



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

O papel da “semiótica” no *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura de Bagnoregio

The role of “semiotics” in the Journey of the Mind to God by Bonaventure of Bagnoregio
El papel de la “semiótica” en el viaje de la mente hacia Dios por Bonaventura de Bagnoregio

Maria Isabel Zanon¹

orcid.org/0009-0002-7674-237X
isabel.zanon@pucpr.edu.br

Matheus Manholer¹

orcid.org/0009-0002-5875-9792
manholler.matheus@pucpr.br

Recebido em: 1 abr. 2025

Aprovado em: 8 jul. 2025

Publicado em: 19 dez. 2025

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar o *signum Dei* de Boaventura de Bagnoregio como maneira de se pensar uma semiótica por meio da leitura de Charles Sanders Peirce. Boaventura estabeleceu um itinerário para o conhecimento de Deus em sua filosofia em divergência com o pensamento escolástico vigente. Utilizando-se de Francisco de Assis como arquétipo de vida e espiritualidade, fundamentou-se no acontecimento máximo da vida do Irmão de Assis, quando este recebe os estigmas por meio de um Serafim de seis asas, com a forma do Crucificado, para estruturar um caminho de ascensão do homem a Deus: a partir do *signum Dei* presente no mundo sensível e nos seus vestígios, e ao perceber a si mesmo como *imago Dei*, o homem passa a desejar a semelhança e união com Ele. A partir dessa observação dos signos presentes no mundo sensível e na criação, é possível estabelecer o papel de uma “semiótica” boaventuriana para a ascensão do ser humano para Deus. Isso posto, este texto terá como objetivo analisar o papel da “semiótica” presente no mundo sensível e a sua maneira de motivar o ser humano em sua busca por Deus na obra *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura de Bagnoregio.

Palavras-chave: Semiótica. Boaventura. Peirce. Filosofia mística. Teologia simbólica.

Abstract: This article seeks to examine the relationship between the *signum Dei* in Bonaventure of Bagnoregio and the possibility of articulating a semiotic framework through the interpretive lens of Charles Sanders Peirce. In contrast to the prevailing scholastic paradigm of his time, Bonaventure proposed an itinerary for the knowledge of God rooted in a distinct philosophical and theological vision. Drawing upon Francis of Assisi as the archetype of Christian life and spirituality, Bonaventure centers his thought on the pivotal mystical event in the life of the Poverello—his reception of the stigmata through a six-winged Seraph in the form of the Crucified Christ—as the foundational image for structuring the soul’s ascent to God. From the *signa Dei* manifested in the sensible world and their vestigia, and through the recognition of the self as *imago Dei*, the human being is drawn toward the desire for likeness to and union with the divine. The contemplation of these signs within the created order thus becomes a means of spiritual elevation. Within this perspective, it is possible to discern the contours of a Bonaventurian semiotics—an interpretive path in which the signs embedded in creation mediate the soul’s journey toward God. Accordingly, this study aims to investigate the role of “semiotics” as operative within the sensible world and its function in orienting the human being in the quest for God, as articulated in Bonaventure’s *Itinerarium Mentis in Deum*.

Keywords: Semiotics. Bonaventure. Peirce. Mystical philosophy. Symbolic theology.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la relación entre el *signum Dei* en Buenaventura de Bagnoregio como una forma de concebir una semiótica a partir de la lectura de Charles Sanders Peirce. Buenaventura estableció un itinerario



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil.

para el conocimiento de Dios en su filosofía, en divergencia con el pensamiento escolástico dominante de su época. Tomando a Francisco de Asís como arquetipo de vida y espiritualidad, fundamentó su propuesta en el acontecimiento culminante de la vida del Hermano de Asís—la recepción de los estigmas a través de un Serafín de seis alas con la forma del Crucificado—para estructurar un camino de ascenso del ser humano hacia Dios. A partir de los *signa Dei* presentes en el mundo sensible y sus vestigios, y al reconocerse a sí mismo como *imago Dei*, el ser humano comienza a desear la semejanza y la unión con Él. La contemplación de estos signos en el mundo creado permite establecer el papel de una semiótica bonaventuriana como vía de elevación espiritual. En este sentido, el presente estudio se propone examinar el papel de la "semiótica" presente en el mundo sensible y su capacidad de orientar y movilizar al ser humano en su búsqueda de Dios, tal como se articula en la obra *Itinerarium Mentis in Deum* de Buenaventura de Bagnoregio.

Palabras clave: Semiótica. Buenaventura. Peirce. Filosofía mística. Teología simbólica.

1 Introdução

Cego é, por conseguinte, quem não é iluminado por tantos e tão vivos resplendores espalhados na criação. É surdo quem não acorda por tão fortes vozes. É mudo quem, em presença de tantas maravilhas, não louva o Senhor. É insensato, enfim, quem, com tantos e tão luminosos sinais, não reconhece o primeiro Princípio (Boaventura, 2012, p. 34).

Giovanni Fidanza, de nome religioso Boaventura, realizou os seus estudos no período da Escolástica, que é marcado pelos temas da conciliação entre fé e razão, constituição de provas racionais sobre a existência de Deus e dos universais. Na obra de Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da mente para Deus* (2012), são abordados esses temas e são apresentados, ademais, degraus pelos quais se deve ascender para o conhecimento da verdade em Deus. A obra boaventuriana recebe influências tanto do ascendente aristotelismo de Avicena, quanto da filosofia platônico-agostiniana e do pensamento de Pseudo-Dionísio Areopagita. Boaventura não é categórico quanto ao pensamento aristotélico, porém afirma que ele se afasta da Verdade quando recusa as Ideias, nesse caso, via Avernois, que são interpretadas por ele como sendo os pensamentos de Deus.

O Doutor Seráfico estabelece, no seu *Itinerá-*

*rio*², seis etapas que conduzem a além de um simples conhecimento de Deus – considerado como "impresso" na alma humana – conduzindo o leitor a conhecê-Lo novamente, para a união com Ele por meio do mundo. Para esse reconhecimento, Boaventura considera três vias. Uma é pela observação do que é corporal e exterior, representada nas duas primeiras etapas; outra é pela observação de si mesmo, nas duas etapas centrais; por fim, o olhar acima de si, as realidades divinas, nas duas últimas. Dessa maneira, propõe-se a filosofia como um auxílio para a chegada ao verdadeiro conhecimento. À vista disso, é difícil separar o conhecimento do mundo sensível do conhecimento de Deus, pois o mundo possui em suas criaturas signos, vestígios, os quais levam a uma elevação a Ele. Todavia, não se deve supor que o místico franciscano de Bagnoregio funda-se somente na teologia ou desvaloriza o racional, pois enfatiza o auxílio da razão para o conhecimento.

A filosofia de Boaventura de Bagnoregio é considerada distinta do período escolástico predominantemente aristotélico. Com a ascensão do pensamento de Aristóteles, a filosofia tornou-se um método que acaba por restringir, por meio da lógica, a profundidade da mística ao transformar a existência de Deus em um problema filosófico. Portanto, Boaventura não procura estabelecer provas da existência de Deus ou defini-Lo.

A partir da concepção de que a ideia de Deus está, desde o princípio, "impressa" na alma humana, ele compõe um *Itinerário* para um reconhecimento de Deus a partir do mundo sensível, cuja característica é ser *signum Dei*, vestígio de Deus, posteriormente adentrando nas potências da alma e, assim, chegando à união com Ele. O termo "semiótica" é utilizado entre aspas neste trabalho por não se referir ao modo como foi estabelecido posteriormente na contemporaneidade, na teoria geral dos signos do filósofo americano Charles Sanders Peirce. No entanto, com base semiótica peirceana, podemos conceber que Boaventura é um precursor, porém não sistematizador desse

² *Itinerário* será utilizado como abreviatura da obra *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura de Bagnoregio (2012).

conceito de maneira científica.

Neste artigo, em um primeiro momento, abordar-se-á brevemente o contexto em que Boaventura está inserido e as influências recebidas que foram decisivas na construção de seu pensamento. Em seguida, ao analisar o *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura (2012), é possível verificar a maneira como a estrutura do *Itinerário* é constituída ao ressaltar a questão dos *signum Dei* presentes no mundo sensível e ao realizar uma leitura a partir do filósofo contemporâneo Charles Sanders Peirce.

