o mesmo leito. Ao Otávio, agradeço pelo companheirismo e as experiências docentes compartilhadas, que foram de extrema importância para o prosseguimento no curso. Ao Lucas Zirbes, agradeço pelos 11 anos de amizade, aos momentos compartilhados em serviço à União e ao seu silêncio compreensivo. Também agradeço aos anexos de nossa residência: Wagner e Bernardo. Ambos desempenharam um parasitismo construtivo ao longo de minha jornada.

Em terceiro, agradeço ao professor Igor pelos conselhos e orientação, que possibilitaram chegar ao fim da graduação, enriquecendo minha formação acadêmica e profissional. Também, agradeço aos colegas de bolsa Vitor, Lucas, Dionathas, Carolina, Gustavo e Odir pelas discussões e sugestões ao longo do trabalho com a iniciação científica. Também, agradeço a banca avaliadora, Cybelle e Rafael, pelas considerações e contribuições acerca do resultado final do trabalho.

Por fim, mas não menos importante agradeço a Morgana pelo carinho e companheirismo. Nesse ano você me ajudou muito, com suas censuras a minha procrastinação e compreensão emocional. Saiba que é objeto de minha contemplação e meus mais doces devaneios. Grato por seu amor.

Lista de abreviaturas:

OP – Ordem dos Pregadores

OFM – Ordem dos Frades Menores

ST – Suma Teológica

TCV – Tratado sobre as Compras e Vendas

Exiit – *Exiit qui seminat*

RESUMO:

O período que vai do século XI ao XIII se caracterizou, dentre outros aspectos, pela intensificação da urbanização na cristandade Ocidental, com o surgimento e revitalização de conglomerados urbanos. Nesse contexto, uma nova visão de mundo emergiu, nessa sociedade, relacionada ao âmbito urbano e a monetarização da economia. Desse imaginário, derivam novas concepções sobre tempo, trabalho, riqueza e pobreza. Estas mudanças afetam não só o âmbito temporal, mas a Igreja também. Essa passa a ter que lidar com as novas dinâmicas econômicas e sociais, atuando em diversas frentes para garantir a manutenção de seu papel de detentora da “palavra”, e por conseguinte das “certezas”. Neste trabalho, analisamos uma das frentes de atuação da Igreja no âmbito urbano: as “ordens mendicantes”. Nosso interesse está voltado para a atuação dos “mendicantes” nas universidades, da qual analisamos os discursos de membros da Igreja sobre as relações econômicas a que foram contemporâneos. Para isso, utilizamos a Questão 77, da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, da Ordem dos Pregadores, e o *Tratado sobre as compras e vendas* de Pedro de João Olivi, da Ordem dos Frades Menores. Nesses “guias para um bom comércio”, podemos ler as concepções acerca do comércio, e como os dois teólogos buscam reabilitar a atividade do mercador. Além desses dois escritos escolásticos, utilizamos a bula *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, para demonstrar como os ideais, valores e os problemas de cada ordem influenciavam na escrita dos “mendicantes”.

Palavras-Chave: Século XIII, Escolástica, Ordens Mendicantes, Universidade.

ABSTRACT

The period from the eleventh century to the thirteenth century was characterized, among other aspects, by the intensification of urbanization in Western Christendom, with the rise and revitalization of urban conglomerates. In this context, a new world view emerged, in this society, related to urban areas and the monetization of the economy. Of this imaginary derive new conceptions of time, labor, wealth and poverty. These changes affect not only the temporal scope, but the Church as well. This happens to have to deal with the new economic and social dynamics, working on several fronts to ensure the maintenance of its role as holder of the "word" and therefore the "true". In this paper, we analyze one of the Church fronts in the urban context: the "mendicant orders". Our interest is focused on the actuation of the "mendicants" in universities, which we analyzed the Church membership discourse on economic relations that were contemporaries to them. For this, we used the Question 77, of the *Summa Theologica* of Thomas Aquinas, member of the Order of Preachers, and the *Treaty on purchases and sales* of Peter John Olivi, of the Order of Friars Minor. In these "guides for a good trade," we can read the conceptions of trade, and how the two theologians seek to rehabilitate the merchant activity. Besides these two scholastic writings, we use the papal label *Exiit qui seminatur*, of Nicholas III, to demonstrate how the ideals, values and problems of each order influenced the writing of the "mendicants".

Keywords: Thirteenth Century , Scholastic, Mendicant Orders, University.

Sumário:

Introdução	9
Capítulo 1: O “dinheiro”, a teologia e a historiografia	11
1.1 O tempo	12
1.2 O recurso ao “dinheiro”: a sociedade de <i>caritas</i>	16
1.3 O trabalho e o pecado	20
1.4 Nova riqueza e novas pobreza	23
Capítulo 2: “Mendicantes”: escolástica e cidades	25
2.1. “Proto-mendicantes” e “mendicantes”	25
2.2. “Ordens mendicantes” e cidades: <i>caritas</i> e pregação	27
2.3. <i>Studia generalia</i> , universidade, cidade e “mendicantes”	30
2.4. Tomás de Aquino e o comércio	32
Capítulo 3: “Justo preço” e <i>usus</i>	40
3.1. Pedro de João Olivi e o comércio	40
3.2. Comparação entre o TCV e a Questão 77 da ST: uso e relação com o “dinheiro”	46
3.3. <i>Exiit qui seminat</i> : “simples uso de fato” e o “dinheiro”	50
Considerações finais	55
Referências Bibliográficas	59

Introdução:

Este trabalho tem como objetivo estabelecer um contexto que possibilite esboçar considerações iniciais sobre a pobreza na obra de Tomás de Aquino, em especial a *Suma Teológica*. Tendo em vista a pouca bibliografia disponível a respeito do tema da pobreza sobre a Ordem dos Pregadores, e o grande número de trabalhos sobre esse tema em relação à Ordem dos Frades Menores, buscamos estabelecer diferenças e semelhanças entre o tratamento dado ao comércio por um frade pregador, Tomás de Aquino, e um frade menor Pedro de João Olivi. Nosso foco de análise está no discurso dos dois teólogos “mendicantes” acerca das relações econômicas a que foram contemporâneos, expresso principalmente na noção de “justo preço”, e em como sua definição podia estar refletindo questões relativas ao ideal de pobreza.

De um lado, temos a Questão 77 sobre: *A fraude que se comete nas compras e vendas*, da *Suma Teológica: Justiça-religião-virtudes sociais* de Aquino. De outro o *Tratado sobre as Compras e Vendas*, do frade menor Pedro de João Olivi. Ao analisarmos e compararmos as reflexões de Olivi e de Aquino, percebemos que o primeiro deu um tratamento mais extensivo ao tema do “justo preço” do que o segundo. Partindo do pressuposto de que ambos estavam inseridos em um contexto semelhante e contemporâneo, ou seja, viviam em cidades, eram integrantes de “ordens mendicantes” e mestres em universidades, nos perguntamos: por que Olivi parece estar mais preocupado com o justo preço do que Aquino?

Nossa hipótese é que o tratamento mais extensivo dado por Olivi ao “justo preço” está relacionado ao fato de o ideal de pobreza ser mais estrutural na constituição da Ordem dos Frades Menores do que na Ordem dos Pregadores. Ideal atrelado ao conceito de *usus*, muito presente no tratamento dado por Olivi à definição de como deveriam ser calculados os preços das mercadorias.

Para o desenvolvimento de nosso tema e análise da documentação utilizamos a Antropologia Escolástica a partir da qual é feita uma abordagem de história intelectual sobre a estruturação de crenças. Com base nos debates teológicos universitários, a respeito da fé e do homem pautados pelo método escolástico, entre o final do século XII e a primeira metade do XIV. A Antropologia Escolástica tem relações com a Antropologia Histórica, na qual são privilegiados temas como a construção de imaginários e sistemas de crença, em uma perspectiva coletiva e estrutural (TEIXEIRA, 2014: 8-13).

Nosso trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo fazemos uma retomada de discussões historiográficas a respeito da monetarização e urbanização da Cristandade ocidental entre os séculos XI e XIII. Dessas, centramo-nos nas discussões relativas às mudanças de imaginário sobre tempo, trabalho, pecado, riqueza e pobreza. Essas mudanças afetaram o plano da doutrina, sobretudo ao longo do século XIII, no qual os teólogos passaram a fazer esforços para a reabilitação da atividade mercantil que havia ganhado força nesse período.

No segundo capítulo, expomos as formas como a Igreja reagiu às mudanças de imaginários, com a institucionalização das chamadas “ordens mendicantes”. Essas ordens foram de grande importância para a Igreja em sua atuação nas cidades. Os frades “mendicantes” ocuparam cátedras nas universidades, ministrando aulas e se envolvendo em acirrados debates escolásticos. Entre esses debates, o comércio foi um tema muito controverso, principalmente entre os frades menores e os frades pregadores. Para demonstrar as particularidades, e influencia, que cada Ordem tinha sobre a escrita dos frades, analisamos nesse capítulo a Questão de Tomás de Aquino.

No terceiro capítulo, continuamos a análise da documentação, partindo para a discussão do Tratado de Pedro de João Olivi. Após essa análise, comparamos os pontos levantados a respeito do “justo preço” e envolvimento dos clérigos com o comércio na Questão de Aquino e no Tratado de Olivi, para estabelecermos diferenças e semelhanças de valores e ideais entre a Ordem dos Pregadores e a Ordem dos Frades Menores. Por meio dessa comparação, vimos que Olivi tentou delimitar de forma muito apurada o “justo preço”, partindo do conceito de *usus*. Isso nos remete à bula *Exiit qui seminat*, que demonstra, pelas resoluções impostas pelo papa Nicolau III, a importância que tinha a pobreza, sempre associada ao *usus*, para os frades menores, em um momento de conturbação interna da Ordem dos Frades Menores em torno do seu “modo de vida”.

Nosso recorte cronológico abarca do início do século XIII, momento de institucionalização das “ordens mendicantes”, até 1279, ano de promulgação da bula *Exiit qui seminat*, que buscava dar uma resolução aos debates internos da Ordem dos Frades Menores quanto à prática da pobreza.

Capítulo1:

O “dinheiro”¹, a teologia e a historiografia:

O objetivo deste capítulo é fazer uma breve revisão historiográfica para evidenciar como o objeto de estudo deste TCC não se restringe nem ao mundo efetivo das trocas, nem ao mundo religioso. Ao contrário, pretende-se explicitar como “dinheiro” e teologia estiveram próximos entre os séculos XI e XIII e, principalmente, como a historiografia trabalhou com essa proximidade.

O período que vai do século XI ao XIII se caracterizou, dentre outros aspectos, pela intensificação da urbanização na cristandade Ocidental, com o surgimento e revitalização de conglomerados urbanos. Esse impulso esteve muito atrelado ao comércio, com a reabertura do Mediterrâneo para os europeus ocidentais, levada a cabo principalmente por Gênova, Pisa e Veneza. Nesse ínterim a Igreja despontou como a grande financiadora de empreendimentos, que possibilitaram a revitalização do comércio de longa distância. Esse tipo de comércio se tornou o mais lucrativo fluxo de acumulação de riquezas na Europa ocidental. Processo que teve início, principalmente, em virtude de guerras que possibilitaram o acúmulo necessário para financiar a expansão comercial, por meio de acordos e estabelecimento de entrepostos comerciais em locais estratégicos (METRI, 2014).

Os centros urbanos foram os grandes beneficiários dos acúmulos que esse comércio de longa distância promoveu, com a presença da figura do mercador. Isso se deu concomitante ao desenvolvimento de rotas de comércio interno na Europa, a realização das feiras internacionais anuais que passaram a regular o mercado monetário em expansão, os poderes centrais e as cidades mercantes começaram a incentivar a monetarização da economia.

Para os poderes públicos a economia monetária representava maior acúmulo de riquezas com a fixação de tributos pagos em “dinheiro”, e para as cidades mercantes a intensificação das trocas tornava necessário o estabelecimento de valores padrões para os produtos e de um sistema monetário que facilitasse as trocas. Com o aumento da emissão de moedas, e o monopólio de cunhagem pelos poderes centrais na Europa Ocidental, como no caso francês, inglês e da própria Santa Sé, a moeda passou a ter centralidade nas relações econômicas na cristandade ocidental. Formou-se, portanto,

¹Utilizamos ao longo do texto a palavra dinheiro entre aspas, pois apesar da moeda ganhar importância no período aqui considerado, o dinheiro não possuía o mesmo significado que hoje damos a ele. Havia na Idade Média uma grande multiplicidade de moedas, não existindo uma concepção unificada para essas moedas, como a nossa concepção de dinheiro. Cf. LE GOFF (2014), GILLI (2011) e METRI (2014).

“(...) um mosaico de diferentes unidades de conta, sendo cada qual uma representação (...) da soberania da autoridade que a criou.” (METRI, 2014: 161)

Essa monetarização se deu em três frentes: foram criadas moedas de prata, destinadas principalmente ao comércio; moedas de ouro, graças ao acesso a minas auríferas, principalmente na África Ocidental; e moedas de baixo valor, às quais uma grande parte da população passou a ter acesso. Estabeleceu-se, portanto, um “trimetalismo”, com o uso do ouro e prata, que garantiu certa “estabilidade” econômica, e moedas de baixo valor que permitiu que o “dinheiro” se espalhasse por diversos âmbitos da sociedade. Esse processo, acentuado a partir do século XII, mudou algumas concepções dentro da cristandade ocidental (LE GOFF, 2014).

Uma nova visão de mundo emergiu, nessa sociedade, relacionada ao âmbito urbano e a monetarização da economia. Desse imaginário nos interessa apreender concepções sobre tempo, trabalho, riqueza e pobreza.

1.1. O tempo:

A Igreja tinha um importante papel no cenário monetário europeu no período, já que até o século XI foi a principal prestadora de “dinheiro”, cada vez mais necessário ao desenvolvimento da economia. No entanto, no decorrer do século XII, sobretudo no século XIII, a Igreja foi perdendo seu papel de destaque como credora em virtude de uma demanda cada vez maior de moeda. Pela necessidade de crédito, os mercadores, enriquecidos com o comércio, passaram a ganhar notoriedade, figurando como os principais prestadores. Surgiu então a figura do mercador-banqueiro, que em conjunto com a atividade comercial realizava práticas muito assemelhadas às “bancárias”, principalmente empréstimos. Poderes centrais, como a Santa Sé, e particulares recorreram cada vez mais, ao longo do século XII e XIII aos empréstimos destes mercadores (LE GOFF, 1982; 2014).

Paradoxalmente, esse mercador foi visto por muito tempo com suspeita pela Igreja. Entre as suspeitas lançadas contra a sua atividade pesava principalmente a usura, que seria o roubo do tempo. Com o aumento da circulação monetária e expansão do comércio o tempo se tornou fonte de ganho. Era necessário delimitá-lo e controlá-lo, para tirar melhor proveito dele. O historiador francês Jean-Claude Schmitt pontua, ao analisar a prática do contrato de câmbio genovês, que “(...) as atividades comerciais e monetárias introduzem nos meios urbanos algumas concepções e usos diferentes do futuro (...)” (SCHMITT, 2014: 373). Schmitt observa que esse tipo de contrato era usado para uma prática disfarçada da usura, pois se baseando nas diferentes taxas de

câmbio, permitia resgatar em uma data específica certa quantia em moeda de conta, em uma cotação em que essa moeda estivesse valorizada. Nesse caso, podemos ver que era estipulado um preço para o futuro, sendo expressa uma noção de tempo que era meticulosamente mensurada e controlada.

Para a Igreja o tempo pertencia somente a Deus, e o mercador ao armazenar produtos para serem revendidos em tempos de necessidade, quando valiam mais, ou ao cobrar um preço mais caro por um bem que não seria comprado “à vista”, ou, por fim, ao emprestar e receber uma remuneração por isso, estaria tentando ganhar “dinheiro” com algo que não lhes pertencia. Ou seja, os mercadores estavam roubando de Deus. Cometiam, portanto, um pecado mortal, relacionado a um pecado capital, que nos centros urbanos, ganhou relevo durante o período: a avareza. Por avareza, devemos entender o amor ao dinheiro, que engendraria uma constante sede de ganhos, levando a prática de atos pecaminosos como o roubo e a simonia (MURRAY, 2002: 60).

A questão da usura, portanto estava inserida na avareza por configurar um roubo, no qual o lesado era Deus. Os argumentos contra a usura tinham duas fontes principais: a Bíblia e a Tradição², sendo reforçados, no século XII, pelo *Concordantia discordantium canonum*, ou decreto de Graciano. Era, portanto, uma condenação longa e muito consolidada, tendo como principal ponto de definição a questão do tempo no cristianismo, e o imaginário que estava por detrás dela. Este era um tempo pautado por uma concepção teológica, na qual tendendo ao infinito, o tempo pertencia somente a Deus, sendo a “(...) condição necessária e natural (...)” (LE GOFF, 2013: 61) para qualquer ato divino. Isto é, para que Deus agisse, era necessário que o tempo decorresse.

