

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-DOCTORADO

CANDIDATO: Roberto Carlos Pignatari

SUPERVISOR INDICADO: Prof. Dr. LORENZO MAMMÌ

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: História da Filosofia Medieval

PRIMO DEFIGAT ASPECTUM IN IPSUM ESSE
Ontologismo crítico a partir da influência agostiniana
no pensamento de Boaventura de Bagnoregio, à luz dos escritos anteriores
à sua atuação como ministro-geral da ordem franciscana

PROJETO DE PESQUISA para
inscrição no **PROGRAMA DE PÓS-**
DOCTORADO em Filosofia, da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, com vistas à tentativa de
ingresso sob a supervisão do Prof. Dr.
Lorenzo Mammì.

São Paulo
2020

ÍNDICE

RESUMO	03
I – INTRODUÇÃO	04
A) PROPÓSITO CENTRAL	04
B) PRESSUPOSTOS E REFERENCIAIS HISTÓRICO-EXEGÉTICOS PARA O ESTUDO DO PENSAMENTO BOAVENTURIANO	05
- <i>Da Escolástica ao século XIX</i>	05
- <i>Da Aeterni Patris à polêmica Gilson-Van Steenberghen</i>	07
- <i>Do período pós-Gilson ao final do século XX</i>	11
- <i>Dos anos 2000 aos estudos atuais</i>	11
II - PROBLEMATIZAÇÃO	13
1 - <i>Centralidade da relação uere esse – esse no pensamento agostiniano</i>	13
2 – <i>Essência e existência na primordialidade do esse diuinum em Boaventura</i>	14
3 – <i>Problematização fundamental: ontologia agostiniana e reconceituação boaventuriana</i>	17
4 – <i>Exemplarismo e aristotelismo: iluminação e abstração</i>	19
III – OBJETIVOS	21
IV – JUSTIFICATIVA	22
V – METODOLOGIA DE DESENVOLVIMENTO	23
VI - CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO	25
ANEXO I – PROBLEMATIZAÇÃO E OBJETIVOS PROPOSTOS RESUMO GRÁFICO	26
ANEXO II – TEXTOS LATINOS CITADOS	28
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	30

RESUMO

A pesquisa intenta analisar o desenvolvimento do conceito de ser, através das noções de *esse* e *ens*, nos escritos de Boaventura de Bagnoregio anteriores à sua atuação como ministro-geral da ordem franciscana (*circa* 1254-1259), conjuntamente à análise de seu estatuto funcional na estruturação da ontologia decorrente, ante a reconhecida influência do pensamento trinitário de Agostinho neste período. A análise permitirá clarificar em que medida a herança agostiniana ressoa na centralidade de tal noção para a elaboração da síntese filosófico-teológica boaventuriana (*Commentarius in Sententiarum* I, d. III, I, art. I, q. 1-4 e d. VIII, art. I, q.1-2), no interior da qual a reformulação do argumento único de Anselmo ocorre com base na exegese patrística em suas linhas gerais, mas recepcionada sobremaneira em sua inflexão agostiniana, da passagem escriturística de Êxodo 3, 14 [*De mysterio Trinitatis (Quaestiones Disputatae)* I, art. I, dist. I, 1-29], bem como pela assimilação do seu exemplarismo de base junto ao instrumental aristotélico da teoria causal, tendo como linha-mestra na estruturação da síntese a convergência entre o primado ontológico do *esse* junto à primazia epistemológica do *uere* e do *bonum* (*Itinerarium mentis in Deum* V, i-iii). No prosseguimento de seu curso histórico, intentaremos verificar, de forma apenas pontual, como tal convergência se reproduziu, ainda que por vezes não explicitamente, em autores dos séculos XVII – XIX da corrente conhecida como ontologista, para concluirmos, então de forma detida, com a exposição de sua reavaliação no ontologismo crítico do século XX.

Nesse sentido, pretendemos desenvolver nosso estudo **1)** expondo como a herança da ontologia agostiniana expressa na precedência do ser em relação ao existir e conhecer (*De libero arbitrio* II, iii, 7 – v, 12), bem como nas razões eternas presentes na intelecção [*De Trinitate* IX, vii, 9ss; *De ideis (diu.qu. LXXXIII, Quaestio XLVI)*], fornece a Boaventura a plataforma necessária para a síntese buscada entre a sapiência revelada e a ciência inteligida, plenificando a corroboração da reciprocidade inerente ao binômio *credere-intellegere* que perpassa toda a obra agostiniana, ao mesmo tempo em que lhe permite reformular a *ratio anselmi* de forma a evidenciá-la como ratificação do axioma aviceniano *esse est quod primo cadit in intellectu*; para então conduzir **2)** às possibilidades de se legitimar o ontologismo crítico como exegese sustentável do eixo agostiniano-boaventuriano, permitindo que sua releitura, no contexto das ontologias críticas da primeira metade do século XX, possa ser trabalhada em paralelos de aproximação com correntes contemporâneas igualmente voltadas para a tematização da essência como intuída categorialmente (fenomenologia de matriz husserliana), e/ou para a existência como primeiro conhecido (pensamento existencial).

Palavras-chave: *ser, essência, iluminação, abstração, ontologismo.*

I - INTRODUÇÃO

A) PROPÓSITO CENTRAL

Em sua proposta axial, nossa pesquisa buscará evidenciar, nos escritos pré-ministeriais¹ [*I Sententiarum* e, sobretudo, *De mysterio Trinitatis (Quaestiones Disputatae I)*, além do *Itinerarium V*], que a ontologia boaventuriana é tecida em torno de sua reconceituação do argumento único de Anselmo através da herança matricial das tríades epistemológicas e analógicas de Agostinho, dado que precisamente a recepção em matriz agostiniana do argumento é que permitirá a Boaventura estabelecer a presença do ser como ato primordial ao exercício filosófico, o que equivale a dizer que, na síntese boaventuriana, o ponto de partida de qualquer pensamento é Deus, na certeza autoevidente e imediata de sua existência².

Na consecução desta proposta, verificaremos que, uma vez estabelecido como eixo diretivo da síntese, o núcleo agostiniano do *esse* enquanto primeiro conhecido e relacionado biunivocamente ao *uere esse* como culminância da razão humana, demandará de per si a articulação das relações entre existência e ente (na acepção que Boaventura lhe atribui de existência) nos termos da própria fonte agostiniana, o que permitiu sua impositação, no período escolástico, como implicação direta entre ambos os polos (*ratio anselmi*); bem como possibilitou harmonizar, no construto boaventuriano, o exemplarismo fundamental da tradição platônica (recolhido, uma vez mais, junto à Agostinho) com a teoria da causalidade aristotélica para a elucidação de tais relações nos seres contingentes, resultando na expansão da matriz ontológica para postular a equivalência, enquanto característica própria e original do pensamento de Boaventura, entre o *esse* primordial conhecido e o *uere esse* que principia e possibilita todo conhecimento (*De mysterio Trinitatis I*, q. I, art. 1, d. 22-29; *Itinerarium V*, i).

¹ Em 02 de fevereiro de 1257, o capítulo-geral da OFM elege Boaventura para ministro-geral da ordem, levando-o a interromper suas atividades na Universidade de Paris a fim de se dedicar integralmente ao novo ofício. Desde então, “*encerrou sua produção científica professoral, e suas obras adquiriram um tom mais ascético ou de governo.*” – SARANYANA 2006: 294; “*La cérémonie clôturait la carrière universitaire de saint Bonaventure qui devait se dévouer désormais à l’administration de l’Ordre confié à ses soins.*” - GILSON 1943: 29; “[...] *en raison de l’opposition des séculiers contre les Mendians, il ne sera reçu comme maître [en Paris] qu’en août 1257, en même temps que Thomas d’Aquin et sur l’ordre du pape Alexandre IV, alors qu’il était déjà ministre général des Mineurs depuis le 2 février 1257 et qu’il avait donc renoncé à sa chaire depuis plusieurs mois. A partir de ce moment, Bonaventure est perdu pour le travail proprement scientifique, ses occupations absorbantes et ses voyages incessants ne lui laissant guère de loisirs pour des études suivies.*” - VAN STEENBERGHEN 1966: 192. Vide também: BOUGEROL 1984: 27-33; DE BONI 1999: 17-18. Sobre a importância e o legado boaventuriano para a ordem (não raro, Boaventura é referido como “segundo fundador da OFM”), como também acerca de aspectos críticos e/ou controversos do seu ministério (que ressoam na composição de sua imagem, e até mesmo na conceituação de sua obra em geral, para além do âmbito administrativo da ordem), vide MERLO, G. G. *Nel nome di san Francesco: Storia dei frati Minori e del francescanismo sino agli inizi del XVI secolo*, 2ª ed., Padova: Editorial Francescane, 2012, p. 168-187 (“*Le resistemazioni teoriche e pratiche di età boaventuriana*”); MARANESI, P. *Bonaventura, Ministro generale, di fronte alla Chiesa e all’Ordine Franciscano in Doctor Seraphicus*, Vol. LV [2008], Bagnoregio (Viterbo): Centro di Studi Bonaventuriani, p. 17-65.

² SPEER 2000: 239-243; VIER: 2000a: 33-48; GANOCZY 2003: 98-113; METSELAAR 2015: 31-66 e 113-163.

Por sua vez, na conclusão de nosso propósito central, a referida equivalência mestra nos possibilitará a percepção de que, assim como ensejou sua cristalização histórica como ontologismo (a exemplo da *ratio anselmi* como argumento ontológico), igualmente permitiu que o eixo agostiniano-boaventuriano viesse a ser reinterpretado, crítica e hermeneuticamente, no interior de construtos teóricos pautados pela primazia ontológica que lhe é inerente, sobremaneira no pensamento ontologista crítico de Moretti-Costanzi.

B) PRESSUPOSTOS E REFERENCIAIS HISTÓRICO-EXEGÉTICOS PARA O ESTUDO DO PENSAMENTO BOAVENTURIANO

- *Da Escolástica ao século XIX*. Possivelmente mais que a dos autores que lhe foram contemporâneos, a fortuna do pensamento de Boaventura permaneceu refém das polêmicas de seu tempo, sobretudo da maior delas: a discussão acerca da funcionalidade do exercício filosófico face ao labor teológico, condicionada pela assimilação crescente, na filosofia medieval latina, do pensamento de Aristóteles desde o século XI e que atinge seu clímax no século XIII, com a penetração das suas teses metafísicas via escolas árabes e judaicas³. Com efeito, o histórico dos estudos sobre Boaventura deteve-se, praticamente desde o nascedouro, em dois grandes tópicos correlatos: 1) o *estatuto filosófico de seu pensamento*; e 2) a *recepção do pensamento aristotélico*, sua real presença e alcance na elaboração do seu sistema. Se, por um lado e de modo inequívoco, a fidelidade do pensamento boaventuriano a Agostinho marcou-lhe a feição e, conseqüentemente, também as aproximações e abordagens que lhe foram dedicadas nos séculos seguintes, por outro, sua recusa em estatuir a metafísica aristotélica no domínio por excelência reservado à postulação da primazia do conhecimento do *uere esse*, fez com que fosse visto, majoritariamente, como expoente das correntes refratárias (“conservadoras”) à redefinição das relações entre filosofia e teologia (e, conseqüentemente, contrárias ao que seria o avanço da autonomia da primeira em relação à segunda), já em seu tempo e ao longo de todo o desenvolvimento do pensamento cristão, até praticamente o final do século passado⁴. Agostiniana, pois, por determinação própria e sem concessões quanto à uma ontologia que a esta não se mantenha fiel (fidelidade plenamente expressa, aos olhos de

³ GILSON 1943: 12-46; GILSON 1947: 232-258; DE LIBERA 1998: 250-256 e 281-294; VAN STEENBERGHEN 1966: 11-18 e 69-70; BOULNOIS 2013: 63-109.

⁴ Tal imagem ainda acompanha Boaventura em nossos tempos. Nota-se que, no âmbito estritamente teológico, a literatura sobre seu pensamento (assim como a de Agostinho) no século XX foi promovida, em grande parte, por autores alinhados às correntes tidas por conservadoras e/ou moderadas da teologia católica (Guardini, Ratzinger, Von Balthasar pós-Vaticano II), ao passo que autores progressistas recorreram, na maioria das vezes, à filosofia tomasiana (Rahner, Lonergan, Schillebeeckx). Vide a recensão de Roger Aubert em seu ensaio para a obra organizada por Herbert Vorgrimler e Robert Gucht sobre os desenvolvimentos teológicos do século XX, adiante citado (nota 13 – p. 8). No mesmo sentido, vide ainda: SESBOÛÉ 2003 II: 79-85, 129-132 e 326-343; PAULY 2012: 227-267.

Boaventura, na *ratio anselmi*)⁵, a síntese boaventuriana foi sistematicamente mantida, desde sua origem até o período contemporâneo, em duas ambiguidades tipológicas que, estereotipando-a, haveriam de lhe custar séculos até o aprofundamento na propriedade e originalidade de sua construção: a) representante máximo do que seria um agostinianismo medieval “místico-teológico”, pouco afeito ao enfrentamento filosófico⁶; e b) medida de comparação para o caráter “revolucionário” da síntese de Tomás de Aquino, decididamente aristotélica em seu princípio estrutural⁷. Será sobretudo neste segundo aspecto (com variações quanto aos aspectos contrastantes e às superações das polêmicas decorrentes) que os primeiros estudos com base no pensamento de Boaventura serão realizados ainda no século XIII, sob sua influência direta [Mateus D’Acquasparta, João Pedro Olivi, Ricardo de Mediavilla (Middleton)] ou ao menos parcial (Henrique de Gand)⁸. De igual modo, será a valorização permanente do pensamento agostiniano, em contraposição à filosofia tomasiana, que motivará o reconhecimento parcialmente favorável dos reformadores protestantes para com a tradição franciscana e para o acolhimento de teses centrais do construto teológico boaventuriano (cristocentrismo e *theologia crucis* para Lutero, que celebrizou seu apreço por Boaventura nas

⁵ Vide entretanto, para uma interpretação divergente quanto ao convencional atrelamento da corrente franciscana ao agostinianismo, o artigo (com rica bibliografia a respeito) de Lydia SCHUMACHER *I francescani del tredicesimo secolo: agostiniani o innovatori?* in *Il Santo – Rivista francescana di storia, dottrina, arte*, Vol. LV/3 [2015], Padova: Centro Studi Antoniani, p. 627-638 (sobre Boaventura: 632-637).

