



Concepção da história em Boaventura (1221-1274): encarnação, franciscanismo e redenção

Ana Paula Tavares Magalhães

Departamento de História, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Av. Professor Lineu Prestes, 388, 05508-900, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: apmagalh@usp.br

RESUMO. A partir de sua filiação patrística – característica da Ordem Franciscana e de sua escola filosófica –, Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) concebeu a história dos homens e da Igreja a partir de uma organização etária e tendo a Encarnação como seu aspecto fundamental. Com base no ideal cristocêntrico, o *Doctor Seraphicus* estabeleceu uma trajetória comum à *Ecclesia* e à humanidade, que deveria conduzi-las, por fim, à Redenção. A vida e a trajetória de Francisco e da Ordem dos Menores também se confundiam e representavam um importante degrau na escala humana e eclesiológica em direção à perfeição. Ao desempenhar papel fundador no conjunto da ‘história christiana’, Francisco, com o franciscanismo, pode ser colocado em perspectiva com Cristo tanto desde os aspectos externos – os *stigmata* – quanto, sobretudo, pela retomada da *vita vere apostolica*.

Palavras-chave: ordem franciscana, história, cristocentrismo, tradição patrística, ecclesia Christi.

The concept of history in St. Bonaventure’s work (1221-1274): incarnation, franciscanism, and redemption

ABSTRACT. Bonaventura de Bagnoregio (1221-1274) conceived the history of mankind and Church in basis of series of ages, and having Incarnation as the central happening – due basically to the patristic tradition of the Franciscan Order. Based in the christocentric ideal, the *Doctor seraphicus* idealized a way for mankind and the Church, in which both would achieve Redemption. The events of Saint Francis’ life as well as the events of the Franciscan Order’s life would be considered as the one. They represented a major step in human and ecclesial stairway to the perfection. So, by acting a founding role in the Christian history, Francis of Assisi, as well as the Franciscanism, may be compared to Christ from both external signs – the *stigmata* – and mainly from the renewal of the *vita vere apostolica*.

Keywords: franciscan order, history, christocentrism, patristic tradition, ecclesia christi.

Introdução: as seis asas do serafim

Ao longo da Idade Média, verificamos que a noção de autoria relaciona-se à ideia de autoridade (*auctoritas*) em detrimento da concepção de um autor (*auctor*) propriamente dito. Assim, a ‘originalidade’, tal como a entendemos hoje, encontrar-se-ia em segundo plano no conjunto da produção escrita medieval, com destaque para a produção historiográfica. Entretanto, o conceito – inexistente naquele momento –, bem como sua intenção, não era, naturalmente, objeto da preocupação daqueles homens ou de seus contemporâneos, e uma das mais importantes evidências desse fato é dada pelas teorizações em torno das ‘compilações’ – esforço de coleta de informações e ideias correntes na época ou em várias épocas sobre um ou vários temas, tendo uma finalidade aproximada da ‘enciclopédia’ –,

ressaltando-se o esforço de erudição e a capacidade interpretativa demandados por parte do *auctor*.

Com efeito, considerava-se que as obras históricas ou cronísticas (a interpolação/identificação entre os gêneros permanecerá até o século XIX, sendo impossível defini-los em separado) pré-existent exerceriam a função de modelo a partir dos quais seus herdeiros literários deveriam compor. E, então, temos a prevalência de um gênero – o historiográfico ou cronístico – dotado de normas muito bem definidas e, por isso mesmo, muito herméticas.

É comum referirmo-nos a uma ‘tradição franciscana’ quando se trata da escrita da História. Essa tradição reveste-se, da mesma forma que seu pensamento filosófico, de influência platônico-patrística, tendo em Agostinho sua fonte primordial. O modelo a que nos referimos aqui se caracteriza: a) pela centralidade da Encarnação na história do

homem e do mundo, o cristocentrismo; b) pela identificação entre a história da Igreja e a história do homem; c) pela divisão etária da história, na qual a cada um dos períodos atribuem-se características bem delimitadas; d) pela noção de que o tempo histórico é condição de aperfeiçoamento do homem e das instituições, que percorreriam um caminho, desde o mais carnal para o mais espiritual; e) pela existência de personagens definidores e definidos para cada um dos tempos, o que determinaria seu grau de perfeição e o peso de sua atuação no plano histórico; f) pela ideia de um fim da história realizado pelo Advento final do Cristo e caracterizado pela elevação dos espíritos ao mais alto grau de perfeição (ao qual já se encontravam predestinados); g) pela identificação de Francisco a Cristo, fixando o conceito do *alter Christus* e a noção do *triplex adventus*; h) pela identificação, paralela e consequentemente, da Regra Franciscana ao Evangelho, estabelecendo-se a similaridade entre as formas de vida por eles prescrita: *a vita vere evangelica*.

Os elementos acima mencionados podem ser, ainda, identificados a uma tradição boaventuriana, uma vez que o pensamento do Doutor Seráfico – tanto do ponto de vista filosófico quando histórico – viria a ser fundador e emblemático daquilo que se convencionou denominar ‘escola franciscana’. Dessa forma, podemos encontrar os principais aspectos do pensamento boaventuriano vinculados à produção de Duns Scott, Guilherme de Ockham e até mesmo – e de maneira muito enfática – em obras dos denominados Espirituais Franciscanos. Classificado pela literatura posterior como integrante da Escola Franciscana de Paris, ao lado de seu mestre, Alexandre de Hales, Boaventura deixaria um legado fundamental para a Ordem.

