

O ANJO E O SERAFIM. NEOPLATONISMO NA *LEGENDA MAIOR*
DE BOAVENTURA

The Angel and the Seraphim. Neoplatonism in the Legenda Maior of Bonaventure.

Noeli Dutra Rossatto¹

RESUMO

A *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) é considerada a narrativa oficial da vida de Francisco de Assis (1182-1226) pelos meios eclesiásticos, especialmente os franciscanos. O texto foi escrito logo após Boaventura assumir como Ministro Geral da Ordem Franciscana, em meio às disputas polarizadas entre os conventuais e os espirituais, o clero secular e as novas ordens monásticas. Para a literatura crítica, a *Legenda maior* toma o partido dos franciscanos conventuais e a figura histórica e política de Francisco cede lugar à do místico contemplativo. Nossa hipótese é que a *Legenda maior* incorpora duas tendências do neoplatonismo, as quais direcionam a narrativa da vida de Francisco e a definição da missão de sua ordem recém-criada. A tendência do neoplatonismo incorporado por Joaquim de Fiore (1135-1202) embasa o franciscanismo profético e político dos espirituais, voltado para a realização histórica da figura de Francisco como o Anjo que traz o selo de Deus vivo. A outra tendência afirma o neoplatonismo de Dionísio Pseudo-Areopagita (s. VI), em que o Francisco místico ascende ao mais alto degrau das esferas angélicas, transformado em um Serafim alado.

Palavras-chave: Neoplatonismo medieval. Boaventura. Joaquim de Fiore. Franciscanos, Dionísio Pseudo-Areopagita.

ABSTRACT

The *Legenda maior* of Bonaventure of Bagnoregio (1221-1274) became the official narrative of the life of Francis of Assis (1182-1226) in ecclesiastical circles, especially among the Franciscans. The text written shortly after Bonaventure assumed as General Minister of the Franciscan Order, amid polarized disputes between the conventuals and the spirituals, the secular clergy and the new monastics orders. Critical literature asserts that the *Legenda maior* takes the side of the Conventual Franciscans and the historical and political figure of Francisco gives way to that of the contemplative mystic. Our hypothesis is that the *Legenda maior* incorporates two tendencies of

¹ Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).. E-mail: rossatto.dutra@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-574X>.

Neoplatonism in force at the time, which direct the narration of Francis life and the mission of his newly created order. The trend of Neoplatonism incorporated by Joachim of Fiore (1135-1202) supports the prophetic and political Franciscanism of the spirituals, aimed at the historical realization of the figure of the Angel who bears the seal of the living God. The other trend affirms the Neoplatonism of Dionysius Pseudo-Areopagite (s. VI) in which the mystical Francis ascends to the highest step of the angelic spheres, transforming in to a winged Seraphim.

Keywords: Medieval Neoplatonism. Bonaventure. Joachim of Fiore, Franciscans. Dionysius Pseudo-Areopagite.

Introdução

Partimos da hipótese de que a *Legenda maior* de Boaventura (1221-1274) incorpora duas tendências do neoplatonismo vigente na época, as quais têm reflexos diretos na composição da vida de Francisco e na definição da missão de sua ordem. Para responder essa hipótese, seguimos com dois objetivos específicos que dizem respeito à composição da narrativa da vida de Francisco de Assis (1182-1226). O primeiro consiste em mostrar que a hermenêutica joaquimita da profecia do Anjo do sexto selo, levada adiante inicialmente pelos franciscanos espirituais, fora incorporada por Boaventura na narrativa da vida de Francisco. Segundo as previsões dessa hermenêutica, Francisco aparece no início do terceiro estado joaquimita, trazendo o selo do Deus vivo. O segundo objetivo implica em indicar os vínculos entre a narrativa da vida de Francisco e a missão de sua ordem com os diferentes degraus da mística de Dionísio Areopagita, culminando com a visão do Serafim alado da qual resulta a estigmatização.

Um Anjo trará o selo do Deus vivo

O primeiro franciscano a relacionar a profecia joaquimita do Anjo que traz o selo de Deus vivo e Francisco de Assis é Geraldo de Borgo San Donnino. Porém, esse jovem franciscano logo será condenado como herético em 1255, por escrever um pequeno opúsculo, hoje desaparecido, cujo título é *Liber introductorius in Evangelium eterno* (1254). Tal opúsculo, segundo o que se depreende das atas de sua condenação pela Comissão de

Anagni (conhecidas como Protocolo de Anagni), reunida entre 1254-55, era uma introdução às três obras principais de Joaquim de Fiore (1132-1202), também apontadas na ocasião como passíveis de censura, compostas pela *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, a *Expositio in Apocalipsis* e o *Psalterium decem chordarum*. Sabemos também que o texto serve para esquentar as polêmicas entre os seculares e os regulares no interior da Universidade de Paris. A contraofensiva dos clérigos seculares virá com o *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, de Guilherme do Santo-Amor, publicado em 1256, condenado no mesmo ano pela Bula *Romanus pontifex*, de Alexandre IV. Além disso, sabemos que foi nesse mesmo contexto que Boaventura, para muitos um adversário declarado dos espirituais franciscanos, escreveu a *Legenda maior* logo após ser conduzido ao generalato da ordem em 1257 (mais tarde, será sagrado cardeal em 1273, canonizado santo em 1482 e declarado doutor da igreja, com o título de Doutor Seráfico, em 1588).

As atas da Comissão de Anagni apontam como motivo principal da condenação de Geraldo de Borgo a sua defesa intransigente de que o início do terceiro estado se daria nas gerações próximas ao ano 1260, o que não é totalmente descabido, nem absurdo, se considerarmos que, pelos cálculos por gerações, esse momento estava marcava por Joaquim como o começo da fase de frutificação do novo estado espiritual. Na defesa disso, o jovem franciscano acentuava – talvez em demasia, posto que via uma relação de oposição exclusiva na passagem de um estado a outro – algumas mudanças previstas por Joaquim para ocorrer nesse período de transição: que, no novo estado espiritual, o Evangelho de Cristo seria substituído pelo Evangelho do Espírito ou Evangelho eterno; que a igreja cristã, comandada por uma ordem clerical, daria lugar a uma renovada igreja espiritual (*ecclesia spiritualis*) monástica; e, por conseguinte, que o protagonismo dos clérigos daria lugar ao dos monges.

A julgar pelas atas do *Protocolo de Anagni*, no Capítulo VIII do *Liber introductorius in Evangelium eterno*, ao tratar a abertura do sexto e sétimo selos, Geraldo de Borgo retomava uma passagem da *Concordia* de Joaquim de Fiore, em que aparece claramente o paralelismo entre três grandes homens que protagonizaram os dois primeiros estados do mundo. Tam-

bém temos o anúncio de três grandes personagens que viriam atuar no início do terceiro estado espiritual, entre eles o Anjo anunciado pela profecia apocalíptica. Vejamos a passagem da *Concordia* (1964a, IV, 40, f. 60b):

Assim como no início do primeiro estado apareceram três grandes homens, a saber: Abraão, Isaac e Jacó, dos quais o terceiro, Jacó, como se sabe, teve doze filhos, também apareceram três no início do segundo, a saber: Zacarias, João Batista e o homem Cristo Jesus, que de modo similar teve doze seguidores; de igual modo, no início do terceiro estado, aparecerão outros três: “um homem vestido de linho” (Dn 12,7), “um anjo com a foice afiada” (Ap 14,14) e “um Anjo que traz o selo do Deus vivo” (Ap 7, 2).