Boaventura de Bagnoregio é um autor pouco estudado na filosofia. Muitas vezes é considerado apenas enquanto teólogo, não se verificando o cunho filosófico que traz em suas obras. Assim, vê-se seu pensamento como algo que torna o homem passivo à questão divina e, dessa maneira, como uma reflexão que não possui pertinência filosófica. Não se pode descartar que, fundamentada na fé cristã católica, a filosofia boaventuriana considera sobremaneira a participação divina na questão do conhecimento; contudo, isso não implica que, diante desse processo, a razão humana seja desconsiderada – antes, sua contribuição é importante para a chegada à Verdade.

2 Boaventura de Bagnoregio no contexto da Filosofia Escolástica

No período da Baixa Idade Média, houve diversas modificações históricas e religiosas anteriores ao século XIII, cruciais para o desenvolvimento da filosofia na época. O marco principal foi a Reforma Gregoriana, no século XI, intrinsecamente relacionada com a Revolução Papal, pois, conforme Nemo (2005), o termo "gregoriana" nesse contexto tem cunho genérico. Além de Gregório VII³, o qual manteve seu pontificado do ano 1073 ao 1085, papas antecessores e sucessores, assim como membros do clero e intelectuais, viabilizaram o movimento.

Ademais, conforme Nemo (2005), esse acontecimento tratou-se de uma "revolução", pois, além da modificação das estruturas da Igreja,

alterou também a própria sociedade europeia. O continente se encontrava fragmentado pelo sistema feudal, dessa maneira, não havia uma política consolidada, o que gerava insegurança e constantes guerras. O clero havia perdido sua autonomia, pois havia se tornado uma entidade política. Nemo (2005, p. 60) afirma que:

Os imperadores germânicos controlavam o papado, os reis e os grandes senhores procediam às nomeações para as mais elevadas funções eclesiásticas, os senhores dotados de menos poderes designavam os párocos – todos esses cargos eram conferidos de acordo com um regime generalizado de nepotismo e corrupção.

Por conseguinte, nesse período, as funções do clero eram distribuídas por meio de interesses pessoais de poder e posses. Como consequência disso, as funções da Igreja se tornaram meramente cargos políticos. À vista dessa reforma realizada sobremaneira por Gregório VII, foram estabelecidas novas medidas que alteraram a estrutura do clero, tendo em vista um enfrentamento a essa corrupção no interior da Igreja, as quais determinavam que:

Os simonistas devem ser depostos; clérigos impuros são proibidos de celebrar missa; eles devem se separar de esposas ou concubinas e fazer penitência antes de serem autorizados a retomar seus ofícios na igreja; em caso de descumprimento, os leigos devem boicotar seus serviços e fazê-los cair em si (Blumenthal, 1998, p. 249).

A partir dessa proposta de uma dedicação exclusiva ao serviço pastoral, criou-se um ambiente favorável para o surgimento das ordens mendicantes, que, segundo Blumenthal (1998), preocupavam-se com a ação no mundo em vez de se dedicar somente à contemplação. Diante dessa questão, Iriarte (1985, p. 34) esclarece que os mendicantes, diferentemente dos monges, "eram obscuros reformadores que se aproximavam do povo com seus princípios de retorno ao evangelho, de pobreza, de comunhão de bens, de compromisso fraterno; mas também com atitude de contestação e rejeição à Igreja oficial". Nesse

³ Gregório VII, de nome de nascimento Ildebrando, foi o 157º Papa da Igreja Católica. Nasceu na Tuscia, Itália (Santa Sé).

contexto, Francisco de Assis⁴ fundou as Ordens Franciscanas, as quais valorizavam a pobreza e a ação pastoral, atendendo às necessidades do povo, pois ambos buscavam a pobreza evangélica.

Francisco, após a sua conversão e decisão de seguir a Deus na pobreza, recebeu uma revelação divina. Enquanto rezava diante do crucifixo de São Damião, Deus lhe solicitou que reconstruísse a sua Casa e, a partir deste fato, Francisco renunciou às riquezas de seu pai e buscou viver a vida em uma aliança sagrada com a Senhora Pobreza⁵. Boaventura de Bagnoregio narra, em sua *Legenda Maior* (2004), que Francisco, ao sair para meditar, aproximou-se da Igreja de São Damião, a qual se encontrava em ruínas. Enquanto rezava no interior da Igreja, prostrado diante do Crucifixo, ouviu com seus ouvidos corporais uma voz que emanava da cruz, repetindo três vezes: "Francisco, vai e restaura a minha casa que, como vês, está toda destruída!". A princípio, Francisco pensou que seria um pedido de reconstrução desta Igreja em particular, mas, com o tempo, percebeu ser a própria estrutura da Igreja universal que necessitava de reformas.

O pensamento franciscano⁶, que fundamenta o pensamento boaventuriano, acredita na inexistência de uma distinção clara entre filosofia e teologia. No que se refere à distinção entre teologia e filosofia, fé e razão, presentes no pensamento escolástico vigente, o franciscanismo, com o seu modo evangélico, difere-se nesta questão:

Foi este hábito franciscano do "pensar bíblico" que determinou a tomada de posição dos nossos mestres em face do problema fundamental das relações entre ciência e fé, entre filosofia e teologia. Por mais rigorosamente que distinguíssem entre a filosofia como ciência racional e a teologia como ciência da fé, não cogitaram jamais em desenvolver uma filosofia pura, ou completamente separada da fé (Garcia, 1997, p. 190).

Assim, o pensamento de Francisco de Assis foi responsável por uma revalorização do mundo sensível, da natureza. Nesse aspecto, o franciscanismo diferencia-se do pensamento de Agostinho, que concebe que a Verdade está no interior do homem, e afirma, conforme Reale e Antiseri (2003), que não a busquemos fora de nós mesmos. Entretanto, isso não significa uma recusa da natureza por Agostinho, pois este também a concebe como detentora de vestígios de Deus, e sim que a busca por Deus se inicia na alma, não no mundo sensível, como concebido pelo franciscanismo e, posteriormente, por Boaventura de Bagnoregio. Merino e Fresneda (2006, p. 258) esclarecem que:

Não há no franciscanismo nem uma natureza, como se constituísse um bloco único para deslizar-se a horizontes panteístas, nem naturezas isoladas, fechadas em seu próprio movimento. Na visão franciscana do mundo, convivem unidade e diferenciação, estando formada a unidade por singularidades que têm uma intrínseca e irreduzível constituição, que devem ser respeitadas e amadas, imperativo difícil de compatibilizar com formas desequilibradas de globalização.

O reconhecimento da importância da natureza é transparecido por Francisco de Assis quando, no fim de sua vida, de acordo com Teixeira (2004), acometido pela dor dos estigmas e enfermidades, escreve seu exímio *Cântico*. Segundo Tort (2013), a partir dele, Francisco reestabeleceu a relação entre a Igreja e a natureza, a qual era considerada profana naquele período.

Francisco "chamava as criaturas, por mais pequeninas que fossem, com os nomes de irmão e de irmã, pelo fato de que sabia que elas tinham com ele um único princípio" (Boaventura, 2004, p. 603). Isso é demonstrado por Francisco no *Cântico do Irmão Sol* ou *Louvores das Criaturas*:

[...] Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas (cf. Tb 8,7)

⁴ Segundo Teixeira (2004), Francisco nasceu entre os anos 1181 e 1182, em Assis. O início da vida propriamente franciscana se dá no ano de 1208, no dia 24 de fevereiro, festa de São Matias. Nesse dia, Francisco trocou suas vestes eremiticas por um hábito rudimentar e fez-se um pregador itinerante. Ademais, em 1209, obteve a aprovação oral da primeira Regra. Faleceu no dia 3 de outubro de 1226, sendo canonizado dois anos mais tarde, em 1228.

⁵ O documento franciscano denominado *Sacrum commercium* narra o amor e o louvor de Francisco de Assis pela Senhora Pobreza, presente em Teixeira (2004).

⁶ As quais posteriormente estarão presentes nas obras boaventurianas, principalmente no *Itinerário da mente para Deus* (2012), sobre o qual o nosso estudo irá se deter.

especialmente o senhor irmão sol,
o qual é dia, e por ele nos iluminas.

E ele é belo e radiante com grande esplendor,
de ti, Altíssimo, traz o significado.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas (cf. Sl 148,3),

no céu as formaste claras e preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água (cf. Sl 148,4.5),

que é muito útil e humilde e preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo (cf. Dn 3,66),

pelo qual *iluminas a noite* (cf. Sl 77,14),

e ele é belo e agradável e robusto e forte.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a mãe terra (cf. Dn 3,74),

que nos sustenta e governa

e produz diversos *frutos* com coloridas flores e ervas (cf. Sl 103,13.14) (Teixeira, 2004, p. 104-105, grifos do autor).

