

MÍSTICA E ESTIGMA SÃO FRANCISCO NA LEGENDA MAIOR DE SÃO BOAVENTURA

MYSTICS AND STIGMATA SAINT FRANCIS IN
SAINT BONAVENTURE'S LEGENDA MAIOR

Noeli Dutra Rossatto¹

Resumo

O artigo analisa a *Legenda maior* de Boaventura, texto que traz o relato da vida de São Francisco de Assis, com base na hipótese de que ele está escrito em chave mística. Na primeira parte, apresentamos os diferentes degraus místicos tratados por Boaventura em duas obras do mesmo período, o *Itinerarium mentis in Deum* e o *De triplice vie*. Na segunda parte, discutimos as propostas de divisão da *Legenda maior* com base na sequência das três vias contemplativas. Por fim, mostramos que as sete visões atribuídas a Francisco ao longo da *Legenda maior*, que culminam com o êxtase e os estigmas, podem ser explicadas à luz dos sete degraus místicos.

Palavras-chave: Franciscanos. Boaventura. Mística. Estigma. Francisco de Assis.

Abstract

The article analyzes Bonaventure's Legenda Maior, which portrays the life of Saint Francis of Assisi, based on the hypothesis that it is written in mystic key. In the first part, we present the different mystic degrees treated by Bonaventure in two other works of the same period, Itinerarium mentis in Deum and De triplice vie. In the second part, we discuss the divisions proposed for the Legenda Maior, based on the sequence of three contemplative paths. Lastly, we show that the seven visions attributed to Francis along the Legenda Maior, which culminate with the ecstasies and stigmata, may be explained in light of the seven mystic degrees.

Keywords: Franciscans. Bonaventure, Mystics, Stigmata. Francis of Assisi.

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: rossatto.dutra@gmail.com.

A *Legenda maior* de Boaventura de Bagnoregio (1217-74), escrita por volta de 1263, relata a vida de São Francisco de Assis (1182-1226). 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 anteriores, por muito tempo foi motivo de controvérsias. Sua redação se deu tão logo Boaventura assumira o sétimo generalato da Ordem Franciscana, no calor das disputas internas entre os franciscanos conventuais e os espirituais, que seguiam as ideias de Joaquim de Fiore; e da controvérsia com os seculares pelo direito de cátedra na Universidade de Paris. Além disso, a estigmatização de Francisco de Assis, datada em 14 de setembro de 1224, por si só, tornou-se um tema polêmico a respeito do qual, para dissipar dúvidas ou contra-atacar adversários, entre 1227 e 1291 a cúria romana emitiu 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 graus ou vias da mística bonaventurina. O próprio Boaventura avisa, logo ao iniciar o texto, que não se preocuparia tanto com o estilo ou seguiria uma ordem cronológica, mas daria preferência às relações entre os eventos com uma mesma identidade temática. Por isso, o texto agrupa fatos condizentes a um mesmo tema, ainda que eles tenham ocorridos em datas diferentes; e às vezes, separa episódios vividos numa mesma sequência cronológica (cf. *Leg.*, IV,3,4). Tal prática não é tão inusitada na composição das hagiografias de santos, mas nas mãos de Boaventura parece ganhar um colorido todo especial: os episódios vividos por Francisco são encaixados segundo postulados filosóficos; e, além disso, estão ordenados de acordo com as sequências por três vias e por sete degraus místicos.

A literatura crítica tem defendido teses nem sempre convergentes a respeito da ordenação dos capítulos da *Legenda maior* de acordo com os distintos degraus ou vias da mística, tratados noutros textos do autor. Não obstante, há consenso em admitir que os mesmos constam em dois textos principais do franciscano, redigidos quase na mesma data: o *Itinerarium mentis in Deum* de 1259, e o *De tríplici via alias incendium amoris*, escrito provavelmente entre 1259-1260.

Com base nesses pressupostos historiográficos, sugerimos algumas questões que balizam o que trataremos na sequência.

Quais são as vias e os degraus místicos propostos por Boaventura? E que relação os mesmos guardam com a tradição agostiniana e dionisiana?