Esta concepção de tempo, definida pelo historiador francês Jacques Le Goff como o “tempo da Igreja” (LE GOFF, 1982; 2013), chocou-se com as novas dinâmicas estabelecidas pela urbanização, mercantilização e monetarização da cristandade ocidental. O desenvolvimento de um mercado monetário e cambial intra-europeu, atrelado a feiras internacionais, como as de Champagne, trouxe a necessidade de se ter controle sobre lucros e perdas:

(...) a importância crescente das operações de câmbio aumentaram a função dessas feiras, (...), na vida econômica e social da sociedade medieval. Elas foram em primeiro lugar uma fonte de enriquecimento

² Na Bíblia a condenação está presente tanto no Antigo (Ex. 22: 25; Deut. 23: 19 – 20) quanto no Novo Testamento (Lc 6: 34-35). Na tradição essa condenação dos juros é feita pelos autores cristãos da patrística, como Agostinho, João Crisóstomo, Ambrósio, Gregório de Nissa e Jerônimo. Cf. LE GOFF (2004; 2014) e DELUMEAU (2003).

para o meio comercial, porém o impulso que deram à movimentação do dinheiro foi importantíssimo . (LE GOFF, 2014: 33)

Outra concepção de tempo, portanto, passou a conviver com o “tempo da Igreja”, na qual o tempo teria sido “melhor” controlado e quantificado. Esse tempo, que foi se laicizando, é definido por Le Goff como o “tempo do mercador”, que seria “(...) a condição primordial de ganho (...), já que o mercador funda a sua atividade na hipótese de que o tempo é a trama mesma (...)” (LE GOFF, 2013: 59). Isto é, o lucro do mercador se fundava no tempo, já que não alterava a mercadoria, buscava valorizá-la armazenado para vender quando e onde fosse mais favorável. Ou se valendo do empréstimo, ou venda a prazo para aumentar o lucro.

O historiador brasileiro Leandro Duarte Rust fez algumas considerações a respeito dessa análise do tempo. Segundo Rust, reconhecendo a importância da teoria do tempo de Le Goff, o historiador francês fez do “tempo da Igreja” e do “tempo do mercador” categorias isoladas, que não conversavam entre si. Para o brasileiro, os clérigos ao estarem em contato com práticas da vida cotidiana acabavam entrando em contato com esse tempo laicizado, que era o “tempo do mercador”. Apesar de existir o “tempo da Igreja”, que era avesso a concepções laicas, a Igreja teve que se relacionar e fazer uso do “tempo do mercador” em virtude de seu contato com questões terrenas, como a administração de bens e relações com o âmbito temporal, como ocorre nos cânones do IV Concílio de Latrão. (RUST, 2008) Portanto, a partir da argumentação de Rust, podemos ver que a Igreja não buscou apenas intervir no processo que se desenrolou na Europa ocidental entre o século XI e XIII, mas teve que se adaptar a ele.

As feiras de Champagne, por exemplo, com o desenvolvimento de mecanismos relacionados ao comércio, como as cartas de câmbio, nos séculos XII e XIII, tornam-se escritórios de liquidação do comércio internacional, tornando essencial uma crescente racionalização do tempo (LE GOFF, 1982; 2013).

Patrick Gilli, também pontua a importância destas feiras no desenvolvimento de mecanismos comerciais. Analisando o caso da península itálica, entre os séculos XII e XIV, Gilli observa a conexão da “feira quente” e da “feira fria” de Champagne, com as feiras internacionais das cidades italianas. Isso resultava em “(...) um ciclo ininterrupto de trocas (...)” (GILLI, 2011: 281), que faziam necessário aos mercadores desenvolver técnicas que possibilitassem prever variações cambiais regulares. Além disso, os mercadores, na península itálica, constituíram organizações “(...) experimentais que vão

dar origem ao banco.” (GILLI, 2011: 281) O tempo, portanto garantia o lucro dos envolvidos nas transações comerciais e cambiais.

O “tempo do mercador” e o “tempo da Igreja” se chocaram e se mesclaram neste contexto. O segundo pesava sobre o mercador, do qual dependia sua salvação dos tormentos do inferno, enquanto o primeiro pesava sobre a Igreja, por sua necessidade de atuação no âmbito temporal. Era necessário que o mercador articulasse a questão da salvação com a sua atividade. Essa, por sua vez, previa a necessidade de “jogar” com o tempo, em busca das melhores oportunidades de lucro. Além disso, na virada dos séculos XII e XIII, o problema do fim dos tempos passou a figurar como essencial na noção de tempo do cristianismo, já que é nesse contexto:

(...) quando se afirma também em alguns grupos sociais – entre os quais se encontrará os mercadores – o ressurgimento de heresias escatológicas, um crescimento do milenarismo em que se envolvem profundamente, ao mesmo tempo em que o destino individual, as reações inconscientes de classe. (...) Nessa época o Apocalipse não é o brinquedo de grupos ou de indivíduos desajustados, mas a esperança, o alimento de grupos oprimidos e de pessoas famintas. (LE GOFF, 2013: 63)

A heresia, portanto ganhou espaço entre uma parcela da população citadina, em especial a que estava relacionada à atividade comercial, ou que sentia o peso das mudanças no período. Surgia como um desafio à doutrina imposta pela Igreja, que não se adequava totalmente as necessidades nascentes no mundo das cidades. E mais, o usurário frequentemente era associado a animais bestiais, como um leão violento ou uma aranha, que perde sua pele, as riquezas, na hora de sua morte. Figurava, também, em sermões do século XIII, como vítima de morte súbita ou ficava mudo em seus momentos finais, não podendo confessar seus pecados, o que o fadava à “danação eterna” (LE GOFF, 2004; 2014).

Como concorda Patrick Gilli, nas cidades a parcela da população, que estava envolvida nas atividades comerciais e de crédito, estava exposta a uma situação: “(...) de conflitos interiores entre aquilo que constituía sua atividade comercial ordinária e o discurso normativo cristão.” (GILLI, 2011:288) O mercador, então se encontrava em um conflito interno, que levava a uma situação de “mal-estar” interno. Esse “mal-estar”, aliado as novas dinâmicas colocadas pela urbanização e monetarização, abria espaço para o surgimento de práticas e seitas hereges.

Até o início do século XIII a condenação da usura permaneceu unânime, sendo permitido, pela Igreja, apenas o empréstimo sem a cobrança de uma remuneração. Segundo Le Goff, apesar de a Igreja aceitar, e em um segundo momento favorecer o desenvolvimento “(...) das estruturas econômicas e profissionais (...)” (LE GOFF, 2013: 60), a elaboração de teorias que adaptassem a ortodoxia ao novo cenário que se desenvolvia com o processo de urbanização, mercantilização e monetarização da economia da cristandade ocidental, foi mais lento, e conflituoso, estando a cargo de canonistas e teólogos. Por isso, ao longo do século XIII, o discurso da Igreja foi sendo flexibilizado com o intuito de adaptar o dogma às novas demandas espirituais criadas pelo contexto do período.

1.2. O recurso ao “dinheiro”: a sociedade de *caritas*:

As suspeitas e condenações à atividade do mercador permaneceram, no início do século XIII, muito presentes no discurso da Igreja. Entretanto, a necessidade de moeda em uma economia em crescente monetarização, e o desenvolvimento de redes internas e externas de comércio requisitava cada vez mais a atividade do mercador. Como não era capaz de barrar esse processo, e ameaçada pelo surgimento de seitas hereges, que colocavam em dúvida seu papel preponderante de guia espiritual, a Igreja precisou tornar seu discurso mais flexível.

Para isso foi necessário criar meios de moralizar a atividade do mercador, fornecendo a ele um meio de salvação, assim como justificar o recurso ao “dinheiro”. Essa revisão da doutrina ficou a cargo das considerações de teólogos e juristas. Nessas considerações, a justificação da atividade do mercador e do recurso ao “dinheiro”, foi possível graças à questão da sociedade de *caritas* (caridade), da criação do Purgatório e a introdução do exame de consciência, com a contrição e individualização do pecado.

Com o “dinheiro” entrando na economia europeia, segundo o inglês Alexander Murray, ocorreram mudanças radicais, principalmente no que ele chama de “hábitos mentais” (MURRAY, 2002:60). Esses “hábitos mentais” foram formados durante os séculos XII e XIII, sendo dois deles fundamentais: a avareza e a ambição. Como explicitado anteriormente a avareza se refere ao amor ao “dinheiro”, trazendo em seu esteio a possibilidade de desencadear atos pecaminosos, como o roubo. O autor identifica que na literatura (sermões e sátiras) e na iconografia (iluminuras e esculturas) do período, a avareza figurava como o principal pecado capital, sendo expressa principalmente pela questão do roubo e da simonia.

Além disso, a vida na cidade, a monetarização e a constituição inicial de aparatos centralizados de poder, trouxeram, segundo Murray, a possibilidade de ascender e descender socialmente. Isso era possível por meio da compra de terras, de cargos na Igreja, a simonia, arrendamento de *status* de nobreza ou o serviço aos poderes centrais que se constituíam, como a Santa Sé. Para esse historiador, essas mudanças nas possibilidades dentro da sociedade colocou em questão a ambição. Essa dizia respeito ao desejo de aumentar o poder ou dignidade pessoal dentro da sociedade, isto é, o intuito de, por meio de instituições, ascender socialmente. Por meio dela o indivíduo passou a ser constantemente pressionado pelo tempo, que se torna um meio para o acúmulo de riquezas e honras. Esses dois “hábitos mentais”, a avareza e a ambição, seriam resultado do que Murray chamou “money-mindedness” (“espírito monetário”), que seguiria a seguinte lógica:

Dinheiro torna a riqueza móvel. A mente, percebendo isso, pode começar a ter esperança na riqueza. A esperança dá nascimento a ações apropriadas a sua concretização; e um pouco depois, ambas esperança e ações se tornam habituais. (MURRAY, 2002: 61)³

Apesar de ser problemática a ideia de Murray da existência de um “espírito monetário”, em uma sociedade na qual a concepção do “dinheiro” figurava de forma dúbia, a questão da avareza e da ambição ilustra algumas mudanças no imaginário da cristandade ocidental. Mudanças essas que colocam em pauta novas lógicas de pensamento na sociedade cristã ocidental.

Para Le Goff⁴ o pensamento monetário da cristandade ocidental, principalmente no século XIII, estava pautado pela lógica de uma sociedade de *caritas* (caridade). A sociedade ocidental medieval era dominada pela questão da espiritualidade relacionada a Igreja, estando a economia “(...) imbricada num conjunto dominado pela religião (...)” (LE GOFF, 2014: 246). O uso do dinheiro, portanto, estaria relacionado a um imaginário conformado pelo discurso da Igreja.

Esse imaginário, segundo a brasileira Eliana Magnani, estava pautado pela questão do dom e contra-dom. Ou seja, o cristão que recebia o dom da vida de Deus, impossibilitado de retribuir diretamente ao “altíssimo” essa graça, tinha a obrigação de,

³Tradução livre do inglês: “Money makes wealth mobile. The mind, apprehending that, can start hoping for wealth. The hope breeds actions appropriate for fulfilling it; and after a while, both hope and actions become habitual.”

⁴Jacques Le Goff (1982; 2013) argumentou que nessa sociedade ocidental cristã estariam presentes os prenúncios do pensamento capitalista. Ou seja, a manifestação de uma “sociedade pré-capitalista”. Entretanto, o historiador reviu sua posição, caracterizando o pensamento da cristandade ocidental, principalmente no século XIII, não como o de uma sociedade capitalista, mas de uma sociedade de *caritas*. Nesta revisão, Le Goff se vale do trabalho da historiadora Anita Guerreau-Jalabert e do trabalho do historiador Alain Guerreau.

como contra-dom, ajudar os pobres e necessitados, isto é viúvas, enfermos e órfãos. (MAGNANI, 2003:180)

Esta retribuição era possível por meio da caridade, definida como o amor a Deus e ao próximo, que passou a figurar como uma forma de avaliar a personalidade do cristão. Isso introduziu uma interessante questão relativa à usura: ao lucrar com as misérias alheias, buscando obter vantagens sobre quem estava em uma situação de necessidade, o mercador estava indo contra o ideal da caridade, e conseqüentemente agindo contra Deus. Neste contexto, a esmola passou a ser o principal veículo de prática da caridade, justificando o recurso ao dinheiro, além de manter o papel predominante da Igreja na sociedade medieval. Ora, doar aos pobres era doar a Igreja, que se torna a principal reguladora do uso da moeda:

Como a esmola passa em geral pela intermediação e controle da Igreja, vemos de novo a preponderância da Igreja no funcionamento da sociedade medieval, o que inclui o uso da moeda. A difusão da moeda vem, portanto, ampliar a doação. (...) em vez de falar em pensamento econômico, (...), entre os escolásticos, (...), é preciso englobar firmemente o comércio e a riqueza material “num sistema de valores sempre submetido à *caritas*”. (LE GOFF, 2014: 248)

Isto é, a Igreja mantinha seu papel de guia moral na cristandade ocidental, ao inserir a questão da riqueza material em um sistema no qual ela servisse de meio para a prática da caridade, por meio da esmola. Outra concepção muito presente nessa sociedade, relativa ao comércio, era a do “justo preço”. Nessa teoria, formulada pelos teólogos e juristas do século XIII, a definição do preço dos bens era local, devendo ser estável e estar em consonância com o “bem comum”. Ou seja, deveria ser um preço que levasse em conta a moderação do lucro, mantendo a concórdia dentro da comunidade. Era uma teoria que estava estreitamente relacionada à justiça, que deveria ser mantida para que não fosse quebrada a igualdade da justiça, relacionada à *caritas*. O “dinheiro”, então, no seu uso não tinha como dominante a concepção e valor monetário, mas:

(...) duas concepções parece que dominaram o uso do dinheiro na Idade Média, na prática terrestre: a busca da justiça, que aparece claramente na teoria do preço justo, e a exigência espiritual expressa pela *caritas*. (LE GOFF, 2014: 255)

Patrick Gilli concorda com essa visão da sociedade de *caritas*, que para ele é caracterizada por uma economia da Salvação. Essa economia pautava uma simetria entre a usura e a esmola, na qual a Igreja era o elo de conexão. Isso fazia com que a

Igreja se colocasse como reguladora de um “(...) mercado espiritual (...), pretendendo fixar as regras do jogo econômico.” (GILLI, 2011:289) Neste mercado espiritual a justificativa da remuneração de uma elite mercantil que se formava, nas cidades italianas, e seu recurso ao “dinheiro”, deu-se por meio da caridade. Isto é, a questão do “dinheiro” era dupla: podia conduzir ao pecado, porém podia, também, trabalhar em favor do “bem comum”. Esse “bem comum” era tido como essencial à vida na cidade, pois garantia a concórdia na comunidade. A riqueza, então se tornou um “(...) pré-requisito ao bem comum (...)” (GILLI, 2011:287) A formação de confraternidades e de associações profissionais, que investiam em obras de caridade (construção de hospitais, orfanatos, fontes, etc.) legitima o lucro e a riqueza, como anunciadora de benefícios a comunidade. Essa estratégia das elites mercantes para justificar sua atividade, segundo Gilli, tornava mais legítimo o acúmulo de riqueza, por meio do comércio, aos olhos da Igreja e da comunidade cidadina:

A dialética da esmola e da usura mantém uma espécie de pressão cultural constante, fazendo ao mesmo tempo dos mercadores transgressores de uma ordem divina (...) e agentes de uma nova ordem, de uma Redenção possível através da metáfora das trocas e da riqueza como vetor do bem comum ou de uma nova relação social. Sem poder eliminar a economia monetária, a Igreja (pelo menos seus elementos mais prudentes) buscou espiritualizá-la.” (GILLI, 2011: 289)

Ou seja, a Igreja incapaz de reverter o processo de monetarização da economia teve, para manter seu papel de guia espiritual, moralizar essa economia. Para isso, a esmola figurava como importante meio de arrependimento dos pecados cometidos no comércio. Além dessa concepção da sociedade de *caritas*, para entender melhor a atitude da Igreja ao contexto do período, é interessante observar a análise do papado de Inocêncio III (1198-1216), do historiador Jonh C. Moree.