De acordo com esta passagem, Joaquim de Fiore não revela, mas anuncia três grandes homens que atuariam no início do terceiro estado. Geraldo de Borgo, por sua vez, ao retomar a profecia joaquimita, dá um passo mais ao indicar o nome desses três personagens que surgiriam no momento da abertura do sexto selo, precisamente na passagem do segundo estado para o terceiro, ou seja, nas gerações posteriores a 1200. Para ele, o homem vestido de linho, que revelou os mistérios do profeta Jeremias, era o próprio Joaquim de Fiore (1135-1202); o Anjo com a foice afiada se cumpria com Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da recém-criada ordem dominicana; e, por fim, o Anjo que traz o selo de Deus vivo (*signum Dei vivi*) era o próprio Francisco de Assis (1182-1226), o fundador de sua ordem (VERARDI, 1992, p. 61; ROSSATTO, MARASCHIN, NASCIMENTO, 2010, p. 300).

Temos assim, talvez por primeira vez, a associação entre Francisco de Assis e a profecia joaquimita do Anjo do sexto selo, o qual traria o sinal do Deus vivo (DE LUBAC, 1979, p. 86). Para Geraldo, não só era evidente que Francisco de Assis é o terceiro membro da profecia joaquimita, pois, tal como o Anjo do sexto selo, traz a marca do Deus vivente, como também é bastante claro que a ordem franciscana será aquela que pregará o Evangelho eterno ou Evangelho do Espírito, anunciando o futuro Reino espiritual do terceiro estado do mundo. É sobretudo por essas razões que Geraldo de Borgo será condenado. Não obstante, a questão que temos de responder diz respeito à posição de Boaventura frente às ideias joaquimitas dos franciscanos espirituais. Teria ele assumido a sugestão de Geraldo de Borgo a propósito

de Francisco ser o próprio Anjo da profecia joaquimita? Ele, de fato, incorpora a hermenêutica dos espirituais franciscanos?

A profecia joaquimita e os franciscanos

Boaventura, neste particular, parece não só assumir a hermenêutica dos franciscanos espirituais, e mesmo a perspectiva profética da escatologia joaquimita, senão que a continua aplicando na compreensão da figura de Francisco. No entanto, seguir com essa perspectiva analítica nos coloca frente a alguns problemas decorrentes da relação entre Boaventura e os espirituais franciscanos. Se olharmos da perspectiva interna da Ordem Franciscana, pesa muito o fato de Boaventura ter substituído no generalato a João de Parma (1208-1289), um defensor ferrenho da pobreza radical e das ideias joaquimitas, do qual não só se distancia, senão que o submete a um processo canônico. De qualquer modo, em relação aos conflitos internos à ordem franciscana, o Doutor seráfico será visto por muitos estudiosos não só como um moderado, mas também como um hábil articulador das diferentes tendências. Para o seu secretário pessoal, Bernardo de Bessa, e para o cronista Salimbene de Adam (1221-1288), ele será o grande *magister* universitário e o Ministro Geral exemplar e conciliador que além de lutar pelo direito de cátedra dos religiosos, também acalmará as disputas entre as duas principais tendências em conflito no interior da nascente ordem, os espirituais e os conventuais. Outros, porém, não pensam assim. Ângelo Clareno (1247-1337), conhecido franciscano espiritual, associa Boaventura à Besta-fera da quarta tribulação pela qual passou a ordem, pois, segundo ele, tão logo assumiu o comando, perseguiu implacavelmente os espirituais, a começar por seu antecessor João de Parma.

Ao lado disso, parece plausível a tese corrente de que, na confecção da imagem de Francisco e mesmo na justificação do seu lugar histórico, Boaventura bebe nas fontes joaquimitas. Porém, com isso não se quer engrossar a fileira dos que defendem que ele teria assimilado um “Joaquim original” e “puro”, tal como quer Joseph Ratzinger (2010, p. 34), o que o desobrigaria em relação às ideias mais polêmicas em vigência nos círculos dos espirituais, tais como a defesa do Evangelho eterno, do fim da Igreja

clerical e dos sacramentos. Não obstante, a relação entre Boaventura e o joaquimismo é bem visível do início ao fim de sua obra, especialmente naquelas que tratam a figura de Francisco. Não é tão difícil verificar que, desde suas primeiras obras, como o *Comentário às sentenças* (III, 28, a. 1, q. 1; II, 44, a. 3, q. 2), de 1250, Francisco já é visto como um enviado de Deus no cumprimento de uma missão que se encaixa perfeitamente na perspectiva da escatologia joaquimita. Tanto a *Legenda maior* (LM 2,5; 1979, p. 28) como a *Legenda menor* (Lm 1,8; 1979, p. 170) relacionam as palavras de Francisco: “Sou o arauto de um Grande Rei”, com o cumprimento da promessa da vinda de Elias. Especialmente, na *Legenda menor* (Lm 1,1; 1979, p. 167), temos o estreito paralelismo entre os personagens bíblicos e os da história em curso, o que remete à aplicação do método por concórdia de Joaquim de Fiore. Exemplo disso é a estrita concórdia entre o profeta Elias, João Batista, que anuncia Cristo, e Francisco. Esses personagens-chaves guardam um paralelismo no quadro das gerações dos três estados joaquimitas. Neste caso, é ilustrativo, além de significativo, que o próprio mal-entendido entre o pai e a mãe a respeito do nome de batismo do filho Francisco será tomado por Boaventura como prova do cumprimento da profecia. No fim das contas, não havia diferença: Francisco, nome dado pelo pai, correspondia a João, nome dado pela mãe, pois, segundo a hermenêutica joaquimita, João Batista, o precursor de Cristo, era a figura do segundo estado correspondente ao profeta Elias, que viveu no primeiro; e ambos eram os precursores do Anjo do sexto selo, anunciado para o terceiro estado espiritual.

É fácil notar que a compreensão escatológica, apocalíptica e profética da figura de Francisco, por Boaventura, só encontra explicação coerente dentro dos marcos teóricos da hermenêutica e da teoria da história de Joaquim de Fiore. A respeito disso, os estudiosos do tema parecem de acordo. Porém, a nosso ver, e isso não é consensual entre os estudiosos, alguns aspectos bem específicos da narrativa da vida de Francisco, por Boaventura, só podem ser entendidos com base no prévio conhecimento do método por concórdia de Joaquim de Fiore; e, em especial, da aplicação desse método pelos franciscanos espirituais, sobretudo por Geraldo de Borgo. É certo que a leitura escatológico-apocalíptica da história, que prevê a vinda de um tipo similar a Elias, logo após o ano 1200, provém da hermenêutica joaquimita.

Não obstante, quem inicialmente associa a profecia joaquimita do Anjo do sexto selo a Francisco de Assis é Geraldo de Borgo. E mais: é o jovem franciscano espiritual quem o identificará, talvez por vez primeira, com o Anjo que traz o selo do Deus vivo, um dos aspectos centrais na construção da *legenda* de Francisco pelo Doutor seráfico.