A meta final de toda aspiração terrena é o amor de Deus na sabedoria. De acordo com Boaventura, a via para tal percorre a totalidade do saber. À Filosofia e à Teologia cabe organizá-lo, com o auxílio da revelação, em um sistema onicompreensivo do saber santo. Por essa razão, Boaventura deseja que todas as ‘ciências’ sejam postas a serviço do amor (BOEHNER; GILSON, 2004). A essa ideia ele dedica o opúsculo *De reductione artium ad Theologiam*. Após enumerar uma série de ‘ciências’ e indicar suas relações com a Teologia, conclui:

E assim fica patente como a ‘multiforme Sabedoria de Deus’ (Ef. 3,10) que com grande claridade se nos manifesta na Sagrada Escritura, oculta-se me todo o conhecimento e em toda criatura. Fica manifesto, também, como todo o conhecimento está subordinado à Teologia, e por isso ela assume os exemplos e utiliza a linguagem pertencentes a qualquer outro gênero de conhecimento (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, 1998, p. 291).

A imagem boaventuriana das seis asas do serafim é sintomática de sua consciência de uma história linear e progressiva:

[...] as seis asas podiam muito bem simbolizar as seis elevações ou iluminações progressivas, pelas quais nossa alma, como que por certos degraus ou vias, dispõe-se à posse da paz através dos arrebatamentos extáticos da sabedoria cristã (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, 1998, p. 291).

A presença de uma matriz boaventuriana, nos escritos de história dos franciscanos deverá, nos reconduzir à ideia de uma autoria difusa, em que se ressalta o valor das transferências e interpolações, mas cujo produto final perfaz, invariavelmente, uma obra de *auctor*, sob a matriz de uma *auctoritas* – no caso, a agostiniana – a qual lhe confere a condição de *authentica*, independentemente de sua autoria em sentido contemporâneo – a qual pode, inclusive, ser múltipla. Assim, de autenticidade comprovada e idêntica são os opúsculos espirituais que buscaram reconstituir a história da Igreja e da Ordem desde a transcrição das idades e das genealogias enunciadas pelo mestre em seu *Lignum vitae*; e as obras nas quais o ideário da ‘escola’ aparece sob a forma de análises mais densas e abstratas, dirigidas a discussões acadêmicas.

Um estudo de caso

Para muitos autores, o influxo joaquimista sobre os escritos de uma série de franciscanos é fundamental. Em contrapartida, todo um conjunto de obras revisionistas tem apontado para uma influência, quando ela existe, mais enfraquecida, do abade calabrês Joaquim de Fiore (1136-1202) sobre uma parte do *corpus* da literatura franciscana.

Nascido em Celico, na Calábria, Joaquim de Fiore é considerado uma fonte inesgotável de inspiração para movimentos de tal porte, tendo em vista sua proposta e seu método, consignados em sua denominada doutrina trinitária. Trata-se da trindade manifesta na história da humanidade, determinando uma série de etapas no curso de sua existência. De acordo com Falbel,

[...] a Trindade serve de esquema para reconhecer uma escala de valores éticos no comportamento da humanidade, no roteiro de sua salvação (FALBEL, 1996, p. 273).

O abade calabrês, Joaquim de Fiore, possível influenciador de Olivi em seus escritos apocalípticos, nasceu em Celico, em 1135, tendo ingressado na Ordem Cisterciense em 1160. Em 1177, tornou-se abade do mosteiro de Corazzo. Com o tempo, descobriu em si uma vocação

eremítica, abraçou esse modo de vida e, em 1188, fundou em San Giovanni in Fiore a Ordem Florense, cuja Regra foi aprovada por Celestino III, em 1196. Veio a falecer em 30 de março de 1202, e foi sepultado no convento de São Martinho, em Pietralata. Foi no deserto de Pietralata, onde viveu um tempo como eremita, que compôs os três trabalhos básicos para o estudo de sua obra, a saber: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum*. É provável que suas ideias tenham influenciado na eleição de Celestino V, o denominado ‘papa eremita’. Foi considerado um dos principais místicos de seu tempo, cujo pensamento, embora ortodoxo, forneceu as bases para as heresias populares dos séculos XII e XIII. Suas obras consistem em especulações triteístas somadas a uma divisão da história do mundo e da Igreja tendo como parâmetro a Trindade (da qual a idade gloriosa seria a do Espírito Santo).

O espírito de reforma que caracterizou a Ordem Cisterciense e a personalidade de São Bernardo pode ter contribuído em algo nas concepções de Joaquim. Essas marcaram a gênese da exegese profética ligada ao ‘Apocalipse’, e dedicavam-se a revelar o significado hermético desta importante fonte mística para a Idade Média.

Joaquim de Fiore confere um aporte à concepção da história baseado na exegética das Escrituras Sagradas. O método consiste em sobrepor o modelo trinitário à história da Igreja e da humanidade, com vistas ao reconhecimento de determinadas manifestações dos homens em termos de ética através dos tempos:

A importância teológica da doutrina trinitária na obra de Joaquim nos permite avaliar o seu papel na formação de sua concepção de história. A Trindade se manifesta na história da humanidade determinando suas etapas e permitindo uma interpretação. Mais do que isso, a Trindade serve de esquema para reconhecer uma escala de valores éticos no comportamento da humanidade, no roteiro de sua salvação (FALBEL, 1996, p. 273).