⁶ “*Le maître incontesté en théologie [au XIIIe. Siècle] est alors saint Augustin; aussi peut-on appeler augustiniens les théologiens qui ont précédé saint Thomas et qui s’inspirent tous de l’évêque d’Hippone. Tous admettent les grandes doctrines théologiques qui caractérisent l’augustinisme et tous, à des degrés divers sans doute mais très réelement, subissent son influence dans leur spéculation religieuse. [...] L’augustinisme, pris dans le sens de corps doctrinal, doit surtout, s’entendre des doctrines théologiques et des plus grandes, ainsi qu’il a été dit. [...] Le caractère équivoque de ce qu’on a appelé l’augustinisme philosophique médiéval ressort d’abord du fait que les augustiniens du moyen âge sont loin de s’entendre sur nombre de données philosophiques importantes. [...] son système, s’il en avait un, serait plutôt un intuitionisme, ou doctrine de l’intuition des idées à tendance mystique: il lui suffit de constater l’existence dans l’esprit d’idées premières intuitivement perçues, auxquelles il attribue un rôle capital dans l’ordre naturel et surnaturel. [...] l’ensemble des augustiniens, dit-on, admet l’identité de l’âme et des facultés; cependant la distinction en est faite très nettement par Hugues de Saint-Victor et avec moins de rigueur par saint Bonaventure, plus proce peut-être que tous les autres d’Augustin.*” - CAYRÉ, F. *Précis de Patrologie – Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l’Église*, Tome 2e., Paris: Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, 1930, p. 468-470 (ressaltos e negritos do autor). Posteriormente, Cayré se mostraria mais assertivo quanto ao fio histórico da filosofia agostiniana: CAYRÉ, F. *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Paris: Desclée de Brouwer, 1947, p. 4-23 e 245-294; ID. *La contemplation augustiniennne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 220-261. Em sentido diverso, vide: TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*, S. Paulo: Aste, 1988, p. 138-142; LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*, S. Paulo: Paulinas, 2000, p. 83-100.

⁷ “*Difícilmente podemos supor são Boaventura situado inteiramente dentro da corrente agostiniana da teologia tradicional, optando conscientemente, como filósofo, contra um Aristóteles que ele conhecia imperfeitamente e que, de resto, merece seu constante respeito. Por outro lado, a própria originalidade filosófica de são Boaventura poderia reduzir-se a um simples marco miliário do caminho que conduz a santo Tomás? Na verdade, o estado atual dos conhecimentos sobre o século XIII não permite senão uma classificação precária das correntes doutrinárias que nele se cruzam e se intercomunicam.*” – LIMA VAZ 1986: 25.

⁸ GILSON 1947: 450-461; VAN STEENBERGHEN 1966: 427-498; BOULNOIS 2013: 179-180 e 227-258; cf. MAZZARELLA, P. *La dottrina dell’anima e della conoscenza in Matteo D’Acquasparta*, Padova: Gregoriana, 1966, p. 85-94; BÉRUBÉ, C. *Henri de Gand et Matthieu d’Acquasparta, interprètes de Saint Bonaventure in Natureza y Gracia*, XXI [1974], p. 131-172; ID. *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma: Edizioni Collegio S. Lorenzo, 1983, p. 231ss.

suas *Conversações à mesa*; primazia do conhecimento divino para Calvino)⁹; como também será o agostinianismo intrínseco que fará com que a reforma católica consubstanciada no Concílio de Trento, em meio à predominância do pensamento tomasiano, ostente certa influência boaventuriana quanto a aspectos da dogmática, das disciplinas práticas e da espiritualidade¹⁰. Será somente no século XIX, no contexto das reações confessionais pré-*Aeterni Patris* às filosofias críticas (sobretudo Kant e os desenvolvimentos idealistas de seu pensamento), e na esteira dos desenvolvimentos anteriores do pensamento racionalista (mormente Malebranche, no século XVII), que o pensamento de Boaventura começará a ser estudado na especificidade de suas articulações ontológica e epistemológica, no contexto da polêmica envolvendo o ontologismo de Rosmini e Gioberti¹¹.

- *Da Aeterni Patris à polêmica Gilson-Van Steenberghe*. Situada permanentemente em algum ponto secundário entre Agostinho e Tomás, a filosofia de Boaventura teve de esperar até as décadas finais do século XX para que a pesquisa sobre seu pensamento superasse, efetivamente, as referidas ambiguidades e adquirisse estatura e valorização próprias. Ainda que rigorosamente voltados à percepção das estruturas internas da síntese boaventuriana, os estudos da primeira metade do século passado se traem quanto a ostentarem o teor confessional e exortativo próprio do período pós-*Aeterni Patris*¹², na releitura dos expoentes do Medievo

⁹ “*Bonaventura inter scholasticos doctores optimus est*” – LUTHER, M. *Tischreden* I, nº 683 [*Werk* (Kritische Gesamtausgabe, 1967)]. Vide IAMMARRONE, G. *Le teologie della croce di s. Paolo, Martin Lutero e Jurgen Moltmann, loro contestualità e precomprensioni. Questione della precomprensione di quella di s. Bonaventura in Doctor Seraphicus*, Vol. LII [2005], p. 15-53; MCGRATH, A. E. *Luther’s Theology of the Cross*, 2ª edition revised and updated, Chichester (West Sussex): Wiley-Blackwell, 2011, p. 47-52, 120-123 e 171-191; PAYNE, G. R. *Augustinianism in Calvin and Bonaventure in The Westminster Theological Journal*, Vol. 44/1 [1982], p. 1-30; YOUNG YOU, H. *Bonaventure and John Calvin: the restoration of the image of God as a mode of spiritual consummation*, PhD Thesis, Fordham University, 1992, p. 66-114. Vide ainda TAVARD, G. *From Bonaventure to the Reformers*, Marquette University Press, 2005, p. 63-101.

¹⁰ Cf. NEWMAN, J. H. *Apologia pro vita sua*, edizione a cura di Fortunato Morrone, Torino: Paoline Editoriale Libre, 2001, p. 406.

¹¹ ZIGLIARA, T. M. *Della luce intellettuale e dell’ontologismo secondo la dottrina de Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, Vols. I e II, Roma: F. Chiapperini Tipografia Cattolica, 1874; ZARELLI, T. *Il sistema teologico di Vincenzo Gioberti*, Parigi: L. Sarlier, 1849; MAURO, L. *Bonaventura nella storiografia filosofica italiana dell’Ottocento in Doctor Seraphicus*, Vol. XLIX [2002], p. 69-92; GENTILE, G. *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento in Les Études Philosophiques*, Vol. 11/02 [1955], p. 341-350; CUOZZO, G. *L’ “ontologia trinitaria” nelle opere postume di Vincenzo Gioberti in Annuario Filosofico*, Vol. 14 [1998], Ugo Mursia Editore, p. 233-267; ID. *Gioberti e San Bonaventura in Doctor Seraphicus*, Vol. XLIX [2002], p. 123-151.

¹² Assim como os estudos dedicados a Agostinho (e ao período patrístico em geral) e, sobretudo, a Tomás, as pesquisas boaventurianas tomam novo impulso a partir da publicação, pelo Papa Leão XIII em 04.08.1879 [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html], da encíclica *Aeterni Patris*, na qual recomenda-se a retomada dos estudos das grandes fontes cristãs frente ao domínio do pensamento moderno de cunho ateuista. Não obstante o reconhecimento devotado a Boaventura através da citação do Papa Sisto V (“... *maioribus nostris sapientissimis uiris, Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus s. Thomas et seraphicus s. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores...*”), bem como aos Pais da Igreja, a encíclica é caracterizada pela ênfase no pensamento tomasiano como referencial maior para os estudos filosófico-teológicos: “*Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inuentum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum,*

como resposta às correntes filosóficas da época e na tentativa de releitura assertiva da metafísica tomasiana¹³: assim as monografias de Guardini [1921] e Gilson [1924], autores reconhecidamente dedicados, respectivamente, aos pensamentos agostiniano e tomasiano; assim também o estudo de Hessen [1921] e de Bissen [1929]; e assim, ainda, os textos da pesquisa italiana do pós-guerra: Sciacca [1956/1958] e, sobretudo, Moretti-Costanzi [2009 (1955)], o qual sinaliza, porém e possivelmente em termos pioneiros para o contexto do período, não somente para a originalidade das teses boaventurianas quanto à sapiência cristã e à estética filosófica, mantendo o espírito agostiniano que as anima, mas também para uma retomada devidamente crítica da leitura ontologista do boaventurianismo¹⁴. Será somente a partir do final dos anos 50, após a publicação dos estudos de Ratzinger [1957], Bougerol [1961], Dettloff [1962/1965/1984] e de Van Steenberghe [1966] em discussão com Gilson, e no contexto pós-Vaticano II de maior abertura ecumênica e dialogal, que os estudos sobre Boaventura lograrão ultrapassar o âmbito estritamente confessional e como que tutelado pelo assim chamado neotomismo (prevalente na primeira metade do século), estabelecendo-se como pesquisa especializada em seu pensamento (e não somente as produzidas por agostinianos ou tomasianos)¹⁵: assim a proposta da publicação *Doctor Seraphicus* (iniciada nos 50's) e a continuação dos estudos de Bougerol [1969/1984]; assim também as pesquisas de autores engajados no diálogo com a teologia protestante, como Tavad [1952/1954/1955/2005], bem como os textos de ninguém menos que Paul Tillich [1988 (1968)]¹⁶. Contudo, a

ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituais, et quam latissime propagetis.” A exortação magisterial ressoaria fortemente nas décadas seguintes: “*Nach den von der Französischen Revolution und den Napoleonischen Kriegen hervorgerufenen Umstürzen machte sich überall in der Kirche das Bedürfnis nach einer Restauration des katholischen Denkens geltend. Klarblickende Geister kamen auf den Gedanken, die Philosophie und Theologie des Fürsten der Scholastik, des Hl. Thomas von Aquin, wieder zu Ehren zu ziehen. Diese Rückker zum Thomismus wurde von Leo XIII in der Enzyklika "Aeterni Patris" (1879) sanktioniert. Der von diesem großen Papst gegebene Anstos zu thomistischen Studien hat im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts zu einer Strömung geführt, die an historischen und philosophisch-theologischen Untersuchungen überaus fruchtbar war: die thomistische Bibliographie umfaste 1920 für die Periode von 1800 bis 1920, 2210 Titel; bis 1940 waren 4764 weitere Titel hinzugekommen, und heute sind es wohl über 15000 Titel.*” – VAN STEENBERGHEN, F. *Die neuscholastische Philosophie* in VORGRIMLER, H.; GUCHT, R. V. (Hgs.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Band I, Freiburg im Breisgau: Herder, 1969, p. 352. Vide QUILLET, J. *L'encyclique "Aeterni Patris" et le concept de philosophie chrétienne selon Étienne Gilson* in *Les Études philosophiques*, n° 4 [oct – déc 1993], Paris: P.U.F., p. 517-531. Vide ainda SESBOÛÉ 2006 IV: 345-352.

¹³ Vide nota anterior. Cf. AUBERT, R. *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* in VORGRIMLER, H.; GUCHT, R. V. (Hgs.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, op.cit., Band II, p. 7-70.

¹⁴ O ontologismo crítico de Moretti-Costanzi, em sua releitura de Boaventura, perfaz um dos tópicos estruturais de nosso projeto. Vide FALASCHI, M. *Gli scritti bonaventuriani di T. Moretti-Costanzi* in *Doctor Seraphicus*, Vol. LI [2004], p. 103-115; MOSCHINI, M. *L'ontologismo critico italiano nella sulla ispirazione neobonaventuriana* in *La Nottola di Minerva – Rivista di Filosofia e Cultura*, Vol. 4-6 lug/Dic-Supplemento, Perugia, 2012, p. 1-19.

¹⁵ Cf. VAN STEENBERGHEN, F. *Die neuscholastische Philosophie*, op.cit., p. 355-362. Vide notas 12 e 13.

¹⁶ TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*, op.cit., p. 152-179. Vide OSCULATI, R. *Bonaventura nella teologia protestante tedesca: secoli XIX-XX* in *Doctor Seraphicus*, Vol. LI [2004], p. 29-48; Dourley, J. P.

centralidade do debate estabelecido entre os trabalhos de Gilson e Van Steenberghe evidencia-se não somente por catalisar discussões anteriores, mas também por possibilitar (ainda que a contrapelo) a visualização de campo de estudos legitimamente voltado à especificidade do pensamento de Boaventura (o que, como salientamos, ainda levaria alguns decênios para se efetivar).

No debate iniciado nas primeiras décadas do século XX sobre a possibilidade de se tomar os sistemas cristãos como filosóficos, ou quanto a se autenticar uma filosofia cristã independente de suas heranças gregas, Gilson passa a se dedicar à análises conjunturais do período medieval, em paralelo à composição de monografias dedicadas individualmente aos autores cristãos do período, na finalidade de lhes ressaltar o espírito próprio da filosofia cristã¹⁷, operando com a pressuposição fundamental de ser a metafísica um desenvolvimento inerente ao pensamento cristão, em contraponto aos períodos moderno e contemporâneo, tendo a polaridade *existência/essência* como eixo condutor na análise comparativa entre os construtos metafísicos medievais. Nesse sentido, sua monografia *La philosophie de saint Bonaventure* (1924, segunda edição revisada em 1943) contempla o referido debate precisamente na abordagem dos dois grandes tópicos a que nos referimos acerca dos estudos boaventurianos, estabelecendo novas diretrizes para a sua continuidade. Para Gilson, a “*metafísica da mística*”¹⁸ de Boaventura não pode, rigorosamente, ser equiparada à síntese de Tomás, dada a inexistência, em seu interior, da autonomia da reflexão filosófica¹⁹. Tal recusa ao esforço

Paul Tillich and Bonaventure: an evaluation of Tillich's claim to Stand in Augustinian-Franciscan Tradition, Leiden: Brill, 1975 (sobretudo p. 158-192).

¹⁷ Do debate em torno da autenticidade da filosofia cristã - sobretudo com Émile Bréhier – resulta, entre outros textos e exposições de Gilson, uma série de preleções a respeito, levadas a público por ocasião do convite para pronunciá-las nas *Gifford Lectures* da Universidade de Aberdeen em 1931, e reunidas em *L'esprit de la philosophie médiévale*, publicado no ano seguinte [2ª edição revisada em 1943, reimpressa em 1969]. Vide também PAULY 2012: 185-225.

