

# Aula 5

## ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA AGOSTINIANA

### **META**

Argumentar sobre os principais conceitos da antropologia filosófica agostiniana, tais como, natureza humana, composto corpo/alma, liberdade, a corpo/alma.

### **OBJETIVOS**

Ao final desta aula, o aluno deverá:  
Problematizar os elementos que sustentam os argumentos da doutrina da criação na Idade Média, destacando o lugar de destaque dado a criatura humana na hierarquia ontológica.  
Refletir sobre as estruturas do espírito humano e suas manifestações a partir da antropologia filosófica de Agostinho de Hipona.

### **PRÉ-REQUISITOS**

Filosofia antiga

**Nilo César Batista da Silva**

### INTRODUÇÃO

Provavelmente Agostinho teve contato com o neoplatonismo por meio das traduções de Mário Vitorino. Esse deve constar como dado importante para contextualizar as análises da doutrina da iluminação demonstrada por Agostinho em sua teoria do conhecimento. Conforme o hiponense, o ser humano no ato de assimilar as realidades sensíveis e inteligíveis contará com o auxílio da iluminação do *Verbo divino*, assim o homem como ser temporal, contingente e mutável, pode conhecer verdades eternas, necessárias e imutáveis, ou seja, ascender ao conhecimento de Deus. Essa doutrina agostiniana retoma certamente, com restrições, a antiga teoria da reminiscência platônica, segundo a qual o conhecimento humano está na reminiscência das formas e arquétipos presentes na estrutura do espírito. Em consonância com o platonismo, Agostinho também afirma a existência de um composto humano, alma/corpo, contudo, a origem e existência da alma se vincula ao pleno contato com o Sumo Bem, o qual tudo conhece. Dessa forma, o conhecimento atual do homem nada mais é do que um exercício de recordação da experiência contemplativa da alma.

Para Agostinho o conhecimento humano é manifestação da luz imutável mediante o exercício de interiorização da mente em harmonia com Deus.

#### DOCTRINA DA ILUMINAÇÃO DE AGOSTINHO DE HIPONA

A iluminação divina como doutrina acerca do conhecimento humano foi uma interpretação privilegiada da filosofia de Agostinho ao longo do século XX. Ao final deste período, observamos esforços de pensá-la noutros escopos teóricos, como a ontologia e a moral. Contudo, cada uma destas áreas foi desenvolvida isoladamente, em vez de ser relacionada às demais, surtiram visões rigorosas, mas reduzidas do assunto, como um ambiente cuidadosamente desenhado por renomados comentadores estabelece “a doutrina agostiniana da iluminação”. Para eles, a iluminação concerne ao conhecimento humano das verdades divinas, sejam elas ideias eternas, como o imutável, a verdade, sejam regras divinas. [...] Em síntese, a iluminação da razão humana, como conhecimento, manifestação do Deus Eterno, Sábio e Bom na criatura mutável, racional e pecaminosa. Teses e polêmicas em torno desta linha de interpretação marcam grande parte das pesquisas transcorridas até 1962. [...] Grosso modo, querelas assumiam e confirmavam a iluminação como metáfora agostiniana referente ao conhecimento. Nem por isso negavam e até mencionavam outras áreas de situação da mesma metáfora. [...] Os textos agostinianos consagrados a esta

temática são: *Comentário ao Gênesis contra os maniqueus*, o *Comentário literal ao Gênesis inacabado*, os livros X, XI e XII das Confissões e o *Comentário literal ao Gênesis*. Acompanhando cronologicamente tais textos temos precisamente o conhecimento da concepção de iluminação divina trinitária, pelo amadurecimento das concepções de Deus como trindade, da semelhança tríplice de todas as criaturas com o criador e do homem como imagem trinitária de Deus. Os acréscimos e os ajustes na interpretação de agostinho ganham clareza e destaque à medida que vão sendo introduzidos pelo próprio autor, ou seja, no contraste evidenciado pela alteração da interpretação. [...] A dinâmica dessa interpretação é coerente com a concepção agostiniana de homem. O estudo do homem resulta de um desenvolvimento mais completo e complexo. A iluminação divina causa, no homem, um processo dinâmico, cuja realização se dá na formação dessa criatura feita à imagem de Deus. Cf. AYOUB, Cristiane Negreiro Abbud. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo, 2011, pp. 18-26