Isso posto, Francisco recusa a visão do Deus guerreiro do Antigo Testamento presente em sua época, que, conforme Merino e Fresneda (2006), foi responsável por uma exclusão da realidade criada. Dessa maneira, ele engrandece a Deus, o Criador do universo, o que é transparecido em seu *Cântico*, considerando, ademais, a redenção como um "dom gratuito e pessoal de amor" (Merino; Fresneda, 2006, p. 240).

À vista disso, a ordem franciscana e a ascensão de sua maneira de conceber o mundo, a teologia e, conseqüentemente, a filosofia, confrontaram-se com o modo racionalizado e metódico utilizado na Filosofia Escolástica, principalmente com a ascensão do aristotelismo por meio dos árabes, valorizado sobremaneira na época. Em vista da racionalização da fé e dos dogmas da Igreja Católica com a ascensão do método aristotélico, favoreceu-se a elaboração de provas racionais da existência de Deus. Nessa questão, destacaram-se principalmente as que foram concebidas pelos filósofos Anselmo de Aosta⁷, o pai da Escolástica, e Tomás de Aquino.

Contudo, Boaventura diverge na questão da

necessidade da elaboração de provas para a existência de Deus. Segundo Garcia (1997), o Doutor Seráfico⁸ busca compreender qual a certeza que fundamenta nosso conhecimento de Deus. Ele se autodefine no Antigo Testamento quando afirma *Ergo sum qui sum*: "Eu sou aquele que sou" (Ex 3:14). Dessa maneira, afirma Boaventura (*apud* Mannes, 2002, p. 84): "Quando digo que Deus existe, o ser que se afirma de Deus é idêntico a Deus, porque Deus é o próprio ser".

Destarte, se alguém nega a existência de Deus, não sabe a quem este nome se refere. Essa definição é derivada de um aspecto abordado por Anselmo de Aosta em seu *Proslogion*. Segundo Mannes (2002, p. 85):

Neste sentido, Boaventura recorda um axioma do *Proslogion* de Santo Anselmo, segundo o qual o intelecto, reconhecendo que Deus é "alguma coisa, que maior do que ela nada se pode pensar", entende que este "aliquid" não pode existir apenas no intelecto, mas também na realidade.

Desse modo, conforme Mannes (2002), para Boaventura, Deus não pode ser pensado como inexistente, tratando-se, portanto, de uma verdade indubitável. Não é possível considerar o valor de verdade de Deus sem que já se tenha impressa na alma a ideia de verdade. Assim sendo, a tarefa boaventuriana não se trata de provar com objetividade e de maneira racional a existência de Deus, pois "Deus é um mistério e não um problema" (Mannes, 2002, p. 83).

Para uma síntese dessa demonstração da existência de Deus e o seu conhecimento, Boaventura estabelece três vias. Segundo Boehner e Gilson (2009), a primeira via tem como ponto de partida o autoconhecimento, a segunda o mundo externo e a terceira demonstra a influência da *ratio Anselmi*, de Anselmo de Aosta. Em outras palavras:

- a) **Primeira via.** A rigor, a existência de Deus não necessita de demonstração, porquanto, no dizer do Damasceno, a

⁷ Segundo a tradição, conforme Boehner e Gilson (2009), Anselmo nasceu no ano de 1033, em Aosta, perto da fronteira suíça, no Piemonte setentrional. Foi no período em que manteve o priorado do Mosteiro de S. Estêvão de Caen que produziu de maneira mais intensa sua filosofia e suas principais obras.

⁸ Boaventura de Bagnoregio é denominado Doutor Seráfico na Igreja Católica.

ideia de Deus está impressa na própria natureza do homem. [...]

- b) **Segunda via.** Se Deus é realmente a causa das coisas, devemos poder inferir-Lhe a existência a partir dos efeitos. Esta via condiz plenamente com a nossa natureza sensitivo-espiritual. [...]
- c) **Terceira via.** Se partirmos da ideia de Deus, veremos que sua existência é nada menos que imediatamente evidente (Boehner; Gilson, 2009, p. 440-441, grifo dos autores).

Por conseguinte, na primeira via, o Doutor Seráfico concebe que a ideia de Deus é inata na alma humana, por nossa busca natural pelo saber e o desejo pela sabedoria eterna. Já na segunda via, Boaventura de Bagnoregio considera a questão de Deus como causa de todas as coisas, pois estas, sendo imperfeitas, remetem à perfeição quando proclamam em si e ao seu modo a existência d'Ele. Por fim, na terceira via, Boaventura afirma a evidência da existência de Deus, pois, como uma Verdade Suprema, é o próprio ser do qual nada pode ser concebido como maior, assim, não pode não ser.

À vista disso, é possível perceber a maneira com que Boaventura se distancia da necessidade de uma justificação racional da fé, presente no contexto da Filosofia Escolástica. Como para o Doutor Seráfico a ideia de Deus já se encontra impressa na alma humana, o ser humano somente precisa reconhecê-lo na ordenação do mundo e em si mesmo.

3 Itinerário: a filosofia mística de Boaventura

O arquétipo de toda a obra boaventuriana, especialmente o *Itinerário*, encontra-se em Francisco de Assis. No prólogo da obra, conforme Boni (2016, p. 165), o Doutor Seráfico inicia invocando o primeiro Princípio, ou seja, o Eterno Pai que, por meio de seu Filho, Jesus Cristo, "ensinou e deu a paz aos homens e de cuja pregação Francisco foi repetidor". Essa paz, de acordo com Boaventura

(2012), é a do êxtase, a qual Francisco desejava, como um habitante da Jerusalém Celeste. Na busca pela paz e contemplação, Boaventura (2012, p. 15) narra que se retirou ao monte Alverne, local onde Francisco recebeu os estigmas, e percebeu que este fato indicava um caminho a seguir:

Lá, meditando sobre algumas ascensões de nossa alma para Deus, entre outras coisas, se apresentou ao meu espírito a lembrança do milagre acontecido com o bem-aventurado Francisco sobre esta mesma montanha – a visão de um serafim alado na forma de um crucifixo. E logo me pareceu que aquela visão representava os arrebatamentos de nosso pai e indicava o caminho que se devia seguir para chegar até os mesmos.

Com isso, Boaventura (2012) compreendeu que cada asa do Serafim que apareceu para Francisco no mesmo monte indicava as seis etapas para a chegada a esta paz e contemplação, sendo isso possível somente por meio de Jesus Cristo Crucificado. À vista deste breve prólogo, Boaventura inicia sua reflexão com um título breve, mas denso de significado: "*Incipit speculatio pauperis in deserto*" (Boaventura, 1983b, p. 167). Esta frase, traduzida do original em latim, significa: "Inicia-se a meditação do pobre no deserto" (Boaventura, 2012, p. 21).

De acordo com Boni (2016), a palavra "meditação" em português não apresenta plenamente o significado da palavra *speculatio*, presente na língua original. Segundo ele, trata-se de algo além de uma meditação, mas uma procura, uma contemplação. *Pauperis* ou "pobre" demonstra o homem que tem o poder de despojar-se de tudo, sobretudo de si mesmo, e que, assim, caminha em busca do Único Bem. Por fim, o *in deserto* ou "no deserto" exemplifica, a partir da concepção bíblica, além de uma localidade, isto é, um modo de vida do qual todos partilhamos, que diz respeito à nossa própria existência terrena.

Portanto, "*incipit speculatio pauperis in deserto*" tem como função ser a base das seis etapas do *Itinerarium*, sendo possível conhecer por elas

como que por um espelho⁹: "pelas criaturas e nas criaturas; pela interioridade do espírito e na interioridade; e nos conceitos transcendentais de ser e de bem" (Boni, 2016, p. 166), para chegar, pela graça, à plenitude em Deus. Abordaremos, em seguida, o primeiro capítulo e etapa deste caminho.

O primeiro degrau trata da "elevação a Deus por meio do universo" (Boaventura, 2012, p. 23). A partir da oração, o Doutor Seráfico afirma que o nosso espírito pode perceber as diversas etapas de ascensão a Deus ao reconhecer, primeiramente, que o próprio universo é uma escada que nos leva a Ele. Dessa maneira, Boaventura (2012, p. 24-25) diferencia as criaturas em vestígios e imagens: "Ora, entre os seres criados, alguns são vestígios do Criador, outros, ao invés, são sua imagem. Alguns são materiais; outros, espirituais. Alguns são temporais; outros, eternos. E, por isso, uns estão fora de nós; outros, dentro de nós".