¹⁸ “*Um métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme vers lequel a toujours tendu cette pensée.*” [GILSON 1943: 75]

¹⁹ “*Envisagée du point de vue rationaliste de la philosophie moderne, la doctrine de saint Bonaventure apparaît, en effet, comme la plus médiévale des philosophies du moyen âge, et elle l'est à bien des égards. Nul penseur du xiii^e siècle ne s'est plus systématiquement efforcé de réduire les sciences à la théologie et de les mettre entièrement à son service; [...] Envisagée du point de vue de la philosophie thomiste elle-même, la doctrine de saint Bonaventure apparaît comme disqualifiée pour une raison analogue. Il est certain que le thomisme était moderne dès le jour de sa naissance; il l'était en ce sens que, s'installant délibérément sur le terrain commun de la raison humaine, il faisait profession de dénouer les problèmes philosophiques par des méthodes communes à tous. En acceptant l'Organon d'Aristote comme critérium du vrai et du faux en matière philosophique, Albert le Grand et saint Thomas permettaient aux théologiens chrétiens de communiquer, en tant que philosophes, avec tous ceux qui n'étaient que philosophes. Entre un thomiste de l'Université de Paris, de Naples ou de Cologne, et un arabe, un juif ou un averroliste, la conversation devenait possible; ce qui était preuve pour l'un était preuve pour l'autre et, en fait, de nombreuses doctrines leur appartenaient en commun à titre de doctrines rationnellement démontrés. Situons, au contraire, la doctrine de saint Bonaventure par rapport à ces philosophes: elle n'existe littéralement pas en tant que philosophie.*” - GILSON 1943: 387 (grifos nossos). Em sua *La philosophie au Moyen Âge*, publicada em 1929 e revisada com ampliação em 1947, Gilson celebrizará seu juízo acerca de Boaventura com inusual ironia: “*On a souvent l'impression, en lisant ses Opuscules ou même son Commentaire sur les Sentences, que l'on est en présence d'un saint François d'Assise qui s'oublierait à*

filosófico teria como uma de suas causas (como por óbvio em comparação com o sistema tomasiano) a recusa originária em assimilar o pensamento aristotélico enquanto instrumental teórico redefinidor das relações entre fé e razão²⁰. Para além do debate originário em que se encontra inserido (autenticidade da filosofia cristã), o estudo de Gilson estabelece novas discussões entre os estudiosos do pensamento medieval, centradas evidentemente no pensamento boaventuriano, acerca do agostinianismo e aristotelismo do século XIII. Dentre as reações, a pesquisa de Van Steenberghen se estabelece como o contraponto teórico à avaliação crítica de Gilson²¹, procurando demonstrar que a síntese boaventuriana assenta em sólida construção filosófica, em cuja proposta de unidade sapiencial das ciências e teologia encontra-se perfeitamente integrado um aristotelismo com ares neoplatônicos²².

philosopher. L'aisance confiante et l'émotion attendrie avec lesquelles frère Bonaventure découvre sous les choses le visage même de Dieu, sont à peine plus compliquées que les sentiments du Poverello, lisant à livre ouvert le beau livre d'images de la nature. Et sans doute des sentiments ne sont pas des doctrines, mais il leur arrive d'en engendrer. A cette émotion permanente d'un cœur qui se sent près de son Dieu, nous devons le refus de suivre jusqu'en ses dernières conséquences la philosophie d'Aristote et le maintien obstiné d'un contact intime entre la créature et son créateur. Par là se trouveront sauvegardés, au moment même où l'aristotélisme de saint Thomeis va triompher, les droits d'une tradition philosophique dont, au XVII^e siècle même, la doctrine de Malebranche attestera la permanente fécondité." - GILSON 1947: 450

²⁰ "Saint Bonaventure [...] connaît fort bien Aristote, il le cite constamment, il lui emprunte une large part de son vocabulaire technique, il l'admire sincèrement et le considère comme le savant par excellence: et ideo uidetur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli uero sermo scientiae; mais il ne l'estime pas, il ne suppose pas un instant que la vraie philosophie coïncide avec sa doctrine ni que la théologie, gardienne de la foi, doive se modifier en rien pour lui faire place; dès son premier contact avec la pensée païenne d'Aristote, saint Bonaventure pense l'avoir comprise, jugée et dépassée." - GILSON 1943: 12

²¹ "[...] le 'problème bonaventurien' tel que le définit M. Gilson me paraît inexistant: le saint docteur n'avait pas à transformer une 'philosophie naturelle' (entendez: rationaliste et païenne) en une 'philosophie franciscaine'. L'idée d'une 'philosophie franciscaine' ou d'une 'métaphysique de la mystique chrétienne' est d'ailleurs tout à fait étrangère à la pensée du Docteur Séraphique (nous y reviendrons bien tôt) [...] Cette interprétation de l'idéal scientifique de S. Bonaventure marque un progrès notable sur les vues de M. Gilson, car il n'est plus question ici de 'philosophie franciscaine' ni de 'métaphysique de la mystique chrétienne': c'est à l'édification d'une sagesse théologique que le saint docteur a travaillé et c'est en cette sagesse que se réalise l'unité du savoir." - VAN STEENBERGHEN 1966: 195-196 (grifos nossos)

²² "Le problème que nous avons à résoudre d'abord est celui de la position prise par Bonaventure en face de l'aristotélisme pendant ses années d'enseignement, de 1248 à 1257, en particulier dans son Commentaire sur les Sentences. [...] Les résultats de notre enquête dépassent de loin l'objectif précis que nous lui avons assigné. Ils vont nous permettre de définir très fermement l'attitude de S. Bonaventure dans son Commentaire sur les Sentences. [...] Vis-à-vis d'Aristote, l'attitude de S. Bonaventure dans les Sentences ne respire ni la défiance, ni l'hostilité, ni la réprobation; elle est faite d'estime, de respect et de sympathie. Il évite autant qu'il le peut d'opposer l'aristotélisme à l'orthodoxie chrétienne ou à la pensée de S. Augustin; il pousse au maximum l'interprétation bienveillante du Philosophe et s'applique même à l'excuser de ses erreurs quand elles sont incontestables [...] La théorie de la connaissance essaie de combiner l'aristotélisme et l'augustinisme; Bonaventure reprend toute la conception aristotélicienne de l'abstraction et de la science, telle qu'elle est exposée dans l'Organon et dans le Traité de l'âme: nature de la sensation, abstraction des idées par l'intellect agent personnel à chaque individu, caractères de la connaissance scientifique, lois du discours; mais il croit devoir compléter ces doctrines péripatéticiennes par des vues augustiniennes: l'âme se connaît elle-même d'une manière directe et intuitive, indépendamment des sens; elle connaît également Dieu par une sorte d'expérience intime, à l'aide d'une idée qui n'est pas abstraite, mais innée; enfin elle saisit les caractères absolus de la vérité (éternelle, nécessaire et immuable) grâce à l'illumination divine. Dieu est donc connu par une expérience intime; on l'atteint aisément, pourvu qu'on soit attentif à sa présence au fond de l'âme. Aussi Bonaventure est-il enclin à faire bon accueil à l'argument à priori du Proslogion [...] Contrairement aux thèses de M. Gilson, le jeune bachelier sententiaire n'a nullement condamné l'aristotélisme comme une erreur définitivement dépassée; il n'a pu réagir contre la révolution aristotélicienne d'Albert le Grand, car celle-ci (à supposer que l'œuvre philosophique d'Albert

- *Do período pós-Gilson ao final do século XX*. A discussão originada após as críticas de Van Steenberghen à análise de Gilson conduziu, como esperado, os estudos boaventurianos para percepções mais acuradas com relação às assimilações das fontes utilizadas na estruturação da síntese, não somente, por óbvio, da filosofia aristotélica, mas também do próprio pensamento de Agostinho²³. A partir dos anos 70, surgem análises com amplitudes e direcionamentos inéditos [Veuthey 1971; Bérubé 1974/1976; Mauro 1976; Hayes 1978; Bigi 1988; e, novamente, Bougerol 1988], ressaltando a estética e a teoria do belo [Bettoni 1973; Von Prandi 1978; Balthasar 1988], o papel dos afetos [Schlosser 1990], a moral da alegria [*Idem*] e uma autêntica simbologia desenvolvida em seu pensamento [Piazza 1976; Mathieu 1992; Crivelli 1996]. A epistemologia passa a ser reexaminada quanto à sua dependência única da teoria agostiniana da iluminação [Fedoryka 1994], concentrando as novas investigações, para além da evidente presença da abstração aristotélica, na herança do inatismo neoplatônico via Dionísio [Speer 1987], no papel dos sensíveis em sua imediatividade cognitiva, e na linguagem dos signos [Speer 2000].

- *Dos anos 2000 aos estudos atuais*. Se ensejou novos direcionamentos para além de sua questão central, o debate Gilson – Van Steenberghen também manteve sua continuidade estrita. Em seu estudo amplo sobre o Medieval, De Libera [1998] não somente assume o ponto-de-vista gilsoniano, mas adensa sua crítica quanto ao que entende como antiaristotelismo sistemático de Boaventura²⁴. Assim também König-Pralong [2005: 19-24;198-199] e Saranyana [2006: 294-

puisse être qualifiée en ces termes) n'avait pas commencé en 1250. Le vocabulaire philosophique de Bonaventure est en grande partie aristotélien; ses doctrines philosophiques fondamentales sont aristotéliennes. Elles voisinent toutefois avec d'autres, qui sont d'une inspiration très différente. Les traits essentiels de la philosophie du maître franciscain se dégagent nettement de tout cela. Une fois de plus, nous sommes en présence d'un aristotélisme néoplatonisant assez éclectique, mais plus évolué et déjà plus ferme que chez ses prédécesseurs immédiats. L'aristotélisme en constitue la principale mise de fonds: logique, théorie de l'abstraction (y compris la doctrine de l'intellect agent personnel, principe actif des idées abstraites), thèses métaphysiques fondamentales (puissance et acte, matière et forme, substance et accidents, catégories, théorie des causes, etc.), conceptions physiques et biologiques, notions de philosophie morale, bref une très large part de l'héritage du Philosophe est reprise, consciemment ou non, par Bonaventure” – VAN STEENBERGHEN 1966: 223, 233-235, 244-245 e 248 (grifos nossos).

²³ Para um panorama a respeito, vide GHISALBERTI, A. *Interpretazioni di Bonaventura nel Novecento a partire da Étienne Gilson in Doctor Seraphicus*, Vol. L [2003], p. 47-63; BOUGEROL, J. G. *Dossier pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 40 [1973], Paris: Vrin, p. 135-222.

²⁴ “De Boaventura [...] conservou-se, principalmente, a denúncia da filosofia nas sete Colações sobre os dez mandamentos proferidas entre 06 de março e 17 de abril de 1267. É um erro de perspectiva: Boaventura é menos adversário da filosofia que do aristotelismo. [...] O tema agostiniano do ‘Cristo Mestre’, a tese várias vezes reafirmada por Agostinho de que o ‘verdadeiro filósofo é o amante de Deus’ impregna profundamente o pensamento boaventuriano: sua condenação do aristotelismo, da eternidade do mundo até a unicidade do intelecto, é antes cristológica: todos esses erros escondem a realidade cristocêntrica. [...] O modelo aristotélico da vida teórica que, entre os filósofos, regula a noção de ‘vida contemplativa’ é subvertido na entre-expressão das ‘almas eclesiais’: cada alma é uma igreja atravessada por luz. Com Boaventura, o antiaristotelismo tem sua filosofia: a do universo dionisiano.” – DE LIBERA 2000: 402-404. A severidade deste juízo, além da exigüidade das duas páginas dedicadas a Boaventura nesta obra, são como que compensadas por De Libera no volume I de sua *Archéologie du Sujet*, Paris: Vrin, 2007, p. 311-329 (“Bonaventure: de la circumincession à la

300], embora nuançando o juízo quanto à recepção aristotélica, mantém o posicionamento quanto à inexistência da autonomia filosófica. Por seu turno, Boulnois [2013] revalida a posição de Van Steenberghen ao reconhecer, no empenho boaventuriano, uma tentativa de harmonizar as grandes teses agostinianas com a “noética greco-árabe” (via, sobretudo, Avicena)²⁵.

No contexto das novas pesquisas fenomenológicas desenvolvidas na França desde os anos 90, Emmanuel Falque trabalha sua pesquisa de doutorado *Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* [2000, republicada em inglês em 2018, ampliada e com novo prefácio de Falque], sob a orientação de Jean-Luc Marion, voltada à releitura de Boaventura através da ótica husserliana e procurando demonstrar como a *reductio* operada pela valoração da existência divina enquanto dado (aparecer) primeiro à consciência, o aproxima da crítica heideggeriana ao essencialismo da onto-teo-logia ocidental, no que se poderia conceituar sua metafísica como fenomeno-teo-logia²⁶. Inovador enquanto interpretação sistemática da síntese boaventuriana em interface com correntes contemporâneas (a exemplo do que já havia sido feito, em larga escala nas décadas anteriores, com Agostinho e Tomás), o trabalho de Falque se estabelece como referencial pleno não somente para as novas abordagens e releituras, mas igualmente por redirecionar as discussões anteriores (estatuto filosófico e recepção aristotélica) para novas possibilidades, deslocando (sem evidentemente suprimi-lo) o pêndulo da discussão epistemológica do tripé *iluminação-ideias inatas-intelecto agente* para a interface *reductio-intentio-intuitio*, aproximando o *primo cadit intellectu* do ver fenomenológico e da intuição categorial. Ao possibilitar uma interface de caráter metodológico e sistemático com uma corrente contemporânea, o estudo de Falque teve, para além da excelência em 1) suscitar sua própria continuidade na trilha aberta com a fenomenologia husserliana, igualmente o mérito de 2) fazer reavivar tentativas anteriores de aproximações e interfaces com outras correntes e que, invariavelmente, haviam permanecido sem ganhar corpo nem projeção. Assim, quanto ao primeiro aspecto e incluindo novas abordagens exegéticas, as pesquisas de Wozniak [2007 e

consubstantialité”), na qual, embora evidentemente não discuta uma eventual reavaliação quanto ao antiaristotelismo, expõe fina análise do modelo pericorético da alma enquanto *imago* da trindade divina, tomando Boaventura como representante maior da ontologia trinitária agostiniana.

²⁵ “*Bonaventure reprend ici à son compte tout ela noétique gréco-árabe, pour en faire le vecteur d'une ascension métaphysique vers le princeps. [...] Le problème est alors de comprendre le rapport de cette problématique à la métaphysique d'Aristote et d'Avicenne. Tout d'abord, en disant 'notre métaphysique', Bonaventure se reconnaît et se pense lui-même comme un métaphysicien. Ensuite, il est un grand harmonisateur: 'Et pour parler brièvement, les maîtres n'ont rien posé dans leurs livres, ou presque, que tu ne trouves dans les livres d'Augustin'* (Epistula de tribus Quaestionibus). *Em posant la concorde d'Augustin et des maîtres ès arts, version modernisée de la concorde entre Platon et Aristote, il reste fidèle à la démarche néoplatonicienne.*” - BOULNOIS 2013: 177-179.

²⁶ FALQUE 2018 (2000): 48-83 (vide também, na abordagem da herança agostiniana, p. 137-175). A leitura fenomenológica de Boaventura (subtítulo da pesquisa de Falque) compõe um dos itens de nosso projeto, na tentativa de interface entre o ontologismo crítico e a fenomenologia.