Haveria três períodos na história da humanidade, correspondentes a três idades do mundo (*status mundi*). O período do Pai, idade dos desposados e laicos, em que os homens guiavam-se pela letra da Lei, predominando o *Velho Testamento* e vivendo-se segundo a carne (*in quo vivebant homines secundum carnem*). O período do Filho, idade dos clérigos, em que os homens guiavam-se pela Graça, predominando o Novo Testamento e vivendo-se entre o espírito e a carne (*in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum*). O período do Espírito Santo, idade dos *virii spirituales*, ligados à ordem monástica, em que os

homens haveriam de guiar-se pelo Amor, predominando o denominado Evangelho do Espírito Santo, ou Evangelho Eterno (*Evangelium aeternum*), e vivendo-se segundo o espírito (*in quo vivitur secundum spiritum*) (FALBEL, 1977).

O modelo etário joaquimista derivava igualmente da historiografia medieval agostiniana, porém acrescentando-se às seis idades de Santo Agostinho uma sétima idade, e colocando em destaque o papel do Espírito Santo. Tal concepção de história, marcada pelos sucessivos ‘estados’ e suas correspondentes ‘idades’, encontra-se, portanto, na própria historiografia medieval, estando presente em Santo Agostinho e na tradição patrística que percorreu o pensamento beneditino e a Ordem Cisterciense. Pode-se dizer que o pensamento de Joaquim de Fiore representa uma superação do pensamento de Agostinho, na medida em que este encerra seu ciclo com a *sexta aetate*, a da Encarnação, sendo toda a história precedente apenas uma preparação para esta. Joaquim, ao romper com essa tradição, eminentemente cristocêntrica, quer na verdade levá-la mais adiante, estabelecendo a Trindade como centro e modelo exemplar de toda a história (BAUCHWITZ, 1996). Joaquim receberia da tradição agostiniana o conceito do exemplarismo, e foi sobre ele que acabou por fundar sua compreensão.

Na *Arbor vitae crucifixae Iesu* (1305), obra maior do franciscano Ubertino de Casale (c.1259-c.1328), verifica-se uma série de transcrições e interpolações, tendo como um dos fios condutores o *Lignum vitae* e a *Legenda sancti Francisci* de São Boaventura. Uma das maiores representantes da escrita franciscana, o *Lignum* de Boaventura é tributário de uma série de influências (sobretudo da historiografia patrística e dos modelos agostinianos) e serviu como modelo para a construção de uma tradição literária na Ordem. Destacam-se elementos tais como o cristocentrismo, o modelo etário, a identificação da Regra Franciscana ao Evangelho, o estabelecimento dos pressupostos da perfeição evangélica, uma preocupação com a escrita da história da Ordem e da humanidade e a crença no papel fundamental da Ordem na evolução dos acontecimentos na história da Igreja e da humanidade.

Com efeito, é possível discernir, no conjunto da *Arbor vitae*, toda uma série de pressupostos inerentes a outras obras de São Boaventura, a saber, escritos de caráter não-combativo, tais como a *Legenda s. Francisci* e o *Lignum vitae*. Uma série de trechos desses textos, muitas vezes transcritos literalmente, perpassa a obra de Ubertino, sobretudo no que se refere aos quatro primeiros livros. Mas igualmente o quinto livro encontra-se sob o influxo parcial da

obra de São Boaventura. No terceiro capítulo do quinto livro, Ubertino utiliza-se da *Legenda s. Francisci* a fim de ilustrar o significado e o valor da Regra de São Francisco de Assis. Ele o faz de forma sobremaneira ostensiva no trecho referente ao episódio dos cardeais que a julgavam *novum aliquid et supra vires humanas arduum* – uma alusão ao esforço supererrogatório que seria exigido pela Regra –, bem como a João de São Paulo, Cardeal que fazia notar que São Francisco pedia tão somente que se praticasse a *forma evangelica vite*, e que proibi-la a Francisco equivaleria a uma verdadeira e própria estupidez (SÃO BOAVENTURA apud MANSELLI, 1965, p. 114). Tal *forma vitae*, teria tido origem na leitura do *Evangelho* e apoiava-se na pobreza e na humildade, como prova histórica primitiva da Ordem Franciscana. Após haver exaltado a personalidade de São Francisco de Assis, Ubertino de Casale procede a tal ilustração do significado e do valor de sua Regra, sublinhando como essa derivava do próprio modo de viver de Jesus e de seus Apóstolos.