## O HOMEM E A CRIAÇÃO DIVINA

Depois de uma mera introdução e apresentação das principais correntes que influenciaram nosso pensador, analisadas ainda na aula anterior, avançamos para uma, abordagem antropológica e filosófica referendada em temas relevantes - o homem, Deus e a criação divina, essenciais para a filosofia de Agostinho. O pensador de Tagaste tem por certo a ideia do criacionismo como origem de todos os seres, que se trata de uma verdade de fé, porém instrumentalizada pelo exercício da razão. O argumento principal tem na base a noção de criação partindo do nada, a criação *ex nihilo*. Isso significa que não é da substância de Deus que elas se originam nem de uma matéria externa, mas absolutamente do nada, o que implica numa ação divina fruto da vontade e bondade de Deus, além de sua infinita potência. A criação é ato da inteligência divina, ou seja, as criaturas, antes de serem criadas, já existiam no entendimento divino em arquétipo ou forma, ideias.

Para entendermos a antropologia agostiniana, devemos partir da tese de que Deus existe, o criador de todas as coisas e criou o homem dotado de todas as capacidades racionais, a inteligência, a vontade, memória e a consciência e no mais íntimo de seu coração colocou o desejo de conhecer a Deus. O homem é um ser que vive existe e conhece. Abaixo segue o trecho do *Diálogo Sobre o Livre arbitrio*, Livro II, 3, 7, onde Agostinho no diálogo com Evódio demonstra as primeiras intuições sobre o espírito: o existir, o viver, o entender:

Agostinho. Se o quiseres, investiguemos na seguinte ordem:  
1º procuremos como provar com evidência a existência de Deus;  
2º Se na verdade tudo o que é bem, enquanto bem, vem de Deus;  
3º Enfim, se será preciso contar, entre os bens, a vontade livre do homem.

Uma vez essas questões esclarecidas, aparecerá suficientemente, eu o penso, se essa vontade foi dada aos homens com justeza.

Assim pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou, talvez, temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia, não te poderias enganar de modo algum, se não existisses.

Evódio. É melhor passares logo adiante, às demais questões.

Agostinho. Então, visto ser claro que existes — e disso não poderias ter certeza tão manifesta, caso não vivesses —, é também coisa clara que vives. Compreendes bem, que há aí duas realidades muito verdadeiras?

Evódio - Compreendo-o perfeitamente.

Agostinho. Logo, é também manifesta terceira verdade, a saber, que tu entendes?

Evódio - É claro.

Agostinho. Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente?

Evódio. O entender.

Agostinho. Por que te parece assim?

Evódio. Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende.

Agostinho. Então, admitimos que dessas três perfeições faltam duas ao cadáver; uma ao animal; e nenhuma ao homem.

Evódio. É verdade.

Agostinho. E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver.

Evódio. Com efeito, nós admitimos isso sem dúvida alguma.

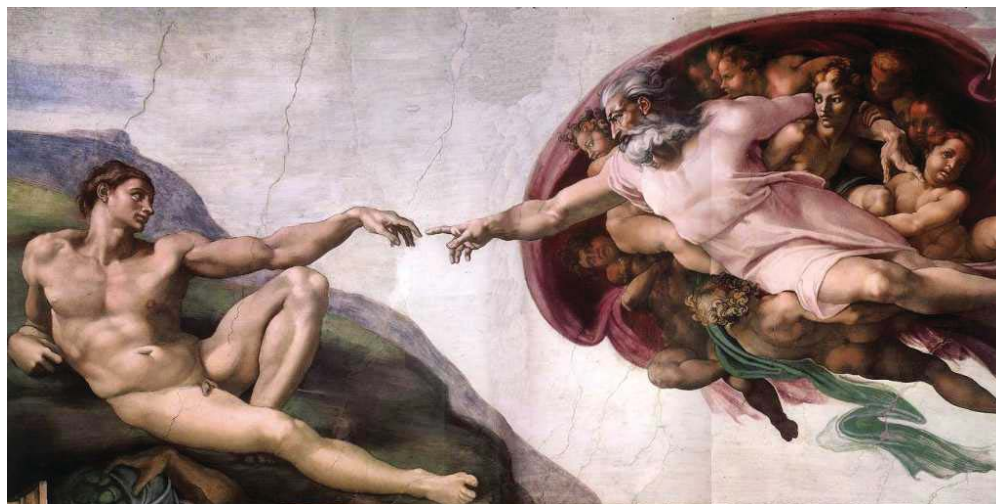
Cf. Santo Agostinho. *O livre Arbitrio*. II, 3, 7. Tradução, introdução e notas de Nair e Assis Oliveira, revisão de Honório Dalbosco. São Paulo, Editora Paulus, 1995, p. 80-81