As três vias e os sete degraus místicos orientam de fato a narrativa dos episódios da vida de Francisco na *Legenda maior*? De que modo?

As sete visões de Francisco, distribuídas ao longo da *Legenda maior*, poderão ser vinculadas coerentemente aos sete degraus da mística bonaventurina?

A MÍSTICA DE BOAVENTURA E SUAS FONTES

O *Itinerarium mentis in Deum* propõe sete degraus místicos para o trajeto ascendente da alma em seu caminho de retorno contemplativo ao lugar de origem. A alma segue um itinerário que implica em contemplar a Deus dos seguintes modos: 1) através dos vestígios (*per vestigia*) impressos nas coisas criadas (cap. II); 2) pelos vestígios de sua essência, poder e presença nas próprias coisas (cap. II);

3) pela 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 seja, na contemplação direta da própria luz (*in ipse luce*) divina (cap. VII).

O encadeamento dos sete degraus místicos conserva não só a terminologia agostiniana, senão que explicitamente aplica 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 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 e na própria imagem de Deus refletida no espelho da alma e mais dois para as similitudes.

Também verificamos que, na composição de seu texto, o franciscano lança mão de uma sequência trazida por uma das obras atribuídas ao bispo de Hipona, o *De spiritu et anima* (da qual cita os capítulos 10, 14 e 38). Por causa deste e de outros indícios, muitos estudiosos irão acentuar a presença de Agostinho como fonte principal da mística bonaventurina. Uma das provas usadas é a de que o *Itinerarium* (*Itin.*, I,6; 1983, p. 169) propõe uma sequência muito semelhante a apresentada por Agostinho: sentidos, imaginação, razão, entendimento, inteligência e *synderesis* (ou *apex mentis*). Com exceção do último grau, compreendido pela *synderesis*, que é a capacidade de intuir os primeiros princípios práticos e está acima da consciência (diferentemente do que sugere 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 postulados agostinianos utilizado por Boaventura, como já destacamos, que diz: do exterior ao interior, e do interior ascender 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 neste 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, parece não restar dúvida que Boaventura se apoia diretamente nas fontes agostinianas ao construir os degraus de sua mística. No entanto, a nosso ver, as análises que simplesmente atribuem todos os degraus ao legado agostiniano, não dão conta principalmente da explicação do quinto e sexto degraus, os quais dizem respeito à similitude (*similitudinem*) com a luz divina, mediante a contemplação do ser e do bem; e, por último, o sétimo dedicado à contemplação direta da própria luz (*in ipsa luce*), ao êxtase (*excessu*) e a *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, a fonte principal é o *De trinitate* e o

De spiritu et anima, das quais o próprio Boaventura se serve para introduzir a ideia de que nas coisas criadas encontramos os vestígios divinos, e na alma resplandece a *imago trinitatis*. Mesmo assim, não podemos assumir integralmente as leituras que, na esteira de Boehner e Gilson (cf. 1995, p. 139-208), afirmam que os sete degraus contemplativos tomam por base apenas a obra do bispo africano (cf. OLIVEIRA, 2013, p. 53-55).

Também é admissível que Boaventura encontre em Agostinho a noção de similitude (*similitudo*), introduzida na caracterização do quinto e sexto degraus. Esta noção, derivada da interpretação do versículo do Gênesis (Gn 1,26), que diz ter sido o homem criado por Deus *ad imaginem et similitudinem*, está presente no *De spiritu et anima* (I,10), lugar em que ela 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.*”

De qualquer forma, isso não autoriza a encontrar em Boaventura a simples aplicação da chamada teoria da iluminação de corte agostiniano, como sugerem alguns, pois essa teoria se aplica mais propriamente a um processo descendente (Ideias→ alma→ coisas criadas), que não é o caso, a não ser que a tomemos indevidamente no sentido dado mais tarde por alguns franciscanos, tal como Duns Scot, ao mesclar o platonismo agostiniano com as exigências do aristotelismo escolástico.