A aparição que os trechos da *Legenda* de Boaventura faz na *Arbor vitae* revela o conhecimento que Ubertino possuía dessa obra, e ao mesmo tempo remetem a críticas a ela e a seu autor. Logo, pode-se dizer que Ubertino não se mostra complacente para com aquilo que considera eufemismos e omissões de São Boaventura. Com efeito, o moderado ministro-geral da Ordem escrevera com base num pensamento de conciliação, tendo evitado reproduzir episódios ou anedotas que pudessem melindrar certos membros da denominada Comunidade. Parte dos méritos da ‘autoria’, conforme concebida no período, consistiria em escolher e rejeitar elementos presentes nas obras prévias, perfazendo, uma noção bastante diversa da atual, de originalidade. Dessa forma, é a duras penas que vêm reproduzidas, na *Legenda*, histórias sobre as primeiras infrações à Regra, bem como não se faz menção à visão de frei Masseo, na qual o trono reservado ao *poverello* era aquele do próprio Lúcifer. A obra também não presta contas sobre os escritos atribuídos a Frei Leão, tão caros aos zelantes. Ubertino afirma que tal postura explica-se pelo fato de que São Boaventura não desejava revelar a seus leitores as origens da decadência da Ordem. E, embora Deus tenha-lhe permitido, por dispensa especial, calar sobre a verdade, e que ele tenha agido por prudência humana¹, foi essa uma ocasião de cegueira para muitos frades, uma vez que o zelo ardente do fundador, tendente a reprimir os abusos, ficou obscurecido² (UBERTINO DE CASALE, 1961).

¹A prudência não significa simplesmente o ‘cuidado’, como costumamos traduzir modernamente; ela é, antes de tudo, uma virtude intelectual, e compõe o rol das virtudes cardinais.

²‘Claret autem quod multo melius fuisset ea scribere, quia non tanta postea secuta fuisset ruina’.

É possível discernir, igualmente, no conjunto da *Arbor vitae*, uma série de empréstimos feitos por Ubertino de Casale à obra mística do mesmo São Boaventura intitulada *Lignum vitae*. Com efeito, Ubertino deve ter sido efetivamente inspirado por ele na própria escolha do título de seu livro, uma vez que vários manuscritos do *Lignum vitae* trazem denominações que se aproximam muito do título escolhido por Ubertino para sua obra: *Arbor crucis*, *Tractatus de arbore crucis*, *Arbor vitae* ou *Fasciculus myrrhae*. A mesma análise possui validade quando se consideram os títulos dos capítulos, tendo Ubertino emprestado um número considerável do *Lignum vitae*. A imagem eleita – a árvore – é passível de múltiplas representações: a árvore é a vida de Cristo; a Igreja e a cristandade (enquanto membros do corpo místico); a genealogia do Cristo; a ordenação temporal e, portanto, o plano histórico.

Com os dados das informações acima, podemos concluir que Ubertino foi frequentemente inspirado por Boaventura em sua ideia central, a saber, a vida, a paixão e a glorificação de Cristo, bem como no plano da edificação a que se propõe seu livro. Muito embora não confesse de maneira expressa, Ubertino adverte vagamente que por vezes efetuou uma coleta em alguns livros. Ele não respeita a integridade do texto que transcreve, mas antes insere variantes significativas. Assim, a página 71 do *Lignum vitae* prevê: “[...] cave ne mentis tuae oculis infirmum aliquid carnalis cogitationis occurrat” (UBERTINO DE CASALE apud CALLAEY, s/d, p. 499).

Na transcrição de Ubertino de Casale, no primeiro livro, primeiro capítulo, em contrapartida, lê-se: “[...] cave ne mentis tuae oculis aliquid carnalis contagionis occurrat” (UBERTINO DE CASALE, 1961, I, 1, 10b) E, ao tratar da queda dos anjos, no quinto capítulo do primeiro livro, Ubertino inspira-se no *Breviloquium*, segue-o de maneira muito próxima, mas substitui o termo *Deus* por *Jesus*: segue-se, portanto, que este é representado como o criador dos bons anjos.

Nota-se o indício – que perpassa toda a obra – de uma intensificação dos ideais cristocêntricos no século XIV, concomitante ao endurecimento das políticas de Bonifácio VIII (1294-1303) em relação à Ordem como um todo e renunciando a franca oposição que se estabeleceria entre os denominados Espirituais Franciscanos e João XXII (1316-1334). Ubertino declarou que escreveu a *Arbor* em três meses e sete dias, em virtude das instâncias de seus confrades, encabeçados por certo Johannin. Alguns pediam um comentário da Sagrada Escritura, outros um sermonário, uma interpretação do Apocalipse ou uma história da vida e da paixão de Cristo. Após incessantes solicitações, ele tê-la-ia iniciado, com a

condição, entretanto, de que ditaria o texto para que o guardião do convento franciscano do monte Verna escrevesse. *Arbor vitae* foi, por fim, proclamada por Ubertino como a um tempo obra de edificação, livro de meditação e sermônário. Contudo, jamais abandonou o princípio franciscano de escrita, bem como sua concepção de história.

A árvore que comparece no título é Jesus Cristo, Deus e homem a um tempo; é Cristo em seu comportamento e em suas atitudes, os quais deveriam ser continuamente objeto de meditação das almas devotas. Ubertino apresenta Cristo, de maneira definitiva, como autor, protagonista, sujeito e fim da obra. O frade surge como instrumento da vontade de Cristo, pois é Jesus que não apenas o inspira, senão também dita tudo quanto é registrado em cada página. Ubertino é somente seu porta-voz, dotado de todas as insuficiências naturais inerentes ao homem. Desde o primeiro prólogo da *Arbor vitae*, é possível, então, vislumbrar o caráter eminentemente cristocêntrico que se faz presente na obra:

Não nos surpreende muito se ele aponta Cristo como o verdadeiro autor do escrito, uma vez que é uma postura típica de Ubertino aquela de sentir com tanta intensidade o personagem sobre o qual medita, a ponto de cair completamente nele, confundindo-se com ele e fazendo desaparecer sua própria pessoa (UBERTINO DE CASALE, 1961, *Pról.* I, 6b-7a).