Nesse aspecto é importante notar que a reflexão de Agostinho no diálogo pretende destacar elementos importantes que definem a estrutura cognitiva do ser humano; A criatura humana dotada de espírito, inteligência e mente, gerada no pensamento do criador para torna-se semelhante, mesmo assim há no ser humano uma dimensão vulneravelmente e precária por se afastar voluntariamente do Bem supremo. No Opúsculo *Sobre a Natureza do Bem*, Agostinho escreve que « a criatura humana ainda que espiritual e intelectual ou racional, a qual parece ser a mais próxima do verbo, pode ter uma vida informe quando para ela ser é o mesmo que viver e nem sempre viver significa sábia e bem-aventuradamente, entretanto, numa vida avesso a Sabedoria incomutável, vive néscia e miseravelmente, o que representa sua informidade”. (Cf. *Sobre a natureza do bem*. I, V, 10, p. 95)

Com a finalidade de aprofundar os fundamentos da existência humana, Agostinho assimila do estoicismo a noção das *razões seminais*, temas bastante complexo para o cristianismo vigente. Na filosofia medieval, o problema das *razões seminais* torna-se um debate instigante que prevalecerá por todo trajeto da Idade Média e se agregará a outros problemas conceituais de posições diferentes para os autores medievais, tais como o hilemorfismo universal e pluralidade das formas, a doutrina do exemplarismo, os quais foram amplamente debatidos ao longo da Escolástica, por Guilherme de Auvergne (1180-1249) Tomás de Aquino (1224-1274) e João Duns Escoto (1265-1308). Haja visto que a doutrina agostiniana não demonstra com desenvoltura a noção de *razões seminais*, mesmo assim encontramos apontamentos, embora fragmentados nas obras, *De quantitate animae*; *De trinitate*, Livro III; *Confissões*, I, 6, 9; *De Genesi contra manicheos*, I, 17, 11. Na concepção do hiponense, Deus conhece todas as coisas desde a eternidade: as que fez, as que pode ainda fazer e fará, e as que pôde fazer e nunca fará, porque tudo está contido na Presciência divina. Esse conhecimento de Deus reside nas ideias divinas, que recebem o nome de *razões eternas*. Tais razões estão contidas no Verbo, pois assim está escrito no Evangelho de João: “todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi feito”. A doutrina do exemplarismo medieval encontrará suporte na noção agostiniana de razões eternas, sem dúvida alguma, pareceu-nos ter muita transcendência e mais repercussão em relação a polêmica do noûs plotiniano.

Pelas razões eternas, Deus criou livremente o mundo a partir do nada – *creatio ex nihilo*, essa expressão foi muito utilizada na teologia escolástica. Em contraposição ao emanacionismo de Plotino. “Deus primeiro criou a matéria sem nenhuma forma determinada, aberta a ser qualquer coisa, na qual estavam as razões seminais, ou seja, os germes das coisas que iriam se manifestar com o passar do tempo. Por conseguinte, conforme o transcurso do tempo, essas razões seminais desenvolveram todas as virtualidades que continham”. (Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi, 2006, pp. 79-80). Por este modo, Agostinho tentou aproximar dois textos da *Sagrada Escritura* que, à

primeira vista, pareciam irreconciliáveis. De um lado, o Livro de *Eclesiástico*, 18.1, cujo afirma que Deus criou todas as coisas juntas, isto é, de uma só vez, o outro, o livro do Gênesis, 1.1, 2, esse por sua vez, indica que a criação que a criação foi realizada a cada dia ou em momentos sucessivos. “Segundo Agostinho, Deus fez tudo de uma só vez, semeando na matéria primitiva, isto é, as razões seminais ou, sementes de tudo o que apareceria posteriormente no tempo. Tais razões seminais criadas reproduzem as razões eternas incriadas”. Cf. SARANYANA, *Op., cit.*, p.80.