Portanto, os vestígios estão presentes nas criaturas corporais ou espirituais, as quais demonstram o Criador em si mesmas de maneira distante, mas distinta, levando ao conhecimento das categorias fundamentais da Santíssima Trindade: poder, sabedoria e bondade. Com essa definição, Boaventura (2012, p. 25) apresenta que podemos chegar ao primeiro Princípio, puramente espiritual, passando pelos vestígios: exteriores, compostos de matéria e temporalidade; em seguida, afirma a necessidade de entrarmos em nossa mente, a imagem de Deus, a qual é espiritual; para, enfim, ascendermos ao ser "eterno, espiritualíssimo¹⁰ e transcendente, fixando o olhar no primeiro Princípio".

A inteligência, quando considera as coisas em si mesmas pela contemplação, descobre em seu olhar, ao perceber o mundo criado, o peso, o número e a medida como características das criaturas. Conforme Boaventura (2012, p. 30), o "peso que as faz tender a um lugar, o número

que as distingue e à medida que as limita". Com isso, a inteligência reconhece o poder, a sabedoria e a bondade imensa do Criador. Quando a inteligência olha o criado pela fé, descobre "a sua origem, o curso e o termo" (Boaventura, 2012, p. 31), transparecidos na lei da natureza, na lei escrita e na lei da graça. Dessa maneira, a inteligência reconhece que tudo tem origem no Verbo da vida e no seu poder; o seu existir é fundado na sua providência; e o seu fim na justiça do primeiro Princípio.

Na segunda etapa do *Itinerário*, "a contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível", Boaventura (2012, p. 37) inicia concebendo que, no mundo sensível, como que por um espelho, podemos perceber Deus de duas maneiras: elevando-nos a Ele por meio das criaturas que trazem em si os seus vestígios; ou observando as criaturas pela sua essência, potência e presença. Com isso, Boaventura (2012) apresenta que devemos perceber, em primeiro lugar, que o "macrocosmo", ou seja, o mundo sensível, entra em nossa alma, o "microcosmo", pelos cinco sentidos de três formas: a percepção do criado; o prazer que a alma sente com essa observação; e o juízo que faz sobre ele.

Todavia, o Doutor Seráfico expõe que não percebemos somente as coisas sensíveis pelos sentidos, mas também a causalidade das coisas: "tudo o que se move é movido por outrem" (Boaventura, 2012, p. 39), conforme a frase retirada por ele da *Física*, de Aristóteles. Assim como o criado possui a capacidade de gerar uma imagem de si mesmo, observamos que em todas as criaturas podemos ver, como em um espelho, a "eterna geração do Verbo, Filho e Imagem de Deus, eternamente emanado do Pai" (Boaventura, 2012, p. 43).

A terceira etapa trata da "contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma" (Boaventura, 2012, p. 53). Bo-

⁹ Boaventura (2012) apresenta, em seu prólogo, a questão do espelho, que é citado, ademais, nas outras etapas. O Doutor Seráfico nos aconselha a, primeiramente, mantermos nosso espelho espiritual limpo, purificado de toda impureza, para, assim, elevarmos nossos olhares para o alto. Se tivermos nosso espelho embaçado, as luzes da sabedoria divina não poderão nele refletir.

¹⁰ Influência de Pseudo-Dionísio no que trata do uso de superlativos em sua linguagem, característico da mística. Conforme Reale e Antiseri (2003), considera-se que o homem não conhece a Deus como Ele é na realidade, então relaciona a Ele a característica de ser tudo plenamente.

aventura (2012) retoma que as primeiras etapas do *Itinerário* nos guiaram aos vestígios presentes nas criaturas, mas que agora somos convidados a entrar em nós mesmos, deixando de lado o mundo sensível para a busca do amor de Deus na própria alma.

O Doutor Seráfico afirma que, observando a nós mesmos com os olhos da razão, percebemos que nossa alma possui três potências, à imagem da Santíssima Trindade e pelas quais vemos Deus: a memória, a inteligência e a vontade. A memória contém o passado pela lembrança, o presente pela visão e o futuro pela previsão. Ela emite a nós uma imagem da eternidade, presente de maneira indivisível por todos os tempos. A inteligência caracteriza-se por compreender "os termos, as proposições e as conclusões"¹¹ (Boaventura, 2012, p. 56). Toda e qualquer definição de algo se faz por meio de termos gerais, os quais são definidos por termos ainda mais gerais, até noções totalmente universais. Dessa maneira, a inteligência não é capaz de definir algo de forma correta sem a ideia de um ser "puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto" (Boaventura, 2012, p. 57).

Na quarta etapa, Boaventura (2012, p. 65) trata sobre a "contemplação de Deus na sua imagem: a alma reformada pelos dons da graça". Boaventura (2012) afirma que existem obstáculos para essa contemplação de Deus em nós mesmos, pela sua imagem: os fantasmas da imaginação, as preocupações da vida e as paixões. Em vista de libertar-se da situação, a nossa alma não poderia admirar a Deus em si mesma se não fosse por Cristo tomar a forma humana, reformando a "antiga escada quebrada pelo pecado de Adão" (Boaventura, 2012, p. 65). Em suma, o Doutor Seráfico esclarece que, no degrau anterior do *Itinerário*, a alma ainda era auxiliada pela filosofia. Agora, ela é "especial e preferencialmente ajudada pela Sagrada Escritura divinamente inspirada" (Boaventura, 2012, p. 70), a qual nos ensina a via da purificação, iluminação e perfeição necessárias à alma.

No quinto degrau, "a contemplação da unidade

divina no seu nome principal: o ser", Boaventura (2012, p. 75) retoma as etapas anteriores, afirmando que não podemos somente contemplar a Deus fora de nós e em nós, mas também acima de nós. À vista disso, Boaventura (2012) apresenta que, nessa etapa, quem deseja contemplar a Deus acima de si mesmo deve se deter primeiramente na contemplação de Deus enquanto Ser. Observando-o, percebemos que, n'Ele, está presente toda a certeza, não podendo ser percebido como inexistente¹², e não possuindo nada de não-ser, nem em ato e nem em potência. O ser puríssimo não pode ser pensado como gerado por outrem, nem podem ser concebidos a sua origem e o seu fim. Portanto, é atualíssimo, perfeitoíssimo e sumamente uno, pois nada O limita.

No sexto e último degrau do *Itinerário*, "a contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o bem", Boaventura (2012, p. 85) afirma que, da mesma maneira que o Ser é o fundamento dos atributos de Deus, o Bem fundamenta a nossa contemplação das processões, ou seja, a procedência do Filho ao Pai e a do Espírito Santo de ambos. Dessa maneira, há "o amado e o coamado, o gerado e o espirado – o Pai, o Filho e o Espírito Santo" (Boaventura, 2012, p. 87). Percebemos, assim, de acordo com Boaventura (2012), que em Jesus Cristo existe tanto a Unidade como a Pessoa como a Trindade de Substâncias, a dualidade de natureza e a pluralidade de vontades.

À vista disso, Boaventura de Bagnoregio concebe que a nossa mente é iluminada de forma perfeita quando contempla o homem como imagem de Deus, assim como narrado no sexto dia da Criação. Como imagem, há também uma semelhança expressiva quando nossa alma contempla, em Jesus Cristo, a humanidade exaltada e a reunião entre Criador e criatura. Com isso, a mente pode chegar ao repouso.

Portanto, Jesus é o "caminho e a porta [Jo 14,6; 10,7], a escada e o veículo" (Boaventura, 2012, p. 96). Se contemplarmos com "fé, esperança e caridade, com devoção, admiração e gozo, com veneração, louvor e júbilo" (Boaventura, 2012,

¹¹ Nota-se, aqui, a presença da influência de Aristóteles, quando Boaventura utiliza a questão dos silogismos.

¹² Influência da *ratio Anselmi*, de Anselmo de Aosta, como abordado no primeiro capítulo.

p. 96) a este Jesus pregado na cruz, podemos, assim, junto d'Ele, celebrar a Páscoa. Essa Páscoa, conforme o Doutor Seráfico, foi vivida por Francisco de Assis quando recebeu, em êxtase, os estigmas de Cristo por meio do Serafim de seis asas com a forma do Crucificado, fato que representa o modelo da contemplação perfeita. Em vista disso, é necessário abandonarmos a ação do nosso intelecto, para que o ápice do afeto se dirija e se transforme em Deus.