Ao lado disso, é significativo que Boaventura lance mão da noção dionisiana de *hierarchia* ao incorporar à hierarquia eclesiástica – e depois à celeste – o Francisco histórico, rebelde, marginal e incômodo. Sem dúvida, é com base em Dionísio que o pobre de Assis será paulatinamente transformado no homem hierárquico (*vir hierarchicus*) do franciscanismo conventual de Boaventura (cf. *Itin.*, IV,4; CITTERIO, 2006).

É, pois, de Dionísio Areopagita que vem a complementação da terminologia empregada por Boaventura nos dois últimos degraus da mística. Em *Os nomes divinos*, Dionísio sugere o uso do termo platônico “ideia” como “nome”, tal como fará o franciscano no quinto e sexto degraus ao se referir ao nome Ser (*nomem esse*) e ao nome Bem (*nomem bonnum*). E, além disso, Boaventura reproduz a hierarquização entre ser e bem, herdada de Proclo por meio de Dionísio. A justificativa em *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). O próprio Boaventura se remete textualmente a essa distinção quando considera a possibilidade de o ser vir antes que o bem, arrematando com uma observação pontual: “Dionísio, ao contrário, (...) afirma que o primeiro nome de Deus é o bem” (*Itin.*, v. 2; 1983, p. 192).

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

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 assim corresponde ao êxtase, à treva e à contemplação direta da luz. Depois de ingressar no último degrau, a primeira experiência é a do êxtase ou 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 chegar à união com Deus, será preciso antes passar pela treva, obscuridade ou ignorância. 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 o intelecto ficam obnubilados; o discurso positivo, que Boaventura atribui a Agostinho, e também o negativo, propriamente dionisiano, já não servem mais (cf. *Itin.*, 7, 11; 1983, p. 254). Por isso, esta experiência mística adquire uma conotação superlativa: Deus não mais é visto em seu Ser como no quinto degrau, pois está “além de toda manifestação” (*supermanifestissimum*), nem como Bem visível ou invisível como no sexto degrau, pois está “além de todo o bem” (*superbonorum*). Só assim poderá ser efetivada a última etapa do sétimo degrau que culmina com a experimentação direta de Deus, a *unio Dei*.

Pelo que vimos acima, o sétimo degrau da contemplação em Boaventura reproduz em seu interior justamente os três últimos passos da ascese dionisiana, composta pelas seguintes etapas: o êxtase, a ignorância ou treva e a união com Deus. A sequência completa em Dionísio esta composta 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 serão averiguadas nos tópicos seguintes.

A conclusão geral: as três últimas etapas da ascese, 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 – a via de perfeição do *De tríplice via* –, como também no sétimo degrau do *Itinerarium*.

A primeira hipótese é que as três vias do *De tríplice via* reaparecem na articulação da estrutura tripartida da *Legenda maior*, servindo para confeccionar os diferentes temas dos quinze capítulos. A segunda é que os sete degraus do *Itinerarium* resurgem em um lugar central da *Legenda maior*, a saber: na articulação das sete visões de Francisco. E, por fim, suspeitamos em terceiro lugar que as três etapas da ascese dionisiana reaparecerão outra vez na constituição interna do sétimo degrau, configurando a sequência: contemplação pelo êxtase, ignorância ou treva, estigmatização.

Ainda assim, é preciso assinalar que ao admitir o lastro da mística dionisiana na composição dos sete degraus do *Itinerarium*, não necessariamente teremos de reiterar a posição daqueles que atribuem o primeiro, terceiro e quinto degraus à vertente agostiniana, e os restantes à dionisiana (cf. FRIZ DE COL, 1997, p. 131ss). De acordo com o que destacamos até agora, é preciso deixar enfim claro que a mística bonaventurina mescla em uma mesma escala numérica elementos que pertencem a ambas vertentes, nem sempre discriminando ou guardando fidelidade estrita aos mesmos, mas complementando-os.

De qualquer modo, isso será mais bem compreendido quando verificarmos o reaparecimento dos diferentes degraus místicos na *Legenda maior*.