A Criação (Fonte: <http://galeriadefotos.universia.com.br>)

### O PROBLEMA DA CRIAÇÃO DIVINA NA IDADE MÉDIA

A criação é o primeiro problema metafísico da Idade Média, do qual derivam, sem suma, todos os demais. A criação não deve ser confundida com o que os gregos chamam de gênese ou geração. A geração é um modo do movimento, o movimento substancial; este pressupõe um sujeito, um ente que se move e passa de um princípio a um fim. O carpinteiro que faz uma mesa a faz de madeira, e a madeira é o sujeito do movimento. Na criação isso não ocorre: não há sujeito. Deus não fabrica ou faz o mundo com uma matéria prévia, mas o cria, o põe na existência. A criação é criação a partir do nada; segundo a expressão escolástica, *creatio ex nihilo*; de modo mais explícito, *ex nihilo sui et subjecti*. Mas um princípio da filosofia medieval é que *ex nihilo nihil fit*, do nada nada se faz, o que pareceria significar que a criação é impossível, que do nada não pode resultar o ser, e seria a fórmula do panteísmo; mas o sentido com que essa frase é empregada na Idade Média é de que do nada nada pode ser feito sem a intervenção de Deus, ou seja, justamente, sem a criação.

Isso abre um abismo metafísico entre Deus e o mundo que o grego não conheceu; por isso aparece agora uma nova questão que afeta o próprio ser: pode se aplicar a mesma palavra ser a Deus e às criaturas? Não é um equívoco? Pode-se, no máximo, falar de uma nova analogia do ente, num sentido muito mais profundo que o aristotélico. Chegou-se a negar que o ser corresponda a Deus; o ser seria uma coisa criada, distinta de seu criador, que estaria além do ser. Vemos, portanto, como a ideia de criação, de origem religiosa, afeta em sua raiz mais profunda a ontologia medieval. Cf. MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução de Claudia Berliner e revisão de Franklin Leopoldo da Silva. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2015, p.141-142

O historiador da filosofia, Josep-Ignasi Saranyana, em sua obra *A Filosofia medieval* (2006) faz as seguintes considerações sobre a criação da matéria e as razões seminais:

“A matéria, na concepção agostiniana foi a primeira coisa criada e da qual tudo saiu, tinha a possibilidade de se envolver em um número indefinido de direções, por causa das razões seminais que Deus nela tinha posto, então essa primeira matéria estava em algum sentido já conformada, pelo menos com a forma de indeterminação máxima, que é não ser nem isto nem aquilo, podendo, porém, ser tudo. Essa matéria semiformada, como dirão mais tarde os medievais, é a *Hyle* agostiniana. Pelo fato dessa *hyle* potencialmente dar lugar a tudo, originou-se, a partir de Agostinho, uma doutrina que acabaria por se tornar profundamente arraigada na história da filosofia da Alta Idade Média, a doutrina do “hilemorfismo universal”. O hilemorfismo deu margem para a teoria da “pluralidade de formas”, substanciais, em um mesmo suposto, que assim deve ter pelo menos duas: a própria da matéria semiformada e a forma que o faz ser aquilo que é. Tal é o sentido das palavras de Agostinho: “*ex informitate formata*”, todas as coisas formadas a partir daquilo que é informe”. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Op., cit.*, p. 81

## A CONDIÇÃO HUMANA NO COMPOSTO CORPO/ALMA

A questão da composição humana corpo/alma aparece na antropologia agostiniana como reconsideração do dualismo platônico. Toda vida tem seu princípio, que é a alma, todavia o pensamento é da ordem da alma. Ou seja, o pensamento se conhece como alma, portanto, a primeira questão que Agostinho procura investigar é sobre a natureza da alma, sua espiritualidade e materialidade.

Para Agostinho, o *homem é uma alma racional que se serve de um corpo*. (Cf. *De moribus ecclesiae*, 1, 27, 52). Essa definição de homem, em que a ênfase é colocada com muita insistência na transcendência hierárquica da alma em relação ao corpo, está de acordo com as tendências profundas do agostianismo. Por vezes, é de se espantar que ele não tenha discutido, tampouco percebido, as dificuldades metafísicas implicadas em tal definição; mas, para ele, o problema abstrato da estrutura metafísica do homem parece vão. O que lhe interessa é o problema moral do bem soberano: a natureza desse bem é essencialmente espiritual; é necessário busca-lo para além da alma, mas a mesma linha inteligível que ela é, por isso, a superioridade da alma quanto ao corpo deve ser destacada na definição de homem. Se for negada, deixa de ser evidente que o homem deve buscar seu bem acima da ordem dos corpos; ao contrário, se for admitida, com o problema da ordem dos fins, é a moral toda que encontra a solução. “Para Santo Agostinho, provar que a alma é uma substância é, antes de tudo, provar que ela é distinta do corpo. Esse problema não deixou de preocupá-lo, pois, a lembrança do materialismo, ao qual ele aderiu durante sua infância, jamais deixou seu espírito”. (Cf. GILSON, Étienne, 2006, p.98).