2018] e de Laure Solignac [2010, 2014 e 2020] procuram trabalhar, na trilha aberta por Falque, a linguagem simbólica e a estética exemplarista através *reductio* e da intuição essencial do ver fenomenológico. No mesmo sentido trabalham Ganoczy [2003, embora no escopo teológico], Maranesi [2005], Di Maio [2006], Eaghll [2011], Metselaar [2015, embora polemizando com Falque e tematizando explicitamente o *esse diuinum* como primeiro conhecido], Ghisalberti [2016], Ozilou [2017], Moschini [2018] e Olszewski [2018]. Já quanto ao segundo aspecto, as pesquisas desenvolvidas desde 2014 pela publicação *Rosmini Studies*, da Universidade de Trento (da qual Falque faz parte do corpo técnico), trabalham na reavaliação, por assim dizer, da filosofia ontologista italiana desenvolvida no século XIX, em aproximações com vários autores contemporâneos. Nesse espírito, os trabalhos de Edoardo Mirri [2009], Marco Moschini [2009 e 2012] e Martino Bozza [2017 e 2019], assim como a publicação *La Nottola di Minerva* [2012ss], procuram explorar obras do que intitulam como neoboaventuriano, sobretudo os textos de Moretti-Costanzi em sua leitura ontologista crítica²⁷. Resta ainda, como ilustrativo do avanço nos estudos sistemáticos e das monografias textuais, a menção aos trabalhos de Jared Isaac Goff [2015], voltado para o *De mysterio Trinitatis*; os estudos de Alexis Bugnolo [2014], Elsa-Quirine Raveton [2014] Gautier Filardo [2018] e Paolo Brambilla [2019], dedicados ao *I Sententiarum*; e os compêndios *Bonaventure revisited: companion to the Breuiloquium* [2017], organizado por Katherine Shelby e Dominic Monti, voltado à breve suma de Boaventura; e *Deus summe cognoscibilis* [2018], organizado por Maurizio Malaguti, Enzo Galli e Carlos Solá, que busca recensionar, com ensaios dedicados a praticamente todas as áreas do pensamento boaventuriano, o estado da arte a respeito.

II - PROBLEMATIZAÇÃO

1 - *Centralidade da relação uere esse – esse no pensamento agostiniano*

Já em nossa pesquisa dissertativa de mestrado intentamos elucidar a centralidade da noção de *esse* para o desenvolvimento da argumentação probatória da existência de Deus, exposta por Agostinho na ascensão intelectual descrita no *De libero arbitrio* II, iii, 7 – xii, 34, a qual tem início com a postulação da tríade *esse-uuere-intellegere* após a suspensão judicativa de Evódio acerca do conhecimento humano²⁸, repousando a ênfase no termo inicial, ainda que a tríade se apresente, em função de sua origem neoplatônica, na vetorialização para o termo

²⁷ MIRRI, E. *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo in Doctor Seraphicus*, Vol. L [2003], p. 05-19; MALAGUTI, M. *Alcuni aspetti degli studi bonaventuriani nella Università di Bologna in Idem*, p. 21-32.

²⁸ *A ascensão do conhecimento humano no De liberto arbitrio de Agostinho de Hipona*, DF-FFLCH/USP, São Paulo, 2014, p. 102-126.

final/consumante (*intellegere*)²⁹. Ante a admissão, por parte de Evódio, de que continuava a aceitar os postulados doutrinários unicamente pela autoridade do dado revelado da fé, preferindo considerar seu conhecimento dos mesmos, ou sua inteligência a respeito, como totalmente incertos, Agostinho conduz a discussão para um questionamento que lhe permitirá partir de uma certeza inequívoca e total, face à dúvida plena colocada por seu interlocutor, para evidenciar que toda incerteza conduz, instância última, à inquirição acerca da existência da realidade crida, ou seja, para o ser mesmo desta, clarificando a necessidade da postulação do *esse* como primeira certeza, imediata e plena, ante a suspensão cognitiva postulada; bem como mostrando que a articulação cética implica, em seus fins últimos, necessariamente na postulação ontológica como escopo e resposta. Temos, pois, num dos diálogos do período inicial, uma primeira e vigorosa exposição da convergência trabalhada por Agostinho entre a *ordo rerum* e a *ordo cognoscendi*, cuja imbricação mais e mais avançará em sua obra intermediária e madura, até culminar nas analogias triádicas do *De Trinitate*.

Em prosseguimento à dissertação, e centrando-se na epistemologia própria à seção analógica do *trin*, nossa tese de doutorado procurou demonstrar que a ontologia relacional exposta a partir do livro IX, com base na tríade analógica *mens-notitia-amor*, será estruturada de maneira que a referida convergência tome corpo, a partir da anterioridade intelectual do ser, entre o primado epistemológico do *uere* junto à primordialidade do *esse*, bem como possibilitando que o conhecimento analógico imediatize a relação *uere esse – esse* criatural, a qual termina por se evidenciar como fonte do aparato analógico trabalhado por Agostinho em seus aspectos cosmológico (sinais e vestígios), epistemológico (razão, enquanto *imago Dei*, remissiva à verdade eterna) e ontológico (o ser como o primeiro dado conhecido pelo intelecto), âmbito em que a tessitura analógica se consuma teleologicamente nas razões e princípios eternos³⁰.

2 – *Essência e existência na primordialidade do esse diuinum em Boaventura*

Presente em todo o desenvolvimento histórico das escolas de pensamento com influência agostiniana, a convergência em pauta suscitou diversas perspectivas quanto a ontologias trabalhadas ora no plano da essência una divina (correspondente, no âmbito da teologia fundamental/dogmática, ao tratado *De Deo Uno*), ora na esfera das analogias triádicas. A epistemologia analógica e a ontologia relacional, culminantes no *De Trinitate*, estabelecem

²⁹ Tal vetorização deu ensejo a se fixar a noção de *cogito* agostiniano, fazendo a ênfase repousar no termo final/consumante, tornando-o central ao quadro ascensional exposto em seguida. Igualmente, e como já o fizemos notar, em nossa pesquisa dissertativa objetivamos elucidar a ênfase no termo inicial, donde nossa abordagem ontológica do percurso ascensional (e não cogitativa/epistemológica).

³⁰ *Analogia triádica e ontologia relacional no De Trinitate de Agostinho de Hipona*, DF-FFLCH/USP, São Paulo, 2019, p. 134-198.

como que o substrato comum às incursões metafísicas sistematizadas no período Escolástico, assumido em sua autoridade patrística conjuntamente a outras influências cada vez mais presentes, ora aproximativas (neoplatonismo dionisiano e erigeniano), ora aparentemente díspares (lógica das sentenças e metafísica aristotélicas, via pensamento árabe). Neste contexto, a influência agostiniana é consensualmente reconhecida como preponderante em seu aspecto doutrinário-teológico³¹, porém permanecendo em questão o alcance de sua presença enquanto corrente filosófica estrita nos construtos teóricos do período.

Precisamente aqui visualizamos nossa pesquisa voltada à síntese elaborada por Boaventura, cuja inspiração geral agostiniana é consensual nos estudos a ele dedicados, desde o seu início até o estado atual das investigações³². No desenvolvimento de sua síntese, o reflexo triádico da essência divina, com base na primazia do *uere esse* tornado *primum datum* epistemológico, estabelece-se como vértice estrutural e recorrente por todo o construto teórico, com amplo lastro textual agostiniano e tendo como uma de suas lentes o axioma aviceniano *esse est quod primo cadit in intellectu*. O seguinte excerto, tomado dentre os textos de base de nossa pesquisa, permite-nos melhor averiguação de início quanto à influência agostiniana:

Ademais, Agostinho disse em várias passagens do livro da *Trindade* que a imagem é a mente, o conhecimento e o amor; e que a causa da imagem se aplica à alma quando comparada com Deus: se, portanto, a natureza imprimiu na alma o ser imagem de Deus, logo, também ela inclui naturalmente em si própria o conhecimento de Deus. Mas o que primeiro se conhece de Deus é que Deus existe. Portanto, a existência de Deus está naturalmente impressa na mente humana. [...] Além do mais, a alma racional tem inerente a si o seu autoconhecimento e, por isso, está presente a si mesma e é cognoscível por si própria. Mas Deus está mais presente que a própria alma e é cognoscível por si próprio. Logo o conhecimento de Deus está impresso na alma humana - *De mysterio Trinitatis (Quaestiones Disputatae), Quaestio I, art. 1, d. 1, 4, 10*³³.

Outro excerto, também extraído de um de nossos textos de base, constitui-se exemplo maior do pensamento de Agostinho tornado fio estrutural da síntese boaventuriana, ressoando, frase a frase como uma autêntica glosa agostiniana, todo o núcleo imagético do livro IX do *trin.*:

Penetrando, pois, agora em nós mesmos neste terceiro degrau e como que abandonando o mundo sensível – que é como o átrio externo do lugar ao qual temos que chegar -, devemos esforçar-nos por ver a Deus, como num espelho, no seu templo [Ex 26, 34s], isto é, na parte anterior do tabernáculo. Aqui a luz da verdade brilha à maneira de candelabro perante nossa alma, na qual resplandece a imagem da

³¹ Vide, anteriormente, nossa exposição acerca dos referenciais histórico-exegéticos para os estudos boaventurianos (p. 5-13).

³² *Idem* [GILSON 1943 E 1947; VAN STEENBERGHEN 1966; HAYES 1978; BOUGEROL 1988; FALQUE 2000/2018; SPEER 1987/2000; SCHLOSSER 2007; BUGNOLO 2014; BRAMBILLA 2019; LAURE SOLIGNAC 2010 E 2020].

³³ Para o texto latino deste e dos demais excertos, vide adiante o **Anexo II** do presente projeto (pag. 28-29). Nesta passagem, seguimos a tradução parcial de Maria M. BRITO MARTINS in ID. *Introdução à Filosofia Patrístico-Medieval*, Porto: Universidade Católica Editora, 2016, p. 191-192.

beatíssima Trindade. Entra, pois, ó homem, em ti mesmo e observa com que ardor tua alma se ama a si própria. Ora, ela não poderia conhecer-se se não tivesse lembrança de si mesma. Porque nossa inteligência não apreende senão aquelas coisas que a memória torna presentes. Vê, portanto, não com os olhos da carne, mas com os olhos da razão, como nossa alma possui três potências. Considera as atividades e as relações mútuas destas três potências e poderás ver a Deus em ti mesmo, como na sua imagem. Isso significa ver a Deus “*por um espelho e em enigmas*” [1 Cor 13, 12]. – *Itinerarium mentis in Deum III, i.*³⁴ (grifos nossos)

A explicitação da herança analógica do *trin.* é ainda maior adiante, mediante expressas citações de Agostinho:

Simultaneamente, pela consideração da ordem, origem e correlação das três potências mencionadas, a alma conduz-nos à mesma Santíssima Trindade. Com efeito, da memória procede a inteligência, como progénie sua, pois nós intelccionamos quando o simílio, que está na memória, repercute na ácie do entendimento, e esta (*repercussão*) não é outra coisa senão o verbo. Da memória e da inteligência é dealitado o amor, como inexo das duas. Estas três realidades, a saber, a mente geradora, o verbo e o amor, estão na alma correspondentemente à memória, à inteligência e à vontade, que são con-substanciais, co-iguais, co-etêneas, e circuncedentes entre si. Por conseguinte, se Deus é perfeito espírito, tem memória, inteligência e vontade; tem não somente o Verbo gerado, mas também o Amor dealitado, os quais, por um proceder do outro, se distinguem necessariamente, mas não essencial nem acidentalmente; logo, [distinguem-se] como pessoas. Consequentemente, ao considerar-se a mente a si mesma, eleva-se por si própria, como por um espelho, à dispeculação da Santíssima Trindade – do Pai, do Verbo e do Amor, três pessoas co-eternas, co-iguais e co-substanciais. – *Itinerarium III, v.*³⁵ (grifos nossos)

E, assim como a especulação analógica do *trin.* IX é radicada, ao mesmo tempo em que termina por se consumir, na verdade como princípio eterno da razão, a qual julga e modera a existência do *esse* criatural a partir do *uere esse*, Boaventura igualmente descreve a visão interior ascensional da alma, reflexo da Trindade, ao ser supremo, incluindo uma citação da *Quaestio LI* da *diu. qu.* LXXXIII coadunada à incorporação da “*metafísica do Êxodo*” patrística³⁶:

Podemos contemplar a Deus não só fora de nós, e dentro de nós, mas também acima de nós. Fora de nós, pelos seus vestígios; dentro de nós, pela sua imagem; acima de nós, pela sua luz “*estampada sobre nosso espírito*” [Sl 4, 7]. Esta é a luz da eterna Verdade, pois “*o nosso espírito foi imediatamente formado pela própria Verdade*” [Agostinho, *diu. qu.* LXXXIII, Quaestio LI, ii]. [... – Há] dois modos ou degraus pelos quais nos elevamos às perfeições invisíveis e eternas de Deus [Rm 1, 20]: o primeiro refere-se aos atributos essenciais de Deus, o segundo, aos atributos próprios de cada pessoa. O primeiro modo fixa o nosso olhar primeira e principalmente sobre o Ser mesmo, declarando que o primeiro nome de Deus é

³⁴ Utilizamos a tradução, com pequenas alterações, de Jerônimo Jerkovic e Luis A. De Boni, Petrópolis: Vozes, 2012, p. 53-54.

³⁵ Para este trecho utilizamos a tradução de António Soares Pinheiro, 3ª. edição, Faculdade de Filosofia de Braga (Portugal), 1986, p. 129, preservando a grafia lusitana anterior ao atual acordo ortográfico.

³⁶ “*Il ne s'agit naturellement pas de soutenir que le texte de l'Exode apportait aux hommes une définition métaphysique de Dieu; mais s'il n'y a pas de métaphysique dans l'Exode, il y a une métaphysique de l'Exode et on la voit se constituer de très bonne heure chez les Pères de l'Eglise, dont les philosophes du moyen âge n'ont fait que suivre et exploiter les directives sur ce point.*” – GILSON 1969 [1932]: 50 (note 1). Um dos mais sugestivos contrapontos à conceituação de Gilson foi fornecido por P. Hadot no seu *Dieu comme acte d'être. À propos des théories d'Étienne Gilson sur la 'métaphysique de l'Exode'* in HADOT, P. *Plotin, Porphyre: études néoplatonicienes*, op.cit., p. 117-122 (originalmente publicado em 1980).