A economia crescente do século XII aumentou muito a demanda por crédito, concedido por diversos dispositivos que muitas vezes iam contra o que estava estipulado na doutrina. Os emprestadores cristãos violaram as proibições contra a usura, e as repetidas condenações demonstravam que a prática do empréstimo a juros estava ganhando força. Isso fez com que, no século XIII, os teólogos e juristas passassem a estabelecer uma distinção entre usura e algumas formas de se obter um juro, consideradas “lícitas”. As teorias propostas por esses “intelectuais” não foram

totalmente aceitas durante muito tempo. Segundo Moree, o papado de Inocêncio III se desenrolou em um contexto de “(...) dois séculos de desenvolvimento (...)” (MOREE, 2004:59)⁵ da questão econômica na cristandade ocidental.

Para o historiador, o papa teve uma atitude ambígua quanto a questão da usura. Apesar de reiterar a condenação da usura, tendo promulgado a bula *Quam perniciosum*, dirigida aos prelados franceses com o objetivo de prevenir que os usurários conseguissem escapar de condenações invocando a apelação na jurisdição papal, essa foi a única bula de todo seu papado que tratou do assunto. Para Moree esse fato, juntamente com o cânone 67 do IV Concílio de Latrão (1215), no qual é expressa a condenação aos judeus que emprestassem em troca de “juros excessivos”, demonstra que apesar de condenar a usura o papa manteve uma atitude de moderação. Pela atitude de Inocêncio III, segundo o autor, é possível perceber que a Igreja, apesar das contínuas condenações à usura, buscava moralizar essa sociedade que emergia nas cidades e nas quais florescia a prática do crédito e do empréstimo a juros.

O papa teria se mostrado consciente da impossibilidade de reverter esse contexto, condenando a falta de moderação de integrantes da Igreja nos seus ataques aos usurários. Porém, ao mesmo tempo, Inocêncio III não podia aceitar a prática do empréstimo a juros abertamente, pois a condenação da usura ainda era muito presente dentro do meio eclesiástico, e na própria sociedade, como no caso da fome generalizada na França na década de 1190, na qual credores aproveitaram a situação para emprestar, a altas taxas de juro, dinheiro para quem necessitava se alimentar.

É possível, também, ver a atitude de Inocêncio III em consonância com a sociedade de *caritas*, quando o papa canoniza em 1199 o primeiro laico, Homobono de Cremona, um mercador de tecidos que legou toda sua fortuna à Igreja. (GILLI, 2011:289) Apesar da legitimação da riqueza monetária, com a afirmação da sociedade de *caritas*, a usura permaneceu um pecado mortal, e a restituição dos bens obtidos indevidamente pelo usurário era a melhor forma de salvá-lo do Inferno. No século XIII, o “tempo do mercador” ganhou espaço, por meio da mudança do imaginário quanto ao trabalho e o pecado.

1.3. O trabalho e o pecado:

O trabalho foi visto, segundo Le Goff, em momentos da Alta Idade Média como fruto do pecado original, tendo um caráter negativo. No entanto, com as mudanças

⁵ Tradução livre do inglês: “(...) two-century long development (...)”.

introduzidas pela urbanização e monetarização, com o trabalho assalariado, a partir do século XII, uma nova concepção de trabalho entrou em cena. Por meio das considerações de teólogos e juristas, o trabalho deixou de ser resultado do pecado original, para se tornar meio de salvação. Assim como Deus trabalhou durante a Criação, era necessário que o humano continuasse e aprimorasse a obra do “altíssimo”:

O homem trabalhador torna-se (...) um colaborador de Deus em sua construção do mundo, colaborador que se esforçava para corresponder às intenções que o Criador tinha em relação a ele. (LE GOFF, 2014:123)

É interessante observar que essa reabilitação do trabalho, em um primeiro momento reforça a condenação da usura. Ora o mercador fazia com que o dinheiro trabalhasse para ele, frutificando-o com o decorrer do tempo. Portanto, seu lucro era fruto da ociosidade. No entanto, com as discussões teológicas do século XIII, o lucro passou a figurar como remuneração lícita do trabalho do mercador pautado pela utilidade de sua atividade, que em tempos de escassez era capaz de abastecer os centros urbanos de alimentos, e outros bens necessários à vida na cidade, realizando um serviço que era necessário para a manutenção do “bem comum”. Isto é, da harmonia entre os que circulavam ou faziam da cidade seu lar. Porém, esse lucro devia ser modesto, levando em conta a igualdade da justiça, uma virtude muito em voga na sociedade de *caritas*. Entrando em voga a concepção do “justo preço”, por meio da qual, teólogos e juristas, buscavam estimular uma espécie de “livre concorrência”, quebrando a legitimidade do monopólio e controle de preços e atividades que as corporações de ofício, organizadas no período, mantinham.

Quanto ao pecado, podemos destacar a mudança de imaginário por meio do Purgatório e do processo de interiorização do pecado. No século XII a Igreja criou o Purgatório, local de passagem das almas que esperariam até o juízo final para irem para o céu ou inferno. Ao longo da estadia no Purgatório as almas sofreriam punições por seus pecados, podendo ou não ser salvas. É interessante ter em mente que com a criação do Purgatório, o usurário não iria mais para o Inferno diretamente, mas passaria uma “temporada” espionando seus pecados. Estava aberta, portanto uma possibilidade da salvação do usurário, que ao doar aos pobres, isto é a Igreja, o dinheiro que era fruto do pecado, teria seus pecados absolvidos ao praticar um ato máximo de caridade (LE GOFF, 2004, 2013, 2014; GILLI, 2011). Isso demonstrava seu arrependimento quanto aos pecados cometidos no desempenho de sua atividade. Como o “dinheiro” da usura

era maldito, caso os herdeiros do mercador se negassem a cumprir as vontades testamentárias, o pecado de usura era transferido. Ou seja, além de representar um meio de expiação dos pecados, o Purgatório, também, constituiu-se como importante fonte de ingressos monetários para a Igreja, partindo da lógica da sociedade de *caritas*.

Já que doutrina cristã tinha “(...) o pecado no centro de sua teologia (...)” (DELUMEAU, 2003:357), a obrigatoriedade da confissão anual, individual e auricular, definida pelo IV Concílio de Latrão, possibilitou a afirmação, do que Delumeau (2003) definiu como “a súmula do exame de consciência”. Ao ser exposto regularmente a um exame de consciência individual, com a questão da intencionalidade do pecado, por meio da recitação dos pecados e da prática da penitência, o cristão reafirmava um imaginário relativo a preocupação quanto a sua salvação. Ao mesmo tempo, a Igreja mantinha uma pressão mais constante sobre a consciência da cristandade. O “processo penitencial” (DELUMEAU, 2003: 373) se afirma como uma forma de catequese dos penitentes. Apenas o vigário das paróquias poderia conceder a absolvição, sendo essa “(...) fonte direta de graças.” (DELUMEAU, 2003: 374) Esse processo tinha duas consequências: aumentava a pressão sobre as almas, porém diminui a questão da contrição, isto é do arrependimento, pela possibilidade da constante expiação dos pecados.

Os teólogos do século XIII, que contribuem para a afirmação do “processo penitencial”, diferenciando pecado venial (passível de ser expiado em vida) e mortal (expiado pelas “chamas do purgatório) desenvolveram uma literatura relativa ao pecado. Na qual foram escritas “Sumas de confessores”, destinadas a auxiliar os padres na consideração das penitenciais para cada tipo de pecado. Além dos “Manuais de confissão”, que eram mais simples, e davam “(...) aos padres (...) e aos penitentes apenas as diretivas indispensáveis a uma boa confissão.” (DELUMEAU, 2003: 376) Muitos desses “Manuais” continham uma descrição dos pecados atribuídos a cada profissão, o que para Le Goff evidencia o desenvolvimento de uma consciência profissional. Para esse historiador, é muito significativo o fato de os primeiros “Manuais” em língua vulgar darem grande ênfase “(...) aos casos de consciência dos homens de ofício (...)” (LE GOFF, 2013: 214). É interessante notar que esses manuais eram adquiridos principalmente pelos mercadores, já que nessa sociedade, pela necessidade de sua profissão, tinham uma instrução maior, sabendo ler. Pautando “(...) a si mesmos e a respeito de suas atividades profissionais, os casos de consciência mais espinhosos.” (LE GOFF: 2013, 214)

1.4. Nova Riqueza e novas pobreza:

Além das mudanças no imaginário quanto ao tempo, trabalho e pecado, a monetarização e urbanização da sociedade ocidental medieval, também alteraram concepções sobre a riqueza e a pobreza. Até o século X a riqueza, na cristandade ocidental era medida em terras e *status*, figurando o termo “poderoso” (*potentes*), para designar os que podemos considerar como “ricos” nessa sociedade, e “fracos” (*humiles*), para os “pobres”. Entretanto a partir do século XI, a riqueza passou a ser cada vez mais definida pelo termo monetário, ou seja, a riqueza mobiliária ganhou corpo. Isto é, não mais apenas a posse de terras ou de *status* de nobre (riquezas imobiliárias) definiam os ricos na cristandade ocidental, mas principalmente a posse de riquezas mobiliárias, que possibilitavam a aquisição destas riquezas imobiliárias. No início do século XIII, uma nova riqueza tomou corpo, expressa por valores monetários, mudando os termos para “ricos” (*dives*) e “pobres” (*pauper*).

Riqueza e pobreza passaram, então a serem medidas em termos monetários. Duas pobreza passaram a conviver nos centros urbanos. Por um lado havia a pobreza que teólogos, como Tomás de Aquino no século XIII, definiram como sofrida, abrindo espaço para práticas pecaminosas como o roubo. Por outro, surgia uma pobreza tida como voluntária, na qual se optava abandonar os bens terrenos para “seguir nu, o Cristo nu”. A questão da pobreza voluntária, como analisou o filósofo italiano Giorgio Agambem, estava relacionada a uma escolha, um modo-de-vida. Essa forma de vida buscava resgatar o exemplo de Cristo e dos Apóstolos, por meio do abandono dos bens temporais, vivendo do estritamente necessário. Isso se afirmava frente a uma sociedade, que no período aqui considerado, sofria alterações nas suas relações espirituais e sociais, gerando uma sensação de “mal-estar”, que conduzia a uma busca por uma vida em consonância com a vivida por Cristo:

Quer se trate de Roberto de Abrissel, Valdo, Norberto de Xanten, Bernardo Prim ou de Francisco, e mesmo que seus seguidores se definam “humilhados”, “pobres de Cristo”, “homens bons”, “irmãos menores”, em todo caso o que eles afirmam e reivindicam não tem que ver com questões teológicas ou dogmáticas, artigos de fé ou problemas de interpretação das Escrituras, mas com a vida e o modo de viver, com um *novum vitae genus* [novo gênero de vida], que eles denominam ‘vida apostólica’ ou ‘evangélica’(...). A reivindicação da pobreza, presente em todos os movimentos e que em si não é certamente nova, nada mais é do que um aspecto desse modo ou forma

de vida, que impressiona sobremaneira os observadores (...). Contudo, ela (...) é agora parte inseparável e constitutiva da vida “apostólica” e “santa”, que eles afirmam praticar em perfeita alegria. (AGAMBEM, 2014: 68)

Ou seja, era um ideal, no qual os que faziam o voto de pobreza voluntária se propunham a imitação de Cristo, não apenas por meio da pregação, mas por meio de um “modo-de-vida”, semelhante ao de Cristo e dos Apóstolos.

Capítulo 2:

“Mendicantes”⁶: escolástica e cidades:

Como vimos no Capítulo 1, as dinâmicas colocadas pelo processo de urbanização e monetarização da economia, levaram a Igreja a buscar formas de se manter como preponderante nessa sociedade em mudança. Nesse contexto se desenvolveram movimentos laicos que expressavam o ideal de pobreza voluntária. No século XIII, esses movimentos têm seu ápice com a institucionalização das chamadas “ordens mendicantes”, pela Igreja. O objetivo desse capítulo é fazer uma rápida revisão historiográfica a respeito das “ordens mendicantes”, e sua relação com a cidade e a universidade, em conjunto com a análise do comércio pelo frade pregador Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*.

2.1. “Proto-mendicantes” e “mendicantes”:

Entre os séculos XI e XII, surgem e se espalham pela Europa Ocidental, o que os historiadores classificam como “movimentos religiosos”, que dão origem a ordens monásticas ou a seitas heréticas. Por volta do ano 1100, no nordeste da França, surgem movimentos, na forma de fraternidades laicas, que defendiam a pobreza como bem espiritual e a atuação direta no mundo, por meio da pregação. Esses movimentos foram definidos pelo historiador, e integrante da Ordem dos Pregadores, Augustine Thompson como “proto-mendicantes”, caracterizados pela atuação de pregadores eremitas itinerantes (THOMPSON, 2011: 5).

No início do século XIII as inquietações espirituais, acarretadas pelas mudanças no imaginário da cristandade ocidental em relação à monetarização e urbanização da sociedade, colocaram a Igreja em uma situação paradoxal. O crescimento da popularidade dessas fraternidades, impulsionado principalmente pela pregação e atuação direta no âmbito temporal, ameaçava a legitimidade da Igreja como única detentora e difusora da palavra de Deus. Como reação, muitos desses movimentos e os e seus participantes foram considerados hereges. Entretanto, isso não foi suficiente. Foram necessárias outras formas de respostas por parte da Igreja a essa nova dinâmica que se estabelecia, principalmente nas cidades. Uma delas foi a institucionalização, por meio do reconhecimento e autorização da Cúria, de alguns movimentos ligados a essas fraternidades leigas. Dessa institucionalização, surgiram as chamadas “ordens

⁶ Como observa Thompson (2011), a atribuição do conceito de “ordem mendicante” a OFM e a OP é muito posterior ao seu surgimento, ocorrendo apenas no século XVI, motivo pelo qual, inclusive, usamos a expressão entre aspas.

mendicantes”, que tinham como função a atuação mais direta no âmbito temporal, por meio da pregação e prática da pobreza voluntária. Destas ordens as de maior relevância foram a Ordem dos Frades Menores (OFM) – surgida em 1209 e conhecida como Ordem dos Franciscanos – e a Ordem dos Frades Pregadores (OP) – reconhecida em 1216 e também chamada de Ordem dos Dominicanos.⁷

Para Thompson, o fato de os frades menores e os pregadores terem sido considerados como integrantes de um mesmo movimento, deve-se muito às semelhanças de ideais (pobreza, castidade e obediência) e práticas (ativo trabalho pastoral e mendicância) observados em relatos da época, principalmente do século XIII (THOMPSON, 2011: 4). O autor discute a questão da originalidade dos movimentos de Francisco de Assis e Domingo de Gusmão, dirigindo uma crítica à corrente historiográfica que considera o projeto dos “mendicantes”, em especial dos frades menores, como revolucionário no contexto do século XIII. Para ele, a grande diferença entre os “proto-mendicantes” e os “mendicantes” estaria na questão do reconhecimento oficial do papado dado aos movimentos de Francisco e de Domingos. Isto é, tinham práticas espirituais muito semelhantes, diferenciando-se, na prática, pela condenação ou legitimação pontifícia dessas práticas:

Reformistas como Arnold e Valdes são a conexão entre os eremitas e os mendicantes, e, como um certo número de estudiosos enfatizaram, o que faz deles diferentes de Francisco de Assis e Robert de Arbrissel é muito mais o fato de que os papas e bispos de meados dos anos 1100 eram extremamente receosos desse tipo de espiritualidade, especialmente quando ela envolvia pregação sem autorização. (THOMPSON, 2011: 14)⁸

A questão da pregação era um ponto crucial na atuação desses “proto-mendicantes”, que não autorizada pelos bispos ou papas representava um desafio à condição da Santa Sé como guia espiritual e moral. Como a pregação era crucial para as “ordens mendicantes”, podemos ver uma ligação entre essas e as fraternidades que foram condenadas pela Igreja. Portanto, a grande diferença entre “proto-mendicantes” e

⁷Para mais informações sobre a história dessas ordens ver: PRUDLO, D. S. “The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order”. In: *History Compass*, v. 8, 2010. pp. 1275–1290 e VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. RJ: Zahar, 1995.

⁸ Tradução livre do inglês: “Reformists like Arnold and Valdes are the link between the hermits and the mendicants, and, as a number of scholars have remarked, what makes them different from Francis of Assisi and Robert of Arbrissel is mostly that the popes and bishops of the late 1100s were extremely suspicious of this sort of spirituality, especially when it involved unauthorized preaching.”

“mendicantes” estava no reconhecimento dado pela Cúria Pontifícia aos segundos (THOMPSON, 2011: 20).

2.2. “Ordens mendicantes” e cidades: *caritas* e pregação:

Esses desafios à doutrina foram considerados pela Eclésia como heresias. Como observa Alexander Murray, a palavra heresia teve sua origem no grego *lego*, tendo como significado “eu escolho” (MURRAY, 2002: 259). É esse significado que a palavra manteve ao longo da Idade Média: a heresia era uma escolha, de seguir ou não o que estava estipulado na doutrina, o que desafiava o papel da Igreja como potência social e espiritual.