Francisco de Assis: o Anjo do sexto selo

A vinculação que Boaventura faz entre Francisco e o Anjo do sexto selo aparece bem cedo nas *Questões disputadas sobre a perfeição evangélica* (1949, q. 2, a.3 ad. 12), escrita entre 1255-56, justamente o período em que estava em curso a condenação de Geraldo de Borgo. Contudo, é no *Prólogo* da *Legenda maior* que vemos claramente a concórdia entre as figuras do profeta Elias, João Batista e Francisco, sendo que este último realizaria tudo aquilo que fora atribuído ao Anjo do sexto selo. Segundo a hermenêutica joaquimita, João Batista ocupa, no final do segundo estado do mundo, um lugar histórico equivalente ao do Novo guia (*Novus dux*), estimado para surgir na abertura do sexto selo do segundo estado. O sexto selo anuncia, de forma cifrada, um Novo guia espiritual na figura apocalíptica de um Anjo que traz o selo do Deus vivo (Ap 7,2): “*vidi angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi*”. No *Prólogo* da *Legenda maior*, Boaventura (Prol. 1,1; 1979, p. 17) escreve a propósito de Francisco: “Por isso se pode afirmar que ele (Francisco) prefigura o anjo que sobe do oriente com o selo do Deus vivo, conforme a predição verídica...” Para Boaventura, assim como para o jovem franciscano Geraldo de Borgo, Francisco é a própria figura do Anjo do sexto selo ou do Novo guia espiritual, previsto por Joaquim para aparecer no final do segundo estado e início do terceiro (em que as gerações filiais e as espirituais são concomitantes), assim como Elias aparecerá no início do primeiro e João Batista no início do segundo.

Com isso, entendemos que Boaventura, apesar de não citar expressamente Joaquim de Fiore, e menos ainda fazer menção ao polêmico texto de Geraldo de Borgo, se remete a essa profecia bíblica e segue o padrão interpretativo derivado da hermenêutica por concórdia, em que o Novo guia, anunciado pelo Anjo do sexto selo, tem como precursores Elias e João Ba-

tista. Ao fim de tudo, neste momento, ele acaba adotando uma interpretação bastante similar à de Geraldo de Borgo, que identifica Francisco com o Novo guia, tal qual um novo Elias ou um novo João Batista. Também mantém, em conformidade com essa mesma hermenêutica, a indicação do tempo estimado para a aparição desse tipo-chave: a quadragésima segunda geração do segundo estado, ou seja, depois de 1200. Francisco viveu entre 1182 e 1226, começando sua vida pública justo no período assinalado pela profecia joaquimita. Não obstante, é preciso mais uma vez ter cuidado ao fazer a associação entre os tipos já realizados, os tipos anunciados e a realização dos mesmos por Francisco, pois tal relação só tem significado a partir dos cálculos joaquimitas por gerações (em que cada geração corresponde a trinta anos). É com base neste paralelismo que Boaventura explicita a missão profética de Francisco de Assis, no *Prólogo* (*Prol. 2*) da *Legenda maior*:

O que nos leva a pensar dessa forma, como filhos fiéis e amantes do pai, é acima de tudo a missão que ele (Francisco) recebeu de (...) marcar com um *tau*, em sinal de penitência, a fronte dos vivos (Ez 9,4), mas o que nos confirma nesse sentimento é a prova irrefutável: o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado. O selo impresso em seu corpo, não por força natural nem por recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo (Boaventura, 1979, p. 18).

É certo que a missão profética de Francisco se justifica com base no texto de Ezequiel, que manda marcar a fronte dos vivos com a letra *tau* (τ) em sinal de penitência. Com isso, Boaventura não só legitima a missão do santo, mas a de sua ordem, em cumprimento da profecia bíblica. Contudo, é preciso notar que a profecia do homem vestido de linho, que, segundo Ezequiel, tinha como tarefa marcar a fronte dos vivos com a letra *tau* em sinal de penitência, está aqui associada ao cumprimento de dois tipos históricos posteriores: Cristo e Francisco. Três símbolos são unificados em um só: a letra *tau* (τ), que prefigura a cruz (de Cristo); e a cruz, por sua vez, no formato da letra *tau* (τ), que será usada por Francisco para selar suas cartas e será incorporada como emblema no próprio hábito franciscano; e, por fim, os estigmas gravados em sua própria carne. A missão de Francisco, a um só tempo, cumpre essa tríplice simbologia profética. Não obstante, a profecia do homem vestido de linho, que Geraldo de Borgo já havia associado, com base em Daniel, a Joaquim de Fiore, agora está relacionada com Francisco

de Assis. Uma conclusão que podemos indicar a respeito disso é que Boaventura funde o primeiro e o terceiro membro da profecia joaquimita dos três grandes homens na explicação da missão de Francisco.

De qualquer modo, a confirmação da missão, que aparece na segunda parte da frase acima citada, se apoia na figura do terceiro membro da profecia. A missão se confirma com uma “prova irrefutável”: Francisco é o próprio Anjo do sexto selo. A relação de similitude entre Francisco e o Anjo é estreitada ainda mais com base na concórdia simbólica entre a letra *tau* e a cruz. Assim, Francisco é o Anjo-homem no qual se imprime o selo do Deus vivo no momento da estigmatização. O selo, anunciado pelo Anjo e refigurado por Francisco, é a mesma letra *tau*, sua marca pessoal, sua assinatura; também é a própria cruz de Cristo (no formato da letra *tau*), impressa em sua carne como cinco estigmas e ostentada até hoje no hábito franciscano.

Deste modo, Francisco não é só o portador dos estigmas, como sinal divino, mas incorpora a missão do Anjo apocalíptico portador do selo, que consiste em marcar os eleitos e fundar a comunidade do fim dos tempos. É preciso notar que os estigmas, em forma de cruz, estão gravados “não por força da natureza nem por artifício do humano engenho, mas pelo admirável poder do Espírito de Deus vivo”. Aqui podemos ver a sequência dos três estados joaquimitas: o símbolo franciscano da letra *tau* remete ao Antigo Testamento; a cruz (de Cristo), ao Novo Testamento; e os estigmas, impressos pelo fogo do Espírito, ao terceiro estado espiritual.

Em suma, a retomada que Boaventura faz da profecia joaquimita dos três grandes homens, em um primeiro momento, vai subsumir o primeiro e o terceiro personagens, desviando-se conquanto das insistentes tentativas de condenação do legado de Joaquim de Fiore e de seus seguidores franciscanos, e também amenizando as acirradas disputas internas à própria ordem franciscana. Em um segundo momento, ele deixa estrategicamente de lado a figura do anjo com a foice afiada, associado aos dominicanos, que só reaparecerá mais tarde, quando o tema da missão da ordem franciscana será retomado nas suas *Collationes in Haexameron*, de 1273.