4 A "semiótica" de Boaventura

Boaventura de Bagnoregio fundamenta a estrutura do seu *Itinerário* na figura de Francisco de Assis. Conforme o prefácio da obra de Boaventura (2012), tanto no início como no fim, encontra-se Francisco, o *alter Christus*, por receber em seu corpo os estigmas, como os de Jesus Crucificado. O Doutor Seráfico retoma esse fato para sistematizar um caminho a ser seguido para a chegada a Deus. Boaventura (2012), em seu Prólogo, narra que, como sétimo Ministro Geral da Ordem Franciscana, foi inspirado a retirar-se ao Monte Alverne¹³, onde recordou a experiência ocorrida com Francisco na mesma montanha. Conforme a *Legenda Maior* de Boaventura (2004, p. 636-637, grifo do autor):

[Francisco] quis ser crucificado, numa manhã, na proximidade da festa da Exaltação da Santa Cruz, enquanto rezava num lado do monte, viu um *Serafim* que tinha *seis asas* (cf. Is 6,2) tão inflamadas quão esplêndidas a descer da sublimidade dos céus. [...] apareceu entre as asas a imagem de um homem crucificado que tinha as mãos em forma de cruz e os pés estendidos e pregados na cruz. *Duas asas se elevavam sobre a cabeça dele, duas se estendiam para voar e duas cobriam todo o corpo* (cf. Is 6,2). [...] imediatamente começaram a aparecer nas mãos e nos pés dele os sinais *dos cravos* (cf. Jo 20,25), do mesmo modo como vira pouco antes naquela figura de homem crucificado.

Dessa maneira, conforme Boni (2016), as seis asas do Serafim no *Itinerário* boaventuriano representam os seis degraus ou etapas a serem seguidos, representando uma escada que parte

do mundo sensível e conduz até Deus, não sendo possível adentrar nela fora de Jesus Crucificado. O Serafim é utilizado, portanto, para representar o ápice da vida mística de Francisco, modelo para a busca da paz e contemplação desejada pelo Doutor Seráfico.

É importante ressaltar no *Itinerário* (Boaventura, 2012) boaventuriano a relação entre corpo, alma e espírito como maneira de confronto à filosofia aristotélica, na qual o conhecimento humano tem o seu limite no âmbito da compreensão racional. Conforme o Doutor Seráfico, é pelo *corpo* – como exposto no primeiro degrau – por meio dos cinco sentidos, que o mundo criado adentra em nós. Já na *mente*, pela percepção, pelo prazer e pelo juízo – no segundo degrau – nós podemos perceber os vestígios de Deus no mundo sensível. Eles nos levam à busca de Deus em nossa *alma*, percebendo-a como imagem d'Ele – terceiro degrau – a qual, desfigurada pelo pecado, é reformada pela graça – quarto degrau. Com isso, nós abrimos o nosso *espírito* à contemplação de Deus como ser e bem – quinto e sexto degraus – chegando ao êxtase, ou seja, à plena contemplação e paz em Deus. Há, portanto, uma passagem do sentir para o compreender e do compreender para o contemplar. Esse trajeto é especificado no método de *reductio*, o qual perpassa toda a obra de Boaventura de Bagnoregio.

Boaventura, conforme Merino e Fresneda (2006), a partir da adaptação do conceito *neoplatoniano* de *egressus*, ou seja, criação; e *regressus*, o conhecimento, realizado por Pseudo-Dionísio, utiliza-se do conceito de *reductio*¹⁴, referindo-se ao redirecionamento de "um ser a seu princípio, o efeito à sua causa, o múltiplo ao uno e, no caso presente, a imagem ao seu modelo" (Merino; Fresneda. 2006, p. 76). À vista disso, conforme o prefácio do *Itinerário*, o método de *reductio* é empregado por Boaventura em sua metafísica, estando relacionado com a Santíssima Trindade, e abarca os três pilares essenciais da obra que marcam o início, o meio e o fim do *Itinerário da*

¹³ Conforme nota do tradutor do *Itinerário*(2012), o Monte Alverne localiza-se no Casentino, Província de Arezzo, Itália. Encontra-se entre as cidades de Assis e Florença.

¹⁴ Este conceito é abordado sobremaneira por Boaventura em sua obra *Redução das Ciências à Teologia* (1983c).

mente para Deus: a *emanatione*, ou seja, a origem do mundo criado; a necessidade do homem de buscar os vestígios do Criador, isto é, a *exemplaritate*; e, por fim, o redirecionamento de todo o criado a Deus, a *consumatione*, ou seja, a *redução* propriamente dita.

No *Itinerário* boaventuriano, a fonte primária do conhecimento são os sentidos. Contudo, não se pode afirmar que seja a única origem, distintamente de Aristóteles, que defende um conhecimento objetivo obtido a partir dos sentidos. De acordo com Boaventura (2012), esses seriam somente o "primeiro degrau" para o Verdadeiro conhecimento. O Doutor Seráfico, assim como Agostinho de Hipona, defende a Teoria da Iluminação, pois os sentidos têm apenas a função de captar a realidade sensível e o intelecto tem o encargo de sintetizá-la. Dentro dessa dinâmica, *Cristo, único mestre de todos*, ilumina a mente humana, para os homens poderem conhecer a Verdade Eterna. De acordo com Boaventura (1983a, p. 224):

A luz do intelecto criado não é, pois, suficiente para a compreensão com certeza de qualquer realidade, sem a luz do Verbo eterno. [...] "assim como a terra não pode ser vista, se não for iluminada, assim também o que se ensina nas ciências, embora se admita sem sombra de dúvida que se pode compreender que é de todo verdadeiro, é preciso crer que não pode ser compreendido, se não for iluminado por Deus como por um sol".

Conforme o autor do *Itinerário*, é imprescindível a iluminação divina para a aquisição de um conhecimento seguro e verdadeiro. Observa-se em suas obras a influência do franciscanismo, devido à valorização da natureza em razão do Criador se revelar em sua obra. Ademais, Boaventura afirma que todas as coisas possuem *vestígios* de Deus, pois o Criador mantém seus reflexos nelas. Os homens são a *imagem* de Deus por possuírem as potências da alma – memória, inteligência e vontade – as quais auxiliam na busca da Verdade, isto é, da *semelhança*.

O Doutor Seráfico distingue o conhecimento

sensível do científico, pois o primeiro refere-se ao objeto particular, já o segundo, ao universal, derivado da abstração efetuada pelo intelecto. A partir da iluminação divina, é possível obter um conhecimento intelectual (científico), pois se busca o universal no particular. Todavia, diferentemente de Aristóteles, o particular e o contingente não podem ser os fundamentos do universal, pois eles são mutáveis. Boaventura de Bagnoregio vale-se de outra realidade, que é eterna, imutável, necessária, como maneira de justificar o universal. Ou seja, ele recorre a Deus para justificar o conhecimento científico.

Dessa maneira, pode-se afirmar que o Doutor Seráfico, fundamentando-se em Francisco de Assis, antecipa a revolução realizada na modernidade, a qual valoriza sobremaneira o uso dos sentidos. Cassirer (2001) afirma em sua obra que alguns filósofos do período contemporâneo defendem que a novidade no pensamento moderno é fundamentada em Francisco, com a valorização da natureza e, conseqüentemente, dos sentidos.

Francisco, retomando o que foi explanado anteriormente, apresentava um louvor e amor pelas criaturas de Deus. De acordo com Garcia (1997), as biografias¹⁵ em que Boaventura narra sobre o Irmão de Assis¹⁶ ressaltam a universalidade deste amor, que não se detém a somente uma parte da criação, mas à sua totalidade, exaltando até as criaturas mais humildes. Dessa maneira, Francisco concebeu uma reabilitação da matéria, que era apresentada com desprezo nesse período.

Dessa maneira, conforme Garcia (1997), Boaventura de Bagnoregio fundamentou de maneira filosófico-teológica o amor de Francisco pela natureza. O Doutor Seráfico utiliza-se de uma concepção na qual o homem parte da observação do mundo sensível, de si mesmo, para a chegada a Deus. Portanto, utiliza-se de uma "semiótica" quando, conforme Merino e Fresneda (2006), concebe a natureza como um livro que, de maneira resplandecente, apresenta sinais e

¹⁵ *Legenda Maior e Legenda Menor*, de Boaventura de Bagnoregio. De acordo com Teixeira (2004), a primeira biografia foi escrita a pedido do Capítulo Geral e a segunda como uma versão breve da vida de Francisco de Assis.

¹⁶ Francisco é também chamado de o "Irmão de Assis", por considerar-se irmão de toda a criatura.

símbolos a serem lidos, ou seja, *signum Dei*.

Boaventura afirma que Deus é a Verdade. De acordo com Merino e Fresneda (2006), a verdade contida em cada criatura é derivada da Verdade primeira, em diferentes graus de ser e de participação no ser. O homem possui a capacidade de apreender, mas a validade da apreensão ocorre mediante a iluminação da verdade primeira, Deus. Todavia, segundo os mesmos autores, essa iluminação não ocorre de maneira direta no ser humano, mas é mediada, de forma que se deixa transparecer pelas formas exemplares de todas as criaturas.