As cidades foram os principais focos de heresia ao longo do período aqui considerado, o que exigiu da Santa Sé uma atuação mais enérgica no âmbito urbano. As “ordens mendicantes”, que instalaram monastérios nas cidades, junto ao tribunal da Inquisição, inaugurado século XIII, foram os meios mais empregados de atuação cidadina da Igreja. Porém, a existência de monastérios urbanos não era novidade no período. Como demonstra Patrick Gilli, para o caso da península itálica, ordens tradicionais, como a dos cistercienses, tinham também instalado mosteiros urbanos, tendo sucesso em sua atuação dentro das cidades. Para o autor, isso torna necessário relativizar a preponderância dos “mendicantes” na atuação dentro do âmbito urbano, já que:

(...) as instituições eclesiásticas tiveram uma influencia decisiva tanto na organização topográfica e material da cidade quanto no suporte às necessidades espirituais ou ideológicas, e mesmo na análise das relações entendidas como expressão do *amor patriae* e da *caritas*. De um lado a outro da sociedade urbana, o peso da Igreja não é em nada redutível a uma superestrutura ideológica de certa forma exterior e sobreposta à vida social. (GILLI, 2011: 305)

Ou seja, as “ordens mendicantes” não foram as únicas instituições da Igreja a se instalarem nas cidades, mas foram um dos componentes da atuação eclesiástica. Isso evidência o papel de preponderância sobre a cristandade ocidental que a Igreja tentou manter, intervindo no processo de urbanização e monetarização do período em diversas frentes.

Os “mendicantes” começaram a se instalar nas periferias das cidades, aproveitando espaços ainda não preenchidos pelas paróquias que já se encontravam no espaço urbano. Entretanto, como sua atuação entre os leigos teve grande respaldo, essas ordens conquistaram cada vez mais espaço nas cidades, principalmente a partir da

segunda metade do século XIII, instalando-se nos centros graças às doações que receberam, principalmente das elites locais. Esse fato nos remete à lógica da *caritas*.

Essas “ordens mendicantes” estavam inseridas, portanto, neste contexto urbano pela sua proposta de atuação, por meio da pregação, e pela forma de sustento, a mendicância. Tornaram-se grandes propagadoras e beneficiárias da sociedade de *caritas*. Como ressalta Andrés Luís P. Miatello, observando as cidades italianas, a palavra teve uma grande importância nesse contexto urbano. A organização comunal na Itália estabeleceu o primado da palavra na vida política urbana, estando a questão da oratória relacionada ao bom governo e à manutenção da “paz social”:

(...) a oratória civil não se referia somente à governação da vida urbana; muito mais do que isso, ela é que possibilitava as decisivas condições para a existência da própria cidade, para o funcionamento das engrenagens da justiça ou, em outras palavras, para a constituição de qualquer sociabilidade. (MIATELLO, 2013:95)

Isto é, a retórica tinha centralidade nas questões da resolução de disputas entre os diferentes grupos da cidade, legitimando ações e reivindicações dentro do âmbito urbano. A questão da centralidade da palavra na vida cidadina, portanto demonstra como foi possível aos “mendicantes” obterem respaldo em sua ação e instalação nas cidades. Ao utilizarem as praças públicas para pregação, em conjunto com a operação de milagres, o que dava maior legitimidade a oratória, os frades passaram a ter grande respaldo como árbitros de disputas locais. Isso aproximou muito os “mendicantes”, em especial os frades da OFM e da OP, da questão cidadina, com o reforço de ideais como o de justiça e de “bem comum”, demonstrando uma clara participação política dessas ordens na cidade. Gilli e Miatello defendem uma forte vinculação entre a introdução das “ordens mendicantes” nas cidades, e o desenvolvimento dessas. Os “mendicantes” teriam participado ativamente da vida cidadina, o que se comprova, principalmente, pela discussão, em especial a protagonizada pela OFM e OP, de temas relativos à vida política e econômica da cidade. (GILLI, 2011; MIATELLO, 2013)

A partir desses argumentos, então, pode-se afirmar que a pregação se vinculava à prática da mendicância. À medida que a palavra dos “mendicantes” ganhou respaldo nas cidades, a lógica da sociedade de *caritas*, defendida por estas “ordens”, ganhou legitimidade. O âmbito urbano se mostrou propício à propagação de ideias como justiça, caridade e “bem-comum”, componentes da lógica da *caritas*. Ao difundirem esses

ideais, as “ordens mendicantes” buscavam se tornar mais atrativas o possível, defendendo e legitimando sua forma de sustento: a mendicância.

Ora, que lugar melhor do que a cidade para obter esmolas?

Estabelecidos em um âmbito favorável a suas práticas, legitimadas pela palavra, as “ordens mendicantes” se tornaram o principal destino das doações, principalmente por meio de testamentos, das elites citadinas:

O resultado é uma circulação monetária ampliada no seio dos próprios conventos, principalmente franciscanos (os dominicanos, por sua vez, que deviam viver de esmolas, se proibiam a *possessio* das coisas – isto é, o entesouramento -, mas não a *proprietas*). E o dinheiro circula, sendo investido em contratos cujo objetivo não é necessariamente lucrativo, mas destinado a garantir o valor de uso do bem. Qualquer que fosse o objetivo dessa economia dos contratos, os conventos drenavam recursos. (GILLI, 2011: 347)

Ou seja, em virtude do voto de pobreza voluntária as doações eram utilizadas para suprir as necessidades dos frades, como alimentação, vestuário, mobiliário e livros. Isso fazia com que os mosteiros “mendicantes”, em especial os da OFM e da OP, fossem um *locus* lucrativo para as trocas comerciais.

É possível afirmar que havia uma grande circulação monetária, que muitas vezes era intermediada por procuradores ou “amigos das ordens”, pelas restrições impostas pelo voto de pobreza. Essas ordens, então aumentaram sua presença na cidade, ao mesmo tempo, em que cresciam as doações e o número de frades. Isso fez com que fosse estabelecida uma relação mais íntima entre “mendicantes” e economia urbana. A questão da proibição da posse, entre os frades menores, e do entesouramento, entre os frades pregadores, fez com que a relação de ambas as ordens com as questões comerciais, e com o voto de pobreza voluntária, fosse diferente.

A partir da instrumentalização e orientação da chamada Antropologia Escolástica, nas discussões relativas ao comércio, promovidas por teólogos da OFM e OP, dentro das universidades, é possível perceber, em parte, como os homens do período procuraram sistematizar essas questões. Nas universidades tiveram lugar uma série de debates que diziam respeito a temas como a vida nas cidades e a pobreza. A atividade comercial e sua moralização, conseqüentemente, foram abordadas e caracterizaram-se pela polêmica. Foram escritos e debatidos, pelos mestres “mendicantes”, tratados e questões que se referiam ao comércio e a atividade do

mercador, principalmente quanto ao lucro, ao “justo preço” e as fraudes que eram cometidas nos contratos de compra e venda.

2.3. *Studia generalia*, universidade, cidade e “mendicantes”:

Na virada do século XII para o XIII, começaram a se constituir nas cidades e muito em função das ordens religiosas os chamados *studia generalia*. Esses *studia generalia* eram um local de formação intelectual sob a responsabilidade de um *magister*. Diferentemente, as universidades (do latim *universitas*) constituíram-se como um tipo de corporação de ofício, nas quais estudantes ou mestres, ou ambos, associavam-se sendo regidos por um estatuto próprio. Duas formas desse tipo de organização podem ser identificadas a partir das diferenças entre a universidade de Paris, constituída por uma corporação de mestres, e a de Bolonha, constituída por uma corporação de estudantes.

Essas corporações tiveram conflitos com autoridades eclesiásticas locais, que antes detinham o monopólio das concessões de ensino, e com autoridades temporais. Em virtude disso, elas buscaram no rei, no caso de Paris, e no papado, em Paris e Bolonha, proteção. Esses concederam privilégios como a consolidação de estatutos próprios. Universidades, como a de Paris, caracterizavam-se por uma “realidade espiritual” (GILSON, 1991: 355), composta pelos alunos e mestres, que espalhados pela cidade formavam uma corporação “intelectual”, que possuía direitos e jurisdição própria, além de benefícios papais. Isto fez com que fossem, em relação às escolas das catedrais e mosteiros, instituições de ensino privilegiadas por sua autonomia. (MURRAY, 2002; WEI, 2012; VERGER, 2006)

Os privilégios concedidos às universidades estavam relacionados ao fato de a Igreja e os poderes locais, terem visto nelas a possibilidade de formar quadros mais capacitados para manter suas instituições, ao mesmo tempo em que despertavam a ambição, com a possibilidade de ascensão social pelo estudo. (MURRAY, 2002: 216) Ascensão essa, no entanto limitada devido aos custos dos estudos. (VERGER, 2006: 584) Ao longo do século XIII, estas instituições de ensino foram incentivadas pela Igreja e poderes locais em diversas cidades. Eram divididas em quatro faculdades: artes (filosofia), direito (canônico e civil), medicina e teologia. Em universidades como a de Bolonha, com ênfase no direito, e Paris, onde predominava a teologia, desenvolveu-se um novo método de ensino, leitura e glosa da “sagrada escritura”, do Direito romano e outras obras oriundas de uma tradição “greco-árabe” e dos “antigos”, como Aristóteles. Tratava-se do método escolástico.

Essa forma de ensino pautava-se por técnicas lógico-linguísticas, nas quais os textos eram comentados. A *lectio* (Lição), a *quaestio* (Questão) e a *disputatio* (Disputa), organizavam metodicamente não somente o comentário, mas também o ensino universitário. Com a *lectio*, o escolástico, buscava o real sentido das palavras no texto, para isso usava a lógica e a gramática. Após, era proposta a *quaestio*, que era a Questão levantada a partir da *lectio*, sendo regida por uma dialética lógico-linguística. A *disputatio* consistia na disputa entre estudantes, para responder a uma questão proposta pelo mestre, na qual as respostas e objeções fazem dela “(...) uma espécie de torneio intelectual (...)” (ALESSIO, 2003: 359). Ao fim da *disputatio*, o mestre reunia as respostas e objeções e determinava a solução. Nesse método de ensino estava refletido o comentário, com o qual o escolástico propunha uma alteração da verdade contida no texto. Ou seja, restabelecia o verdadeiro sentido do texto, desenvolvendo com o comentário uma dialética entre aparência e verdade (ALESSIO, 2006: 381). A organização do comentário escolástico estava pautada pela lógica aristotélica, com o *Organon* dando ao comentário “(...) um princípio diretor, o ‘princípio de autoridade’(...)” (ALESSIO, 2006: 370). Princípio, esse, que impunha o recurso a *autorictas* (autoridades), como Aristóteles e Agostinho, para embasar a solução dada a *quaestio*.

O método escolástico teve como principais protagonistas as “ordens mendicantes”. A presença de frades menores e pregadores nas universidades foi imposta por decreto pontifício, do papa Alexandre IV. Tanto a OFM quanto a OP foram responsáveis pelo desenvolvimento da escolástica teológica, e da escolástica filosófica. Essas escolásticas eram impregnadas pelos valores, conflitos e ideais das ordens, o que refletia nas discussões no interior das universidades, fazendo das ordens “(...) os verdadeiros sujeitos da escolástica.” (ALESSIO, 2006: 373) Portanto, discussões como as que versavam sobre o comércio e seu caráter, que aqui nos interessam, estavam pautadas pelas preocupações de cada “ordem mendicante”. Além disso, nesses debates é possível ver os fortes elos que a universidade tinha com a cidade, e vice-versa, já que a primeira surgiu atrelada a segunda (WEI, 2012).

Segundo o britânico Ian P. Wei, analisando o caso da universidade de Paris, a universidade e cidade estabelecerem uma relação de mutuas trocas. Porém, o âmbito universitário tentou se impor sobre o urbano, buscando guiar a vida cidadina. Isso se deu por meio das discussões no interior das universidades, em especial a de Paris, na qual estava inserido Tomás de Aquino. Esses debates versavam sobre diversos temas da vida

urbana, entre os quais o comércio tinha destaque. Como vimos no Capítulo 1, os teólogos foram os principais responsáveis por adaptar a doutrina às novas questões colocadas pela cidade. A reabilitação da figura do mercador e do comércio, e a questão da usura demonstravam essa empreitada:

Essa era talvez a contradição emblemática dos teólogos: sempre existiu a desconfiança quanto ao comércio e mercadores, mas as suas justificativas possuíam um grande peso. (WEI, 2012: 300)⁹

Essas justificativas de que Wei fala, representavam o esforço dos teólogos em tornar práticas comerciais lícitas, por meio de sua moralização. Para isso, foram discutidas questões como o “justo preço”, relacionado ao ideal de justiça, muito em voga no século XIII:

(...) o justo preço era usado para definir o preço corrente em um mercado que estava operando livremente, sem fraudes ou tentativas de criação de monopólios artificiais. (WEI: 2012: 301)¹⁰

Ou seja, era a medida de valor real das mercadorias, que tinha como objetivo evitar os vícios que o humano, como criatura imperfeita, estava exposto ao se envolver em atividades comerciais. Era um preço estimado, que muitas vezes representava o valor máximo que uma mercadoria poderia ter. Apesar de discutir questões que envolviam a vida na cidade, a universidade ao se colocar acima da cidade, como sua guia, acabou se descolando da realidade cidadina, de suas necessidades e valores. Sendo, portanto muito difícil definir em que grau essas discussões incidiam de fato sobre as práticas e vida cidadina. (WEI, 2012). Apesar disso, as discussões escolásticas são importantes na análise de nosso objeto, já que o que nos interessa aqui é a forma como os valores tanto da OFM quanto da OP estavam incidindo sobre o que seus componentes escreviam a respeito do comércio. Sem mais delongas, passemos a documentação.

2.4. Tomás de Aquino e o comércio:

Dentro da universidade de Paris, temos a produção de nosso primeiro objeto de análise, a *Suma Teológica* (ST). Produzida entre 1260 e 1270, a ST é uma obra de grande fôlego, atribuída a Tomás de Aquino (c.1224-1274), mestre de teologia e membro destacado da Ordem dos Pregadores.

⁹ Tradução livre do inglês: “This was perhaps emblematic of the theologians’ ambivalence: there was always distrust of trade and merchants, but their justification carried greater weight.”

¹⁰ Tradução livre do inglês: “(...) the just price was taken to mean the current price in a market that was operating freely, without fraud or attempts to create artificial monopolies.”

Dessa obra, analisamos a Questão 77: *A fraude que se comete nas compras e vendas*, dividida em quatro artigos: *Pode-se vender licitamente mais caro do que vale?* (artigo 1), *A venda se torna injusta e ilícita por causa de um defeito da coisa vendida?* (artigo 2), *O vendedor está obrigado a revelar os defeitos de sua mercadoria?* (artigo 3) e *É permitido no comércio vender algo mais caro do que se comprou?* (artigo 4). Na análise desta documentação, agrupamos os artigos segundo seu assunto principal: “justo preço” (artigo 1), fraude (artigo 2 e 3) e lucro (artigo 4).

Por meio da leitura da Questão trabalhamos com as concepções de Aquino acerca do “justo preço” e da virtude da justiça envolvida nas trocas. Também, focamos nossa atenção no tema da fraude, lucro e como o frade pregador pauta o envolvimento dos integrantes da Igreja com o comércio.

Para Tomás de Aquino era necessário, no comércio, o estabelecimento do valor das mercadorias: “(...) a quantidade das coisas que servem ao uso do homem se mede pelo preço dado; para isso se inventou a moeda (...)” (Q. 77, a. 1, R., p. 241). Noção que o teólogo atribuiu ao livro 5 da *Ética a Nicomâco* de Aristóteles. Porém, inserido na lógica da sociedade de *caritas*, Aquino pautou que não era suficiente apenas o estabelecimento do preço das mercadorias, mas do “justo preço”. Isto é, o valor “justo” de um bem, que deveria levar em conta o proveito que determinada mercadoria tinha para o humano e para o que ela servia. Assim como sua escassez ou abundância, a primeira valorizando a mercadoria, e a segunda a tornando ela mais barata. Desses pontos, na definição do “justo preço” dois são essenciais: a necessidade que o comprador ou o vendedor tinham de determinada mercadoria e a virtude da justiça.