É essa mesma matriz interpretativa que se encontra ou reencontra no franciscanismo que vem para a América durante a chamada conquista espiritual do Novo Mundo, sob a denominação de profecia dos dois homens (em

latim: *duo viri*) (ARCELUZ-ULIBARRENA, 1987; 1992). Neste caso, segundo a hermenêutica joaquimita dos franciscanos espirituais, o Anjo que traz o selo de Deus vivo está associado à missão da ordem franciscana e o Anjo que traz a foice afiada está vinculado aos dominicanos. Mesmo assim, a interpretação de Boaventura não é a mesma dos espirituais franciscanos em alguns pontos essenciais. Embora admita que as duas ordens anunciadas surjam no final do segundo estado, ele entende que elas são ordens para atuar nesse mesmo estado, e não no terceiro. Portanto, a missão da ordem franciscana não se confunde com o programa previsto pela escatologia joaquimita para o terceiro estado. E mesmo que a ordem franciscana, junto com a dominicana, faça parte das ordens contemplativas, seu raio de atuação se limita ao que está previsto para o segundo estado, o que significa dizer que ela é uma ordem do segundo estado filial, e não do terceiro estado espiritual. E, em última análise, para Boaventura, por mais que se queira ascender na hierarquia espiritual, a exemplo de seu fundador, a ordem franciscana é uma ordem de Querubins: apenas Francisco fora elevado ao máximo grau de Serafim.

Francisco de Assis: o Serafim alado

A *Legenda maior* de Boaventura foi escrita por volta de 1263. Apesar de ter sido assumida pela Ordem Franciscana, como a versão oficial da biografia de seu fundador, implicando inclusive na determinação de que fossem queimadas as outras, por muito tempo foi motivo de controvérsias. Sua redação se deu tão logo Boaventura assumiu o sétimo generalato da Ordem Franciscana, no calor das disputas internas entre os conventuais e os espirituais. Além disso, o episódio da estigmatização de Francisco de Assis, datado em 14 de setembro de 1224, por si só, se tornou um tema polêmico a respeito do qual, entre 1227 e 1291, temos nada menos que nove bulas papais.

Estudos recentes afirmam que a *Legenda maior* não é uma simples biografia, pois o relato da vida de Francisco está escrito de acordo com os diferentes degraus ou vias da mística de Boaventura. É ele mesmo que nos adverte, logo ao iniciar o texto, que não se preocupará tanto com a ordem

cronológica dos fatos, senão que os agrupará de acordo com a afinidade temática dos mesmos. Por isso, em alguns casos, o texto encadeia episódios que não foram vividos em uma mesma sequência cronológica (cf. *LM* IV,3,4) e, tal prática, que não é tão inusitada na composição das hagiografias de santos, nas mãos de Boaventura ganha um colorido todo especial.

As teses defendidas pela literatura crítica nem sempre são convergentes a respeito da ordenação dos capítulos da *Legenda maior* de acordo com os distintos degraus da mística. Não obstante, há consenso a propósito de que os degraus da mística seguida pelo franciscano estão expostos em dois de seus textos principais, redigidos quase na mesma época: o *Itinerarium mentis in Deum*, de 1259, e o *De tríplice via alias incendium amoris*, escrito entre 1259-60. Com base nesses textos, seguiremos com a hipótese de que a *Legenda maior* de Boaventura relata a vida de Francisco de acordo com o esquema das nove hierarquias celestes de Dionísio Areopagita, transformando o santo de Assis paulatinamente no homem hierárquico (*homo hierarchicus*) do neoplatonismo dionisiano.

O *Itinerarium mentis in Deum* propõe sete degraus místicos nos quais a alma transita em seu caminho ascendente de retorno (*reditus*) ao lugar de origem. O itinerário seguido pela alma implica na contemplação de Deus mediante sete sinais deixados nas coisas criadas dos seguintes modos: 1) através dos vestígios (*per vestigia*) impressos nas coisas criadas (cap. II); 2) pelos vestígios (*in vestigia*) de sua essência, poder e presença nas próprias coisas (cap. II); 3) por sua imagem (*per suam imaginem*) impressa na alma humana (cap. III); 4) na sua imagem (*in sua imagine*) impressa na alma (cap. IV); 5) na unidade divina do seu nome Ser, ou seja, na semelhança (*similitudinem*) com a essência divina (cap. V); 6) na trindade divina do seu nome Bem, ou seja, na semelhança com o Bem supremo (cap. VI); e 7) pelo êxtase mental e místico (*excessu mental et mystico*), ou pela contemplação direta da própria luz (*in ipse luce*) divina (cap. VII).

O encadeamento dos sete degraus místicos lembra não só a terminologia agostiniana, senão que parece aplicar alguns de seus conhecidos postulados, como aquele que indica o caminho que vai do exterior ao superior, passando pelo interior; e aquele outro que assinala uma via ascendente que, antes de chegar à contemplação direta da luz, passa pela mediação das *Idei-*

as na forma dos *vestígios*, das *imagens* e das *similitudes*. No esquema acima, podemos notar que Boaventura reserva dois degraus para a contemplação dos vestígios divinos nas coisas, dois para a contemplação da própria imagem de Deus na alma e mais dois para as semelhanças com o Ser e o Bem.

Também verificamos que, na composição do *Itinerarium*, o franciscano lança mão de uma sequência tirada de um texto na época atribuído a Agostinho de Hipona, o *De spiritu et anima* (do qual cita os capítulos X, XIV e XXXVIII). Por causa deste e de outros indícios, alguns estudiosos acentuam a presença de Agostinho como fonte principal da mística do franciscano. Tal alegação se baseia especialmente no argumento de que o *Itinerarium* (*Itin.*, I,6; 1983, p. 169) propõe uma via ascendente semelhante àquela apresentada pelo bispo de Hipona, a saber: dos sentidos passa pela imaginação, razão, entendimento e inteligência até chegar na *synderesis* (ou *apex mentis*). Com exceção do último degrau, compreendido pela *synderesis*, que é a capacidade de intuir os primeiros princípios práticos, que são anteriores e superiores à consciência (diferentemente do que sugere a tradução brasileira do termo *synderesis* por “consciência”), os outros coincidem com a proposta agostiniana. Além disso, é neste mesmo *locus* que o *De spiritu et anima* (cap. 14) afirma um dos famosos postulados utilizado por Boaventura, que diz: do exterior ao interior, e do interior ao superior (*ab exterioribus ad interiora redire, at ab interioribus ad superioribus ascendere*). Este postulado será empregado como guia na compreensão dos sete degraus contemplativos como podemos ver claramente nesse resumo apresentado por Boaventura (*Itin.*, VII,1; 1983, p. 201):

Temos contemplado a Deus fora de nós (*extra se*) – por meio de seus vestígios (*per vestigia et in vestigia*) – dentro de nós (*intra se*) – pela sua imagem e na sua imagem (*per imaginem et in imagine*) – e acima de nós (*supra se*) – não apenas na semelhança (*in similitude*) de sua divina luz refletindo-se em nossa alma, mas também na própria luz (*in ipsa luce*)...