O princípio cristocêntrico de escrita da história remonta aos primeiros padres da Igreja, tais como Agostinho, e pode ser considerado como perpassado por um antropocentrismo essencial. Na medida em que coloca a Encarnação – a saber, a emanção da natureza humana de Cristo – no centro da história, coloca o próprio homem como centro de sua escrita. Esse ‘antropocentrismo cristão’ é perpassado, ainda, pela ideia de progresso, bem como pela divisão etária da história da Igreja e da humanidade. Agostinho, seguindo por Boaventura, previu seis *aetates*; Ubertino e seus confrades (tais como Pedro de João Olivi e Ângelo Clarenó), influenciados por uma literatura apocalíptica que invadira a Ordem, prenunciaram sete.

Essa concepção, basicamente humanista e antropocêntrica da história do mundo – tendo o homem como centro, a noção de progresso (ou declínio) como fundamento e um elemento etário fortemente presente – faz suas primeiras aparições entre os historiadores da Antiguidade Clássica – para os quais a ideia de declínio se encontrava na base de todas as sociedades humanas e o tempo perfazia uma espiral descendente –, é acolhida pela Patrística, atravessa a Idade Média, o ‘Renascimento’, o Iluminismo, o Romantismo e o próprio Marxismo, e

só é colocada em questão a partir da terceira década do século XX, quando novas questões e métodos passam a estabelecerem-se no universo da escrita da história.

Com efeito, é possível discernir essa maneira de proceder no *Prologus primus*, no momento em que Ubertino informa sobre seu método utilizado a fim de apropriar-se da vida de Cristo. Trata-se de uma espécie de metodologia de procedimento, tendo por fim a redação da obra. Ele afirma que, voltando sua atenção para o presépio, certo dia parecia-lhe que fosse ele Maria, outro dia, José, outro, o boi, outro, o asno. Sua maneira de atuar caracterizava uma imersão total nos acontecimentos sobre os quais pretendia meditar.

O resultado dessa total imersão é, indubitavelmente, um estado de exaltação, no interior do qual, ao considerar-se apenas como o instrumento de Deus, Ubertino lança violentos ataques contra a Ordem, o clero secular e determinados papas. É ele o porta-voz de um Deus, o qual designa aqueles que devem ser flagelados. Tal convicção profunda na assistência divina confere-lhe uma confiança inquebrantável na validade de sua causa, bem como uma energia incomparável para defendê-la.

Mas, a árvore é também a Igreja, fundada por Cristo e sofrendo então deturpações por parte daqueles que deveriam ser os seus fiéis. Paralelamente à vida da Igreja, desprende-se a história da Ordem fundada por São Francisco de Assis, cujos filhos – que se revelam os *virii seraphici* – teriam, ao fim dos tempos, vontade e capacidade de renovar a Igreja, por intermédio da ação e dos dons do Espírito Santo.

Consequentemente, na árvore de Ubertino, os Apóstolos representam a raiz e o tronco, ao passo que os denominados *virii seraphici* perfazem o seu germinar e o seu frutificar.

Mas, como aos Apóstolos, juntamente com Cristo, compete mormente ser os fundamentos da fé cristã, aos *virii seraphici* compete serem portas abertas e expositores da sabedoria cristã e da perfeitíssima vida de Cristo. No entanto, a árvore, enquanto é somente raiz, não se pode mostrar tão claramente como quando atingiu a perfeição com ramos, com folhas, com flores e com frutos. A árvore da construção da Igreja não se pôde mostrar desde o início, como poderá e deverá ao fim dos tempos.

Deus, que deseja revelar-se aos homens, encontra sempre um novo tempo e um novo espaço, como o atesta a passagem do Velho ao Novo Testamento. Ele infunde sem cessar na alma do crente novas inspirações e sugestões, capazes de abrir novas passagens a fim de sondar a sabedoria cristã sempre mais profundamente. Neste recurso utilizado por Deus, ou seja, nesta empresa de fazer

com que os cristãos compreendam com maior agudeza a verdade revelada por Cristo, assinalam-se os *virii seraphici*.

Indubitavelmente, os denominados *virii seraphici*, responsáveis por conduzir a obra de renovação da Igreja, surgem identificados aos Espirituais Franciscanos, os quais, por meio dos esforços pela manutenção da observância estrita da pobreza, percorreriam a trajetória de Cristo e de seus Apóstolos sobre a terra, uma vez que representavam os ideais constitutivos do próprio Evangelho.

Ubertino atém-se em recordar sete prerrogativas que qualificariam os denominados *virii seraphici* no interior do movimento de renovação em curso. Tal enumeração de atributos leva a transparecer, de um lado, a concepção que o próprio Ubertino possui de um Franciscano perfeito, e de outro, as acusações que ele não cessa de dirigir aos denominados filhos ilegítimos. A primeira e predominante prerrogativa é a união com Cristo e a conformidade com sua vida. Tais elementos configuram a relação de ‘similitudo’ de Francisco com Cristo, e dos ‘verdadeiros franciscanos’ com os apóstolos.