AS TRÊS VIAS MÍSTICAS NA *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 (*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, habitada pelos tronos, querubins e serafins (*De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

A literatura crítica concorda em ampla medida que a *Legenda maior* reproduz as mesmas sequências por degraus do *Itinerarium mentis in Deum*, e por vias do *De tríplice via*. Não obstante, as dificuldades se apresentam na hora de tentar 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 três vias, situadas entre os quatro capítulos introdutórios (I-IV) e os 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 adjudicadas a cada uma das três vias do *De tríplice via*. Assim, as virtudes atribuídas a Francisco nos capítulos V-VII da *Legenda* (austeridade, humildade, obediência e pobreza), seriam as mesmas encontradas na via da purificação do *De tríplice via*; de igual modo, as que figuram nos capítulos VIII-X (piedade, caridade e oração) não seriam outras que as da via da iluminação; e, por fim, os dons da penetração na escritura, da eficácia na oração e dos estigmas, tratados nos capítulos XI-XIII, caracterizariam a via da perfeição.

Quase igual modo, Thiago Oliveira (2013, p. 96), retomando José Carlos Pedroso (1998, p. 31), divide a *Legenda Maior* de acordo com o *De tríplice via*: uma 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 de ascensão mística. Teríamos, assim, um total de seis degraus, sendo que o sétimo diria respeito à união com Deus, que corresponde aos dois capítulos finais da *Legenda maior*.

Não teríamos objeções quanto à equiparação entre cada uma das três vias com cada dois degraus do *Itinerarium*. As dificuldades surgem justo no momento em que se pretende relacionar estes dois esquemas com os quinze capítulos da *Legenda maior*. A primeira delas 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 em geral é o entendimento de que o caminho de retorno da alma ao seu lugar de origem ocorre ainda nesta vida.

Excetuando-se esses aspectos, parecem procedentes as sugestões que subdividem a *Legenda maior* por três vias, e em seguida as relacionam 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* (*Leg.*, 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 é continuar com a subdivisão da *Legenda maior* por três grandes momentos, segundo as três vias do *De tríplice via*, e ainda relacioná-los com os sete degraus do *Itinerarium*. A diferença é que propomos a inclusão dos capítulos iniciais (I-IV) e a exclusão dos 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 na medida em que narra a experiência vivida por quem já completou as três vias ou já chegou ao topo dos seis degraus contemplativos, de acordo com o que já firmamos anteriormente.

Eis, então, a sugestão de forma esquemática:

- 1) Capítulos I-IV – via da purificação; primeiro e segundo degraus.
- 2) Capítulos V-VIII – via da iluminação; terceiro e quarto degraus.
- 3) Capítulos IX-XII – via da perfeição; quinto e sexto degraus.
- 4) Capítulo XIII – estigmatização; sétimo degrau.

Com base nesta subdivisão, não será tão difícil encontrar nos quatro primeiros capítulos da *Legenda maior* os traços da via purgativa, a qual se caracteriza pela expulsão do mal, e está associada à primeira hierarquia celeste. Nestes capítulos, estão assinalados episódios que envolvem a vida de Francisco do período anterior e logo após a conversão, marcado pelo “desprezo do mundo” (*Leg.*, I,4,4) e a luta contra os “desejos de glória mundana” (*Leg.*, 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 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. As cinco visões remetem igualmente ao combate no qual o sofrimento e a purgação encontram sua simbologia mais alta na cruz. Voltaremos a esse tema mais adiante.

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 estes capítulos para a descrição das virtudes que Francisco passa a imitar e os dons que lhes são proporcionais. É importante lembrar que esta via está vinculada à ascensão pela segunda hierarquia celeste, composta pelas potências, virtudes e dominações.