Isso ocorre por meio dos *vestigios*, que são uma causalidade eficiente, ou seja, existem por meio de uma causa, como os seres irracionais; e das *imagens*, isto é, criadas por uma causa exemplar, um modelo, sendo este o homem. O homem, portanto, por meio da observação dos vestígios, reconhece-se como imagem e deseja a sua semelhança com Deus. Dessa maneira, podemos conceber o papel de uma "semiótica" boaventuriana como uma base da ascensão do homem para Deus.

O Doutor Seráfico não apresenta de maneira sistemática como ocorre uma "semiótica" em seu pensamento, porém podemos exemplificá-la por meio da teoria do filósofo contemporâneo Charles Sanders Peirce. Conforme Penco (2006), a ciência geral dos signos, ou semiótica, foi cunhada em primazia na filosofia peirceana e, à vista disso, para compreendermos o significado de semiótica, deve-se explicar sobre o significado do conceito de signo. O filósofo americano (Peirce, 1972, p. 94, grifos do autor) define o signo como:

Um signo, ou *representamem*, é algo que, sob certo aspecto ou de algum modo, representa alguma coisa para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente ou talvez um signo melhor desenvolvido. Ao signo, assim criado, denomino interpretante do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Coloca-se no lugar desse objeto, não sob todos os aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que tenho, por vezes, denominado o *fundamento do representamem*.

Dessa maneira, a partir da concepção de signo,

Peirce estabelece a importância da noção platônica de Ideia quando, conforme Penco (2006), ela possui um papel mediador entre o signo e as coisas. O esquema signo/ideia/coisa é representado pelo triângulo *semiótico* ou *semântico*, em que outro signo é utilizado para interpretá-lo, sendo intermediário entre os signos e as coisas. Trata-se do "interpretante", que se difere do intérprete, o próprio homem, isto é, o responsável pela leitura do signo.

De acordo com Deely (2001), Boaventura retoma a ideia de signo, fundamentada na ideia de Agostinho de Hipona, em que se torna superior à própria divisão do ser. Pode-se afirmar que a metafísica "semiótica" boaventuriana, assim como a agostiniana, está centrada no amor e na comunhão, todo o universo se torna sinal que comunica e conduz ao próprio significante. Conforme Miller (2010), o *signum* não é apenas o elo que liga o universo com Deus, mas é o meio insubstituível para conhecer toda a realidade.

À vista disso, a semiótica peirceana, além de definir signos meramente linguísticos, visa ser uma "ciência geral dos signos". Portanto, é Peirce que, de acordo com Penco (2006), desenvolve uma primeira classificação dos diferentes tipos de signos e afirma que o grau mais elevado de conhecimento só pode ser alcançado por meio dos signos. O filósofo estabelece que eles podem ser: ícones, índices e símbolos. Penco (2006, p. 41) define que:

4. ícone = um signo que se assemelha ao objeto que procura representar (uma pintura, uma imagem...);
5. índice = um signo que está ligado diretamente (causalmente) àquilo que representa (a fumaça é sinal de fogo);
6. símbolo = um signo que é abstraído de toda relação concreta com o representado, mas depende de uma convenção.

A partir dessa definição, conforme Peirce (2000), um ícone possui uma característica que o torna significativo mesmo que o objeto a que se refere não exista na realidade. O índice, diferentemente do ícone, se tem o seu objeto

retirado, torna-se incoerente, exceto na falta de um interpretante¹⁷. Por fim, há o símbolo, que, por sua vez, trata do signo, o qual seria incoerente na falta de um interpretante.

Assente na elucidação da semiótica na teoria peirceana, pode-se conceber que Boaventura de Bagnoregio traz em seu pensamento essa questão quando, como dito nas seções anteriores, estabelece o mundo como *signum Dei* e categoriza estes signos presentes no mundo sensível em sombra, vestígio e imagem, os quais possuem graus de analogia com Deus.

O itinerário gnosiológico proposto por Boaventura tem o signo como o cerne da contemplação mística, pois é ele quem permite que o indivíduo reconheça e compreenda a ação de Deus. De acordo com Deely (2001), apesar de o franciscano não realizar um tratado semiótico, tal como Peirce, que busca uma chave para uma filosofia da experiência a partir da procura pelo "o que" da realidade do *signum*, Boaventura ressalta o "como" e o "por quê", que revelam um interesse mais metafísico do que simplesmente epistemológico.

Nesse sentido, de acordo com Boaventura (2012), a Trindade – a comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo – fundamenta a comunicação, bem como o próprio conhecimento, já que a teoria simbólica está alicerçada na ideia do exemplarismo, o ponto fulcral da metafísica boaventuriana, o qual "por meio da exemplaridade, uma infinita multiplicidade de formas, é capaz de expressar um aspecto da Verdadeira Imagem como sombra, vestígio, imagem ou semelhança" (Miller, 2010, p. 316). Conforme Deely (2001), a relação triádica expressa a ideia de reflexo da Trindade não apenas na realidade, mas na ordem de apreensão do conhecimento, que conecta o signo, ao mesmo tempo, à mente e ao objeto significado.

O significado do signo só é esclarecido a partir da relação mútua entre a Trindade e o mundo, e o ser humano tem o papel de ser o mediador entre essas duas realidades, já que ele está na fronteira

entre elas: "A ordenação da pessoa humana é essencialmente relacional. [...] estabelece um cosmos de relacionamentos, com a humanidade (*imago Dei e imago mundi*) como o meio, ordenada para ser mediadora, entre os mundos corpóreo e espiritual" (Miller, 2010, p. 323).

A partir da compreensão de ser humano, Boaventura interpreta que o signo tem um papel mediador entre o físico e o objetivo, e cabe a ele mediar essa realidade imanente-transcendente:

Como imagem de Deus, o ser humano é *capax Dei*: capaz, em virtude de uma natureza integralmente simbólica como um composto corpo/espírito, de mediar conscientemente a comunicação ontologicamente presente dentro do mundo físico. Boaventura entende isso no sentido agostiniano: as pessoas humanas são capazes, desde o momento da criação, de receber e carregar dentro de si a luz espiritual que é Deus (Miller, 2010, p. 317).

É nesse sentido que deve ser compreendido o inatismo em Boaventura, o qual defende que um exemplar não é derivado da abstração intelectual de um objeto sensível, mas é um desenvolvimento interior, em que a alma, a partir da experiência, elabora e compreende uma ideia que procura apreender. Bettoni (1964, p. 102) defende um "inatismo dinâmico", em que o ser humano passa de um conhecimento implícito para um explícito a respeito de Deus, ou seja, a alma reconhece a sua presença no universo, as coisas se tornam *signum Dei*.

Boaventura apresenta três níveis de conhecimento que o ser humano pode apreender: o racional, que se centra na causalidade; a intuição, um nível intermediário, que é a apreensão direta e imediata da essência do objeto; e a *contuitio*, um termo empregado pelo autor, que se refere ao:

[...] resultado daquela relação sutil entre a iluminação e as operações da mente, em virtude da qual ela apreende com certeza o que lhe é apresentado, seja em seus conceitos abstratos ou em sua experiência imediata de si mesma, não simplesmente, porém, em sua própria luz mutável, mas à luz das razões eternas, que brilham através dos objetos de seu conhecimento em consequência da presença iluminadora de Deus (Connell, 1974, p. 304).

¹⁷ Por exemplo, segundo Penco (2006), a abertura feita em uma lata, representada pelo signo de um tiro. Observando-se esta abertura feita pelo tiro na lata, mesmo sem se ver a bala, pode ser concebida a sua existência e o seu significado.

O ser humano é o único dentre as criaturas que pode conhecer o seu Criador, porém a grandeza da gnosiologia boaventuriana está em que ele não somente conhece os objetos, mas é capaz de *re-conhecer* Deus presente nas coisas. Essa atitude de *re-conhecimento* constitui a *contuitio*, em que a mediação simbólica é a principal forma de conhecimento, pois é por meio dos signos que a pessoa humana pode apreender o verdadeiro sentido da realidade.

A partir da perspectiva simbólica que o autor propõe, é possível perceber que ele não apresenta uma visão estática da realidade, mas que está em constante desenvolvimento, pois "cheia de poderes ativos (razões seminais) virtualmente presentes desde o início e induzidas a uma diversidade real de seres" (Hayes, 2002, p. 227). O ser humano pode perceber a potência que existe na realidade, ou seja, aquilo que elas podem ser a partir da presença de Deus. O *re-conhecimento* é um processo que demanda essa percepção de evolução do universo, todas as coisas se encaminham para se tornarem uma em Cristo.