Primeiro, ao vender uma mercadoria a alguém o mercador se privava desse bem, que poderia lhe ser necessário, transferindo os benefícios da mercadoria para o comprador. Desta forma, segundo o teólogo:

(...) o justo preço deverá ser fixado, tendo em conta não apenas a coisa vendida, mas também o dano que com a venda sofre o vendedor. E, então, pode-se vender licitamente uma mercadoria acima do seu valor em si mesmo, embora não se venda acima do que vale para seu possuidor. (Q. 77, a. 1, R., p. 241)

E mais adiante:

(...) o preço das mercadorias não se determina segundo o critério de sua natureza, (...), mas se considera o proveito que delas se pode retirar. (Q. 77, a. 2, r.3, p. 245)

Portanto, na definição do valor das mercadorias deveria se levar muito mais em conta o prejuízo e o benefício de se ter ou não um determinado bem à disposição, do que as características da mercadoria. Ao definirem o “justo preço” de uma mercadoria o mercador e o comprador deveriam levar em conta as vantagens e desvantagens da troca, muito mais que a mercadoria em si.

Isso não legitimava o vendedor a se aproveitar da necessidade do comprador, cobrando a mais por uma mercadoria, caso se desfazer dela não fosse lhe causar um grande prejuízo. Assim como, o comprador poderia pagar, espontaneamente a mais por uma mercadoria, caso sua aquisição fosse muito vantajosa para ele.

Podemos ler essa definição a partir dos conceitos de dom e contra-dom, na qual a mercadoria funcionava como um dom, que teria como contra-dom o pagamento de um valor, quase sempre monetário. Nessa lógica o “justo preço” seria a medida entre dom e contra-dom, sendo seu valor proporcional ao benefício que a mercadoria teria para o comprador, e ao prejuízo do vendedor ao se desfazer dela.

Segundo Eliana Magnani, a questão do dom estava muito presente na cristandade ocidental:

A maleabilidade do sistema de representações em torno do dom estende-se além das funções dos atores. Pois as relações entre os homens e Deus não passam apenas pelo dom. Pode-se também comprar, associar-se, tornar-se co-herdeiro, instituir dívidas, construir um tesouro. (MAGNANI, 2003:179)

Ou seja, a autora relaciona o “homem” medieval à figura de um doador, que recebia um dom de Deus. Isso o colocava na condição de devedor, tendo uma dívida que não poderia ser saldada. Essa lógica de reciprocidade não ficava restrita a relação com o divino, perpassando as relações humanas, como no caso de contratos comutativos.

Partindo do argumento de Magnani, vemos que o frade pregador analisa as trocas comerciais pautado em um sistema de economia simbólica, na qual entrava em jogo a questão do dom envolvido nas práticas sociais. A formulação do “justo preço”, para o teólogo, estava perpassada por uma lógica de reciprocidade, prevendo que o valor “justo” de uma mercadoria deveria ser proporcional à importância dela tanto para o vendedor quanto para o comprador.

Na definição do “justo preço” a virtude da justiça era essencial. Que, nas trocas, deveria ser observada tanto pelo comprador quanto pelo vendedor, ou seja, ambas as

partes dos contratos de comutação eram responsáveis pela avaliação do real valor de uma mercadoria. Nos contratos de compra e venda atuaria a justiça comutativa na qual, como Aquino define na réplica 3 do artigo 1: “(...) considera-se principalmente a igualdade das coisas. (...) Na compra, (...), ela deve estar em conformidade com a igualdade mesma das coisas.” (Q. 77, a. 1, r.3, p. 243) Na definição de justiça comutativa do teólogo, segundo Eduardo C. B. Bittar, “(...)o critério de igualdade utilizado é o da média aritmética, ou seja, divisão e m quantidade no exato meio.” (BITTAR, 1998:348) Ou seja, previa que ambas as partes fossem beneficiadas de forma isonômica.

Segundo Matthias Perkams, é na ST que Aquino desenvolve sua concepção de justiça e lei natural. A principal fonte do frade pregador para a definição seria Aristóteles, principalmente a *Ética a Nicômaco*. Para Perkams, Aquino definiu a justiça como objeto da vontade, sendo uma virtude que diz respeito a ações. Voltada para a forma como o humano deveria agir nas suas relações com o mundo, isto é na sua vida em sociedade. (PERKAMS, 2009)

Nesse jogo de trocas, a estimativa do “justo preço” deveria evitar ao máximo qualquer dano para ambos os envolvidos na comutação: “(...) o que está instituído para proveito comum não deve ser mais oneroso para um do que para outro (...)” (Q. 77, a. 1, R., p. 241), devendo comprador e vendedor: “(...) estabelecer um contrato que mantenha a igualdade no plano das coisas.” (Q. 77, a. 1, R., p. 241). A virtude da justiça, portanto foi tratada por Aquino, na Questão, atrelada a busca do “justo preço”. O frade a caracterizou como uma virtude que previa a equidade na troca, portanto nenhuma das partes (mercador ou comprador) deveria enganar ou causar dano (prejuízo), de forma consciente, a outra parte. Como o frade pregador define no argumento em Sentindo Contrário do Artigo 1: “(...) ninguém quer que alguma coisa lhe seja vendida mais caro do que vale. Logo, ninguém deve vender a outrem algo mais caro do que vale.” (Q. 77, a.1, S.C., p. 241) É, portanto uma virtude que pressupunha uma simbiose entre ética e ação, configurando uma “ação ética”: não deveria se fazer ao outro o que não se deseja para si. (PERKAMS, 2009)

Relacionada ao “justo preço” e a virtude da justiça, a fraude é o ponto mais discutido por Aquino na Questão. O frade determinou que a fraude seria o ato de enganar alguém e, por isso era considerada como um pecado, pois contrariava a justiça. Podia ser cometida tanto pelo mercador, ao supervalorizar uma mercadoria, ou pelo comprador, ao comprar algo muito abaixo de seu valor justo. Quando havia uma grande

variação, tanto para mais quanto para menos, no “justo preço”, a parte que saiu beneficiada deveria restituir a prejudicada, fosse ela o comerciante ou o comprador:

A lei divina, (...), não deixa impune nada do que é contrário a justiça. Daí, pela lei divina, considera-se como ilícito não observar a igualdade da justiça na compra e venda. (...) quem recebeu a mais está obrigado a recompensar quem ficou prejudicado, se o prejuízo foi considerável. (Q. 77, a. 1, r. 1, p. 242)

Ou seja, quando o “justo preço” não era observado, a justiça comutativa era ferida, e se incorria em pecado, sendo obrigatória a restituição do valor recebido indevidamente. No entanto, pequenas variações no “justo preço” eram permitidas. Isso se devia ao fato de o humano, segundo Aquino, ser falho na sua avaliação do mundo, permitindo que o preço variasse um pouco do “justo preço”, podendo ser para mais ou para menos: “(...) o justo preço não é rigorosamente determinado, mas se estabelece mais por uma apreciação (...)” (Q. 77, a. 1, r. 1, p. 242).

Apesar do comprador, também, cometer fraude, Tomás de Aquino destacou a ação do mercador, demonstrando a desconfiança ainda muito enraizada quanto ao comércio e a figura do comerciante. O mercador fraudava uma transação quando, conscientemente: não revelava os defeitos de uma mercadoria; usava uma medida fraudulenta; ou vendia algo com substância diferente da esperada pelo comprador. As mercadorias com defeito deviam ter seu preço baixado, sendo o mercador obrigado a revelar defeitos ocultos que saiba que o bem em comutação tivesse. Caso o defeito fosse manifesto, como um cavalo cego, o vendedor, ao colocar a mercadoria para o exame do comprador, não precisava revelar o defeito, e se baixasse o preço não cometia pecado, pois não enganava o outro. Assim como, se o comerciante desconhecesse um defeito oculto e vendesse a coisa pelo “justo preço”, não estaria incorrendo em uma ação fraudulenta.

Quando o mercador conhecia os defeitos de uma mercadoria que não eram percebidos pelo comprador, deveria revelá-los. Principalmente se desvalorizavam a mercadoria, ou colocavam em risco o comprador ao fazer uso do bem. Caso não revelasse esses defeitos, o vendedor deveria restituir os danos que o comprador sofresse, por ter pagado a mais, ou viesse a sofrer, como um acidente:

(...) o vendedor que propõe uma mercadoria ao comprador, lhe oferece, (...), uma ocasião de dano ou perigo, se essa mercadoria tem defeitos, donde podem ocorrer esse dano ou perigo. Dano, se por seu defeito, a mercadoria tem menor valor, sem que o vendedor lhe tenha

baixado o preço. Perigo, se o defeito venha a impedir o uso do objeto ou tornar difícil ou nocivo (...). Se esses vícios são ocultos e o vendedor não os manifesta, a venda será ilícita e dolosa, e ele terá a obrigação de reparar o dano. (Q. 77, a. 3, R., p. 246-247)

Podemos ver nessa passagem, portanto a principal preocupação do teólogo quanto à fraude no comércio: ela quebrava a lógica de reciprocidade do “justo preço”, contrariando assim a virtude da justiça. Essa questão da fraude, como contraventora da lógica do “justo preço”, está expressa no fato do dom que a mercadoria proporcionava, não ser correspondente ao contra-dom, ao pagamento, dado por quem a adquiriu.

A atividade comercial, portanto era vista por Aquino como propícia ao pecado, estando relacionada à forma como ele tratou o envolvimento dos clérigos no comércio, no artigo 4. Segundo o teólogo, os religiosos deveriam evitar o comércio, pois:

(...) os clérigos devem abster-se não somente do que é mau em mesmo, mas ainda de qualquer aparência de mal. É o que se dá com o comércio, seja porque se ordena a um lucro terreno, que os clérigos devem desprezar; seja pela frequência dos pecados que se cometem nos negócios. (...) O comércio enreda demais o espírito nos negócios seculares, e, por conseguinte, o retrai dos bens espirituais. (Q. 77, a. 4, r. 3, p. 250)

Ou seja, o comércio era uma ocasião para o pecado, além de uma atividade que prendia o espírito, isto é a razão humana, ao mundo, afastando da busca pelos bens espirituais, dando espaço para a avareza e ambição, “hábitos mentais” (MURRAY, 2002:60) que surgem neste contexto, como explicitamos no Capítulo 1. No entanto, no argumento em Sentido Contrário, o frade define o ato de negociar como lícito, usando a *autorictas* de Agostinho que diz que os vícios do comércio são do próprio humano e não da profissão.

Partindo disso, o teólogo pautou a existência de dois tipos de comutação na Resposta do artigo 4. Primeiro existiam as trocas “naturais e necessárias”:

(...) em que se troca uma coisa por outra, ou uma coisa por dinheiro, para satisfazer as necessidades da vida. Esse tipo de comutação não é próprio dos negociantes, mas dos chefes da casa ou da cidade, os quais devem prover a família ou a população, das coisas necessárias à vida. (Q. 77, a.4, R., p. 249)

Isto é, eram trocas destinadas à manutenção da vida humana, sendo regidas então pela lei natural. A lei natural para Aquino estava acima da lei humana, pois regia as ações humanas independentemente das normas sociais, pela busca da sobrevivência.

(PERKAMS, 2009:140) Apesar de proibidos de se envolverem no comércio, os clérigos poderiam praticar essas trocas “naturais e necessárias”, no intuito de prover o sustento da família ou população, ou seja, dos integrantes da Igreja e necessitados. Esse tipo de troca era permitido aos eclesiásticos, pois o teólogo, baseado em Aristóteles, a definiu como: “(...) louvável, pois está a serviço de uma necessidade natural.” (Q. 77, a. 4, R., p. 249) Ou seja, os clérigos além de poderem se envolver no comércio, também podiam, na visão de Aquino, fazer uso do “dinheiro” para trocas por bens que suprissem suas necessidades naturais. O que deixava um espaço de manobra interessante para os clérigos: definiam o que era necessário à vida, e assim se envolviam sem problemas nas transações comerciais.

O segundo tipo de comutação era considerada reprovável, pois envolvia a troca:

(...) de dinheiro por dinheiro, ou de quaisquer objetos por dinheiro, não pelas necessidades da vida, mas em vista do lucro. E tal é o negócio que pertence propriamente aos negociantes. (Q. 77, a. 4, R., p. 249)

Ainda de acordo com o texto, essa característica:

(...) fomenta a cobiça do lucro, que não conhece limites, mas tende ao infinito. Por isso, o comércio encarado em si mesmo possui algo vergonhoso, pois, por sua natureza, não visa nenhum fim honesto ou necessário. (Q. 77, a. 4, R., p. 249)

Nessas duas passagens podemos ver o que Aquino considerava como a principal implicação do comércio: o lucro. A atividade comercial, portanto era passível de condenação em virtude do lucro. Esse envolvia o pecado, pois com a esperança de se obter o lucro, o mercador se tornava avarento buscando obter o máximo de benefício na venda, principalmente por meio da fraude. Isso fazia com que o “justo preço” não fosse respeitado.

Entretanto, como argumentou Wei, os teólogos possuíam uma atitude dúbia quanto ao comércio: condenavam e, ao mesmo tempo reabilitavam. Aquino pontuou que o lucro, apesar de ocasião para o pecado e mesmo sem um objetivo honesto, não comportava: “(...) nada de vicioso ou contrário à virtude.” (Q. 77, a. 4, R., p. 249) Esse ponto foi utilizado pelo teólogo para tornar licita a atividade do mercador, pois:

(...) nada impede que o lucro seja ordenado para um fim necessário ou mesmo honesto. E, assim, o comércio se torna lícito. É o que ocorre, quando alguém, buscando, nos negócios, um lucro moderado, o destina ao sustento da casa ou ao auxílio dos necessitados. (Q. 77, a. 4, R., p. 249)

A atividade do mercador, portanto podia ser considerada licita quando o lucro fosse moderado, e destinado a algum fim que o teólogo chamou de honesto. Na passagem que selecionamos, esse fim honesto seria o uso do lucro em comutações “naturais e necessárias”, ou como esmola. Além desses usos, ele se tornava legítimo ao remunerar o trabalho do mercador, que abastecia as diferentes regiões de bens necessários e cobrir os riscos da viagem que o comerciante faz com as mercadorias.

Para concluir esse capítulo, podemos afirmar, então que calcado na utilidade e necessidade da atividade do mercador, remuneração do trabalho, valorizado neste contexto, e na moralização das trocas, por meio do “justo preço” e da justiça, Aquino defendeu como lícita a atividade comercial. Ainda muito propenso à associação da atividade comercial ao pecado, o teólogo propôs uma solução para legitimar a atividade e ganho do mercador.

Como vimos no Capítulo 1, a atividade do mercador foi lentamente reabilitada pelos teólogos no século XIII, apesar de na prática ser largamente difundida. Na Questão 77, vemos como a valorização do trabalho, a afirmação de um processo de interiorização do pecado, no qual a intenção do ato deveria ser levada em conta, estavam presentes na análise do comércio por Tomás de Aquino por meio do lucro e da fraude. Também, podemos ver que ao escrever uma Questão regulando o comércio, Aquino trouxe temas relacionados à sociedade de *caritas*, como a justiça e o “bem-comum”, expressos pela igualdade nas trocas e principalmente pelo “justo preço”.

Essa preocupação com o comércio se relacionava ao contato das “ordens mendicantes” com o espaço urbano, centros de trocas nos quais a atividade de mercador era muito presente. Dentro das universidades os escolásticos “mendicantes” diferiram em sua análise do tema, principalmente com as disputas entre frade menores e frades pregadores. Nesse capítulo analisamos a relação de um frade pregador com o comércio, no próximo analisamos a relação de um frade menor com a mesma questão, para evidenciarmos as diferenças e semelhanças no tratamento dado por ambos.

Capítulo 3:

“Justo preço” e *usus*:

As “ordens mendicantes” se expandiram ao longo do século XIII, inclusive com a presença de professores “mendicantes” nas universidades. Essa presença fez com surgisse uma escolástica “mendicante”, na qual as discussões foram influenciadas pelo contexto das Ordens. Nosso objetivo no presente capítulo é analisar o tratamento dado por um frade menor, Pedro de João Olivi, ao tema do comércio e evidenciar diferenças entre sua análise e a de Tomás de Aquino. A partir disso, buscamos na bula *Exiit qui seminatur*, elementos para auxiliar na resposta de nosso problema de pesquisa: por que Olivi traça de forma mais delimitada a noção de “justo preço” do que Aquino?

3.1. Pedro de João Olivi e o comércio:

O *Tratado sobre as compras e vendas* (TCV) ou *De contratibus*, foi escrito entre 1260-1270. Portanto, foi contemporâneo da ST. Esse tratado foi redigido pelo frade menor Pedro de João Olivi (c. 1248-1298), que atuou nas universidades de Florença, Naborna e Montpellier (GILLI, 2011: 287). O tratado é dividido em sete Questões, nas quais o frade tratou dos seguintes tópicos: se as mercadorias podiam ser vendidas ou compradas por um preço maior ou menor que seu real valor (Q. 1), sobre o cálculo do “justo preço” e sua relação com o “bem comum” (Q. 2), da relação entre “justo preço”, escassez e abundância (Q. 3), sobre a fraude (Q. 4), a respeito da restituição (Q. 5), do lucro (Q. 6) e sobre a fraude no “justo preço” por meio da adulteração de mercadorias (Q. 7).