A perspectiva espiritual de renovação da Igreja – para dar a ela, enfim, a “[...] função de depositária do ideal da pobreza evangélica” (THOMAS, 1989, p. 15) –, e em particular da Ordem – acentuando o papel histórico fundamental de São Francisco de Assis –, está presente em todo corpo da obra, figurando como uma verdadeira defesa dos pressupostos do grupo dos frades rebeldes. A vida de Jesus Cristo é a árvore da vida à qual se refere o escrito: sua raiz, seu caule, suas folhas, representam o símbolo da vida para a humanidade. Como elemento fundamental da obra figura o motivo da redenção, que “[...] a preenche perfazendo seu sentido e sua finalidade” (THOMAS, 1989, p. 12).

Tendo como suporte a tese paulina e a exegese agostiniana da relação Cristo-cabeça/Igreja-membros, de acordo com Boaventura, haveria uma relação entre o Cristo-cabeça e sua Igreja, na qual a mediação da Ordem Franciscana teria papel relevante. Para Ubertino, essa se restringiria à relação entre Cristo-cabeça e Igreja de fiéis autênticos. Esta, contudo, só pode resultar em ser restritiva no que se refere à parte da Igreja envolvida, fazendo-a possivelmente coincidir com o grupo dos Espirituais. A importância da relação estabelecida reside no fato de que ela não se processa entre Cristo e a Igreja em geral, mas antes entre Cristo e os denominados eleitos, ou seja, aquela parte da Igreja que permanece, no entender de Ubertino, fiel a ele.

Nesse contexto, a Ordem Franciscana passaria a assumir o papel de membro individual, dotada de

uma atribuição específica a ser levada adiante, de uma missão particular a ser cumprida:

Aqui se considera ‘membro’ não só o simples fiel, mas também uma comunidade, que pode ser uma ordem religiosa (*ou a parte ‘eleita’ dela*) [grifo nosso]. Estimulando cada um a não contentar-se em cumprir aquilo que fazem os outros *em ‘comum’*, Ubertino parece aludir, de fato, à condição da Ordem Franciscana, na qual cada um deve viver em particular a escolha da pobreza, sem delegá-la a outros. Apenas desse modo a Ordem em seu complexo poderá permanecer fiel à função específica que deve executar na Igreja (POTESTÀ, 1980, p. 54).

Francisco, o homem novo

O fato de que Francisco assinalaria uma nova época na história da Igreja e, conseqüentemente, da humanidade, é uma convicção profunda que perpassa a obra dos franciscanos em geral, com destaque para aquelas com fundamento histórico. Ele encara Francisco como uma figura plena da perfeição cristã em seus vários aspectos e, pouco a pouco, caracteriza-o como uma verdadeira imagem de Cristo, perfeita, na medida em que tal é concedido a uma criatura humana. Assim como, no décimo terceiro dia, a figura de Jesus apresentou-se aos três reis magos, da mesma forma, no décimo século III, constituiu-se uma verdadeira manifestação da sabedoria cristã, sendo grandemente multiplicados os esplendores da divina sabedoria. Sobretudo pela religião da pobreza, foi renovada a vida evangélica em Francisco, o patriarca dos pobres. De acordo com essa tradição, Francisco era comparável a Cristo não em virtude de uma série de aspectos exteriores (dos quais os *stigmata* representam o ápice) que podem ser perfeitamente documentados – como afirma toda uma tradição do século XIV que culminaria com Bartolomeu de Pisa –, mas, sobretudo, em virtude de ter percorrido plenamente a vida de Cristo. Sua ressurreição seria dada pelo cumprimento estrito da Regra na Ordem Franciscana.

Francisco, homem abençoado por Deus de maneira singular, como atesta o prodígio dos *stigmata* que o modelaram, bem como o constante esforço por conformar-se perfeitamente a Cristo, teria em comum com Cristo o destino de ressurgir. Ubertino atribui a Conrado de Offida e outros frades ‘dignos de fé’ a afirmação de que a São Francisco de Assis seria concedida uma ressurreição. Da mesma forma que, de maneira excepcional, Francisco assemelhou-se a Cristo sobre a terra, deveria ressuscitar, de forma a reforçar a fé e a verdade da vida evangélica que Cristo queria renovar em Francisco.

De acordo com Boaventura de Bagnoregio (1998, p. 229),

[...] após ter penetrado Paulo ‘até o terceiro céu’ [2 Cor 12,2), transformou-o de tal modo [...] que ‘é Cristo que vive em mim’ [Gl 2,19] [...], penetrou também tão vivamente a alma de São Francisco que seus sinais se manifestaram no corpo, dois anos antes de sua morte, com os estigmas sacratíssimos da Paixão. As seis asas do serafim representam, pois, as seis iluminações progressivas que, como escadas, têm seu ponto de partida no mundo sensível e nos conduzem até Deus, no qual ninguém pode entrar, senão segundo Jesus crucificado.

Ora, a simetria de Francisco com Cristo conferia-lhe não o ingresso, mas também o caráter de personagem fundamental e fundador de um novo tempo.

Os frades – com base na tradição boaventuriana – desejavam ressaltar, para além da semelhança, a identidade de Francisco em relação a Cristo. Francisco encontrava-se, tanto na alma quanto no corpo, modelado e iluminado pelos *stigmata*. Tratava-se de um espelho perfeito que refletia fielmente a imagem de Cristo. Desse modo, Francisco carregava os sinais de uma identidade – *speculum*.