Boaventura começa pela humildade e, tal como na tradição monástica, a considera como o ali-cerce de todas as virtudes e o contraponto da soberba, a mãe de todos os vícios. Passa pelo contraste entre obediência (*Leg.*, VI,1) e desobediência, que é filha dileta da soberba (*Leg.*, VI,9,11). Segue com

um capítulo dedicado ao “amor à altíssima pobreza” (*altissimae paupertatis amorem*, *Leg.*, VII,1), que será uma das marcas registradas do franciscanismo. O oitavo e último capítulo desta série destaca a piedade e a compaixão pelos mais fracos, sublinhando que a prática desta última virtude transformara Francisco no próprio Cristo: “*per compassionem transformabat in Christum*” (*Leg.*, VIII,2).

Os capítulos IX-XII *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 hierarquia celeste, formada pelos tronos, querubins e serafins. O capítulo IX é um dos mais densos. Nele, Boaventura recapitula o percurso ascendente já conquistado até ali por Francisco. Além disso, dedica-o 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 delata a via em que 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” (*Leg.*, 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 “incêndio de amor” (*incendium amoris*).

É neste mesmo capítulo que Boaventura assinala os três desejos de martírios que acompanham Francisco desde o início de sua vida e que reaparecem com mais força neste momento privilegiado que ele alcançou ao entrar na via de perfeição: “o incêndio de amor (*caritatis incendio*) que o devorava, criava nele uma santa inveja do triunfo dos mártires...” (*Leg.*, IX,5,1); “queria oferecer-se ao Senhor como hóstia viva, imolada pelo martírio (*Leg.*, IX,5,2); e, por fim, “o fervor da caridade (*caritatis ardore*) continuava a aguilhoá-lo com ânsias de martírio” (*Leg.*, 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 dizendo apenas que ele 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: terá maior resultado na oração (X), mais clareza no conhecimento das escrituras e maior 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 “limpeza da alma” na qual podia “contemplar o espelho da luz eterna” (*respect.*, *Leg.*, XI, 1,1 e XI, 10,9).

O capítulo XIII relata a estigmatização. Aos motivos já aludidos no intento de justificar um tratamento especial a este capítulo, temos de acrescentar que, no âmbito da leitura comparada com o *De tríplice via*, a estigmatização é uma espécie de síntese das três vias além de incorporar as características da terceira hierarquia celeste. 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 admiração do sofrimento e da verdade, e da busca de ascensão pelo êxtase, como fazem as dominações; e, por fim, reúne o ardor da caridade dos serafins em seu desejo inflamado de abraçar a verdade e o sofrimento ao unir-se a Deus crucificado (cf. *De tripl.*, III,7,14; 1983, p. 256).

Neste sentido, a vida de Francisco segue um roteiro dionisiano que ascende da primeira para a terceira hierarquia celeste. Ele inicia sua trajetória como o “segundo anjo a subir do oriente com o selo do Deus vivo (*Leg.*, XIII,10,6), isto é, o anjo prefigurado nas profecias, e alcança o coro mais alto da terceira hierarquia celeste, junto aos serafins. Neste particular, Francisco realiza uma dupla missão: é

aquele que cumpre a profecia joaquimita do anjo do sexto selo, de acordo com a leitura construída pelos franciscanos espirituais (cf. ROSSATTO, 2013), e também aquele que sobe os nove degraus da hierarquia celeste edificada por Dionísio.

Contudo, o motivo mais importante para separar a estigmatização em relação aos demais capítulos, é que ela é o ponto culminante na sequência das sete visões (*visiones*) de Francisco, descritas ao longo da *Legenda maior*. É neste ponto que nos deteremos doravante em resposta à questão: qual é a relação entre as sete visões e os sete degraus místicos?

A ESTIGMATIZAÇÃO E O SÉTIMO DEGRAU DA MÍSTICA

Logo após relatar a estigmatização, Boaventura revela um dos possíveis nexos entre os sete degraus contemplativos e às sete visões místicas. A conclusão do décimo terceiro capítulo da *Legenda maior*, que trata a estigmatização, explicita tal vínculo: “Agora vemos que as seis primeiras visões foram como degraus (*gradibus*) por onde subiste até à sétima, onde finalmente repousaste” (*Leg.*, XIII,10,6). É importante notar, de forma complementar, que esse mesmo vínculo já estava traçado desde a composição do *Itinerarium*, pois ao tratar o sétimo degrau da mística, relativo ao arrebatamento pelo êxtase, Boaventura revela que escrevera essas páginas enquanto meditava sobre a estigmatização de Francisco (cf. *Itin.*, VII,3; 1983, p. 202).