A julgar por esta passagem, é possível dizer que uma das fontes utilizadas por Boaventura ao confeccionar os degraus da mística é aquela na época atribuída a Agostinho. Não obstante, a nosso ver, as análises que simplesmente encontram todos os passos da mística no legado agostiniano, não

conseguem explicar o quinto e o sexto degraus, os quais dizem respeito à similitude (*similitudine*) com a luz divina, mediante a contemplação do Ser e do Bem; e, por fim, o sétimo dedicado à contemplação direta da própria luz (*in ipsa luce*), o êxtase (*excessu*) ou a união com Deus (*unio Dei*). É admissível que Boaventura opere com as noções de vestígio (*vestigia*) e de imagem (*imago*) nos quatro primeiros degraus, quase nos mesmos termos empregados por Agostinho. Com relação a isso, as fontes principais são o *De trinitate* e o *De spiritu et anima*, nas quais o franciscano se baseia para introduzir o postulado de que nas coisas criadas encontramos os vestígios divinos, e na alma resplandece a imagem da Trindade (*imago trinitatis*). Mesmo assim, não podemos assumir integralmente as leituras que, na esteira de Boehner e Gilson (1995, p.139-208), afirmam que os sete degraus contemplativos tomam por base apenas a obra de Agostinho.

Também é admissível que Boaventura encontre em Agostinho a noção de similitude (*similitudo*), introduzida na caracterização do quinto e sexto degraus da mística. Esta noção, derivada da interpretação de um versículo do *Gênese* (Gn 1,26), que diz terem sido homem e mulher criados por Deus *ad imaginem et similitudinem*, está presente no *De spiritu et anima* (I,10), em um lugar em que a *similitudo* está relacionada com o amor e o espírito, enquanto a *imago* vem associada ao conhecimento e à razão: “*Imago siquid est in cognitione, et similitudo in dilectione. Imago, quia rationalis; similitudo quia spiritualis.*”

É, além disso, significativo que Boaventura lance mão da noção dionisiana de *hierarchia*, fazendo o Francisco histórico, pobre, rebelde e marginal, ascender os diferentes degraus da hierarquia celeste, para depois conformá-lo mais facilmente à hierarquia eclesiástica vigente nos conventos. Sem dúvida, é com base no neoplatonismo de Dionísio que o pobre de Assis será paulatinamente transformado no homem hierárquico (*vir hierarchicus*) de Boaventura (cf. CITTERIO, 2006). É neste sentido que Dionísio vem complementar a terminologia empregada por Boaventura nos dois últimos degraus místicos. Em *Os nomes divinos*, Dionísio havia sugerido o uso do termo platônico “Ideia” como “Nome”, tal como fará o franciscano nos quinto e sexto degraus ao se referir ao nome Ser (*nomem esse*) e ao nome Bem (*nomem bonnum*). E, além disso, Boaventura se reporta explicitamente

à hierarquização dionisiana entre Ser e Bem, certamente herdada do neoplatonismo de Proclo. A justificativa de *Os nomes divinos* é bem conhecida pelos medievais: “De fato, a denominação de Deus como bem (...) estende-se às coisas que existem e às que não existem e está acima das coisas que existem e das que não existem. O nome ser estende-se a todas as coisas que existem” (DIONÍSIO, V,1; 2004, p. 127-128; BOAVENTURA, *Itin.*, V,2; 1983, p. 192).

E por fim, a propósito do último degrau, correspondente ao êxtase, à treva divina e à contemplação da própria luz, Boaventura (*Itin.*, VII,5; 1983, p. 202) se remete a outro texto de Dionísio, *A teologia mística* (cap. I,1), citando longamente uma passagem que transcrevemos parte dela:

Oh Trindade superessencial e superdivina (...). Aqui os mistérios novos, absolutos e imutáveis da teologia se escondem na mais que luminosa treva dum silêncio que ensina ocultamente, na mais profunda obscuridade, o que é manifesto além de toda a manifestação. Duma treva que ultrapasse o que há de mais brilhante e na qual tudo reluz. Duma treva que enche em toda a plenitude as inteligências invisíveis com os esplendores de bens invisíveis que estão além de todo bem.

O sétimo degrau, tal como em Dionísio, corresponde ao êxtase, à treva ou à contemplação direta da luz. A lógica é que, depois de ingressar nesse último degrau, se experimenta o êxtase ou o excesso de luz, em que a alma, para sair de si mesma, terá de exceder-se, tornar-se extática (BATALLA, 1986, p. 27). Neste sentido, o êxtase também é um excesso de si mesmo. Porém, o excesso de luz (ou de si) não é a última experiência, pois, para alcançar a plena união com Deus, será preciso antes passar pela treva, obscuridade ou ignorância, que nada mais é que o esvaziamento de si. Este segundo momento se caracteriza pela experiência do contraste entre luz e treva, luminosidade e obscuridade, manifestação e ocultação, sabedoria e ignorância, como indica o texto citado acima. Nesta etapa, os sentidos e também o intelecto ficam obnubilados; o discurso positivo, que Boaventura atribui a Agostinho, e também o negativo, propriamente dionisiano, já não servem mais (cf. BOAVENTURA, *Itin.*,7,11; 1983, p. 254). Por isso, a experiência mística adquire sua plenitude como uma experiência superlativa: Deus não mais é visto em seu Ser, como no quinto degrau, pois está “além de toda manifestação” (*supermanifestissimum*), nem é visto como Bem visí-

vel ou mesmo invisível como no sexto degrau, pois está “além de todo o bem” (*superbonorum*). O sétimo degrau culmina com a experimentação direta de Deus: a *unio Dei*.

Pelo que vimos acima, é possível entender que o sétimo degrau da contemplação em Boaventura traz em seu interior os três últimos passos da ascese dionisiana, composta pelas seguintes etapas: 1) o êxtase, 2) a ignorância ou treva e 3) a união com Deus. A sequência completa em Dionísio é compreendida por seis etapas, a saber: 1) purificação; 2) iluminação; 3) perfeição; 4) contemplação; 5) imersão na ignorância; e 6) união mística (cf. SANTOS, 2004, p. 32).

Com base nisso, podemos sugerir ao final deste tópico uma conclusão geral, da qual resultam três hipóteses de trabalho que trataremos mais adiante.

A conclusão geral é que as três últimas etapas da mística, que em Dionísio correspondem ao êxtase, à ignorância (*agnosía*) ou treva divina (*gnophos*) e à união mística (*hénosis*) ou divinização (*theósis*), estão incorporadas não só no interior da terceira via contemplativa ou via de perfeição do *De tríplice via*, como também no sétimo degrau do *Itinerarium*. Daí resulta a hipótese de que as três vias do *De tríplice via* reaparecem na articulação da estrutura tripartida da *Legenda maior*, servindo para ordenar os temas nos seus quinze capítulos. A segunda hipótese é que os sete degraus do *Itinerarium* reaparecem em um lugar central da *Legenda maior*, a saber: na articulação das famosas sete visões de Francisco. E, por fim, suspeitamos, em terceiro lugar, que as três etapas da ascese dionisiana são retomadas uma vez mais na constituição interna do sétimo degrau, configurando a sequência: contemplação pelo êxtase, ignorância ou treva e, por fim, a estigmatização.

Ainda assim, é preciso assinalar que ao admitir a estrutura da mística dionisiana na composição dos sete degraus do *Itinerarium*, não necessariamente teremos de reiterar a posição daqueles que atribuem o primeiro, o terceiro e o quinto degraus à vertente agostiniana, e os restantes à dionisiana, tal como sugere, por exemplo, Friz de Col (1997, p. 131). De acordo com nossa proposta, a mística de Boaventura mescla em um mesmo degrau ele-

mentos que pertencem a ambas vertentes, nem sempre discriminando ou guardando fidelidade estrita às mesmas, mas complementando-as.