“Aquele que É” [Ex 3, 14]. [...] Quem, pois, deseja contemplar as perfeições invisíveis de Deus referentes à unidade de sua essência, fixe primeiro sua atenção sobre o Ser mesmo. Verá que o Ser mesmo comporta em si tal absoluta certeza, que é impossível concebê-lo como não existente. [...] se o ser designa o mesmo ato puro do ente, deve-se concluir então que o ser é aquilo que por primeiro cai sob nosso conhecimento – e este ser é o ato puro. Tal ser, porém, não é um ser particular, porque o ser particular está limitado por estar permeado de potência. Menos ainda é um ser análogo, porque este possui o mínimo de atualidade, porque possui o mínimo de existência. Resta, pois, que tal ser é o Ser divino. – *Itinerarium V, i – iii.* (grifos nossos)³⁷

O último dos excertos que selecionamos como delineadores de nossa problematização, apresenta-nos a reconceituação do argumento único de Anselmo à luz do agostinianismo de base expresso nos trechos anteriores:

Questiona-se, primeiramente, se o ser de Deus é uma verdade indubitável. Que assim seja é demonstrado seguindo-se uma via tríplice: 1) toda verdade naturalmente impressa em todas as mentes é indubitável; 2) toda verdade expressa em toda criatura é indubitável; e 3) sobremaneira evidente: toda verdade certíssima é, em si mesma, indubitável. [...] A terceira via é assim demonstrada: toda verdade cuja certitude é de tal modo que não possa ser negada sem contradição, é uma verdade indubitável; assim a existência de Deus, do que segue [*a necessária conclusão acerca de sua verdade*] etc; A maior sendo imediatamente evidente, a menor se demonstra de vários modos. [...] 22. [*Anselmo afirma no Proslogium:*] *Deus é aquilo acerca do qual não se pode pensar nada maior.* Mas o que não pode ser pensado [*como*] não existente é mais verdadeiro do que pode ser pensado não existente, donde se Deus é aquilo do qual não se pode pensar nada maior, Deus não pode ser pensado não existente. 23. Ademais, o ente do qual não se pode pensar nada maior é de tal natureza que não pode ser pensado se também não existe de fato, posto que, caso existisse unicamente no pensamento, não seria o ente do qual não se pode pensar algo maior; do que, se um tal ente é pensado, necessário é que exista na realidade, de modo que não possa ser pensado como não existente. [...] 25. Além disso, Agostinho afirma (*Soliloquios I, viii, 5*) que nenhuma verdade pode ser vista, senão na primeira verdade. Ora, a verdade na qual toda outra verdade é vista, é sumamente indubitável [...] 27. Quanto maior e mais universal é uma verdade, tanto mais é conhecida. Ora, esta verdade, pela qual se diz que existe o primeiro ente, é a primeira entre todas as verdades, seja na ordem ontológica, seja na [*ordem*] lógica, pelo que é necessário que essa mesma seja certíssima e sobremodo evidente. [...] 29. Ademais, ninguém pode ignorar que a proposição *ótimo é ótimo* seja verdadeira, tampouco pensar que seja falsa. Ora, o ótimo é um ente completíssimo e todo ente, pelo fato mesmo de ser completíssimo, é igualmente em ato. Portanto, se o ótimo é ótimo, o ótimo é. Semelhantemente, pode-se argumentar: *Se Deus é Deus, Deus é.* Assim, [*tal como*] a [*proposição*] antecedente é verdadeira, a ponto de não poder ser pensada não existente, portanto [*também*] a existência de Deus é uma verdade indubitável. – *De mysterio Trinitatis, q. I, art. 1, proemium e dist. 22-23, 25-27 e 29.*

3 – *Problematização fundamental: ontologia agostiniana e reconceituação boaventuriana*

A articulação inicial entre as noções de *certeza indubitável* e de *existência de fato*, as quais se mostram tautológicas em sua realidade factual ou entitativa, é estabelecida a partir desta tautologia inerente a ambas, por sua vez condicionante de todo o desenvolvimento da argumentação a ser consumada na tautologia maior, remissiva à certeza primordial na qual essência e existência se definem mutuamente, ao eco das tradições eleática e platônica: *Se o ser é ser, o ser é.* O procedimento tautológico se mostra, pois, o método próprio à lógica das

³⁷ Jerkovic - De Boni, *op.cit.*, p. 75-78.

sentenças e da linguagem em geral, cuja certeza calcada no princípio de identidade permite passar da convergência e implicação mútua para a identificação entre a certeza primeira e a certeza maior (a primeira ocorre a partir da segunda, que intui a primeira). Tal procedimento é definido por Boaventura como *contuição*, procurando evidenciar a imediaticidade da referida implicação mútua. Ora, precisamente a passagem da articulação inicial entre a epistemologia da certeza plena e a ontologia da existência perfeita, para a tautologia estabelecida por Boaventura entre as noções de *ens* e de *esse*, ensejante da tautologia maior, é o nexos central de nossa pesquisa, a partir do qual as vias de estruturação da síntese boaventuriana igualmente são elucidadas em suas articulações e problematizações consequentes. Trata-se, efetivamente, de verificarmos como a relação ontológica fundamental *esse – uere esse*, evidenciada em sua matriz agostiniana, é desdobrada por Boaventura, num primeiro momento, em suas noções constituintes de *ens in actu – ens in potentia – esse purus actus – esse diuinum*. Tal desdobramento expõe como a ontologia agostiniana é trabalhada, num segundo momento, em suas possibilidades de ampliação e ressignificação conceitual, na conjunção com o instrumental aristotélico (no uso das categorias, tanto quanto na teoria causal), com vistas à reconceituar a argumentação anselmiana para torná-la princípio fundamental de todo ato intelectual.

Efetivamente, a herança de Agostinho confirma-se não somente como a fonte primeira da síntese de Boaventura, mas revela-se como a configuração originária de seu exemplarismo trinitário, pelo qual o pensamento peripatético é igualmente assimilado em sua categorização da realidade dos sensíveis e da matéria. A relação de fundamentação que intentamos evidenciar por ocasião de nossa tese de doutorado, entre a tessitura analógica e o *uere esse* (enquanto verdade e princípios racionais), amplia-se em Boaventura para explicitar e fixar o exemplarismo implícito de Agostinho³⁸ como fio estruturante do construto filosófico-teológico, no qual a epistemologia, a ontologia e a cosmologia convertem-se em espelhos trinitários do ser divino. De fato, à luz da inspiração paulina de Rm 1,20, a contemplação da perfeição invisível do Ser supremo se dá na visão do ser criado (*De mysterio Trinitatis* I, i, 29; *Itinerarium* V). Ressoando a consumação agostiniana da analogia interna da alma, enquanto *imago Dei*, na verdade eterna, Boaventura nos mostra que a visão do existente faz do *esse*, enquanto primeiro conhecido, o *uere esse* contemplado em cada atualização da existência conhecida. Nesse sentido, a problematização fundamental traz à tona questões decorrentes da

³⁸ Cf. BRANDÃO, R. E. *A criação e as formas arquetípicas divinas: o exemplarismo em Santo Agostinho in Civitas Augustiniana*, 07 [2018], p. 43-54 [<https://doi.org/10.21747/civitas/72018a3>]; BOULNOIS, O. *L'image intelligible: Augustin et l'origine des doctrines médiévales de l'image in Archives de Philosophie*, Paris: Centre Sèvres, 2009, p. 271-292. Vide também: BISSEN, J.-M. *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1929, p. 72-104.

sua exposição mesma: a eventual manutenção da construção semântica do argumento único na reconceituação tautológica; a relação entre a iluminação cognitiva agostiniana e a abstração própria à adoção do instrumental aristotélico; a legitimidade da leitura vetorial da epistemologia subsumida à ontologia, ou seja, da interpretação ontologista do eixo agostiniano-boaventuriano. Como contraponto, objetivamos mostrar que a reconceituação da *ratio anselmi* a transmuta em intencionalidade voltada a Deus que institui, num primeiro momento e como condição perceptiva da verdade maior (que iluminará as menores), a perquisição axiomática *Se Deus é Deus* para, numa segunda etapa, captar a (co)intuição (determinante e fundamental a todo conhecimento verdadeiro) de que *Deus é*.

4 – *Exemplarismo e aristotelismo: iluminação e abstração*

Enquanto diretriz axial, a reconceituação da *ratio anselmi* naturalmente conduz Boaventura a assumir (e mesmo ampliar em seu escopo), no movimento ascensional intelectual (*Itinerarium* III-V), a doutrina agostiniana da iluminação divina, a qual por sua vez lhe permitirá ajustar, na base da síntese e devidamente redefinidas, duas outras contribuições que terão imenso alcance para toda a sua elaboração: *as idéias divinas* (as quais assumem o caráter de forma originária ou “arquetípica”, porém sem a densidade ontológica que a tradição platônica lhes conferia – vide *De ideis*) e, principalmente, *o exemplarismo* de cunho neoplatônico, mas alimentado pela abstração aristotélica [o qual vê toda criatura como exemplar das ideias divinas criadoras, estas constituindo essencialmente atividade do *logos divino*, sendo que na percepção/abstração dos seres criados identificamos e vemos, à luz do Verbo, o vestígio do Criador, portanto uma sua presença, ainda que velada]. Nesse sentido, a linguagem e a lógica de nosso pensamento expressam a própria feitura do real pela divindade, na medida em que reproduzem as ideias eternas da mente criadora de Deus.

Como expusemos anteriormente, as relações entre o pensamento de Boaventura e a herança aristotélica foram tomadas por antitéticas ao longo de boa parte da historiografia medieval, permanecendo *topos* de grandes discussões, estudos e variadas revisões. Pressupomos como nosso ponto de vista teórico, na presente pesquisa, não haver rejeição sistemática ou categórica, por parte de Boaventura, do pensamento aristotélico em seu teor essencial, mas sim a assimilação seletiva de grande parte da lógica e da psicologia aristotélicas, no que diz respeito à operação do intelecto humano *in abstractio* dos dados empíricos; bem como, ainda, da física aristotélica, no que respeita às teorias da causalidade formal e material, às categorias, às funções taxonômicas da racionalidade ante a multiplicidade real. Parece-nos suficientemente estabelecido, a par da extensa discussão levada a efeito pelos trabalhos de Van

Steenberghen em debate com Gilson³⁹, bem como pelos estudos que se seguiram ao debate a partir dos anos 2000, que Boaventura não somente está longe de ser antiaristotélico, mas, sobretudo, que ele decididamente assimila o pensamento peripatético com precisão e prudência sistemática, quanto ao real *locus* da teoria aristotélica no quadro geral que se monta no século XIII acerca das relações entre a sapiência cristã e as ciências então desenvolvidas. Aos olhos de Boaventura, a evidência da importância de Aristóteles é direta e forte, tanto quanto seu preciso lugar nas referidas relações: a compreensão da presença atuante do ser primordial no mecanismo processual temporal, na ordenação da realidade contingente à causalidade primeira e originária. Com efeito, a física aristotélica ostenta, na visão boaventuriana, a real contribuição do filósofo grego à sistematização da sapiência cristã, muito mais que sua metafísica (então já plenamente conhecida e comentada). Desta, a anterioridade pressuposta pelo ser primordial, tanto epistêmica quanto ontologicamente (consoante demonstrado na *ratio anselmi*); assim como o exemplarismo embrionário da relação agostiniana *uere esse – esse*, impedem que se aceite a impessoalidade decorrente do motor imóvel como causa primeira do universo criatural. Efetivamente, a convergência entre o *primum esse* e o *primum cognitum* com que Boaventura ressignifica o argumento de Anselmo termina por selar, em princípio e por toda a sua construção sistemática, a assimilação vigorosa e precisa da física aristotélica, bem como o emprego seletivo de sua metafísica.

O caráter imediato do conhecimento de Deus ao espírito humano é, ao mesmo tempo que a luz que o ilumina a si mesmo e ao mundo, também a abertura ontológica do ser humano à expressão divina impressa nas criaturas. Não obstante a centralidade da *ratio anselmi* em sua síntese, Boaventura não trabalha somente uma demonstração da existência de Deus, mas sim expõe um núcleo temático que se desenvolve, por assim dizer, numa sequência progressivo-recorrente de demonstrações que culminam na própria edificação do sistema. A assim chamada prova da existência divina acaba por se converter, em realidade, na própria construção da síntese. Nesse sentido, e no escopo de seu exemplarismo, Boaventura apresenta quatro vias de demonstração da existência de Deus pela exterioridade, ou argumentação *a posteriori* (visto que a evidência imediata à alma humana constitui, como vimos, o centro argumentativo *a priori*), notavelmente de caráter aristotélico⁴⁰: a) se existe o *ser por dependência* (ou derivação), deve existir um *ser por si*, ou seja, que exista por si, sem dependência de qualquer outro para seu ser; b) como consequência direta da asserção anterior, a segunda via afirma que se existe o *ser possível*, deve existir o *ser necessário*; c) na mesma linha, se existe um *ser em*

³⁹ Vide páginas 7-10 do presente projeto.

⁴⁰ *De mysterio Trinitatis I, q. 1, arg. 1, d. 8-20.*

potência, há conseqüentemente um *ser em ato puro*; d) finalmente, se existe um *ser mutável*, há necessariamente um *ser imutável*. Notamos, porém, em todas as quatro vias um postulado fundamental da argumentação, de cunho anselmiano: conhecer o *minimum* implica, imediata e necessariamente, em conhecer o *maximum*. Aqui se encontram e se “cruzam”, por assim dizer, as vias neoplatônica (ancorada na tese da participação do ente determinado junto ao ser indeterminado) e aristotélica (dependência, contingência, potencialidade e mutabilidade são remissivas, de modo causal, à ipseidade, ser absoluto, atualidade e imutabilidade) pró-existência divina (Vide adiante **Anexo I** – pags. 26-27)⁴¹.

III – OBJETIVOS

- Tradução e análise estrutural do *Commentarius in Sententiarum* I, d. III, I, art. I, q. 1-4 e d. VIII, art. I, q.1-2; e da *De mysterio Trinitatis* I, art. 1, dist. 1-29 (inéditos em português);
- Exposição da recepção de Boaventura do pensamento de Aristóteles, procurando justificá-la como uma das possibilidades de assimilação da física e da psicologia aristotélicas, no âmbito geral da receptividade observada nos séculos XI – XIII, evidenciando sua necessidade para elucidar o estatuto da matéria no quadro amplo do exemplarismo de base assumido pela sua síntese. Nesse sentido, procuraremos demonstrar que a assimilação ocorre com base no binômio *iluminatio/abstractio*, através do duplo movimento com que Boaventura expõe, por um lado, o caráter epicentral do argumento único que condiciona a feitura da epistemologia dos sensíveis, portanto a exemplaridade a estes inerente (iluminação, em sua indistinção originária entre a luz como princípio formador dos corpos e mente, e luz da graça); e, por outro, a remissão correlata ao princípio ontológico possibilitada pela causalidade aristotélica (abstração), a qual Boaventura faz operar em torno da argumentação anselmiana de princípio.
- Delineamento de um sumário histórico da cristalização do eixo agostiniano-boaventuriano como ontologismo, entre os séculos XVII e XIX (sobretudo nas filosofias de Malebranche, Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti), procurando evidenciar a plausibilidade de tal leitura, a despeito de suas controvérsias no plano teológico.
- Demarcaremos nossa tentativa de visualizar possibilidades de interface entre o ontologismo crítico do século XX e a fenomenologia de corte husserliano.

⁴¹ Na tentativa de expor a problematização de nossa pesquisa em seu aspecto estrutural, ilustrando as relações entre o eixo problemático e suas decorrências enquanto problematizações paralelas, bem como do núcleo assertivo e objetivos propostos, elaboramos esquematização constante do **Anexo I** do presente projeto (pags. 26-27).

IV - JUSTIFICATIVA

▪ Ao intentar a elucidação do modo como Boaventura opera a herança da epistemologia e ontologia agostinianas, acreditamos apresentar uma primeira justificativa para nossa pesquisa, visando contribuir para as pesquisas sobre a influência do pensamento agostiniano no período escolástico, acerca do qual, como observamos anteriormente, se observa a tendência majoritária quanto ao reconhecimento unicamente do influxo teológico de Agostinho, restando considerável divergência quanto ao aspecto filosófico propriamente. Intentamos contribuir para a possibilidade de uma investigação assertiva quanto à presença da filosofia agostiniana através da síntese boaventuriana, a qual, não obstante perfaça exemplo maior da assertividade em nível teológico, permanece sob o crivo da suspeita quanto à legitimidade do esforço filosófico de *per se*⁴², do que resulta, em relação a outros autores ou temáticas, o reduzido desenvolvimento de pesquisas nesse sentido, como ainda a ausência de estudos de maior alcance voltados a áreas fundamentais de seu pensamento (epistemologia da contuição; ontologia da manifestação/existência), que nossa pesquisa intenta percorrer.