Para a análise, agrupamos essas Questões em três categorias, considerando o assunto principal das mesmas: agrupamos as Questões que tratam do “justo preço” (Q. 1, 2 e 3), nas quais o frade discutiu qual o valor “correto” que devia ser pago por determinada mercadoria, com grande ênfase no *usus* e na ideia de “bem comum”. No segundo grupo, as Questões sobre as fraudes cometidas no comércio, que incorriam em pecado, e a respeito da restituição (Q. 4, 5 e 7). Por fim, no terceiro grupo colocamos a Questão referente ao lucro (Questão 6), que era considerado legítimo quando não desejado, servindo de remuneração ao mercador.

No primeiro grupo de Questões o frade menor tratou de temas que estavam relacionados e influenciavam na definição dos preços. O teólogo estabeleceu uma relação entre o preço de uma mercadoria e o pecado que se cometia no comércio. A pergunta que motivou essa relação é, se algo podia ser vendido ou comprado além ou

alguém de seu real valor. Para Olivi, a base do cálculo do “justo preço” seria o que ele chamou de “valor de uso”, no qual o preço das mercadorias era atribuído:

(...) segundo a utilidade que elas têm para nós e, nesse sentido, quanto mais algo é útil para nosso uso, tanto mais é valioso (...). E como os atos de vender e de comprar ordenam-se às necessidades da vida humana, e são também eles certas necessidades, por isso, neles o valor dos bens é considerado e calculado do segundo modo [pelo “valor de uso”] (...). (Q. 1, Solução, p. 255-256)

O “valor de uso” seria definido principalmente, em função do *usus*. Esse uso, na argumentação do frade menor, estava relacionado à manutenção da vida, sendo, em virtude disso, legitimado pelo direito natural. Estava presente nas trocas comerciais, na medida em que definia o valor das mercadorias, que tinham a função de suprir às demandas naturais do ser humano. Um exemplo dado pelo frade em outra passagem da Solução citada acima é o da alimentação. Segundo o texto, a partir da importância da alimentação o valor de um pão seria maior do que de um rato para o humano, pois trata-se de suprir uma necessidade para a manutenção da vida. Ou seja, o pão seria muito mais apto e benéfico ao uso do humano do que o rato, e por isso mais valioso.

Para o frade três considerações deviam ser tomadas quando se calculava o “valor de uso”, tendo como base a mercadoria: “Em primeiro lugar, na medida em que a coisa, por suas qualidades intrínsecas e suas propriedades, é mais apta e capaz de satisfazer nossas necessidades.” (Q. 1, S., p. 256) Mais adiante: “Em segundo lugar, pelo fato de as coisas, pela sua raridade e pela dificuldade em serem encontradas (...)” (Q. 1, S., p. 256). E por fim: “(...) segundo o maior ou menor beneplácito de nossa vontade em possuir tais coisas.” (Q. 1, S., p. 256)

Esse “valor de uso”, então estava relacionado à natureza da mercadoria considerando a eficiência que o bem teria em suprir as necessidades do comprador, sua escassez ou abundância, e a vontade que o comprador tinha de possuir ou usar essa mercadoria. O cálculo do “valor de uso”, portanto, era feito a partir dos seguintes critérios: da natureza da mercadoria (manufaturada ou não; consumível ou que permanecia após o uso); da utilidade para as necessidades do comprador; da abundância (menor preço) e da escassez (maior preço).

Partindo desta argumentação vemos que Olivi pautou um modelo de definição do “justo preço” que dependia muito da avaliação que o mercador e o comprador faziam da mercadoria. Essa definição, então estava perpassada pela lógica do dom e contradom, na medida em que ao acertarem o preço, mercador e comprador consideravam os

benefícios e prejuízos advindos da troca. Ou seja, uma mercadoria escassa era mais cara devido a sua raridade, sendo mais difícil de conseguir e de se desfazer, já que podia ser necessária em algum momento. Por isso, o “justo preço” deveria ser estabelecido de forma contratual:

(...) o valor não se determina de modo exato, com um critério ou medida absoluta, que não admite mais nem menos, mas antes com uma devida amplidão, dentro da qual as cabeças dos homens e os juízos humanos diferem na avaliação. (Q.1, S., p. 257)

Ou seja, para o frade menor o “justo preço” era estimado de forma incerta. Tanto o comprador quanto o mercador estabeleciam um “valor de uso” para o bem em comutação. O preço de uma mercadoria, então variava de acordo com a avaliação que cada uma das partes envolvidas no contrato de comutação fazia dela. Portanto, o “justo preço” deveria ser definido pelo acordo entre as partes. Uma mercadoria não podia ser vendida por mais do que valia, ou comprada por menos. Porém, o seu valor poderia variar dentro de certos limites, sendo difícil evitar desvios nos preços, que quando pequenos não deveriam ser tidos como injustos.

Por isso, o comprador e o vendedor, após avaliarem a mercadoria, deveriam ter “(...) a intenção de observar a igualdade entre as partes (...)” (Q.1, Resposta às objeções em contrário, p. 259) no momento de calcular o “justo preço”. Além desses fatores, também entrava em jogo a necessidade do uso de um bem. Como no exemplo sobre o valor de um copo de água para uma pessoa que está morrendo de sede. O “valor de uso” desse copo seria inestimável. No entanto, o mercador não devia se aproveitar da situação de extrema necessidade. Para Olivi, nesses casos o “justo preço” deveria ser definido em conformidade com o ideal de “bem comum”:

(...) como nos contratos civis e humanos o fim primário é o bem comum de todos, a equidade na determinação dos preços foi e deve ser medida segundo a relação com o bem comum, isto é, no modo como convém ao bem comum, pois não existe nada de mais iníquo que prejudicar o bem comum e universal para defender interesses privados e particulares. (Q.2, S., p. 259)

Isto é, o “justo preço” devia estar de acordo com o que foi estabelecido pela comunidade, mantendo o interesse geral acima do particular. Pelo fato de o “bem comum” ser definido por códigos firmados pela comunidade, os preços estabelecidos em “hasta pública” ou “proclamação legal” seriam mais corretos. Era mais legítimo para

a “(...) avaliação comum das coisas venais e, então, não pode haver fraude por ignorância das partes, como nos contratos ocultos.” (Q. 3, S., p. 265)

Na argumentação do teólogo, o ideal de justiça era associado à forma com que o comércio deveria ser praticado para não incorrer em pecado. Para Olivi, a virtude da justiça, estava relacionada ao “justo preço” e ao “bem comum”. Era uma virtude que previa a igualdade entre as partes na troca, ninguém deveria sair prejudicado. Nos tratados de compra e venda atuava a justiça comutativa, que foi definida, por Olivi, como uma virtude que:

(...) não consiste na real equivalência das coisas, calculada segundo o valor absoluto de suas naturezas, mas somente na equivalência para nosso uso e utilidade (...). (Q.1, Resposta às objeções em contrário, p. 259)

Podemos ver por esse excerto, que o tema do uso era muito caro ao frade menor na definição de como proceder nos contratos comerciais. Isto é, na definição da justiça comutativa, responsável por garantir a equidade nas trocas o que deveria ser levado em conta não era apenas a mercadoria, mas a utilidade que ela tinha para o humano. Novamente, vemos o “valor de uso” definindo o “justo preço”, já que deveria haver uma equivalência no “valor de uso” atribuído a uma mercadoria, tanto pelo comprador quanto pelo vendedor.

Associada a quebra dessa lógica de igualdade do “justo preço”, a questão da fraude aparece ao longo de todo o TCV, sendo assunto principal nas Questões 4, 5 e 7. A fraude podia se dar de três formas: com a supervalorização de uma mercadoria pelo mercador; ou pela desvalorização por parte do comprador; ou quando um bem defeituoso, ou adulterado, era vendido por um valor injusto. Essa fraude estava relacionada à vontade, que:

(...) possui algo de injusto na medida em que conscientemente procura certa desigualdade ante o próximo, isto é, por desejar no contrato uma vantagem maior que a do próximo. (Q. 5, Resposta à objeção em contrário, p. 268)

Ou seja, os homens possuíam uma predisposição ao pecado, já que buscavam, nos contratos de compra e venda obter vantagem sobre o outro. Quem cometia fraude incorria em pecado mortal ou venial. Pecado mortal quando mercador ou comprador, enganavam o outro, desavisado, com uma variação em 50% do “justo preço”, para mais ou para menos. Nesse caso, colocava-se em risco a manutenção da concórdia na comunidade, isto é o “bem comum”. Para ser perdoado, e não sofrer as punições

relativas ao pecado da avareza, o fraudador deveria restituir o valor que foi cobrado além do “justo preço” ou doá-lo aos pobres.

Entretanto, quando o desvio no “justo preço” não era tão grande, a fraude era um pecado venial, não sendo necessária a restituição ao defraudado. Isso se justificava pelo argumento da avaliação do preço de uma mercadoria depender do “valor de uso”, que diferente para comprador e mercador, fazendo com que houvesse:

(...) incerteza da avaliação humana, quer no taxar estimativamente os preços, quer para discernir com precisão o excesso ou a falta no justo preço. Por isso, um desvio de preço não deve ser julgado ou ser tomado como enormemente injusto, nem por juízo próprio, nem por juízo da comunidade (...) (Q. 5, S., p. 268)

Ou seja, Olivi defendeu a possibilidade de variação no “justo preço”. Essa variação quando pequena configurava um pecado venial, sendo resultado da participação dos homens no comércio. Nesse caso, a fraude era um pecado leve, e por isso não era necessária a restituição para remediar a injustiça, sendo possível fazer isso por meio do “processo penitencial” (DELUMENEAU, 2003: 373), com o pecado expiado pela contrição, confissão e penitência, ou por meio do: “(...) fogo do purgatório (...)” (Q.5, Resposta Objeção em Contrário, p. 268).

Porém, quando ambas as partes estavam cientes e de acordo com a variação no “justo preço”, não havia fraude. Para Olivi, um contrato comercial:

(...) inicia-se e é ratificado pelo livre e pleno consenso entre ambas as partes, tanto que o comprador quer para si a coisa comprada mais que o preço dela, e o vendedor, o contrário. (...) E se de algum modo foram defraudados, contra a intenção ou estima deles, para aquém do excesso enorme, que é proibido pela lei divina ou pela humana, querem no entanto que o contrato mútuo seja ratificado e se mantenha firme. (Q. 5, S., p. 267-268)

Portanto, o consenso entre comprador e mercador quanto ao valor de uma mercadoria, deveria ser o principal objetivo dos contratos de comutação. Por isso, mesmo havendo um grande desvio no “justo preço” de um bem, caso ambas as partes quisessem manter a transação, não havia fraude. Ao fixar o contrato, ambas as partes podiam renunciar às leis temporais, e decidir como ele iria funcionar.

A fraude, também estava relacionada ao ato de modificar as propriedades da mercadoria, pelo uso de misturas. Caso o mercador alterasse uma mercadoria, e por causa de uma mistura, cobrasse um preço muito acima do “justo”, ou essa mistura

alterasse a qualidade e o valor da mercadoria, indo contra o que o “valor de uso” esperado pelo comprador: “(...) mesmo que não exceda os limites do justo preço (...)” (Q. 7, S., p. 275), a fraude configurava um pecado mortal, devendo ser restituído o valor cobrado a mais. Porém, caso a mistura não alterasse o “valor de uso” da mercadoria, e o mercador tivesse intenção de manter o “justo preço”, a fraude era pecado venial. Pois, quando: “(...) a diminuição da qualidade for pequena e o preço se mantiver nos limites do justo, então julgo que se trata apenas de pecado venial.” (Q. 7, S. p. 275) Para que não houvesse fraude, o vendedor deveria declarar as alterações feitas na mercadoria, buscando manter o “justo preço” e deixando ciente o comprador, que poderia avaliar o “valor de uso” que essa mercadoria alterada teria para ele.

Segundo o frade menor, na Questão 6, quem buscava enriquecimento por meio da atividade comercial contrariava a justiça de Deus. Entretanto, o pecado não estaria diretamente presente na atividade comercial, mas no humano, sendo difícil para quem desempenhava a atividade de mercador não cometer pecado. Por isso o vendedor deveria evitar a esperança do lucro, que levaria a atos pecaminosos na busca de enriquecer. Nesse caso, Olivi argumenta que o lucro do mercador era lícito, pois:

(...) nos negócios civis e temporais apresentam-se várias oportunidades e ocasiões para vender e comprar comodamente as coisas. Isso provém da ordem da providencia de Deus, tal como os outros bens temporais. Por isso, se neste comércio alguém obtém lucro, trata-se de algo que provém de um Dom de Deus, mais que do mal, contanto que não ultrapasse os devidos limites impostos ao lucro. (Q. 6, S., p. 272)

Na justificativa para o lucro, portanto o frade o associou com um “Dom de Deus”, na medida em que o comércio facilitava a aquisição de mercadorias necessárias à vida, como alimentos. Isso estava ligado à providência divina quanto aos bens temporais, que segundo o frade tornava a atividade de mercador legítima, já que o comércio seria um local cômodo para a aquisição destes bens. Por essa associação, a atividade do mercador se tornava lícita apesar da esperança de enriquecer por meio do lucro ser condenada.

Além disso, ao definir lucro como uma remuneração legítima do vendedor, Olivi apresentou três argumentos principais. Primeiro, o lucro remunerava o trabalho do mercador, que auxiliava as pessoas nas transações comerciais buscando atingir o “justo preço” das mercadorias. Segundo, funcionava como um incentivo a prática da atividade, cobrindo riscos que o vendedor se expunha em suas viagens em busca de bens. Por fim, o mercador precisava de dinheiro para adquirir os bens necessários para abastecer a

comunidade, contribuindo com o “bem comum”, na medida em que evitava que a falta destes bens afetasse a concórdia e paz no âmbito citadino.

Ainda na Questão 6, na Resposta aos argumentos em contrário, o teólogo tratou da relação dos integrantes da Eclésia com o comércio. Segundo ele, o comércio era proibido aos religiosos e em locais sagrados, quando:

(...) tratando-se da Casa do Senhor, no sentido de Igreja como pátria eterna, ou no sentido do estado religioso ou eclesiástico para aqueles que o escolheram, ou no sentido de negócios realizados em lugar sagrado, dedicado somente à oração e às ações religiosas. (Q. 6, Resposta aos argumentos em contrário, p. 274)

Ou seja, apesar de tornar legítima a prática da atividade comercial, ela deveria ser evitada pelos que faziam parte da Eclésia, assim como, em locais como igrejas e mosteiros. Isso se devia, ao fato de o comércio ser visto como ocasião para o pecado, na medida em que quem tomava parte em contratos comutativos estava exposto aos perigos da avareza: “(...) com relação às cupidezas, fraudes, mentiras, perjúrios e às muitas ocasiões de praticar o mal (...)” (Q. 6, Resposta aos argumentos em contrário p. 274).

Segundo Jacques Le Goff, o TCV teria sido um tratado marginal nas discussões escolásticas, representando mais um pensamento desviante no tratamento das trocas comerciais do que um ponto de vista mais geral, tendo pouca influência nas discussões relativas ao comércio (LE GOFF, 2014: 222-223). Apesar disso, para os objetivos de nosso estudo não interessa tanto como este tratado estava impactando sobre as práticas cotidianas, avaliação impossível de ser feita (WEI, 2012). Ao analisarmos o TCV e compararmos com a Questão 77 da ST, estamos mais preocupados em estabelecer semelhanças e divergências no tratamento dado ao tema das trocas por um frade menor, Pedro de João Olivi, e por um frade pregador, Tomás de Aquino.

3.2. Comparação entre o TCV e a Questão 77 da ST: uso e relação com o “dinheiro”:

As discussões escolásticas protagonizadas por membros da OFM e da OP, eram muito influenciadas por problemas e ideais próprios de cada Ordem. Na nossa análise, percebemos que ambos os frades deram um tratamento muito semelhante às questões que envolviam o comércio, principalmente no que diz respeito às fraudes, justiça e reabilitação da figura do mercador por meio da legitimidade do lucro. Tanto Aquino quanto Olivi concordam que a atividade comercial não era condenável por sua natureza,

mas pela natureza humana. Pois o homem, imperfeito, ao entrar em contato com uma atividade lucrativa, como o comércio, estaria predisposto ao pecado, que estaria presente na cobiça do lucro e de tirar vantagem do outro, frutos da avareza. Para evitar esse pecado mortal, e moralizar a atividade do mercador, ambos os frades estipularam a forma como deveria se proceder nas transações comerciais.