De qualquer modo, isso será mais bem compreendido quando aplicado aos diferentes degraus da mística na *Legenda maior*.

As três vias místicas da *Legenda maior*

O *De tríplice via* de Boaventura apresenta três vias em que a alma se exercita e se eleva no caminho de volta (*regressus*), a saber: a via purgativa (*via purgativa*), na qual ela aprende a expulsar o mal; a via da iluminação (*via illuminativa*), em que imita as ações de Cristo; e a via da perfeição (*via perfectiva*), que resulta na união com Deus (BOAVENTURA, *De tripl.*, I,1-3; III,5,8; 1983, p. 235-252). Em um dos momentos em que Boaventura apresenta o esquema das três vias, ele associa cada uma delas a uma das três hierarquias celestes de Dionísio. Assim, a via purgativa corresponde à primeira hierarquia, composta por Anjos, Arcanjos e Principados; a via da iluminação pertence à segunda, formada pelas Potências, Virtudes e Dominações; e a via da perfeição à terceira, compreendida pelos Tronos, Querubins e Serafins (BOAVENTURA, *De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

A literatura crítica concorda em ampla medida que a *Legenda maior* reproduz as mesmas sequências dos degraus do *Itinerarium mentis in Deum* e as mesmas vias do *De tríplice via*. Não obstante, as dificuldades se apresentam na hora de reencontrar essas mesmas escalas místicas na composição dos quinze capítulos que narram a vida de Francisco.

A seguir, avaliaremos a correspondência entre a *Legenda maior* e o *De tríplice via*.

Os estudos que sugerem a leitura da *Legenda maior* com base no *De tríplice via* não hesitam em assegurar que a vida de Francisco foi traçada por Boaventura de acordo com as três vias, encontradas nos quatro capítulos introdutórios (I-IV) e nos dois últimos (XIV-XV). Com base nisso, Chiara Citterio (2006, p. 72), por exemplo, relaciona os valores franciscanos, que para ela protagonizam os nove capítulos centrais da *Legenda maior* (V-XIII), com as virtudes atribuídas a cada uma das três vias do *De tríplice via*. Assim, as virtudes associadas a Francisco nos capítulos V-VII da *Legenda mai-*

or, a saber, a austeridade, humildade, obediência e pobreza, seriam as mesmas encontradas na via da Purificação do *De triplice via*; de igual modo, as virtudes que figuram nos capítulos VIII-X (piedade, caridade e oração) não seriam outras que as da via da Iluminação; e, por fim, o dom de penetrar na escritura, a eficácia na oração e os estigmas, tratados nos capítulos XI-XIII, caracterizariam a via da Perfeição.

Quase de igual forma, Thiago Oliveira (2013, p. 96), retomando José Carlos Pedroso (1998, p. 31), divide a *Legenda maior* de acordo com o *De triplice via*, do seguinte modo: a Introdução (Prólogo e caps. I-IV); a via Purgativa, composta pelos capítulos V-VI; a via da Iluminação, pelos capítulos VII-X; e a via da Perfeição, pelos capítulos XI-XIII. Os dois capítulos finais (XIV-XV) corresponderiam à Conclusão. Esta mesma subdivisão vai ser reencontrada no *Itinerarium* com base no critério de que, a cada uma das três vias, corresponderiam dois degraus da ascensão mística. Teríamos, assim, um total de seis degraus, sendo que o sétimo diz respeito à união com Deus, que corresponde aos dois capítulos finais da *Legenda maior*.

Não temos objeções quanto à equiparação entre cada uma das três vias com cada dois degraus do *Itinerarium*. As dificuldades surgem no momento em que se pretende relacionar estes dois esquemas com os quinze capítulos da *Legenda maior*. A primeira dificuldade é que estas subdivisões deixam de considerar os quatro capítulos iniciais como partes integrantes de uma via; e, além disso, o que é mais problemático, uma destas subdivisões acaba por associar os dois capítulos finais (XIV-XV – Morte e canonização) ao sétimo degrau da mística. Se há algo patente nas ascetes cristãs é o entendimento de que o caminho de retorno da alma ao seu lugar de origem passa pela história; e, por isso, ocorre ainda em vida, diferentemente das místicas neoplatônicas em geral.

Excetuando-se esses aspectos, parecem procedentes as subdivisões da *Legenda maior* por três vias; e em seguida, a relação com os sete degraus do *Itinerarium*, indicando com isso o trajeto que vai do exterior ao superior, dos vestígios à contemplação direta da luz. O próprio Boaventura aponta esta chave de leitura já no início da *Legenda maior* (LM, II,8,11): “... e isto não apenas para ele (Francisco) ir subindo pouco a pouco das coisas materiais para as espirituais e das de menor importância para as mais importantes,

mas ainda para manifestar em obras palpáveis e concretas (embora misteriosamente) o que haveria de realizar mais tarde.”

De acordo com isso, nossa sugestão de leitura é continuar com a subdivisão da *Legenda maior* por três grandes momentos, segundo as três vias do *De tríplice via*, e depois disso relacioná-los com os sete degraus do *Itinerarium*. A diferença em relação às propostas que mencionamos é que incluímos os dois capítulos iniciais (I-IV) e excluímos os dois capítulos finais (XIV-XV), pelos motivos que já expomos. Além disso, sugerimos que o capítulo XIII, que relata a estigmatização, seja tratado em separado, tendo em vista que ele se destaca dos demais ao narrar uma experiência vivida por quem já completou as três vias e já chegou ao topo dos seis degraus contemplativos.

Eis, então, a nossa proposta de divisão da *Legenda maior* de forma esquemática:

- 1) Capítulos I-IV – via da Purificação – primeiro e segundo degraus: Anjos, Arcanjos e Principados;
- 2) Capítulos V-VIII – via da Iluminação – terceiro e quarto degraus: Potências, Virtudes e Dominações;
- 3) Capítulos IX-XII – via da Perfeição – quinto e sexto degraus: Tronos, Querubins e Serafins;
- 4) Capítulo XIII – Estigmatização – sétimo degrau: Serafim-Cristo.

Com base nesta subdivisão, não será tão difícil encontrar nos quatro primeiros capítulos da *Legenda maior* os traços da via Purgativa, caracterizados pela fase de expulsão do mal, e associados à primeira hierarquia celeste, composta por Anjos, Arcanjos e Principados. Nestes capítulos, estão assinalados os episódios que envolvem a vida de Francisco do período anterior e logo após a sua radical conversão, marcados pelo “desprezo do mundo” (*LM* I,4,4) e pela luta contra os “desejos de glória mundana” (*LM* I,5,7). São também fortes os indícios do seu envolvimento com os vestígios divinos presentes nas coisas materiais, em que é exemplo disso o conhecido episódio da restauração das três igrejas. A luta contra o mal se destaca especialmente em cinco das sete visões da cruz, listadas entre os primeiros

quatro capítulos. Essas cinco visões remetem igualmente ao combate no qual o sofrimento e a purgação encontram sua simbologia mais alta na cruz.