▪ Pretendendo demonstrar que a ressignificação e ampliação da noção matricial agostiniana configura o postulado fundamental com o qual Boaventura redefine o argumento único de Anselmo; bem como tentando um maior entendimento quanto aos papéis desempenhados pela doutrina da iluminação, pelo exemplarismo neoplatônico e pela função abstrante do intelecto agente (em seu matiz aristotélico), cremos igualmente apresentar outra justificativa para o presente projeto, pelo qual objetivamos contribuir para os estudos de nosso Departamento acerca de tópico fundamental do período escolástico (*ratio anselmi*), cuja importância ressoa por todo o período posterior do desenvolvimento das correntes de pensamento ocidentais, até a contemporaneidade.

▪ Igualmente, vislumbramos justificada nossa pesquisa na tentativa de ilustrar como Boaventura, a despeito das reservas que irá expor na década de 70 do século XIII⁴³, não somente demonstra estar a par da assimilação conceitual, cada vez mais sistematizante, da física e da lógica aristotélicas em curso desde o século XI, como também procura interagir com o pensador grego, para além da física (a qual assume de modo explícito), também no terreno

⁴² Vide anteriormente p. 5-10. Como igualmente exposto, qualificações e/ou definições celebrizadas em estudos referenciais acerca de Boaventura, não obstante permitirem a percepção de aspectos preponderantes em seu pensamento, ostentam ambiguidade tal que terminam por revelar o viés crítico dos autores quanto ao alcance, mesmo a autenticidade, do exercício filosófico presente em sua síntese: “*metafísica da mística*” [GILSON 1943]; “*La joie de l’approcher de Dieu*” [SCHLOSSER 2007]. Mesmo a pesquisa essencial de Falque, voltada a uma como que reavaliação filosófica do pensamento boaventuriano através da leitura fenomenológica, parece deslizar quando explicita tal intenção (ainda que à luz da citação heideggeriana d’A *constituição onto-teo-lógica da metafísica*): “*L’entrée de Dieu em théologie*” [FALQUE 2000/2018].

⁴³ *Collationes in Hexaëmeron* (1273).

metafísico (no qual, como ressaltamos anteriormente, intenta evidenciar que os erros, a seus olhos, cometidos por Aristóteles nesta área derivam, fundamentalmente, do equívoco quanto à postulação da eternidade do mundo, em consonância à sua definição da causa motora primeira como imóvel para com aquele), com o que pretendemos contribuir para os estudos acerca das relações entre o pensamento agostiniano medieval e a recepção aristotélica nos séculos XI - XIII.

▪ Objetivamos, enfim, justificar nosso projeto igualmente pela investigação acerca de como a leitura ontologista do pensamento de Boaventura possibilitou, não obstante polêmicas teológico-eclesiásticas⁴⁴, importantes desenvolvimentos no percurso filosófico ocidental, dentre os quais o ontologismo crítico do século XX, através de Carabellese e, sobretudo, Moretti-Costanzi, cuja obra promove interface com a fenomenologia existencial contemporânea, resultando, assim o cremos, em contribuição para os estudos acerca das relações entre os sistemas de pensamento do período medieval e as correntes contemporâneas que intentam novas epistemologias/ontologias, com base no evento manifesto e na existência.

V – METODOLOGIA DE DESENVOLVIMENTO

O plano de trabalho da pesquisa prevê, com base no método analítico estrutural, a leitura, tradução e estabelecimento dos dois textos centrais (vide a seguir § 4 – itens “c” e “d”); bem como o desenvolvimento do corpo teórico anteriormente exposto (itens II e III – p. 13-21), de acordo com a seguinte estruturação hipotética e o cronograma de atividades de disseminação e interação (item VI adiante):

INTRODUÇÃO

- *Boaventura e o pensamento agostiniano: iluminação, ontologia trinitária e recondução das ciências à sapiência*
- *Da metafísica da luz à ontologia da presença de Deus: sumário dos estudos boaventurianos pós-Aeterni Patris e o estado da arte a respeito*
- *Ontologismo crítico*

I – AGOSTINHO E OS PRINCÍPIOS ETERNOS: *SER, VERDADE E IDEIA*

§ 1 - *Esse enquanto idea e a herança neoplatônica*

- a) *De ideis [Quaestio XLVI (diu.qu. LXXXIII)]*

§ 2 – *Esse enquanto ueritas: primados ontológico e epistemológico*

- b) *De Trinitate IX, vi, 9 – vii, 12*

⁴⁴ Vide nota 11 – página 7.

II – BOAVENTURA E A IMEDIATICIDADE DA VISÃO EM DEUS

§ 3 – Formação do pensamento boaventuriano

- *Influxos dos pensamentos dionisiano e vitorino*
- *Anselmo e o argumento único*
- *Aristóteles e a ciência do ser*

§ 4 – O pensamento boaventuriano-agostiniano: iluminação, abstração e ontologismo

- c) *Commentarius in Sententiarum* I, dist. VIII, a. I, q. 1-2: cosmologia exemplarista e ontologia trinitária
 - *Locus* e função da exposição argumentativa no texto (unidade e essência divina, e seu conhecimento por similitude e imagem)
 - *Apropriação e releitura*: fundamentação ontológica, na imediaticidade da verdade primeira e maior (divina), da certeza e compreensão (extensa e formalmente) das verdades posteriores menores [*quaestio* 1]
 - *Relocação*: fundamentação metafísica no ser divino – em sua impossibilidade de não ser pensado – quanto à manifestação do ser como possibilidade do ato de conhecer [*quaestio* 2, a.1 e *Conclusio*]
- d) *De mysterio Trinitatis* I, art. I, dist. I, 1-29: refundamentação da *ratio anselmi* à luz de Ex 3,14 agostiniano
 - *Locus* e função da exposição argumentativa no texto (certeza da existência e essência de Deus no âmbito do mistério trinitário)
 - *Iluminação*: indubitabilidade das verdades inatas (“naturalmente impressas”) na mente enquanto relacionadas à idéia inata de Deus (herança agostiniana – a. 4, 6-7)
 - *Abstração*: indubitabilidade das verdades abstraídas (“proclamadas por toda criatura”) fundamentadas na idéia do *primum esse* [herança aristotélica – a. 11-20: causalidade, contingência-absolutidade, participação-essência, mutabilidade-imutabilidade = *maximum-minimum*]
 - *Ser divino - verdade*: a certitude das verdades naturalmente impressas (herança anselmiana: a. 21) e abstraídas é manifestada na (e pela) verdade indubitável do ser divino (idem: a. 22-27; herança boeciana: a. 28)
 - *Condição* de intelecção: *Si Deus* (intuição)
Intencionalidade de intelecção: *Deus est* (contuição)
 - *Conclusão (Respondeo)*: a certitude da verdade fundamental e originária de toda e qualquer verdade, reside na primeiridade e imediaticidade que advém da simultaneidade entre o predicativo e o sujeito que co-incide na idéia de ser divino.
- e) *Itinerarium mentis in Deum* V, i – iii: imediaticidade, simultaneidade e visão em Deus na ontologização do pensamento de Agostinho

Excurso – O estatuto filosófico do pensamento boaventuriano: debate Gilson – Van Steenberghen, desenvolvimentos posteriores e o estado atual da questão (De Libera – Boulnois - Falque).

III – ONTOLOGISMO CRÍTICO E PENSAMENTO (NEO)BOAVENTURIANO

- Agostinho e o ontologismo em Malebranche
- Boaventura e o ontologismo do século XIX: Rosmini/Gioberti
- Ontologismo e fenomenologia (Brentano leitor de Rosmini)
- Ontologismo crítico no século XX: Pantaleo Carabellese

§ 5 – Moretti-Costanzi: ontologismo crítico, neoaventurianismo e fé filosófica

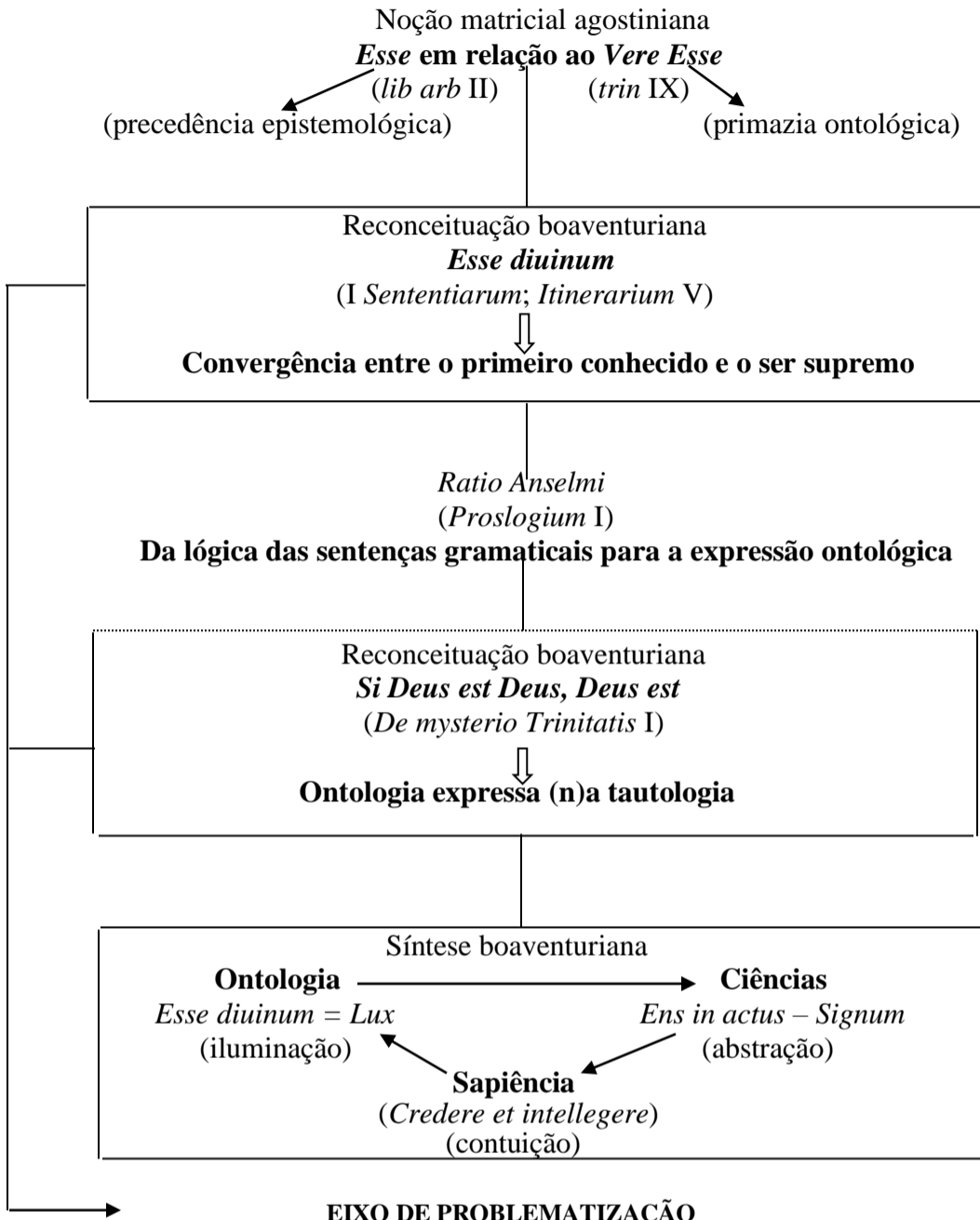
CONCLUSÃO – *Ontologismo crítico boaventuriano-agostiniano e fenomenologia existencial: interface e convergências (Husserl, Jaspers e Moretti-Costanzi)*

VI - CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO

Pressupomos o total de 02 (dois) anos para o desenvolvimento de nossa pesquisa, divididos em módulos semestrais com a estruturação tópica das hipóteses de trabalho elencadas no item IV, bem como a inclusão do plano de atividades de disseminação, conforme o seguinte cronograma:

Módulo 1	01.11.2020 a 30.04.2021* (ou 1º semestre 2021) *Datas supostas. O início será definido em função da aprovação do projeto e do plano de atividades	Introdução e Item I: Análise estrutural de textos de base agostinianos para a pesquisa (<i>De ideis</i> e <i>trin.</i> IX, vi, 9 – vii, 12) e bibliografia de apoio; redação do corpo teórico da pesquisa, além dos textos de trabalho para disseminação e interação	Comunicação: <i>Ser e razões eternas: o pensamento agostiniano do Itinerarium mentis in Deum de Boaventura de Bagnoregio</i>
Módulo 2	01.05 a 31.10.2021 (ou 2º semestre 2021)	Item II, § 3 e § 4 d: Tradução, comentário e análise estrutural do <i>I Sententiarum</i> , bibliografia de apoio, redação de textos para atividades de disseminação e interação	Seminário de Leitura: <i>I Sententiarum</i> , dist. VIII, art. I, q. 1-2 Comunicação: <i>A recepção de Aristóteles em Boaventura de Bagnoregio</i>
Módulo 3	01.11.2021 a 30.04.2022 (ou 1º semestre 2022)	Item II, § 4 e-f: Tradução, comentário e análise estrutural do <i>De mysterio Trinitatis</i> I; análise e exposição do <i>Itinerarium</i> V; bibliografia de apoio, redação de textos	Curso de Difusão: <i>Iluminação, abstração e o argumento único de Anselmo na ontologia de Boaventura</i> (seis aulas semanais)
Módulo 4	01.05 a 31.10.2022 (ou 2º semestre 2022)	Item III, § 5 e Conclusão: Textos de Moretti-Costanzi e leitura ontologista crítica de Boaventura; bibliografia apoio, redação de textos	Comunicação: <i>Influência do pensamento de Boaventura no ontologismo crítico de Moretti-Costanzi</i>

**ANEXO I – PROBLEMATIZAÇÃO E OBJETIVOS PROPOSTOS
RESUMO GRÁFICO**



Como a conceituação agostiniana da relação *vere esse - esse* criatural é ampliada por Boaventura, de modo a lhe permitir reconceituar a *ratio anselmi* em argumentação ontologista, estabelecendo-a como princípio fundamental para a realização da síntese sapiencial entre a ontologia inteligida/subjacente da verdade revelada e as ciências a esta reconduzidas, na qual a iluminação pela presença do *esse diuinum* permite o processo de abstração das segundas.

PARALELOS DE PROBLEMATIZAÇÃO

- Em que medida a *ratio anselmi* é mantida em sua *intentio* original de argumentação basilar gramatical, após a inversão de seu vetor de estruturação, tornando-a ontologia tautológica?