Nas relações entre São Francisco e Cristo, detecta-se uma *sequela*, que pode passar, ainda, por uma prática de ascese; uma imitação – *imitatio* –, que tende à união, que pode ser percebida como uma unidade; uma similitude – *similitudo* – e, mais do que isso, uma assimilação. É no terceiro capítulo da *Arbor vitae* que Ubertino fornece o maior número de afirmações nesse sentido. Ubertino afirma que Francisco empenhou-se em conformar ao próprio Jesus, que é evidente que o bem-aventurado Francisco foi semelhante a Jesus, que Francisco buscava assiduamente a semelhança com Jesus. Ele afirma, ainda, que é o próprio Cristo que operava em Francisco tal assimilação. Assim, Jesus, perfeito, havia transfigurado Francisco à imagem de sua própria vida, fazendo-o viver à sua maneira, pela perfeita obediência ao Evangelho. A esse ponto, Jesus pode dizer sobre São Francisco de Assis que Jesus a ele fôra conferida uma descendência nova, além daquela de Abel.

Em sua *Lectura super Apocalypsim*, ao tratar da abertura do sexto sigilo (Ap 4,12ss), Pedro de João Olivi (1248-1298) afirma que tal evento encontrava-se prestes a acontecer. Ele lembra que o sexto e o sétimo estados da Igreja conheceriam uma manifestação particularmente clara da vida do Cristo. Tal far-se-ia presente por intermédio da Regra dos frades menores, que consiste na própria vida evangélica do Cristo. Olivi passa em revista quatro opiniões acerca do momento da abertura do sexto sigilo: uma coloca-a ao início da Ordem; outra no momento da revelação feita a Joaquim de Fiore sobre o sexto e o sétimo estados; uma terceira quando da destruição da Babilônia, ou seja, a

Igreja carnal; uma quarta opinião afirma que o sigilo seria aberto quando homens surgiriam no espírito de Cristo e de Francisco no momento em que a vida evangélica seria atacada. Olivi propõe a fusão de tais diversas opiniões. “Tal como os quatro evangelhos começam em momentos diferentes, o mesmo aconteceria à abertura do sexto sigilo” (FLOOD, 1975).

Ao compreender a Regra como programa evangélico, Olivi faz com que ela consista em elemento importante no momento da abertura do sexto sigilo. Ela encontra-se intimamente ligada aos dramas profundos da história. Pelo fato de interpretar a história como a luta do Cristo para transformar o mundo, para trazer a justiça e a paz, Olivi encontra-se convencido de que aqueles que vivem segundo a verdade do Cristo, proposta pela Regra, encontram-se no centro das grandes batalhas históricas.

Francisco de Assis havia aportado uma revelação nova no que concerne à forma da vida evangélica como consistindo na pobreza, na ausência de propriedade e no *usus pauper*. Da mesma forma, ao cabo do quinto estado do Antigo Testamento, Cristo e os Apóstolos haviam substituído o judaísmo pelo Evangelho. Olivi apoiava-se, também na bula *Exiit qui seminat*, publicada por Nicolau III em agosto de 1279, que consagrava a interpretação rigorosa da pobreza e que apresentava São Francisco como um “[...] momento novo e solene na história da salvação” (CONGAR, 1975, p. 159).

Para Olivi, assim como para São Boaventura, a canonização de São Francisco e a aprovação da Regra pelo papa possuíam uma importância decisiva. Ele apoiava-se na bula *Exiit qui seminat* (1279), de Nicolau III, para estabelecer que “[...] nenhum outro papa poderia tornar sobre aquela determinação a fim de modificá-la, conferindo razão aos Conventuais e contradizendo o ensinamento do documento papal” (CONGAR, 1975, p.159).

História e historiografia primitivas da Ordem

Escrever a ‘História da Ordem’ – ou, ainda, forjar a construção de uma memória – não teria sido tarefa fácil. Tampouco representou um expediente de conciliação ou de hegemonia em torno de um projeto unívoco. Aqui, talvez muito mais do que nos tratados polêmicos atribuídos aos Espirituais Franciscanos ou na radicalização das posturas dos Conventuais e de certos papas contra os ideais espirituais, revela-se a clivagem entre os ideais, práticas, indivíduos, grupos e momentos históricos em questão. Em contrapartida, em que pese a multiplicidade característica da Ordem Franciscana em si, podemos verificar uma série de elementos de

concordância, e esses, via de regra, convergem para o pensamento boaventuriano.

Ao Francisco seráfico de São Boaventura, Ubertino de Casale opunha o seu Francisco histórico, associado a um projeto eclesial; ao santo conforme os exemplos antigos de São Boaventura, Ubertino de Casale opunha o fundador de um novo povo. De acordo com a perspectiva boaventurina, a história da Ordem era um dado separado da vida exemplar de Francisco e relacionado, naturalmente, às imposições das novas estruturas e à necessidade de absorver novas funções. Para Ubertino, em contrapartida, um conflito já experimentado por Francisco adentrava a história da Ordem e colocava-se entre aqueles que desejavam manter a identidade original e aqueles que, para adequar-se aos tempos, atenuavam o radicalismo do projeto. Um biógrafo de Francisco descreve a dificuldade inerente à Regra no que tange à definição dos detalhes da vida conventual e apostólica; e, por outro lado, o ideal que ela propõe revela-se tão elevado que permanece dificilmente praticável. Por essas razões, a Ordem Franciscana surge como aquela na qual a vida espiritual encontra sua maior liberdade de expressão, mas também como aquela em que as exigências do fundador deixam um intervalo marcante entre o objetivo e a realidade concreta. “Daí, por um lado, a mediocridade em que muitas vezes parece tombar a Comunidade; por outro, os protestos elevados pelos religiosos ferventes em função de uma observância mais rigorosa da Regra” (GOBRY, 1957, p. 82).