Nessa espécie de “guia para um bom comércio” o ideal da justiça estava muito presente, expresso pela igualdade nas trocas. Concretizada na definição do “justo preço” de cada mercadoria, e pela ênfase na manutenção da concórdia na comunidade por meio da observância do “bem comum”. Sendo observados esses pontos, o lucro era legitimado como remuneração do mercador, e por isso a própria atividade comercial.

Apesar das semelhanças entre o TCV e a Q. 77 da ST, ao compararmos os dois textos, percebemos duas diferenças principais: a primeira na definição do “justo preço”, e a segunda no envolvimento dos religiosos com o comércio.

Primeiro, ao definirem o “justo preço” tanto o frade menor quanto o frade pregador pautaram que seu valor deveria ser estipulado de acordo com uma lógica de dom e contra-dom. Para ambos, a definição partia principalmente do comprador e do mercador, que avaliando, o primeiro os benefícios de adquirir, uma mercadoria, e o segundo o prejuízo ao se desfazer dela, fixariam um preço por meio de acordo, buscando se aproximar o máximo o possível do real valor do bem. No entanto, percebemos que no TCV, Olivi deu um tratamento muito mais extensivo ao “justo preço” do que Aquino, demonstrando estar mais preocupado com a delimitação de um valor para cada bem terreno.

Essa lógica do dom e contra-dom na atribuição do valor das mercadorias estava perpassada, na argumentação do frade menor, por um conceito flexível, como é possível ler no texto de Olivi, e muito caro aos frades menores: o uso. Vemos isso na atribuição de um “valor de uso” para cada mercadoria, que era o principal ponto de definição do “justo preço” para o Olivi.

Segundo o teólogo, a principal variável do cálculo do “valor de uso” seria calcada no “ato de usar”, definido como:

(...) ‘usar’, (...), significa tomar ou possuir uma coisa segundo o arbítrio da vontade; assim, uma parte significativa do valor das coisas utilizáveis é calculada devido ao beneplácito da vontade, que se compraz mais ou menos no uso desta o daquela coisa e de tê-la à disposição. (Q. 1, S., p.256)

Esse “ato de usar” o ponto principal da definição do “valor de uso”, estando relacionado ao quão útil era uma mercadoria para a satisfação das necessidades do comprador, e o quanto ele queria ter aquela mercadoria. Para Olivi, quando era realizada uma troca tanto o mercador quanto o comprador: “(...) entendem alienar o domínio primeiro de sua coisa, transferindo-o totalmente de um para o outro (...)” (Q. 5, S., p. 268). Enquanto o mercador abria mão do uso da mercadoria que vendia, o comprador abria mão do uso do “dinheiro”, com o qual adquiria o bem.

Na Solução da Questão 2, o frade menor define melhor a questão do “valor de uso”, relacionando o “ato de usar” à natureza da mercadoria, propondo:

(...) uma certa ordem natural das coisas usáveis. Algumas delas são como que matéria e material para outras (...). Desta forma, o uso dos elementos é, em nós, menos diferenciado que o dos mais conhecidos compostos deles (...). E como algumas coisas são, por natureza, mais duráveis ou dúcteis, assim também algumas consomem-se mais rapidamente em nosso uso. E mais ainda: o uso de algumas delas confunde-se com o próprio consumo (...). Além do mais, como algumas coisas são naturalmente mais lindas e graciosas que outras, por este motivo elas são mais agradáveis ao uso tanto para o nosso desejo quanto para os nossos sentidos. (Q. 2, S., p. 260)

Isto é, o uso que os homens podiam fazer das coisas diferia. Algumas, como a terra e a água eram usadas por meio de outros bens, como o vinho e o pão. Assim como, existiam bens que permaneciam após o uso e outros que desapareciam, como os bens consumíveis. Além do mais, Olivi pontua a existência de bens que no ser humano um maior prazer ao serem usados, e por isso mais valiosos.

Podemos ver nessa definição que assim como Aquino, o frade menor considerava o benefício que se poderia ter com um determinado bem. Apesar disso, a definição de Olivi difere, na medida em que ele estava muito mais preocupado em definir como esses benefícios valorizavam a mercadoria, por meio do conceito de *usus*.

Como argumenta Giorgio Agamben, o *usus* foi um dos principais pontos de definição da prática da pobreza entre os frades menores a partir da segunda metade do século XIII. Sendo visto por eles como um direito natural, do qual dependia a manutenção da vida, na medida em que era necessário usar um alimento, ou roupa e outros bens temporais, no qual o uso e a necessidade seriam “(...) os dois extremos que definem a forma de vida franciscana.” (AGAMBEN, 2014: 122) Essa elaboração da

relação da pobreza na OFM com o uso, foi feita nas universidades como um modo de defesa do ideal de pobreza voluntária dos frades menores, primeiro contra os mestres seculares, que criticavam a legitimidade do modo-de-vida dos mendicantes quando da sua imposição como professores. E depois, contra os ataques do papado, principalmente de João XXII no início do século XIV (AGAMBEN, 2014; DE BONI, 2003).

Além do tratamento diferente dado a questão do “justo preço”, Aquino e Olivi divergem na análise do envolvimento dos integrantes da Eclésia com o comércio. Como vimos no Capítulo 2, o frade pregador estabeleceu a existência de dois tipos de trocas: uma “natural e necessária”, destinada a suprir demandas da vida, e uma que tinha como intuito o lucro, sendo praticada pelos mercadores. Para Aquino, os clérigos podiam se envolver no primeiro tipo de troca, sendo permitido o uso do “dinheiro”. Para o frade menor, como vimos acima, os clérigos não deviam se envolver no comércio, ficando afastado dele na medida em que era ocasião para o pecado, principalmente da avareza despertada pelo uso do “dinheiro”.

A interdição do uso do “dinheiro” para os frades menores havia sido proposta pela *Regra Bulada* de 1223, na qual:

(...) admitindo a aceitação de doações, por parte dos ministros, a fim de prover as necessidades de saúde e de vestuário dos frades, sob a condição de não se receber dinheiro. (DE BONI, 2003: 220)

Ou seja, os frades menores estavam vetados de manusear o “dinheiro”. Suas necessidades deveriam ser supridas, por meio da aceitação de doações de bens. Isso estava, relacionado à “altíssima pobreza”, que representava o ideal de perfeição evangélico para os frades menores. Essa pobreza estava relacionada à *abdicatio iuris* (abdicção do direito), na qual os frades não teriam direito nem de propriedade e nem de uso, sendo considerados *minores* (menores) perante o direito, e por isso passíveis de tutela por parte da Igreja (AGAMBEN, 2014: 119-120).

Segundo Agambem, essa abdicção do direito seria central na “forma-de-vida” proposta por Francisco de Assis e seguida pela OFM, sendo própria da prática da pobreza entre os frades menores (AGAMBEN, 2014: 116). Para Luis Alberto De Boni, a questão da pobreza voluntária seria central para os frades menores, por estar relacionada à própria forma como eles conduziram sua “(...) experiência de vida religiosa (...)” (DE BONI, 2003: 216). No entanto, como vimos no Capítulo 2, Augustine Thompson discute a originalidade dos ideais das “ordens mendicantes”,

principalmente no que diz respeito à prática da pobreza voluntária, presente em movimentos anteriores que o historiador chama de “proto-mendicantes”. Para ele, o foco na “altíssima pobreza” como a principal mensagem de Francisco, deve-se a leituras desta sob a ótica das controvérsias posteriores da OFM em relação à prática da pobreza. Além do mais, Francisco em seus escritos não se preocupou com definições como uso, domínio ou propriedade. Portanto, a pobreza teria se tornado central na Ordem, na medida em que essa cresceu ao longo do século XIII (THOMPSON, 2011: 16).

Além disso, no final do século XIII a questão da prática da pobreza cindiu a OFM em espirituais, defensores de uma pobreza radical por meio do *usus pauper* (uso pobre) de Olivi, que para eles definia a prática da pobreza vinculada ao uso moderado do necessário à vida. E conventuais defensores de uma pobreza moderada, para os quais bastava a abdicação do direito de propriedade e manutenção do uso dos bens materiais.

Esses fatores, em conjunto com a argumentação de Thompson, nos permitem responder o nosso problema de pesquisa: por que Olivi parecia mais preocupado com a definição do “justo preço” que Aquino? Para nós, o fato do frade menor tentar delimitar de maneira mais apurada o “justo preço” a partir da questão do uso, está relacionado à pobreza voluntária ter se tornado mais estrutural na constituição da OFM, ganhando centralidade ao longo do século XIII.

Para embasarmos nosso argumento, nos remetemos à bula *Exiit qui seminat* (*Exiit*), contemporânea da ST e do TCV, que reafirma a proibição do uso do “dinheiro” aos frades menores, além de trazer o conceito de “simples uso de fato” para resolver a relação uso e propriedade. Em nossa análise, essas resoluções dão indícios de que a pobreza vai ganhando centralidade entre os frades menores na medida em que a OFM cresce.

3.3. *Exiit qui seminat*: “simples uso de fato” e o “dinheiro”:

A *Exiit* foi promulgada por Nicolau III, em 14 de agosto de 1279, em Soriano na Itália. Essa bula tinha como objetivo esclarecer a *Regra Bulada* de 1223, buscando resolver pontos que estariam gerando dúvidas e problemas para os frades menores. Para isso, a bula foi dividida em vinte e seis artigos¹¹. Nesses itens, o papa tratou principalmente do esclarecimento dos preceitos da *Regra*, da separação entre uso e

¹¹*Exiit qui Seminat* de 1279 de Nicolau III. Disponível em: <<http://www.franciscanos.net/document/exiit.htm>>

propriedade, da mendicância, da relação dos franciscanos com o “dinheiro” e com o comércio, do número de túnicas permitidas, da pregação e trabalho. Assim como, isentou os frades de qualquer obrigação de seguir o testamento de Francisco. Nicolau III, impôs a *Exiit* como uma “constitutio” (AGUIAR, 2010:144), não podendo ser objeto de discussões escolásticas. A *Regra*, a partir de então, deveria ser interpretada com base nessa bula, já que confirmaria decisões de antecessores.

Na *Exiit*, Nicolau III defendeu que a *Regra* estava fundada no Evangelho de Cristo. Sendo assim, o ideal de vida dos frades menores era guiado pelas palavras e vida de Cristo e confirmado pelo exemplo dos Apóstolos. Na bula foram esclarecidos os pontos que deveriam ser seguidos na *Regra*, sendo esses os acompanhados de palavras que dessem ideia de proibição ou obrigação, isto é que fossem tratados como preceito.

A *Exiit* estava fundamentada na separação entre uso e propriedade, que com o “(...) objetivo de pôr fim às disputas entre mestres seculares e ordens mendicantes (...)” (AGAMBEN, 2014: 129), o papa trouxe a definição de *simplex usus de facti* (simples uso de fato), a partir da obra *Apologia pauperum* de Boaventura de Bagnoregio. Na doutrina do “simples uso de fato”, o uso era distinto do direito, por abdicção da propriedade e manutenção do uso (AGAMBEN, 2014:141). Para tornar essa doutrina uma prática lícita para os frades menores, Nicolau III defendeu a renúncia à propriedade, postulando aos frades confiarem na providência divina, sem renunciar ao uso do necessário:

Tal renúncia extrema [da propriedade] (...). Foi proposta por Cristo, o qual, para nos mostrar o caminho, ensinou a perfeição com suas palavras e a confirmou com seus exemplos. (...) A renúncia a todo o tipo de propriedade de nenhuma maneira deve ser entendida como obrigação à renúncia do uso das coisas. (...) o simples uso de fato, todos nos temos necessidade por ser necessário para nos mantermos vivos (...) o uso não implica, por si só, título de direito, se não somente se refere ao fato de usar. O simples fato, não dá nenhum direito sobre o uso próprio das coisas. (...) Recebemos por autoridade apostólica para nós mesmos e para a Igreja Romana, o domínio e propriedade de todos os utensílios, livros e móveis, presentes e futuros, que a Ordem e os próprios frades possam obter licitamente, e dos quais possam usar, com simples uso de fato. (*Exiit*, a. II, parágrafo 2, p. 5; a. III, parágrafos 1 e 3, p. 5; a. IV, parágrafo 5, p. 7)¹²

¹²Tradução livre do espanhol “Tal renuncia extrema (...). Ha sido propuesta por Cristo, quien, para mostrarnos el camino, ha enseñado la perfección con sus palabras y la ha confirmado con sus ejemplos. La renuncia a todo tipo de propiedad de ninguna manera debe entenderse como obligación a la renuncia del uso de las cosas. (...) el simple uso

Portanto, Nicolau III defendeu como perfeição cristã a “altíssima pobreza”, que estaria baseada no exemplo e vida de Cristo, com a renúncia a toda propriedade. Porém, sem propriedade dos bens os frades estariam fazendo um uso que não era de direito. O papa, então buscou uma resolução, fazendo a distinção entre uso e posse, por meio da introdução do conceito de “simples uso de fato”. Definido como o uso do necessário à vida, garantido pelo direito natural, o “simples uso de fato” permitia aos frades fazerem o uso dos bens materiais, mesmo sem a posse deles. Para concretizar isso, Nicolau III passou para o seu domínio e da Igreja os bens móveis e imóveis da Ordem. Os frades podiam continuar a fazer o uso, porém agora estavam respondendo, por seu uso, não à lei humana, mas à lei natural, isto é, da necessidade de sobrevivência. Estavam, portanto, legitimados pela providência divina em seu modo de vida.

Esse “uso de fato”, porém, deveria ser realizado pelos frades de modo moderado, apenas para prover o necessário à vida e à realização de seus ofícios, isto é, deveria ser um “uso pobre”, já que era “simples”:

Em suma, ser “pobre” incluía o esforço do “uso pobre” dos bens; a partir dessa concepção o papa Nicolau III tentou adaptar a pobreza franciscana à realidade do seu pontificado, no qual a *paupertas* estava sendo mais pensada (discutida no plano jurídico) do que vivida (plano ascético). (AGUIAR, 2010: 145)

Ou seja, podemos ver que a questão do uso era central para os frades da OFM na concretização do seu ideal de “altíssima pobreza”, no período de promulgação da *Exiit*. Como argumenta Patrick Gilli, a partir da *Exiit*, os frades menores passaram a uma relação entre pai e filho com a Igreja, na qual a Santa Sé, como um pai detinha a propriedade dos bens, e os frades, como filhos, tinham direito ao uso desses bens, que deveria ser feito de forma moderada, em suma detinham um “uso pobre” (GILLI, 2011: 342).

Além de terem direito ao “simples uso de fato” desses bens, também, podiam, perante autorização de seus superiores, trocar os bens móveis por outros permitidos e necessários. Assim como vender esses bens e comprar outros, transação esta mediada pelos procuradores nomeados pela Ordem:

Porém se têm que vendê-los [os bens] com estimativa de preço, pela proibição da Regra não é permitido aos frades receberem dinheiro,

de hecho, todos tenemos necesidad por ser necesario para mantenernos en vida (...) el uso no implica, de por sí, título de derecho, sino solamente refiere al hecho de usar. El simple hecho, no da ningún derecho sobre el uso mismo de las cosas. (...) Recibimos por autoridad apostólica para nosotros mismos y para la Iglesia Romana, el dominio y la propiedad de todos los utensilios, libros y muebles, presentes y futuros, que la Orden y los mismos hermanos puedan obtener lícitamente, y de los cuales pueden usar, con simple uso de hecho.”

nem por si, nem por outros. Ordenamos, então, e queremos que o dinheiro ou o preço das coisas recebidas seja recebido e gasto para comprar outras coisas lícitas, cujo uso está permitido aos frades. O dinheiro que assim se consegue será utilizado por um procurador, escolhido da Santa Sé o do Cardeal governador da Ordem em nome da Santa Sé. (*Exiit*, a. XII, parágrafos 3 e 4, p. 11)¹³

Ou seja, os frades menores estavam proibidos pela *Regra* de fazerem uso do “dinheiro”, por isso seriam nomeados procuradores, que representariam a OFM nas trocas comerciais. Esses procuradores, então seriam responsáveis por obter bens lícitos ao uso dos frades menores. Como vimos no Capítulo 2, Gilli argumenta que essa nomeação de procuradores ou amigos da Ordem, fazia dos mosteiros um local privilegiado para o comércio. Portanto, a nomeação de procuradores permitia o acesso dos frades menores a coisas proibidas, como o “dinheiro”. Porém, como os frades não participavam diretamente dessas trocas, podiam manter suas “consciências limpas”, pois na teoria não estariam contrariando nenhum preceito da *Regra*.