Eis como Boaventura resume as sete visões na *Legenda maior* (*Leg.*, XIII,10,1-5):

1) Francisco vê um palácio condecorado com as insígnias da cruz de Cristo (*Leg.*, I,3); 2) após a conversão, aparece-lhe o próprio Cristo pregado na cruz (*Leg.*, I,5,7); 3) na igreja de São Damião, ouve a voz que a ele se dirige do crucifixo (*Leg.*, II,1,2); 4) frei Silvestre vê a cidade cercada por um dragão e uma cruz de ouro saindo da boca de Francisco (*Leg.*, III,5); 5) frei Pacífico, vê duas espadas em formato de cruz sobre o corpo de Francisco (*Leg.*, IV,9); 6) frei Monaldo, vê Francisco suspenso no ar com os braços estendidos em forma de cruz (*Leg.*, IV,10); 7) por fim, Francisco tem a visão de um Serafim alado que é o próprio Cristo crucificado, da qual resulta a estigmatização (*Leg.*, XIII,3).

Concordamos parcialmente com aqueles que, de um modo ou de outro, sugerem que as sete visões estão relacionadas com os sete degraus contemplativos. Além do que já dissemos, é importante notar que o próprio Boaventura fala das visões como degraus (*gradibus*) e utiliza a mesma escala por sete números. Para Citterio (2006, p. 71), não há dúvida que este é o mesmo percurso do *Itinerarium* em que se afirma que, para chegar a Deus, é necessário primeiro passar pelos seus vestígios, que são corpóreos, temporais e externos a nós, depois ingressar em nossa alma, que é imortal, espiritual e interior a nós, pois é a imagem de Deus, e só neste momento é possível elevar-se até Deus e conhecê-lo enquanto Ser e enquanto Bem.

No entanto, para haver uma concordância plena com tal afirmação, é preciso antes recompor dois aspectos da escala indicada por degraus, de acordo com o que já estabelecemos anteriormente. Primeiro que, na *Legenda maior*, já não se trata apenas de conhecer a Deus como Ser e como Bem, o que nos deixaria apenas num plano cognitivo, mas de experimentá-lo na própria vida, conforme podemos derivar do próprio Agostinho e mais precisamente da tradição dionisiana. Segundo que, como indica Boaventura no *Itinerarium*, os degraus referentes ao Ser e ao Bem dizem respeito a um procedi-

mento por similitude, que é distinto daquele alcançado nos degraus anteriores por meio dos vestígios ou das imagens, e também é distinto da posterior união com Deus.

Podemos, então, estreitar agora a vinculação entre os sete degraus contemplativos e as sete visões de Francisco. Nas duas primeiras visões, assim como nos dois primeiros degraus, Francisco contempla a Cristo através dos vestígios, presentes tanto no símbolo da cruz gravado nas armas quanto na própria figura corpórea que lhe aparece no crucifixo. Não é sem propósito que Boaventura observa na segunda visão que “se imprimiu no espírito (de Francisco) a memória de Jesus pregado na cruz”, ou seja, esta visão gravara em sua alma (memória) os vestígios das coisas exteriores.

Na terceira e quarta visões, de outro modo, não há mais a contemplação por vestígios, pois é a própria imagem da cruz que fala com Francisco ou que se projeta de seu interior como fogo. É neste mesmo momento que Francisco propõe a Regra da Pobreza, que é a virtude modelo para forjar a alma franciscana.