No diálogo, *A Vida Feliz* (386) os interlocutores, Navígio, Trigésio e Licêncio, Agostinho propõe uma reflexão antropológica sobre a verdadeira essência do homem. Lê-se abaixo o trecho do Livro II, Capítulos 7 e 8 de *Vida Feliz*, onde Agostinho escreve que somos um composto de corpo e alma.

AGOSTINHO DE HIPONA. *De beata vita*, II, 7

II. 7. — Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo?

Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber.

— Mas, disse-lhe eu, pensas que ignoras tudo em geral, ou essa proposição é uma entre outras coisas que desconheces?

— Não creio que sou totalmente ignorante, respondeu ele.

— Podes, pois, dizer-nos alguma coisa do que sabes?

— Sim, posso.

— Se isso não te incomoda, dize-nos, pois. E como ele hesitasse, interroguei:

— Sabes, pelo menos, que vives?

— Isso eu sei.

— Sabes, portanto, que tens vida, visto que ninguém pode viver a não ser que tenha vida?

— Isso também sei.

— Sabes, igualmente, que possuis um corpo? Ele concordou.

— Sabes, então, que constas de corpo e vida?

— Sim, todavia tenho dúvidas se não existe alguma coisa a mais do



que isso.

— Assim, não duvidas destes dois pontos: possuis um corpo e uma alma. Mas estás em dúvida se não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição.

— E isso, concordou ele.

— O que poderia ser, procuraremos em outra ocasião, sendo possível. Peço agora, já que todos estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma, dizerem-me para qual dos dois elementos desejamos o alimento?

— Para o corpo, exclamou Licencio.

Os demais, porém, duvidavam, perguntando-se de diversas maneiras como poderia o alimento ser necessário ao corpo, quando o procurávamos para viver, e a vida não depende senão da alma.

Intervim, dizendo:

— Parece-vos que o alimento é feito unicamente para a parte do homem que vemos crescer e fortificar-se por meio dele?

Foram todos dessa mesma opinião, exceto Trigécio que declarou:

— Por que, então, não chego a crescer em proporção ao meu grande apetite?

— A natureza, expliquei, fixou aos corpos a dimensão à qual pode atingir, mas sequer atingiriam essa dimensão se lhes faltasse o alimento. Constatamos facilmente esse fato nos animais. Todos sabem que os corpos vivos, sejam quais forem, definham sem o alimento.

— Definham, mas não encurtam, retorquiu, Licencio.

— Já temos o bastante para o meu propósito, concluí. Pois a questão era saber se o alimento é para o corpo. Ora, não há dúvidas sobre isso, porque se for suprimido o corpo define.

Todos aprovaram.

II. 8. — E quanto à alma, perguntei, não possui ela seu alimento próprio? Não lhes parece ser esse alimento a ciência?

— Certamente, disse minha mãe. A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência.

Tendo Trigécio se mostrado indeciso a esse respeito, ela argumentou:

— Pois ainda hoje, tu mesmo nos mostraste como e de onde a alma tira o seu alimento. Posto que, pouco após o início da refeição, disseste que não tinhas notado de qual prato nós nos tínhamos servido. Isso porque, certamente, pensavas em não sei quê. Entretanto, não te privaste de tomar com as mãos e a boca sem prestar nenhuma atenção? Assim, acredita-me, é de tais alimentos, isto é, das próprias ideias e pensamentos que a alma se alimenta. Tomara que ela chegue a aprender algo por esse meio.

A essa explicação levantou-se um alvoroço e surgiram dúvidas. Disse eu:

— Vejamos, não concordais então que, em certo sentido, os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que

os ignorantes?

— Isso é evidente, reponderam eles.

— Temos, portanto, razão de dizer que os espíritos desprovidos de cultura e instrução estão como que em jejum e famintos?

— A meu entender, retrucou Trígésio, penso que estão, antes, cheios de vícios e maldades.