Todas as coisas se constituem *signum Dei*, pois foram criadas por Deus e conduzem a ele. A *contuitio* e a *reductio* se complementam na semiótica boaventuriana, pois a primeira se refere ao "co-conhecimento de um objeto junto com outro, então que não se pode reconhecer um sem reconhecer também o outro" (Hellman, 2001, p. 15). Já a *reductio* pode ser interpretada como um método, um caminho de retorno que permite re-conhecimento.

O principal conhecimento que a criatura humana pode conceber é o de constatar uma ordem no universo. Como todas as coisas provêm de Deus, ele imprime seu sinal nelas, e a principal característica é a ordenação para ele. Para Boaventura (2012), a Trindade é a fonte de todas as coisas: é no Pai que se tem a plenitude, bem como no Filho, como Verbo Incruido, se tem a mediação, e no Espírito Santo, como o Verbo Inspirado, que é o nexa dessa relação. Para entender essa Trindade, pode-se valer do termo "imaneente", pois faz referência àquilo que ela é no seu interior. Todavia, ela também apresenta

uma transcendência, isto é, um transbordamento, que se expressa na criação, aquilo que Hellman (2001) define como *Ordo Essentialis*, que se refere àquilo que se expressa na criação: o vestígio, a imagem e a semelhança.

De acordo com Miller (2010), a Trindade ilumina toda a realidade, ela que confere sentido a todas as coisas. A relação triádica está sempre presente no pensamento de Boaventura, podendo ser interpretada na linguagem semiótica de Peirce, que também apresenta uma estrutura tripla: a criação como veículo-signo, a pessoa humana como veículo-signo-interpretante e Deus como Objeto Significado, o que é especificado por Deely (2001, p. 682):

[...] todo significado é parte da tricotomia signo-veículo/objeto significado/interpretante, nunca de uma dicotomia, porque nenhuma relação-signo pode ser binária em seu ser próprio, e todo objeto existe como o termo significado da relação de três termos que constitui o signo em seu ser próprio.

A partir de quando o objeto criado se torna veículo-signo, ele se torna uma escada que permite ascender ao Significado. Isso só é possível pelo Verbo Incruido ter se encarnado, ele é quem permite essa interpretação. Observa-se que o modelo trinitário não é acidental, mas, ao contrário, é essencial na criação, ele expressa a sua natureza sobrenatural, enquanto *signum Dei*. O itinerário proposto por Boaventura tem como fundamento a assimilação do modelo trinitário pelo intelecto humano, por ser ele que atribui sentido e significado a todas as coisas.

Pode-se estabelecer diversas relações entre o pensamento de Boaventura e de Peirce, porém uma das principais aproximações está na relação da *Ordo Essentialis*, que corresponde àquilo que o filósofo franciscano denomina como sombra, vestígio, imagem e semelhança, bem como a classificação peirceana de signo: ícone, índice e símbolo. Essa associação permite perceber o quanto o pensamento boaventuriano foi precursor da semiótica contemporânea.

Conforme a classificação de Peirce, o conceito de ícone poderia corresponder ao de sombra quando se refere ao mundo sensível e ao que

existe de fundamental nele, como apresentado por Boaventura na primeira etapa do *Itinerário*. O Doutor Seráfico (Boaventura, 2012, p. 33) considera, nesse degrau, os "corpos simples, mistos e orgânicos – como são os astros e os minerais, as pedras e os metais, as plantas e os animais" e afirma que proclamam pela própria existência e vida a Deus, mas ainda de maneira distante.

O ícone, segundo Peirce (1998, p. 247, tradução nossa), é um signo substitutivo que pode ser usado no lugar do objeto, ele pode ser visto no "que se refere ao Objeto que ele denota apenas em virtude de seus caracteres"¹⁸. A respeito do ícone, nesta pesquisa, ele corresponde àquilo que Peirce classificou como "atual", e não faz referência aos puros ou aos hipoícones, que pertencem a uma categoria hipotética. Ele corresponde àquilo que se pode perceber exteriormente no objeto, o que Boaventura denomina como "sombas", que pertencem a uma categoria mais sensível do universo.

Já o conceito de índice de Peirce pode ser relacionado com o vestígio no pensamento boaventuriano. Assim, da mesma maneira que o índice está relacionado causalmente com o que representa, o vestígio presente no mundo criado revela a essência, a potência e a presença de Deus, como explanado no segundo degrau do *Itinerário*, embora ainda de forma distante, mas distinta, revelando, assim, Deus como causa do mundo criado. O índice, segundo Peirce (1998, p. 248, tradução nossa), "é um signo que se refere ao objeto que denota em virtude de ser realmente afetado pelo objeto"¹⁹. Os vestígios, assim como os índices, implicam essa relação causal com o Significante e são afetados por ele.

Por fim, referindo-se ao conceito de símbolo, podemos relacioná-lo com a concepção de imagem, a qual, conforme Boaventura (2012), está presente no próprio homem de maneira abstrata, não mais na realidade sensível. Reconhecendo a divindade presente na própria alma, conforme o terceiro degrau do *Itinerário*, o homem pode conhecer a Deus, por ser a imagem da Trindade:

por possuir como potências próprias a memória, a inteligência e a vontade, elas mostram a diversidade na unidade, da mesma maneira que Deus é Uno e Trino. O símbolo, de acordo com Peirce, é um signo abstrato, por isso pode-se notar que o conceito de imagem está em consonância com essa categoria, já que ele é algo abstrato no ser humano, mas o constitui e aponta para o Significante.

Pode-se conceber, portanto, que o itinerário do homem a Deus ocorre por um mediador, que pode ser entendido como, conforme Martines (2012), o exemplar. Dessa maneira, pela teoria da exemplaridade, o homem aproxima-se de Deus, pois parte dos *signum Dei* impressos no mundo criado, os vestígios, para os *signum* impressos nele mesmo, reconhecendo-se como imagem de Deus e, vendo-se como imagem, passando a desejar a semelhança com Ele.

Isso posto, no triângulo *semiótico* ou *semântico* entre signo/ideia/coisa estabelecido por Peirce, poderia ser concebida uma "semiótica" boaventuriana, com uma relação entre homem/exemplar/Deus. Como cada criatura é exemplificada e possui signos e vestígios, isso possibilita a busca do homem pela semelhança com o seu Criador. Dessa maneira, a aproximação entre Deus e homem ocorre pela própria analogia entre Criador e criatura. Em vista disso, a "semiótica" boaventuriana encontra-se nos *signum Dei* – as sombas, vestígios e imagens – as quais transparecem nas três primeiras etapas do *Itinerário*: "a elevação a Deus por meio do universo" (Boaventura, 2012, p. 23); "a contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível" (Boaventura, 2012, p. 37); e "a contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma" (Boaventura, 2012, p. 53).

A doutrina boaventuriana, sobretudo a sua perspectiva semiótica, indica que toda a criação é uma teofania, e que existe uma identificação entre Criador e criatura:

Há uma identidade total na medida em que o mundo inteiro é um sinal de Deus como o

¹⁸ "that which refers to the Object it denotes only by virtue of its characteristics".

¹⁹ "it is a sign that refers to the object it denotes by virtue of being actually affected by the object".

Significante; e ha *uma diferença total na medida em que Deus esta completamente além do sinal que ele deu. Na medida em que Deus é imanente, ele também é transcendente. Na verdade, somente a imanência radical de Deus preserva Sua transcendência total. Tudo é um sinal de seu Significante, mas ele é um Significante que está completamente além do que qualquer sinal poderia significar* (Cullen, 2000, p. 324).

Portanto, a "semiótica" de Boaventura trata de um fundamento da ascensão do homem a Deus, pois ainda se utiliza do seu intelecto e se relaciona com Ele a partir de seus exemplares presentes no mundo sensível. Todavia, de acordo com Miller (2010), Boaventura não defende um caminho em que somente a razão seja utilizada ou que valorize somente a fé, mas vê a razão como auxílio da fé para a chegada ao místico. Peirce se preocupa em explicar como se dá a relação semiótica, já Boaventura explica uma dimensão semiótica-ontológica, e a leitura de ambos se complementa, pois um comenta acerca do "o quê", já o outro, do "por quê" e do "como" dos signos.