Na quinta visão, temos as duas espadas em formato de cruz sobre o corpo de Francisco, em que, na conclusão de seus companheiros, ele é (Ser) o próprio *alter Christus*. Também é importante notar que a descrição da prática das virtudes (bem) por Francisco se estende pelos nove capítulos anteriores à estigmatização. Nestes capítulos, temos uma sequência de eventos vividos por ele muito similar àqueles atribuídos a Cristo nos evangelhos: uma série de milagres (cap. V) e a prática das virtudes associadas a Cristo (caps. VI-VIII).

O capítulo IX da *Legenda maior*, intitulado “Caridade e martírio”, é o ponto culminante desta série de eventos similares aos de Cristo. Inicialmente, Boaventura resume novamente a trajetória ascendente de Francisco, desta vez intercalando afirmações do tipo: “nas coisas belas via a beleza suprema do criador, e rejubilando de alegria na presença das criaturas, subia por meio delas até àquele que é a causa e razão vivificante do universo” (*Leg.*, IX,1,7); “como pegadas que ele deixara impressas nas coisas, ia seguindo o Bem-amado, de tudo se servindo como escada para subir e chegar àquele que é todo desejável” (*Leg.*, IX,1,7); “... percebia a bondade infinita de Deus em cada uma das criaturas...” (*Leg.*, IX,1,8); e “nas propriedades dos seres e nas suas interações descobria como um concerto harmonioso e celeste...” (*Leg.*, IX,1,9). E, por fim, conclui: “A imagem de Jesus Cristo crucificado nunca lhe saia do espírito (...) e na veemência de seu amor extático, suspirava por transformar-se inteiramente em Cristo crucificado” (*Leg.*, IX,2,1).

Nestas afirmações, não só vemos a passagem do interior para o superior, senão que principalmente a dupla similitude associada ao quinto (Ser) e sexto (Bem) degraus contemplativos do *Itinerarium*, do que são indícios as expressões: “seguindo o Bem-Amado”, “percebia a bondade infinita”, “nas propriedades dos seres e nas interações descobria” e “suspirava por transformar-se em Cristo crucificado”.

No mesmo capítulo IX, temos os três desejos de martírio que, como já assinalamos, marcam um momento de indecisão, pois ainda que Francisco já tenha atingido o degrau mais elevado da escala mística, não sabe ainda qual será o desfecho final. Neste momento, tudo parece indicar que a imitação de Cristo, tal como nos relatos evangélicos, levará inevitavelmente a uma imolação carnal. Ele, então, quer ser Cristo crucificado.

Apenas a estigmatização, como sétimo grau da ascensão mística, define finalmente o tipo de martírio a ser experimentado por Francisco.

A *Legenda maior* (Leg., XIII,3), depois de relatar a cena da estigmatização, assim descreve a reação de Francisco ante a visão do serafim que, entre as suas asas em fogo, trazia a imagem de um corpo humano crucificado:

Esta visão (*videns*) deixou-o profundamente assombrado, enquanto no coração se lhe misturava a tristeza com a alegria: alegria pela expressão benigna com que se via observado por Cristo na figura desse Serafim – tristeza, porque ao ver o sofrimento de Cristo pregado à cruz, uma espada de dor lhe trespassava a alma com dolorosa compaixão. O aspecto tão misterioso dessa aparição deixava-o atônito, porque em seu entender não se poderia coadunar o sofrimento de um corpo com a espiritualidade imortal de um Serafim. Mas graças às luzes do alto, pôde enfim compreender porque é que a divina Providência lhe proporcionava esta visão: era para que ele se fosse acomodando à ideia de que a semelhança (*similitudinem*) que deveria ter com Cristo crucificado se realizaria, não pelo martírio do corpo, mas pelo incêndio total da alma (*incendium mentis totum*). A visão, entretanto, desaparecera, deixando-lhe o coração a arder em chama viva – e deixando-lhe também o corpo marcado em chagas vivas. Foi exatamente nessa altura que lhe apareceram nas mãos e nos pés as marcas dos cravos, tais como acabara de as presenciar nesse homem crucificado.