- Como a iluminação institui, a partir da presença primordial do *esse diuinum*, o processo cognitivo no qual a *abstractio* aristotélica atua como método na recondução (*reductio*) das ciências ao princípio supremo?
- Como a ontologização do pensamento boaventuriano irá permitir, a partir de sua releitura enquanto ontologismo crítico no século XX, aproximação com a fenomenologia husserliana enquanto epistemologia do aparecer e da *reductio*?

NÚCLEO ASSERTIVO-PROPOSITIVO

Reconceituação boaventuriana da ratio anselmi como:

- Ponto de partida de todo conhecimento (intencionalidade intelectual)
- Convergência (*contuição*) entre a ontologia do *ens primum et supremum* e a epistemologia do *nihil maius cogitari potest*
- Fundamentação da certeza da verdade na primazia e imediaticidade do caráter simultâneo inerente à ideia de Deus [predicativo e sujeito co-intuídos na percepção do *primum esse* dado ao intelecto], donde pensar Deus é pensar o ser, ou seja, é inteligir a verdade máxima que fundamenta originariamente todas as outras, do que, pelo movimento em *simultâneo*, (co)intui-se em toda verdade a presença da verdade maior

ANEXO II – TEXTOS LATINOS CITADOS

▪ **De mysterio Trinitatis (Quaestiones Disputatae), Quaestio I, art. 1, d. 1, 4, 10** – pag. 15:
4. *Item, Augustinus de Trinitate in pluribus locis dicit, quod imago consistit in mente, notitia et amore, et quod ratio imaginis attenditur in anima per comparisonem ad Deum: si ergo impressum est animae a natura esse imaginem Dei; habet ergo naturaliter sibi insertam notitiam Dei. Sed primum cognoscibile de Deo est, Deum esse: ergo illud naturaliter insertum est menti humanae. [...] 10. Item, inserta est animae rational notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui.*

▪ **Itinerarium mentis in Deum III, i** – pag. 15-16:

Ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum uidere Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux ueritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. Intra igitur ad te et uide, quoniam mens tua amat feruentissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc aduertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non óculo carnis, sed óculo rationis. Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et uidere poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est uidere per speculum in aenigmate.

▪ **Itinerarium mentis in Deum III, v** – pag. 16:

Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem, ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam uerbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria, scilicet mens generans, uerbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et uoluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coeuae, se inuecem circumcedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et uoluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producat, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter. Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam, Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coequalium et consubstantialium.

▪ **Itinerarium mentis in Deum V, i-iii** – pag. 16-17:

Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, uerum etiam supra nos: extra per uestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae, cum 'ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur'. [...] per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus uersatur circa essentialia Dei, alius uero circa propria personarum. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad uetus testamentum, quod maxime praedicat diuinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: Ego sum qui sum [...] Volens igitur contemplari Dei inuisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et uideat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum ueritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse priuatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne,

quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. [...] Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse diuinum.

▪ **De mysterio Trinitatis, q. I, art. 1, proemium e dist. 22-23, 25-27 e 29 – pag. 17:**

Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit uerum indubitabile? Et quod sic, ostenditur triplici Tripieiria uia. Prima est ista: omne uerum omnibus mentibus impressum est uerum indubitabile. — Secunda est ista: omne uerum, quod omnis creatura proclamatur, est uerum indubitabile. — Tertia est ista: omne uerum in se ipso certissimum et euidentissimum est uerum indubitabile. Circa igitur primam uiam sic proceditur et uia prium ostendit tam auctoritatibus quam rationibus, quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum. [...] 22. Item, hoc ipsum probat Anselmus sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, uerum est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse. 23. Item, ens, quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae, quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens, quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est, quod tale ens sit in re, quod non posset cogitari non esse [...] 25. Item, Augustinus dicit in Soliloquiis, quod nula ueritas uideri potest nisi per primam ueritatem; sed uerum, per quod omne aliud uerum uidetur, est uerum maxime indubitabile; ergo Deum esse, est uerum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest: ergo est tale uerum, quod non potest cogitari non esse. 26. Item, hoc ipsum sic probat: quidquid contingit cogitare contingit enuntiare; sed nullo modo contingit enuntiare, Deum non esse, quin cui hoc enuntietur, Deum esse. Et hoc patet sic: quia, si nulla ueritas est, uerum est, nullam ueritatem esse; et si hoc est uerum, aliquid est uerum; et si aliquid est uerum, primum uerum est: ergo si non potest enuntiare, Deum non esse, nec cogitari. 27. Item, quanto ueritas est prior et uniuersalior, tanto notio; sed haec ueritas, qua dicitur primum ens esse, est prima omnium ueritatum et secundum rem et secundum rationem intelligendi: ergo necesse est, ipsam esse certissimam et euidentissimam. Sed ueritates dignitatum seu communium animi conceptionum adeo sunt euidentes propter suam prioritatem, quod non possunt cogitari non esse: ergo nullus intellectus potest ipsam primam ueritatem cogitare non esse, nec de ipsa dubitare. [...] 29. Item, nullus potest ignorare, hanc esse ueram: optimum est optimum, seu cogitare, ipsam esse falsam; sed optimum est ens completissimum, omne autem ens completissimum hoc ipso est ens actu: ergo si optimum est optimum, optimum est. — Similiter argui potest: si Deus est Deus, Deus est; sed antecedens est adeo uerum, quod non potest cogitari non esse; ergo Deum esse est uerum indubitabile.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Os títulos estão restritos aos autores centrais de nossa pesquisa. No decurso da mesma, as referências incluirão autores correlatos, bem como um elenco maior de estudos específicos e da bibliografia geral.

I – BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

1 – AGOSTINHO DE HIPONA

Obras

- Edição Crítica

_____. Texto latino da **Opera Omnia**, estabelecido segundo o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum – CSEL* [www.csel.eu; www.degruyter.com] e/ou o *Corpus Christianorum Series Latina – CCSL* [www.corpuschristianorum.org; www.brepols.net/page], disponibilizado em www.augustinus.it, juntamente com a tradução em alemão, francês, espanhol [*Biblioteca de Autores Cristianos – BAC*] e italiano [*Nuova Biblioteca Agostiniana – NBA*, Città Nuova Editrice].

- Edições bilíngües

_____. **De Trinitate - Trindade**, edição bilíngüe latim-português com coordenação da tradução de ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO, e ensaio introdutório com notas de José Maria da SILVA ROSA, Lisboa: Paulinas, 2007.

_____. **Tutti I Dialoghi**, edição bilíngüe latim-italiano dos diálogos do período inicial, com introdução geral, apresentações a cada diálogo, notas e traduções de Giovanni CATAPANO, incluindo traduções de Maria BETTETINI e Giovanni REALE, Milano: Bompiani, 2006.

- Edições vernaculares

_____. **Confissões**, tradução e prefácio de Lorenzo MAMMÌ, São Paulo: Companhia das Letras (Penguin Classics), 2017.

_____. **As ideias** [83 *Questões Diversas, questão 46* (De ideis - *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, quaestio XLVI)], tradução de Moacyr Ayres NOVAES F^o in **Cadernos de Trabalho do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo - CEPAME**, DF/FFLCH-USP, Vol. II/01, março 1993, p. 5-11 (publicada posteriormente em **Discurso**, Vol. 40 [2010], DF/FFLCH-USP, São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, p. 377-380; revisada e corrigida por Novaes em out-2018, no âmbito dos trabalhos de tradução das *diu. qu. LXXXIII* pelo **Grupo de Estudos de Latim Medieval** coordenado pelo Prof. Lorenzo Mammì - inédito).

_____. **La vision de Dieu** [*Letre 147 a Pauline* (Epistola CXLVII)], tradução, apresentação e notas complementares de Jérôme LAGOUANÈRE, Paris: Desclée de Brower, 2010.

Estudos

AYRES, Lewis. **Augustine and the Trinity**, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010.

BERMON, E. et O'DALY, G. (éds.) *Le De Trinitate de saint Augustin: exégèse, logique et noétique*, Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

BRACHTENDORF, Johannes. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus – Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”*, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2000.

CARON, Maxence. *La Trinité – Saint Augustin*, Paris: Ellipses Édition Marketing, 2004.

CARY, Phillip. *Outward Signs: the powerlessness of external things in Augustine's thought*, New York: Oxford University Press, 2008.

CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustinienne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1954.

CIPRIANI, Nello. *La teologia di Sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum (Pontificia Universitas Lateranensis), 2015.

DEPRAZ, Nathalie. *Saint Augustin et la méthode de la réduction* in CARON, M. (dir.) *Saint Augustin – Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie*, Paris: Éditions du Cerf, 2009, p. 551-571.

FALQUE, Emmanuel. *Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin* in DE LIBERA, A. (ed.) *Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 111-128.

FISCHER, Norbert (dir.) *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken, Band 1: Von den Anfängen bis zur Reformation; Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, tradução de Cristiane N. A. Ayoub, São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007 (original: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943).

GIRAUD, Vincent. *Augustin, les signes et la manifestation*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

GRABMANN, Martin. *A Quaestio De Ideis de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval* in *Cadernos de Trabalho CEPAME*, DF-FFLCH-USP, Vol. II/01, março 1993, São Paulo, p. 29-42.

HEIDEGGER, M. *Agustín y el neoplatonismo* in ID. *Estudios sobre Mística Medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid: Ediciones Siruela, 1997, p. 23-210. (original: *Augustinus und der Neuplatonismus*, 1921).

HESSEN, Johannes. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Zweite, Neu Bearbeitete, Leiden: Brill, 1960 (1^a edição: 1930).

JASPERS, K. *Les Grands Philosophes: 2. Platon – Saint Augustin*, 2^a édition, Paris: Librairie Plon, 2009 (original: *Die Grossen Philosophen*, 1956).

MADEC, Goulven. *Le Dieu d'Augustin*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

MAMMI, Lorenzo. *STILLAE TEMPORIS – Interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2 in PALACIOS, Pelayo M. (org.) Tempo e Razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2002, p. 55-61.

_____. *CANTICUM NOVUM - Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho in Estudos Avançados*, vol. 38 (2000), p. 347-366.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi – L'approche de Saint Augustin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. *Note sur l'usage de substantia par saint Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique in DE LIBERA, A. (ed.) Après la métaphysique: Augustin?*, Paris: Vrin, 2013, p. 147-165.

MEESSEN, Y. *Platon et Augustin: mêmes mots, autres sens in Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Volume 03, Tome 89 (2005), Paris: Vrin, p. 433-458.

MORETTI-COSTANZI, T. *La filosofia pura di Sant'Agostino in ID. Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Milano: Bompiani: 2009 (originalmente publicado em 1948).

_____. *Ascesis y Filosofia em San Agustín in ID. Ibidem.* (1974).

NASCIMENTO, Carlos A. R. *O De ideis de Santo Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica in Cadernos de Trabalho CEPAME*, DF-FFLCH-USP, II (2) – junho de 1993, São Paulo, p. 89-97.

NOVAES Filho, Moacyr Ayres. *A Razão em exercício – Estudos sobre a filosofia de Agostinho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

PIGNATARI, R. C. *A ascensão do conhecimento humano no De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado, DF-FFLCH – USP, 2014 [http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2014_mes/2014_mes_roberto_carlos_pignatari.pdf].

_____. *Deus Quaerens - Introdução à metafísica da interioridade de Santo Agostinho nas leituras de São Boaventura e Heidegger*, São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2015.

SCIACCA, Michele F. *Sant'Agostino*, Brescia: Morcelliana, 1949.

_____. *Ontologia triádica e trinitária: discurso metafísico teológico*, Milano: Marzorati, 1972.

SOLIGNAC, A. *Análise e fontes da Quaestio De Ideis in Cadernos de Trabalho CEPAME*, Vol. II/01, março 1993, São Paulo, p. 29-42.

ZUM BRUNN, Émile. *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin – Des premier dialogues aux 'Confessions'*, 2ª edição avec additions de l'auteur, John Benjamins Publishing, 1984.

2) BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

Obras

- Edição Crítica

_____. *S. Bonaventurae Opera Omnia*, T. I – X, editio studio et cura Fratelli ad Claras Aquas, Grottaferrata: Fratti Editori di Quaracchi, 1882-1902.

- Edições bilíngues

_____. *Opere – Volumes I – XII/2*, edição em latim-italiano com coordenação geral da tradução, originariamente, sob os cuidados de Jacques Guy BOUGEROL, Cornelio DEL ZOTTO e Leonardo SILEO, Roma: Città Nuova, 1990-2018 (projeto em curso de publicação das obras completas).

_____. *Obras – Volumes I - VI*, edição em latim-espanhol (castelhano) dirigida e anotada (com introduções) por Leon AMOROS, Bernardo APERRIBAY e Miguel OROMI, Madrid: B.A.C., 2010 (reimpressão, pela série BAC *Thesaurus*, da 3ª. edição de 1968).

_____. *Commentaries on the Four Books of Sentences – Book I : On the One & Trine God*, edição em latim-ínglês (contendo o texto das *Sentenças* de Pedro Lombardo) com coordenação da tradução e introdução de Alexis BUGNOLO, Massachusetts: The Franciscan Archive (Save Old St. Mary's Inc.), 2014.

_____. *Il mistero della Trinità [Questioni Disputate I]*, edição em latim-italiano integrante do volume 5/1 das *Opere di San Bonaventura*, com tradução de Silvana MARTIGNONI, Letterio MAURO (autor da Introdução), Orlando TODISCO e Gianfranco ZAGGIA, Roma: Città Nuova, 1993, p. 223-491.

_____. *Itinerario dell'anima a Dio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Letterio MAURO, Firenze/Milano: Giunti Editore S.p.A/Bompiani, 2019 (1ª ed.: 2002)

_____. *Itinerário da mente para Deus*, 3ª edição bilíngue latim-português com tradução, introdução e notas de António SOARES PINHEIRO, Faculdade de Filosofia de Braga, Portugal, 1986.

- Edições vernaculares

_____. *Escritos Filosófico-Teológicos*, Volume I, tradução e notas de Luis Alberto DE BONI (responsável pela apresentação) e Jerônimo JERKOVIC, Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999 (reúne as traduções de *Breuiiloquium*, *Itinerarium*, *De Reductione e Christus Magister*).

_____. *Itinerário da mente para Deus*, tradução e notas de Jerônimo JERKOVIC e Luis Alberto DE BONI, com prefácio de Alessandro GHISALBERTI, Petrópolis: Vozes, 2012 (revisão, com alterações e acréscimos, das edições de 1968, 1983 e 1999, além do novo prefácio de Ghisalberti).

Estudos

BELLEI, Ricardo José A *questão da interioridade no Itinerarium mentis in Deum de São Boaventura*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

BETTONI, Efrem *San Bonaventura da Bagnoregio – Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1973.

BISSEN, J.-M. *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris: Vrin, 1929.

BOUGEROL, Jacques Guy. *Introducción a San Buenaventura*, Madrid: B.A.C., 1984 (edição revisada e ampliada da publicação de 1961).