Por sua vez, os capítulos V-VIII estão associados com a via da Iluminação do *De tríplice via*, na qual se aprende a imitar as obras de Cristo. A *Legenda maior* reserva esses capítulos para a descrição das virtudes evangélicas que Francisco passa a mimetizar e os dons que lhes são propiciados. É importante notar que essa via está vinculada à ascensão pela segunda hierarquia celeste, composta pelas Potências, Virtudes e Dominações. Em termos da sequência das virtudes, Boaventura começa pela humildade, pois, tal como na tradição monástica antiga, ela é considerada o alicerce de todas as virtudes e o contraponto da soberba, a mãe de todos os vícios. Passa pelo contraste entre obediência (LM VI,1) e desobediência, sendo que essa última é a “filha diletta da soberba” (LM VI,9,11). Segue com um capítulo dedicado ao “amor à altíssima pobreza” (*altissimae paupertatis amorem*, LM VII,1), que será a marca maior do franciscanismo. O oitavo e último capítulo desta série destaca a piedade e a compaixão pelos mais fracos, em que a prática dessa última virtude transforma Francisco no próprio Cristo: “*per compassionem transformabat in Christum*” (LM VIII,2).

Os capítulos IX-XII da *Legenda maior*, correspondentes à via da Perfeição do *De tríplice via*, na qual se conhece ou experimenta Deus, estão relacionados com a ascensão pela terceira e última hierarquia celeste, formada pelos Tronos, Querubins e Serafins. O capítulo IX é um dos mais densos. Nele, Boaventura recapitula os passos da via ascendente já percorridos até ali por Francisco. Além disso, dedica-se a dois temas cabais na via de Perfeição: a caridade e o martírio. E para não deixar dúvidas, o capítulo inicia por uma pergunta que indica a via na qual Francisco acabara de ingressar: “Quem poderia descrever o amor ardente (*caritatem ferventem*) que abrasava Francisco, esse amigo do Esposo? Como carvão a arder parecia inteiramente devorado pela chama do amor de Deus” (LM IX,1). As palavras usadas por Boaventura ao qualificar esse momento da vida de Francisco não são distintas daquelas que caracterizam a via mais alta do *De tríplice via*, tal como indica o próprio subtítulo da seção: “Incêndio de amor” (*incendium amoris*).

É neste mesmo capítulo que Boaventura assinala os três desejos de martírios que acompanharam Francisco desde o início de sua caminhada, e reapareceram com força redobrada neste momento privilegiado em que ele ingressa na via de Perfeição. Vejamos: “o incêndio de amor (*caritatis incendio*) que o devorava, criava nele uma santa inveja do triunfo dos mártires...” (LM IX,5,1); “queria oferecer-se ao Senhor como hóstia viva, imolada pelo martírio” (LM IX,5,2); e, por fim, “o fervor da caridade (*caritatis ardore*) continuava a aguilhoá-lo com ânsias de martírio” (LM IX,7,1). Porém, até esse momento, Francisco parece não saber ao certo qual será a sua palma do martírio. Na sequência, Boaventura antecipa os estigmas registrando que o santo seria “marcado com o selo e o símbolo desse martírio” (Leg., IX,9,2).

Os três capítulos seguintes da *Legenda maior* (X-XII), que antecedem a estigmatização, mostram claramente que Francisco, após ingressar na via de Perfeição, passa a desfrutar de certos privilégios espirituais. Ele encontrará maior eficácia na oração (X), maior clareza no conhecimento das escrituras e alcance em suas profecias (XI); e, além disso, sua pregação será acompanhada por um maior número de milagres (XII), haja vista que ele já atingira o grau superior de “limpidez da alma” (LM XI, 1,1) no qual podia “contemplar o espelho da luz eterna”(XI, 10,9).

O capítulo XIII traz a estigmatização. Aos motivos já aludidos no intento de justificar um desfecho especial neste capítulo, temos de acrescentar que, no âmbito da leitura comparada com o *De tríplice via*, a estigmatização é uma espécie de coroamento das três vias místicas, além de elevar ao máximo as virtudes da terceira hierarquia celeste de Dionísio. Reúne o sofrimento da via Purgativa, culminando com o sacrifício e o desejo de martírio, à semelhança dos Tronos; reúne ainda a aprendizagem da via da Iluminação, como resultado da passagem pelo sofrimento e a contemplação da verdade, e da busca de ascensão pelo êxtase, como compete às Dominações; e, por fim, reúne o ardor da caridade dos Serafins em seu desejo inflamado de abraçar a verdade e o sofrimento em sua união com o Deus crucificado (cf. BOAVENTURA, *De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

Neste sentido, a vida de Francisco, escrita por Boaventura, segue o roteiro dionisiano que ascende pelas três hierarquias celestes, compostas por nove seres espirituais. Ele inicia sua trajetória como o Anjo que ascende do

oriente com o selo do Deus vivo (*LM* XIII,10,6), isto é, o Anjo anunciado nas profecias bíblicas, e vinculado a Francisco pela hermenêutica franciscana de corte joaquimita, alcançando o coro mais alto da terceira hierarquia celeste, como um Serafim. Neste particular, Francisco realiza a dupla missão: é Anjo do sexto selo, em cumprimento da profecia joaquimita, retomada pelos franciscanos; e ainda: é aquele que ascende os nove degraus das três hierarquias celestes do neoplatonismo místico de Dionísio Areopagita, transformando-se em um Serafim.

Contudo, o motivo mais importante para separar a estigmatização em relação aos demais capítulos, é que ela é o ponto mais alto e o desfecho na sequência das sete visões (*visiones*) de Francisco, narradas ao longo da *Legenda maior*. Não faremos aqui a relação entre as sete visões de Francisco e os sete degraus místicos, pois já o fizemos em outra oportunidade (cf. ROSSATTO, 2015). Retomamos apenas as conclusões.

A estigmatização não só coroa as três vias do *De tríplice via* como também os sete graus do *Itinerarium*; e, de igual modo, é o ponto de convergência de toda a narrativa compreendida pelos quinze capítulos da *Legenda maior*. No entanto, é preciso compreender que ela só ocorre no interior do estágio mais avançado das três vias (a via da Perfeição) e do sétimo grau contemplativo (a visão direta da luz). Uma das consequências disso é que Francisco será descrito por Boaventura como já tendo alcançado a contemplação divina, como podemos ver nas palavras que iniciam o relato da estigmatização: “Arrebatado assim em Deus pelos impulsos do seu amor seráfico, e pelo desejo de se configurar com Aquele que por um excesso de amor quis ser crucificado...” (*LM* XIII,3,1). Ele só vê o Serafim alado quando é invadido pelo amor seráfico; apenas sofre como o crucificado quando alcança o excesso de amor de Cristo.

E após o ingresso nesse estágio de plena visão, de arrebatamento, de incêndio ou de excesso de amor Francisco – ou mesmo o praticante desses exercícios espirituais – pode abraçar finalmente a divindade; é essa experiência excessiva, isto é, o êxtase, o excesso de luz e de amor, que causa assombro, espanto e estranhamento. Depois, em um segundo momento, ocorre a imersão na ignorância ou na treva luminosa, que é o resultado da obnubilação trazida pelo excesso de luz e de amor. Nada mais é divisado com cer-

teza. É significativo que, a propósito, o texto de Boaventura não indique apenas a confusão visual ou a mental, mas também a de sentimentos: a tristeza se mistura com a alegria, a dor com o ardor, o sofrimento corporal com a imortalidade espiritual.