É importante notar como Boaventura mostra em detalhes a reação de Francisco no momento da visão do serafim alado: ele fica “profundamente assombrado” e “atônito”. O espanto inicial, no entanto, em seguida fora suplantado por sentimentos antagônicos. Francisco é invadido por uma mescla de alegria, decorrente da manifestação do serafim, e de tristeza, por ver o sofrimento de um corpo pregado na cruz. Ele não sabe ainda como correlacionar o sofrimento de um corpo na figura de Cristo crucificado, com imortalidade espiritual de um serafim. Neste átimo, acode em seu socorro a luz divina (“graças às luzes do alto”), que não mais o deixa ofuscado, mas o faz compreender finalmente algo com o qual ele se vinha debatendo desde o começo de seu percurso espiritual: não lhe esperava simplesmente um martírio corporal, mas a consumação pelo “total incêndio da alma”.

Ato seguido, a visão se dissipa, e não só seu “coração arde em chamas” como também seu próprio corpo fica marcado com as “chagas vivas” dos estigmas de Cristo. Com isso, sabemos que o final da experiência não é apenas o ponto culminante de uma via espiritual, mas resulta também numa experiência corporal.

Assim, 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 a estigmatização só se realiza no interior do estágio mais elevado das três vias (a via da perfeição) ou do sétimo grau contemplativo (o da visão direta da luz). Uma das provas disso é que Francisco está descrito por Boaventura como já desfrutando da 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...” (Leg., XIII,3,1). Ele só vê o serafim alado quando adquire o amor seráfico; ele apenas sofre como o crucificado quando alcança o excesso de amor de Cristo.

E só após o ingresso neste estágio de plena visão, de arrebatamento, de incêndio ou de excesso de amor que Francisco – ou mesmo o praticante dos exercícios espirituais – pode abraçar finalmente a divindade; é essa experiência excessiva, isto é, o êxtase, o excesso de luz e de amor, que causa o assombro, o espanto, o estranhamento. Apenas num segundo momento ocorre a imersão na ignorância ou na treva luminosa, que é o resultado desse excesso de luz e de amor. Nada mais é divisado com certeza. E a propósito, o texto de Boaventura não alude apenas uma confusão visual ou mental, mas também 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 desse encontro místico é a estigmatização que sela a união entre Francisco e Cristo como uma experiência carnal e espiritual a um só tempo. Ao fim e ao cabo, isso tudo parece impensável desde os parâmetros dos textos de Agostinho e mesmo de Dionísio Areopagita. Temos aí propriamente a mística de Boaventura.

REFERÊNCIAS

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

BATALLA, Josep. “*Introducció*”, em DIONISI AREOPAGITA. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução catalã e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1983, p. 13-28.

BOAVENTURA. *Legenda maior e Legenda menor (Vida de São Francisco)*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1979, 202p.

_____. *Legenda maior Sancti Francisci. Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, Analecta Franciscana*. Quarachi, Tomo X, p. 557-652, 1926-1941, 76p.

_____. *Obras de San Buenaventura. Vol. 6 (Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica)*. Madrid: BAC, 1949, 779p.

_____. *Colaciones sobre el Hexamerón, in Obras de San Buenaventura*. Madrid: BAC, 1972, 630p.

_____. *Itinerarium mentis in Deum. De triplice via*. Obras escolhidas. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Ucs, 1983, 489p.

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

DAVIDSON, A. I. *Religión, razón y espiritualidad*. Barcelona: Alpha Decay, 2014, 165pp.

DIONÍSIO (Pseudo-Areopagita). *Os nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004, 181pp.

_____. *Dels noms divins. De la teologia mistica*. Tradução e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986, 164pp.

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

OLIVEIRA, Tiago Maerki de. Hagiografia e literatura. Um estudo da *Legenda maior Sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, (Diss. Mestr.), 2013, 198p.

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

ROSSATTO, N. D. Mística, linguagem e filosofia. Humanidades em Revista. Editora Unijuí, Ano 5, n. 7, p. 11-24, 2009.

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

SANTOS, B. S. "Introdução", em DIONÍSIO, Pseudo-Areopagita. Os nomes divinos. São Paulo: Attar Editorial, 2004, pp. 21-54.