_____. *Lexique Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1969.

_____. *Dossier pour l'étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 40 [1973], Paris: Vrin, p. 135-222.

_____. *Saint Bonaventure et la philosophie chrétienne in Culture*, Vol. XXVII, n° 3 – septembre 1966, p. 290-312.

BRAMBILLA, Paolo. *Unitas et Trinitas, et Distinctio et Identitas: Bonaventura e Tommaso commentatori del I Sententiarum di Pietro Lombardo*, Pontificia Università Gregoriana [Analecta Gregoriana 329], Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.

BRUN, Markus. *Die Trinitarische Theologie bei Bonaventura*, Doktorarbeit/Dissertation, Universität Luzern, Grin, 2006.

CAMIADÉ, Laurent. *Temps et infini dans le Commentaire des Sentences de Saint Bonaventure*, Toulouse: Faculté de Philosophie de le Institut Catholique de Toulouse, 1988.

CRESTA, Norberto Gerald. *Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden. Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras*, PhD Thesis, Freiburg i. Br.: Albert-Ludwigs Universität, 2003.

_____. *La relación Filosofía-Teología en el pensamiento bonaventuriano*, Freiburg-im-Breisgau, Albert-Ludwigs Universität, 2002.

CRIVELLI, R. *L'esperienza Cristiana – Figura, senso e lógica secondo S. Bonaventura*. Dolo, 1996.

CULLEN, Christopher M. *The semiotic metaphysics of Saint Bonaventure*, Dissertation, The Catholic University of America, 2000.

_____. *Bonaventure*, Oxford University Press, 2006.

DE BONI, Luis Alberto. *Apresentação in BOAVENTURA DE BAGNOREGIO Escritos Filosófico-Teológicos – volume I*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, pp. 13-62.

_____. *Boaventura: o modelo arquitetônico do saber in ID. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulysses, 2010, p. 76-89.

DE DAHEN, A. B.; GALLI, E.; MALAGUTI, M.; PASCUAL, R.; e SOLÁ, C. S. (eds.) *Deus summe cognoscibilis – The current theological relevance of Saint Bonaventure*, Leuven: Peeters, 2018.

DE ROSA, Luca. *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretative del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, Assisi: Cittadella Editrice, 2011.

DOYLE, John P. Saint Bonaventure and the ontological argument in *The Modern Schoolman*, Vol. 52, n° 01 [1974], p. 27-48.

ESQUIVEL, José M. La gracia en el Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura in *Veritas*, Volume 13 [2005], Porto Alegre, p. 259-272.

FALQUE, Emmanuel. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu em théologie*, Paris: Vrin, 2000.

_____. *Saint Bonaventure and the Entrance of God into Theology*, tradução de Brian Lapsa e Sarah Horton, revisão de William Hackett, St. Bonaventure University (NY): Franciscan Institute Publications, 2018 [edição revista e ampliada do texto francês de 2000, com novo prefácio em inglês de Falque].

FEDORYKA, Kateryna. Certitude and the Contuition: St. Bonaventure's contribution to the Theory of Knowledge in *Aletheia*, Vol. 6 [1994], edited by Josef Seifert, New York: Peter Lang Publishing Group, p. 178-199.

FERNANDES, Marco A. Deus e ser no Itinerarium mentis in Deum de S. Boaventura in ID. *Pensadores franciscanos: paisagens e sendas*, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 177-205.

_____. A questão de Deus no pensamento itinerante de S. Boaventura in IDEM, *ibidem*, p. 157-176.

FILARDO, Gautier. *Cognitio Dei Experimentalis – La conoscenza sperimentale di Dio nel Commento alle Sentenze di San Bonaventura*, Riga [Letonia]: Edizioni Sant'Antonio [Edizioni Accademiche Italiane – International Book Market Service Ltd], 2018.

GANOCZY, Alexandre. Bonaventura in ID. *Il Creatore Trinitario – Teologia della Trinitá e sinergia*. Queriniana: Brescia, 2003, p. 98-113.

GILSON, Etienne. *La philosophie de saint Bonaventure*, deuxième édition revue, Paris: Vrin, 1943 (1ª edição: 1924).

GHISALBERTI, Alessandro. Interpretazioni di Bonaventura nel Novecento: a partire da Etienne Gilson in *Doctor Seraphicus*, Vol. 50 [2003], Bagnoregio: Centro di Studi Bonaventuriani, p. 47-63.

_____. Prefácio ao *Itinerário da mente para Deus*, tradução Jerkovic-De Boni, Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFF, Jared Isaac. *Caritas in Primo. A Study of Bonaventure's Disputed Questions on the Ministry of Trinity*, New Bedford: Academy of the Immaculate (Franciscan Friars), 2015.

_____; HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, J. A. W. (eds.) *A companion to Bonaventure*, Leiden (Netherlands): Koninklijke Brill NV/Martinus Nijhoff Publishers, 2014.

GRAVIL, André. Penser l'infinité: Thomas d'Aquin et Bonaventure face à la tradition des Pères grecs in *Les Études Philosophiques*, Octobre 2009 - 4, Paris: P.U.F., p. 555-575.

GRISTINA, Michelangelo. Indivisio entis ab esse – Note sulla dottrina della conoscenza naturale di Dio di san Bonaventura in *Medieval Sophia*, Volume 2 [luglio-dicembre 2007], p. 48-83 (www.medievalsofia.it)

GUARDINI, Romano. *Die Lehre des Heil. Bonaventura von der Erlösung: ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf: L. Schwann, 1921.

HESSEN, Johannes. Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 34. Band, 4. Heft, Fulda: Druck und Kommissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei, 1921.

MATHIEU, Luc. *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, traduzione di Paolo Canali, Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1994 (original français: 1992)

MAURO, Letterio. *Bonaventura da Bagnoregio – Dalla Philosophia alla Contemplatio*, Gênova: Accademia ligure di scienze e lettere, 1976.

METSELAAR, Suzanne. *God as first known: the common ground of Philosophy and Theology in Bonaventure's thought*, PhD-Thesis, Amsterdam: Vrije Universiteit, 2015.

MONTI, Dominic V.; SHELBY, Katherine W. (eds.) *Bonaventure revisited: companion to the Breuiloquium*, St. Bonaventure University (NY): Franciscan Institute Publications, 2017.

OEING-HANHOFF, Ludger. Note sur l'argument ontologique chez Descartes et Saint Bonaventure in *Archives de Philosophie*, Vol. XXXVI [1973], p. 643-655.

OZILOU, Marc. *La monadologie bonaventurienne*, Leuven: Peeters, 2017.

PENEDOS, Álvaro José dos *O problema da existência de Deus nas "Quaestionis disputatae de Mysterio Trinitatis" de S. Boaventura*, Revista da Faculdade de Letras do Porto, Vol. 1 [1966], p. 307-314.

PIERETTI, Antonio. L'“Itinerarium” di S. Bonaventura come ermeneutica ontológica in *Revista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 79/02, aprile-giugno 1987, Milano: Vita e Pensiero, 313-320.

RATZINGER, Joseph. *A Teologia da História de São Boaventura*, tradução de Maria Manuela Brito Martins, 2ª edição, Braga: Editorial Franciscana, 2017 (original: 1957).

RAVETON, Elsa-Quirine. *L'idée de simplicité divine: une lecture de Bonaventure et Thomas D'Aquin*, These pour obtenir le grade de Docteur, Université Paris-Sorbonne, 2014.

ROBERT, Patrice. *Hylémorphisme et devenir chez Saint Bonaventure*, Montréal: Les Éditions de la Librairie Saint François, 1936.

ROCHA MARTINS, António Joaquim. *Analogia e metáfora em São Boaventura: uma poética do pensamento*, Tese de Doutoramento junto à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008.

SCHLOSSER, Marianne. *Saint Bonaventure: la joie d'approcher Dieu*, Paris: Éditions Du Cerf, 2007.

_____. *Cognitio et Amor – Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Paderbon/München, 1990.

SCIACCA, Michele F. *Atto ed essere*, Milano: Marzorati, 1956.

_____. *Interpretazioni rosminiane*, Milano: Marzorati, 1958.

SOLIGNAC, Laure. *La voie de la ressemblance: itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Paris: Hermann, 2014.

_____. De la théologie symbolique comme bon usage du sensible chez saint Bonaventure in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 95, volume 2 [2011], Paris, p. 413-428.

_____. Les personnes selon saint Bonaventure in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 94, volume 3 [2010], Paris, p. 451-480.

_____. *La théologie de saint Bonaventure*, Paris: Pars et Silence, 2020 (edição revisada de *Théologie symbolique de saint Bonaventure*, 2010).

SPEER, Andreas. Boaventura – A certeza do conhecimento in KOBUSCH, Theo *Filósofos da Idade Média*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, p. 225-248.

_____. *Triplex veritas – Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*. Werl/Westfalen: Dietrich-Coelde-Verl, 1987.

TAVARD, George. La structure de l'expérience fruite. Analyse de quelques textes de S. Bonaventure in *Études franciscaines*, vol. 3 [1952], Paris, p. 205-211.

_____. *Transiency and Permanence. The Nature of Theology According to St. Bonaventure*, St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 1954.

_____. Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne in *Revue des études augustiniennes*, Paris: I.E.A., 1955, p. 251-263.

_____. *From Bonaventure to the Reformers*, Milwaukee: Marquette University Press, 2005.

VEUTHEY, León. *La filosofía Cristiana di San Bonaventura*, Roma: Agenzia del Libro Catolico, 1971.

VIER, Raimundo Da certeza do conhecimento de Deus em São Boaventura in GARCIA, Antonio (org.) *Estudos de Filosofia Medieval – A obra de Raimundo Vier*. 2ª edição, Petrópolis/Bragança Paulista/Curitiba: Vozes/USF/UFPR, 2000a, p. 33-48.

_____. O ideal boaventuriano da sabedoria cristã in *Idem*, 2000b, p. 77-87.

_____. São Boaventura – Ciência e Fé in *Idem*, 2000c, p. 160-182.

VON BALTHASAR, Hans Urs. Buenaventura in *Gloria – Una estetica teológica*, volume 2. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986, p. 318-334.

WÉBER, Édouard. L'herméneutique christologique d'Exode 3,14 chez quelques maîtres parisiense du XIIIe. Siècle. – II. B) Alexandre de Halès et saint Bonaventure in DE LIBERA, A.; ZUM BRUNN, É. (eds.) *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris: CNRS/Du Cerf, 1986, p. 71-86.

WÓZNIAK, Robert J. **Primitas et Plenitudo – Dios Padre em la teologia trinitária de San Buenaventura**, Navarra: Eunsa, 2007.

3 – TEODORICO MORETTI-COSTANZI

Obras

_____. *Opere*, a cura di Edoardo Mirri e Marco Moschini, Milano: Bompiani, 2009.

_____. *Sant'Agostino filosofo*, Bologna, 1954.

_____. *Dall'essere all'esistenza e dall'esistenza all'essere*, Roma: Armando Editore, 1999.

_____. *San Bonaventura*, a cura di Michele Falaschi, Roma: Armando Editore, 2003.

Estudos

BOZZA, Martino. *Le origine, le linee e le prospettive di una cristologia filosofica del novecento. La "cristità" del pensare in Teodorico Moretti-Costanzi*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Trento, 2015.

FALASCHI, Michele. Gli scritti bonaventuriani di T. Moretti-Costanzi in *Doctor Seraphicus*, Vol. 50 [2003], p. 19-23.

MIRRI, Edoardo. Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo in *Doctor Seraphicus*, Vol. 50 [2003], p. 5-18.

MOSCHINI, Marco. La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Teodorico Moretti-Costanzi in *Rosmini Studies*, Vol. 01 [2014], Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini", Università degli Studi di Trento, p. 93-107.

II - BIBLIOGRAFIA GERAL

BERTELLONI, Francisco; BURLANDO, Giannina (eds.) *La filosofia medieval*, Madrid: Editorial Trotta, 2002.

BOULNOIS, Olivier. *Métaphysiques rebelles: genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris: P.U.F., 2013.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*, tradução Nicolás N. Campanário e Yvone M. C. Teixeira da Silva, São Paulo: Loyola, 1998.

GILSON, Étienne. *La Philosophie au Moyen Âge*, deuxième édition revue et augmentée, Paris: Payot, 1947.

_____. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, deuxième édition revue, Paris: Vrin, 1969.

GRABMANN, Martín. *Historia de la Teología Católica*, Madrid: Espasa-Calpe, 1946.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 3ª edição, Porto Alegre: Concórdia Editora, 1986.

LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*, tradução de Mariana N.R. Echalar, São Paulo: Paulinas, 2000 (original: Éditions Du Cerf, Paris, 1994).

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia I – Problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986 (Cap. I: *Fisionomia do século XIII*, p. 11-33).

_____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo: Loyola, 2000.

LOHSE, B. *A fé cristã através dos tempos*, tradução de Silvio Schneider, 2ª edição, São Leopoldo: Sinodal, 1981 (original: *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1963).

McKIM, Donald K. (ed.) *Grandes Temas da Tradição Reformada*, tradução de Gerson Correia de Lacerda, São Paulo: Pendão Real, 1998 (original: *Major Themes in the Reformed Tradition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1992).

PANNENBERG, Wolfhart. *Una Historia de la Filosofía desde la idea de Dios*, traducción de Rafael Fernández de Mururi Duque, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016 (original: *Theologie und Philosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

PAULY, Wolfgang (org.) *História da Teologia Cristã*, tradução de Cesar Ribas César e Marta Biazucci, São Paulo: Loyola, 2012.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*, tradução de Fernando Salles, São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SESBOÛÉ, Bernard (dir.) *História dos Dogmas*, Tomos I – IV, tradução de Aldo Vanucchi, São Paulo: Loyola, 2002 – 2006.

TIMOSSI, R. G. *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel – Storia critica degli argomenti ontologici*, Gênova: Marietti, 2005.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, tradução de Getúlio Bertelli, São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: Paulinas, s/d (1984); 2ª edição revista, São Leopoldo: Sinodal, 2005 (original: *Systematic Theology – Three volumes in one*, The University of Chicago, 1967).

_____. *História do Pensamento Cristão*, tradução de Jaci Maraschin, São Paulo: ASTE, 1988 (original: Harper and Row, Publishers, Inc., New York, 1968).

_____. *Dogmática (Lecciones de Dresde 1925-1927)*, edición e introducción de Werner Schüsler y Erdmann Sturm, traducción de Luciano Elizaincín, revisión de de Pedro Fernández Castela, Madrid: Editorial Trotta, 2013 (original: *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927)*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2005).

TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*, tradução de Sérgio José Schirato, São Paulo: Paulus, 2003 (original: Città Nuova Editrice, Roma, 1997).

VAN STEENBERGHEN, Fernand. *La philosophie au XIIIe. Siècle*, Louvain Publications Universitaires (Paris: Béatrice-Nawelaerts), 1966.

VORGRIMLER, Herbert.; GUCHT, Robert. V. (Hgs.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, I - III, Freiburg im Breisgau: Herder, 1969-1970.