Ao cotejarmos nossa análise do TCV de Olivi com a *Exiit* de Nicolau III, podemos ver que o tratamento dado no comércio pelo frade menor estava presente os dilemas da OFM no período. Como vimos no Capítulo 2, Alessio (2006: 373) defende que as discussões escolásticas “mendicantes” estavam perpassadas pelos ideais, valores e inquietações das ordens. Portanto, a diferença que observamos entre o tratamento de Aquino e de Olivi na definição do “justo preço” estaria perpassada por essa lógica. O frade menor relacionou essa noção principalmente ao conceito de uso, essencial na definição da “altíssima pobreza” no período de redação do TCV e da *Exiit*. Na bula, essa questão do uso é expressa pela introdução do conceito de “simples uso de fato”. Além disso, vemos que Nicolau III com a *Exiit* tentou sanar as inquietações, expressadas no TCV, quanto ao envolvimento dos frades no comércio. Para, isso foi decretada a nomeação de procuradores, que em nome da OFM ou da Santa Sé, seriam responsáveis por se envolver em transações comerciais, garantindo a obtenção de bens necessários à manutenção da vida dos frades. Partindo disso, argumentamos que as diferenças na análise do comércio entre Aquino e Olivi, estariam relacionadas ao fato de

¹³ Tradução livre do espanhol: “Pero si hay que venderlos con estimación de precio, por la prohibición de la Regla no está permitido a los Hermanos recibir dinero, ni por si, ni por otros. Ordenamos, entonces, y queremos que el dinero o el precio de la cosas vendidas sea recibido y gastado para comprar otras cosas lícitas, cuyo uso está permitido a los Hermanos. El dinero así adquirido será manejado por un procurador, delegado de la Santa Sede o del Cardenal gobernador de la Orden en nombre de la Santa Sede.”

a pobreza ter se tornado ao longo do século XIII central para a definição de uma “identidade” da OFM, desenrolando-se em um problema estrutural para a Ordem.

Considerações finais:

Entre os séculos XI e XIII, se desenrolaram processos de intensificação da urbanização, monetarização da economia e revitalização do comércio na Europa ocidental. Esses processos fizeram com que novas dinâmicas sociais e culturais se estabelecessem. Concepções sobre trabalho, pecado e tempo mudaram. O homem se tornou colaborador de Deus na manutenção da obra da “criação”, e por isso o trabalho passou de fruto do pecado original para instrumento de salvação. O pecado, a partir do século XIII, foi cada vez mais interiorizado, dividido em venial e mortal, pautado pela intenção e remediado pelo “processo penitencial” e purgatório. A avareza relacionada à cobiça pelo “dinheiro” passou nesse contexto a figurar como o principal pecado capital.

Nas cidades o comércio se tornou uma das atividades mais lucrativas, com o mercador acendendo em importância dentro da sociedade. Porém, a Igreja mantinha uma condenação muito antiga à atividade comercial, vista como propícia ao pecado. O principal problema desta atividade estava relacionado ao tempo, fator necessário ao lucro dos mercadores, que cometiam o pecado mortal da usura, relacionado à avareza, roubando o tempo, pertencente apenas a Deus. Apesar das diversas retificações das condenações, a Igreja foi incapaz de controlar ou reverter esse processo. Porém, na condição de “guia espiritual”, precisava moralizá-lo.

Para isso as chamadas “ordens mendicantes”, com uma atuação mais direta no âmbito profano, por meio da pregação, foram de extrema importância para a Eclésia no século XIII. Essas ordens vieram no esteio de movimentos do século XII, que defendiam um modo-de-vida baseado em uma nova pobreza, neotestamentária, a que se abraçava de forma voluntária para seguir o exemplo de Cristo e dos Apóstolos. Ao serem institucionalizadas no início do século XIII, as “ordens mendicantes” atuaram principalmente nas cidades, por meio da pregação e da prática da mendicância.

Atrelado ao desenvolvimento do âmbito urbano houve o desenvolvimento das universidades, que ganharam notoriedade dentro das cidades ao longo do século XIII. Dentro das universidades, ocorreram diversos debates relacionados à doutrina, protagonizados principalmente por frades “mendicantes” sobre as formas de reação Igreja às novidades impostas pelas dinâmicas do período. Esses debates conformaram o que autores, como Jacques Le Goff e Patrick Gilli, chamaram de sociedade da *caritas*, perpassada por uma economia da Salvação e conformada pela virtude da justiça.

Nessa economia, a justificação do uso do “dinheiro” e do lucro dos comerciantes, se dava pela compensação da usura pela esmola com a Igreja

intermediando essa troca. Ao fazer isso, a Eclésia buscava manter sua preponderância, tentando definir a forma como deveria funcionar a questão econômica, definição que se deu por meio da caridade. Ou seja, o “dinheiro” podia conduzir ao pecado da avareza, porém podia ser benéfico, na medida em que fosse revertido para a concretização do “bem-comum”. Ideal tido como essencial à vida na cidade, pois garantia a concórdia na comunidade. A isso vinha atrelado à questão do “justo preço”, o preço real das mercadorias, pautado pela igualdade e justiça nas trocas, na busca de manter o “bem comum”. Garantia de que o comércio funcionasse sem fraudes, diminuindo as ocasiões de pecado.

Relacionados a essa lógica da *caritas*, foram escritos pelos “mendicantes” tratados e Questões que se referiam ao comércio. Neles, os frades, principalmente da OFM e da OP, abordaram as implicações da atividade do mercador, em temas como o lucro, o “justo preço”, e as fraudes que eram cometidas nos contratos de compra e venda. O comércio, portanto foi muito debatido nas universidades, sendo analisado de forma diferente pelos frades menores e pelos frades pregadores. Essa diferença se dava pelo fato de estarem refletidos em suas considerações os valores e problemas de cada Ordem. Pudemos observar essas a partir das considerações feitas por Tomás de Aquino da OP, e por Pedro de João Olivi da OFM.

Da OP selecionamos a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, escrita entre 1260-1270. Dentro dessa obra, Aquino reservou, no tratado *A justiça*, uma Questão para discutir os contratos de compra e venda: *A fraude que se comete nas compras e vendas*. A Questão foi dividida em quatro artigos, sendo um dedicado ao justo preço (Artigo 1), discutido pelo frade pregador de forma sucinta, com o benefício, que proveito se poderia tirar de um determinado bem, como principal quesito para estimar o valor da mercadoria. A fraude (Artigo 2 e 3), o ponto mais discutido na questão, estava associada a uma prática que ia contra a “virtude da justiça”. Era um pecado que podia ser praticado tanto pelo mercador quanto pelo comprador, quando o primeiro enganava o segundo, cobrando um valor maior que o “preço justo”, ou o comprador pagando um preço muito abaixo do considerado como “justo”. O lucro (Artigo 4), também foi discutido pelo frade pregador que o considera lícito em vista do proveito que a atividade do mercador fornecia, não devendo ser cobiçado. A relação que os integrantes da Igreja deveriam ter com o comércio, também foi tratada: deveriam evitar, porém as trocas podiam ser praticadas para suprir as demandas da vida, seja por meio da comutação de um bem por outro, ou pelo uso do “dinheiro”.

Escrito, também entre 1260-1270, da OFM temos o *Tratado de Compras e Vendas* (TCV) de Olivi. Composto por sete Questões, o frade menor tratou sobre o “justo preço” (Questão 1, 2, e 3), discutindo qual o valor “correto” que deveria ser pago por determinada mercadoria. A noção de “justo preço” de Olivi foi muito mais trabalhada do que a de Aquino. O frade menor tentou definir estreitamente o que seria o valor real de determinado bem, com ênfase no tema do uso, definindo como ponto de referência para calcular o preço de uma mercadoria o “valor de uso” dela. As fraudes (Questões 4, 5 e 7) cometidas no comércio, consideradas pecado, também foram objeto de discussão no tratado, com um tratamento muito semelhante ao de Aquino. Por fim, Olivi tratou do lucro (Questão 6), que era remuneração legítima do mercador, quando não desejado.

Comparando a análise das duas documentações, pudemos notar que o ideal de justiça, muito em voga no século XIII, permeia as considerações dos teólogos, associado à forma que o comércio deveria ser praticado para não incorrer em pecado. Apesar das semelhanças, vimos que Olivi e Aquino analisaram de forma diferente o “justo preço” e a questão do envolvimento dos clérigos com o comércio. O “justo preço” para Pedro de João Olivi, era definido especialmente pelo *usus*, enquanto para Tomás de Aquino era por uma relação entre benefício/prejuízo. Apesar de ambos os frades manterem uma lógica de reciprocidade na definição do valor das mercadorias, Olivi usou um conceito caro aos frades menores, o *usus*. Além disso, para Olivi, diferentemente de Aquino, os integrantes da Eclésia não deveriam, sobre hipótese alguma, participar de trocas comerciais ou entrar em contato com o “dinheiro”.

Partindo dessas diferenças, buscamos na bula *Exiit qui seminat* contribuições para o desenvolvimento do nosso tema, principalmente no que se referia à Ordem dos Frades Menores. Promulgada por Nicolau III, em 14 de agosto de 1279 a encíclica tinha como objetivo esclarecer a *Regra Bulada* da OFM, de 1223, pautando resoluções para pontos que estavam gerando dúvida e problemas para os frades menores. Dividida em vinte seis itens, a bula tratava de temas que iam desde a renúncia à propriedade até o número de túnicas que os frades podiam ter. Dentre as resoluções impostas pela encíclica se destacaram, para nós, a introdução do conceito de “simples uso de fato”, e a definição da Santa Sé como detentora dos bens franciscanos. Por meio dessas resoluções, o papa buscava tornar a pobreza, proposta pelos frades menores, mais palpável. Definido como o uso do necessário à vida, o “simples uso de fato” permitia aos frades fazerem o uso, mesmo sem o direito a ele, isto é mesmo sem o domínio de

um bem. Esse tipo de uso deveria ser realizado pelos frades de modo moderado, apenas para prover o necessário à vida e à realização de seus ofícios devendo ser um “uso pobre”, e por isso “simples”. Para os propósitos do nosso trabalho, portanto se destacou a discussão da relação do uso e propriedade com a teoria do “simples uso de fato”.

Além disso, outro ponto que se destacou para nós foi a relação dos frades menores com o dinheiro e comércio. Na bula, assim como no TCV, foi reafirmada a proibição dos frades menores de manusearem o dinheiro e se envolverem em operações comerciais, para as quais a OFM deveria nomear procuradores. Portanto, a *Exiit qui seminat* foi uma valiosa documentação para nosso estudo pela aproximação cronológica com os escritos de Olivi e Aquino, além de trazer à tona questões que inquietavam os frades menores no período.

Ao cotejarmos essas resoluções da bula, com a análise do TCV e da Questão 77, podemos afirmar que a pobreza vai ganhando centralidade na OFM na medida em que ela cresce, ao longo do século XIII. Argumentamos que o tratamento mais extensivo dado por Olivi ao “justo preço” estava relacionado ao fato de o ideal de pobreza voluntária, ser mais estrutural na constituição da OFM do que na OP. Apesar de as duas ordens surgirem com práticas muito semelhantes, para os pregadores a pobreza não foi um problema tão central quanto para os frades menores. Partindo dessa constatação, nos perguntamos: que papel teve a pobreza voluntária na conformação e definição dos valores e ideais da OP?

Referências Bibliográficas:

Documentação:

- 1) *Exiit qui Seminat* de 1279 de Nicolau III. Disponível em:
<<http://www.franciscanos.net/document/exiit.htm>>;
<<http://www.franciscan-archive.org/index2.html>>;
<http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/nicholas_iii/>;
- 2) AQUINO, T. de. *Suma Teológica: justiça-religião-virtudes sociais*. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2012. V. 6, 2^a Ed.;
- 3) OLIVI, P. de J. *Traité des contrats*. Apresentação, edição crítica, tradução e comentários por PYRON, S. Paris: Les Belles Lettres, 2012;
- 4) OLIVI, P. de J. “Tratado sobre as compras e vendas”. In: DE BONI, L. A. *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. 2 ed. pp. 253 – 276.

Bibliografia:

- ALESSIO, F. “Escolástica”. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. (dirs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. Vol. 1, pp. 367-381;
- AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza*. SP: Boitempo, 2014;
- BEJCZY, I. P. “The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics, 1250–1350”. In: BEJCZY, I. P.(org.). *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200–1500*. Leiden; Boston: Brill, 2008. pp. 199 – 222;
- BÓRMIDA, J. (OFMCap.). *A não-propriedade: uma proposta dos franciscanos do século XIV*. Porto Alegre: Edições EST, 1997
- COBBAN, Alan B. “Urban relations, recreations and entertainments”. In: *English university life in the Middle Ages*. UK: UCL Press, 1999. pp. 183 – 212;
- DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003;
- DELUMEAU, J. *O pecado e o medo: a cupabilização no ocidente (séculos 13-18)*. SP: EDUSC, 2003;
- GILLI, P. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: Séculos XII-XIV*. SP: Unicamp; MG: UFMG, 2011;
- GILSON, E. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1991

- LE GOFF, J. *A Idade Média e o dinheiro: Ensaio de antropologia histórica*. RJ: Civilização Brasileira, 2014;
- _____. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004;
- _____. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1996;
- _____. *Mercadores e banqueiros na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991;
- _____. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992;
- _____. *Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. RJ: Vozes, 2013. 2ª Ed.;
- MAGNANI, E. “O dom entre História e Antropologia: figuras medievais do doador”. In: *Signum*. SP: ABREM, 2003, nº 5, pp. 169-193;
- MIATELLO, A. L. P. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. MG: Fino Traço, 2013;
- MOORE, J. C. “Pope Innocent III and Usury”. In: ANDREWS, F.; EGGER, C.; ROUSSEAU, C. M. (Orgs.) *Pope, Church and City: essays in honour of Brenda M. Bolton – The Medieval Mediterranean*. Boston: BRILL, 2004, v. 56. pp. 59-76;
- MUESSIG, C. “Audience and Preacher: Ad Status Sermons and Social Classification”. In: MUESSIG, Carolyn (org). *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden; Boston ; Köln : Brill, 2002. pp. 255 – 279;
- MURRAY, A. *Reason and society in the middle ages*. UK: Oxford, 2002;
- METRI, M. *Poder, riqueza e moeda na Europa Medieval: a preeminência naval, mercantil e monetária da Sereníssima Republica de Veneza nos séculos XIII e XIV*. RJ: FGV, 2014. pp. 93 – 280;
- NOLD, P. *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal: Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2003;
- OLIVEIRA, T. *Ensino e debate na universidade de parisiense do século XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio (Textos)*. Maringá: Eduem, 2012;
- PERKAMS, M. “Aquinas’s Interpretation of the Aristotelian Virtue of Justice and His Doctrine of Natural Law”. In: BEJCZY, Istvan P.(org.). *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200–1500*. Leiden; Boston: Brill, 2008. pp. 131 – 152;

- RIGON, A. “Mendicant Orders and the Reality of Economic Life in Italy in the Middle Ages”. In: PRUDLO, Donald S. *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill. pp. 241 – 276;
- ROBSON, M. *The Franciscans in the Middle Ages*. The Boydell Press: Woodbridge, 2006. pp. 10 -95;
- SCHIMTT, J.-C. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval*. RJ: Vozes, 2014;
- THOMPSON, A. (O.P.). “The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe”. In: PRUDLO, Donald S. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden; Boston: Brill. pp. 3 – 30;
- TEIXEIRA, I. S. “O Intelectual na Idade Média: divergências historiográficas e proposta de análise”. In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*. Curitiba, dezembro de 2014, nº 7. pp. 155 – 173;
- _____. “Antropologia histórica e antropologia escolástica na obra de Alain Boureau”. In: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 18.1 | 2014, mis en ligne le 04 mars 2014. Disponível em: <[//cem.revues.org/13439](http://cem.revues.org/13439)>;
- _____. *Como se constrói um santo: A canonização de Tomás de Aquino*. 1. ed. Curitiba: Prismas, 2014;
- _____. *Literatura, tempo e verdade: A Legenda áurea de Jacopo de Varazze*. São Leopoldo: Oikos, 2015;
- _____. “Aquinas Summa Theologica and the moral instruction in the 13th century.” In: *Acta Scientiarum*. Education (Online), v. 37, p. 247-257, 2015. Disponível em: <dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5165260.pdf>;
- VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. RJ: Zahar, 1995;
- VERGER, J. “Universidade”. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J.-C. (dirs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2006. Vol. 2. pp. 573-588;
- WEI, I. P. “The University of Paris in the thirteenth century”; “Money”. In: *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University c. 1100–1330*. UK: Cambridge, 2012. pp. 87 – 161; 293 – 353.