A reduzir-se ao essencial, a fé cristã fundava-se sobre os Evangelhos, a saber, no conteúdo narrativo – histórico ou cronístico – de fontes que pretendiam um vínculo direto com as populações, e não a produção de uma matriz filosófica de pensamento. “O cristianismo fala ao homem, a fim de subtrair-lo de sua miséria; trata-se de uma doutrina de salvação” (GILSON, 1999, p. 9). Eis porque a força da cosmogonia e da genealogia impôs-se à historiografia cristã, e sua noção de tempo histórico – por oposição à Eternidade – importaram tanto aos padres das Igrejas primitiva e medieval. A cosmogonia encontra-se expressa nas narrativas da Criação e da Encarnação, ao passo que as genealogias encontram sua máxima expressão nas figuras do lenho e da árvore.

Considerações finais

Encarada em perspectiva, a história da Ordem reproduz e repercute a própria história da *Ecclesia* cristã. Trata-se de uma constatação a partir do fato de que se observa uma analogia de identidade, semelhança e simetria entre as figuras de Cristo e de

Francisco de Assis, e entre suas fontes narrativas fundamentais, a saber, os Evangelhos e a Regra Franciscana. Mas, além disso, a Ordem reproduz, em seu microcosmo, todos os triunfos e vicissitudes da História da Igreja e da humanidade. Assim, à identidade cristã dos primeiros tempos – marcados pela atuação dos apóstolos –, deve fazer face à identidade franciscana, estabelecida a partir da narrativa de Francisco e seus 12 companheiros. O desenvolvimento da narrativa deve percorrer o caminho da árvore ou lenho, com suas ramificações genealógicas e sua identificação ao corpo místico (ICor 12,12). O salto ‘revolucionário’ (entendido no nível do pensamento) ocorre na medida em que a história da cristandade sobrepõe-se a crítica à Ordem e à Igreja cristã. Foi o que se deu, a partir do século XIII – atingindo seu auge no XIV – a partir da produção rebelde e da refundação da tradição histórica franciscana. Os fundamentos – agostinianos por princípio e boaventurianos por excelência – permanecem os mesmos: eles enfatizam uma profunda crença na centralidade do homem no universo – a partir da centralidade da própria Encarnação – ao mesmo tempo em que preveem um programa de etapas a ser cumprido pelo homem no caminho para a salvação. A diferença que se colocaria, a partir da historiografia espiritual, seria a ênfase no papel da História enquanto instrumento de crítica e, portanto, de mudança. Em que pese o fato de basear-se profundamente na analogia, é preciso destacar a importância de tal concepção enquanto pressuposto do saber e fazer históricos através dos tempos.

Referências

- BAUCHWITZ, O. F. Acerca da *Novitas Joachimita* como reversão da tradicional concepção cristã da história. In: DE BONI, L. A. (Org.). *Idade média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 151-168.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Escritos filosófico-teológicos**: v. I. Tradução Luís Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CALLAEY, F. Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel: étude sur l'*Arbor vitae* d'Ubertin de Casale. **Revue d'histoire 'Ecclesiastique**, parte I, t. XI, p. 483-504; parte II, t. XII, p. 693-727, [s.d.].
- CONGAR, Y. Les positions ecclésiologiques de Pierre Jean-Olivi d'après les publications récents. In: **Cahiers de Fanjeaux**, 10. Franciscanis d'Oc - Les Spirituels - ca. 1280-1324. Toulouse: Privat Editeur, 1975.
- DAMIATA, M. **Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore com Ubertino da Casale**. Roma: Tiellemedia, 2000.
- FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1977. (Khronos, 9).

FALBEL, N. São Bento e a *ordo monachorum* de Joaquim de Fiore (1136-1202). **Revista USP**, n. 30, p. 273-276, 1996.

FLOOD, D. Pierre Jean-Olivi et la Règle Franciscaine. In: **Cahiers de Fanjeaux**, 10. Franciscanis d'Oc - Les Spirituels - ca. 1280-1324. Toulouse: Privat Editeur, 1975.

GILSON, E. **La philosophie au Moyen Âge**. Paris: Payot, 1999.

GOBRY, I. **St. François d'Assise et l'esprit franciscain**. Paris: Seuil, 1957.

L'Imitation de Jésus-Christ. Tradução de Lamennais. Paris: Seuil, s/d.

MANSELLI, R. Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale. **Studi Medievali**, n. 6, p. 95-122, 1965.

POTESTÀ, G. L. **Storia ed escatologia in Ubertino da Casale**. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1980.

THOMAS, H. M. **Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung**: die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus, Ubertino da Casale, der 'Lebensbaum', Giottos Fresken der Arenakapelle in Padua, die Meditationes vitae Christi Heilsspiegel und Armenbibel. Wiesbaden: L. Reichert, 1989.

UBERTINO DE CASALE. **Arbor vitae crucifixae Jesu**. Torino: Ed. C. T. Davis, 1961.

Received on January 24, 2012.

Accepted on March 2, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.