Por fim, ocorre a plena união mística, em que a alma ascende e Cristo desce do mais alto do céu *in specie seraphica*. O resultado final dessa fusão entre o humano e o divino é a estigmatização. É ela que sela a fusão entre Francisco e Cristo-Serafim como uma experiência carnal e espiritual a um só tempo. Ao fim e ao cabo, tudo isso é impensável desde os parâmetros do platonismo agostiniano, que opõe carne e espírito, humano e divino, e que tão cedo parece ter abandonado a via extática de Plotino, desconsiderando a união carnal com a divindade nos moldes da mística de Boaventura. São esses, talvez, os aspectos mais originais da mística do franciscano.

Conclusão

Não podemos deixar de assinalar uma conclusão geral a respeito da influência de Joaquim de Fiore e do franciscanismo espiritual sobre Boaventura. Concordamos com os estudiosos que sublinham que essa influência é bem clara a propósito da realização da profecia do Anjo do sexto selo. De outro modo, conforme argumentamos, esta mesma influência está presente na composição da imagem de Francisco, em que ele não só lança mão da hermenêutica profética de Joaquim, senão que também da contribuição dos espirituais franciscanos, inclusive aquela presente na obra condenada de Geraldo de Borgo.

No entanto, há uma diferença fundamental em relação aos franciscanos espirituais, que terá repercussão direta na compreensão da relação entre a vida e a regra. Para Boaventura, a vida de Francisco segue um curso marcado pelos degraus da mística dionisiana, tendo seu ponto culminante na fusão mística com Cristo-Serafim. De outro modo, a vida dos franciscanos não se identificaria – ou não precisaria se identificar – com a de seu fundador, mas seria balizada pelo seguimento da regra franciscana. Aquela mesma regra que Francisco relutará até o fim de sua vida em defini-la de acordo com as exigências eclesiásticas; e que, nas mãos de Boaventura, servirá para res-

tringir o alcance da missão da ordem franciscana ao limitá-la ao degrau dos Querubins. Essa é, a nosso ver, a principal distinção entre o programa de Boaventura e o dos franciscanos espirituais. Como consequência disso temos: coube apenas a Francisco alcançar o mais alto grau seráfico, em que sua vida se fundiu com a vida de Cristo e, portanto, o franciscanismo posterior estará desincumbido de viver a altíssima pobreza e o despojamento total, a tal ponto de não precisar abdicar da cômoda vida conventual. É a esse franciscanismo – e não a Francisco – que se aplicará o dispositivo jurídico do uso pobre (*usus pauper*) dos bens adquiridos, os quais, em última análise, seriam bens da igreja e não dos franciscanos. Em consequência, a missão da ordem franciscana perde seu vigor profético inicial, levado adiante pelos espirituais; e, com isso, deixa de lado o horizonte escatológico do terceiro estado espiritual, acomodando-se ao que o joaquimismo previa para o segundo estado eclesiástico.

Em suma, doravante – e oficialmente –, os franciscanos teriam a mesma missão da ordem clerical (*ordo clericorum*); e, com os clérigos, disputará o protagonismo do segundo estado. Em definitivo, não seria mais uma ordem monástica (*ordo monachorum*) destinada a atuar na implantação do novo Reino espiritual do terceiro estado.

Recebido em 05/04/2021 e aprovado em 27/05/2021

Bibliografia

ARCELUZ-ULIBARRENA, Juana María. "La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía" Florencia: San Giovanni in Fiore, n. 1, p. 1987, 47-75.

_____. "La profecía de Joaquín de Fiore en el 'Floreto de Sant Francisco' y su presencia en el Nuevo Mundo". *Archivum Franciscanum Historicum*, n. 85, 1992, p.5-38.

CITTERIO, Chiara. "La santità di Francesco. Uno strumento per la filosofia". *Doctor virtualis, Rivista on line di Storia delle Filosofie Medievali*: Milano, n. 05, 2006. p. 67-83.

BATALLA, Josep. "Introducció". In: DIONISI AREOPAGITA. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução introdução e edição: Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1983.

BEZERRA, C. C. “Porfírio, Dionísio e Mestre Eckhart: considerações sobre a adequação entre ser e inteligência”. *Princípios*, v. 22, n. 37, 2015, p. 31-51.

_____. *Dionísio Pseudo-Areopagita: Mística e neoplatonismo*. São Paulo: Paulus Editora, 2009.

BOAVENTURA. *Legenda maior e Legenda menor (Vida de São Francisco)*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1979.

_____. “Legenda maior Sancti Francisci. Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, Analecta Franciscana”. *Quarachi*, Tomo X, 1926-1941, p. 557-652

_____. *Obras de San Buenaventura. (Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica)*. Vol. 6. Madrid: BAC, 1949.

_____. *Colaciones sobre el Hexamerón, Obras de San Buenaventura*. Madrid: BAC, 1972.

_____. “Itinerarium mentis in Deum. De triplice via”. In: *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Ucs, 1983.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Tradução: Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

DIONÍSIO (Pseudo-Areopagita). *Os nomes divinos*. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

_____. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução e edição: Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986.

DE BONI, L. A. “Apresentação”. In: BOAVENTURA. *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/Sulina/UCS, 1983.

FALBEL, N. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp/ Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FRIZ DE COL, Rossano Zas. *La teología del símbolo de San Buenaventura*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964a.

_____. *Expositio in Apocalypsim (com o Liber introductorius in Apocalipsis)*. Venedig: 1527, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964b.

_____. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527, reedição fac-símile. Frankfurt: Minerva, 1964c.

_____. *Enchiridion super Apocalypsim*. Toronto/Ontário: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.

_____. Introdução ao Apocalipse (*Prephacio super Apocalipsis*). *Veritas*, Porto Alegre, v. 47(3), p. 453-471, 2002.

OLIVEIRA, Tiago Maerki de. *Hagiografia e literatura: Um estudo da Legenda maior Sancti Francisci de Boaventura de Bagnoregio*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes franciscanas: apresentação geral*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998.

RATZINGER, Joseph. *A teologia da história de são Boaventura*. Tradução: Maria Manuela B. Martins. Porto: Editorial Franciscana, 2010.

ROSSATTO, Noeli Dutra. “Mística, linguagem e filosofia”. *Humanidades em Revista*. Editora Unijuí, Ano 5, n. 7, 2009, p. 11-24.

_____. “Joaquim de Fiore e o franciscanismo medieval”. *Revista Thaumazein*. Ano V, n. 11, Santa Maria, 2013, p. 119-139.

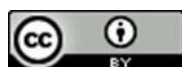
_____. “Mística e estigma. São Francisco na *Legenda Maior* de São Boaventura”. *Revista Thaumazein*. Ano VII, n. 8, 2015, p. 95-105.

_____. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, 360p.

ROSSATTO, Noeli Dutra; MARASCHIN, Leila Teresinha; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. “Evangelho eterno: a hermenêutica condenada”. Com tradução ao português de *O Protocolo de 1255. Filosofia Unisinos*, Porto Alegre, v. 11(3), 2010, p. 298-339.

SANTOS, Bento Silva. “Introdução”. In: DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. *Os nomes divinos*. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle, *Protocol der Commission zu Anagni*. Anno 1255, Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.