De acordo com Boni (2016), o homem é um peregrino neste mundo, sabe que nele não se encontra o seu verdadeiro lar. Dessa maneira, encontra-se viajante, como quem busca retornar à pátria. O *transitus*, destarte, conceito-chave da teologia boaventuriana, é a passagem deste mundo sensível à contemplação de Deus por meio de Jesus Cristo: parte das categorias da razão para uma forma de conhecimento que transcende a própria racionalidade. À vista disso, o homem deixa de lado as potências da alma – memória, inteligência e vontade – para a união amorosa com Deus.

5 Conclusão

Este artigo teve como intuito realizar uma análise do papel da "semiótica" no *Itinerário da mente para Deus* como fundamento para a ascensão do homem a Deus: pela observação do mundo sensível, detentor dos *signum Dei*, passamos à nossa alma, imagem do Criador e, assim, podemos desejar a semelhança com Ele. Com isso, é possível observar que Boaventura de Bagnoregio é um filósofo distinto no período escolástico, pois,

com a influência de Francisco de Assis, diverge das características principais do pensamento da época, mesmo se posicionando sobre elas. Com a utilização de uma linguagem poética em sua obra filosófico-teológica, a valorização da natureza e da experiência sensível e a recusa à elaboração de provas racionais da existência de Deus, e não de um problema, torna a sua obra uma novidade.

Dessa maneira, considerando que a ideia de Deus se encontra impressa na alma humana desde o princípio, o Doutor Seráfico estabelece um *Itinerário* para a ascensão do homem a Deus, não mais tendo início na própria alma humana, mas no mundo sensível, criado por Deus e detentor de seus *signum*.

Boaventura fundamenta esse caminho na experiência mística em que Francisco recebeu os estigmas de Cristo por meio de um Serafim de seis asas com a forma do Crucificado. Cada asa representa um degrau da ascensão, terminando com a sétima etapa, que não depende mais do homem, mas de Deus, que nos conduz à verdadeira paz do êxtase. Portanto, ao analisar os degraus iniciais do *Itinerário*, os quais dependem do intelecto humano e, conseqüentemente, da filosofia, é possível estabelecer o papel da semiótica na questão do conhecimento de Deus. Essa hipótese foi considerada, dessa maneira, como plano de fundo sobre o qual esta pesquisa foi constituída.

Em vista da análise da estrutura do *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura (2012), percebe-se o modo como estão expressos os degraus de ascensão a Deus, principalmente com o seu método de *reductio* e com a questão do conhecimento sensível, essencial na busca pelo conhecimento da Verdade. O mundo sensível, repleto dos *signum Dei*, serve de fundamento para a concepção de uma "semiótica" na filosofia de Boaventura.

Pode-se estabelecer uma relação com a mensagem do Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'* (2015, p. 14), em que ressalta que Boaventura, ao descrever a vida de Francisco de Assis, destacou que o santo, vendo a casa-comum, "ultrapassava

de longe uma mera avaliação intelectual ou um cálculo econômico, porque, para ele, qualquer criatura era uma irmã, unida a ele por laços de carinho". Nesse sentido, a semiótica boaventuriana pode ser um convite a olhar o mundo, a natureza, isto é, a casa-comum, a partir da ótica da fraternidade, pois tudo está permeado por Deus; não se confunde com Ele, mas remete à sua presença em todas as criaturas.

O conceito de semiótica não foi sistematizado diretamente pelo Doutor Seráfico, mas sim pelo filósofo contemporâneo Charles Sanders Peirce. Todavia, podemos conceber que Boaventura realiza uma "semiótica" em sua filosofia quando afirma a importância dos signos de Deus presentes no mundo sensível, e o seu papel no princípio da ascensão do homem a Ele. A semiótica de Peirce é uma epistemologia dos signos voltada à inteligibilidade lógica da realidade, já a semiótica em Boaventura é uma ontologia simbólica voltada à ascensão espiritual do ser humano a Deus.

Isso é evidenciado pela possibilidade de relacionar os conceitos peirceanos de ícone, índice e símbolo com os boaventurianos de sombra, vestígio e imagem, presentes nos três primeiros degraus do *Itinerário*. A sua contemplação serve como fundamento para o homem ascender a Deus, pois, ainda se utilizando da filosofia, pode verificar no mundo e em si mesmo que, como exemplar de Deus, a sua limitação leva ao pensamento da própria Perfeição que deve ser buscada, pois nela encontra-se a felicidade tão buscada pelos homens.

Nesse sentido, para a sociedade hodierna, caracterizada pela fragmentação e ruptura entre o ser humano e a realidade, a semiótica boaventuriana é um convite a uma experiência integral, em que a pessoa humana, ao recuperar o seu olhar simbólico e reverente diante da casa-comum, percebe cada criatura como uma porta que se abre à transcendência, o que possibilita pensar em uma nova ética do cuidado e da escuta.

Referências

BETTONI, Efreim. *St. Bonaventure*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2019.

BLUMENTHAL, Uta-Renate. Pope Gregory VII and the prohibition of nicolaitism. In: FRASSETTO, Michael. *Medieval purity and piety: essays on medieval clerical celibacy and religious reform*. New York: Garland, 1998. p. 239-267.

BOAVENTURA, São. Cristo único mestre de todos. In: BONI, Luis Alberto de (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Sulina, 1983a. p. 219-232.

BOAVENTURA, São. Itinerário da mente para Deus. In: BONI, Luis Alberto de (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Sulina, 1983b. p. 163-201.

BOAVENTURA, São. *Itinerário da mente para Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOAVENTURA, São. Legenda maior. In: TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 551-686.

BOAVENTURA, São. Redução das ciências à teologia. In: BONI, Luis Alberto de (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: Sulina, 1983c. p. 205-218.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BONI, Luis Alberto de. *Boaventura: filósofo, teólogo e místico*. Porto Alegre: Fi, 2016.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONNELL, David. St. Bonaventure and the ontologist tradition. In: COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA (ed.). *S. Bonaventura, 1274-1974*. Studia de vita, mente, fontibus et operibus S. Bonaventurae. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974. v. 2. p. 289-308.

CULLEN, Christopher. *The semiotic metaphysics of St. Bonaventure*. Washington, DC: Catholic University of America, 2000.

DEELY, John. *Four ages of understanding: the first post-modern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Loyola, 2015.

GARCIA, Antônio (org.). *Estudos de filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Instituto Franciscano de Antropologia: Universidade São Francisco, 1997.

HAYES, Zachary. Bonaventure: mystery of the triune God. In: DAWN, M. Nothwehr (ed.). *Franciscan theology of the environment: an introductory reader*. Quincy: Franciscan Press of Quincy University, 2002. p. 201-248.

HELLMAN, J. A. Wayne. *Divine and created order in Boaventura's theology*. New York: Franciscan Institute, 2001.

IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: CE-FEPAL, 1985.

MANNES, João. *O transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARTINES, Paulo R. A ideia como exemplar para São Boaventura. *Scintilla, Is. LJ*, v. 9, n. 1, p. 33-50, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/45/1985232854457669.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2018.

MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez (coord.). *Manual de filosofia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MILLER, Paula Jean. Cosmic semiosis: contuiting the divine. *Semiotica*, Berlim/New York, v. 2010, n. 178, p. 303-344, fev. 2010. Disponível em: <https://isidore.co/misc/Physics%20papers%20and%20books/Zotero/storage/JQA27JUJ/Miller%20-%202010%20-%20Cosmic%20semiosis%20Contuiting%20the%20Divine.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2025.

NEMO, Philippe. *O que é o Ocidente?* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica e filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1972.

PEIRCE, Charles S. *The essential Peirce: selected philosophical writings (1893-1913)*. Bloomington: Indiana University Press, 1998. v. 2.

PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patristica e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.

SANTA SÉ. Gregório VII. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/vatican/pt/holy-father/gregorio-vii.html>. Acesso em: 2 dez. 2025.

TEIXEIRA, Frei Celso Márcio (org.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

TORT, Paulliny Michelly Gualberto Fernandes. São Francisco pelo caminho: espaço e fé em "Cântico do Irmão Sol". *Linguagem: Estudos e Pesquisas*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 155-163, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/lep/article/download/32347/21275>. Acesso em: 19 jul. 2018.

Maria Isabel Zanon

Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Bolsista CAPES. Professora de Filosofia na Secretaria da Educação do Estado do Paraná, Curitiba, PR, Brasil.

Matheus Manholer de Oliveira

Doutorando e Mestre em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Professor visitante da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Professor visitante da Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), Curitiba, PR, Brasil.

Endereço para correspondência

Maria Isabel Zanon

Matheus Manholer de Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

R. Imaculada Conceição, 1155

Prado Velho, 80215-901

Curitiba, PR, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.