Assim é, concordei, e podes crer que isso representa para os espíritos certa esterilidade e fome. Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências. Os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade essa decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a ser o nada e o vazio. E a virtude contrária a tal vício denomina-se moderação, temperança ou frugalidade. Esse termo vem de *fruges* e tem o significado de frutos. Evoca assim uma espécie de fecundidade provinda ao espírito graças a essa virtude. Por outro lado, *nequitia* vem da palavra nihil (nada), que lembra a improdutividade. Com efeito, pode-se chamar nada aquilo que se escoia, decompõe, dissolve e não cessa de certo modo de se deteriorar e perder. Por isso, os homens sujeitos ao vício da malignidade (*nequitia*) são chamados “perdidos”. Ao contrário, quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude. E o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança ou frugalidade. Todavia, se tudo isso vos parece por demais obscuro para que possais compreender por enquanto, concordareis com o seguinte: se os ignorantes possuem alma a ser nutrida, do mesmo modo como acontece com o corpo, temos de distinguir duas espécies de alimento: um salutar e proveitoso, outro malsão e funesto. Cf. SANTO AGOSTINHO, *Soliloquios e Vida Feliz*, II, 7; 8. Tradução de Nair de Assis Oliveira, introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo, Paulus, 1998, pp. 124-127

Como vimos, a antropologia e a psicologia de Agostinho estão suspensas por uma moral que lhes confere a razão de suas características essenciais. Em momento algum Agostinho parece preocupado com as implicações metafísicas na estrutura da alma, embora sua origem e natureza alcança destaque relevante na sua psicologia. A preocupação de Agostinho não consiste apenas em compreender a substancialidade da alma, mas pretende, antes de tudo, entender o que nos põe em contato com sua realidade íntima, como ninguém fizera antes dele, isto é, desvendar a espiritualidade da alma. Visto que em seus escritos sempre demonstra o imenso desejo de conhecer a Deus, portanto, movido por tamanho desejo avança para as profundezas da alma.

Em *Confissões* está a descrição mais peculiar dessa análise da espiritualidade da alma e sua intimidade, o que se tornou de imenso valor

para a psicologia do homem interior e também para a teologia mística cristã. A pergunta antropológica o que é o homem? Perpassa toda doutrina agostiniana, mas em *Confissões*, o autor se põe em diálogo consigo mesmo no intento de se fazer um caminho de abertura e escuta da vida interior.

Mas tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo. (Cf. *Confissões*, III, 6, 11). Interroguei o conjunto do universo acerca do meu Deus e ele respondeu-me: 'Não sou eu, mas foi ele mesmo que me fez'. Interroguei a terra e ela disse: 'Não sou eu'; e todas as coisas que nela existem responderam-me o mesmo. [...]. Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: 'Tu quem és?' E respondi: 'Um homem'. E eis que estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outro interior. (Cf. *Confissões*, X, 6, 9).

Agostinho insiste não apenas em afirmar a imaterialidade da alma, mas também a sua natureza espiritual, essa dimensão proporciona ao hiponense credenciais para revelar sua interioridade, de fato, a alma tem a capacidade de pensar a si mesma, ou seja, entrar em si mesmo, isso na linguagem moderna representa o que poderíamos chamar de autoconsciência ou consciência de si mesmo. O espírito tem um espaço interior de silêncio, reflexão onde habita a verdade. Conforme diz Agostinho a alma é capaz de perceber objetos incorpóreos como a matemática. Daí pode-se concluir que ela não é corpórea nem extensa. No entanto, a alma, sendo uma substância superior, completa-se, une-se a um corpo estabelecendo elo entre o divino e o humano, animando, vivificando outro ser. É a alma que dá vida ao homem.

No *Diálogo sobre a ordem*, estudos editados ainda no período de Cassiciaco, Agostinho formula elementos importantes para uma antropologia filosófica, nos oferece uma nítida distinção da estrutura da alma, entre tais elementos estão os termos: *anima*, *animus*, *mens*, e suas funções na totalidade do homem.

Antes de procurar qualquer definição no vocabulário latino para os termos, torna-se importante notar que a autenticidade dessas expressões, *animus*, *anima* e *mens*, não deve ser propriamente patente da filosofia de Agostinho, mas sua origem tem raízes nos antigos, os quais já usavam os termos *psique* e *nous* para expressar elementos da estrutura da alma humana, por sua vez, alcançou a latinidade tardia, em particular ao agostinismo, por meio de Porfírio que também procurou estudar a condição humana como composto de corpo, alma e nous. Ainda nos convém notar que Plotino distingue *psique* e *nous*, cuja noção de psique equivaleria a noção de memória sensível e o termo nous corresponderia provavelmente ao que Agostinho chamaria de *mens*. Mas, enquanto Plotino concebe as duas hipóstases como distintas por emanção, Agostinho afirma a unidade da alma. A alma é toda ao contemplar as verdades eternas, ao imaginar, pensar, sentir e ao animar o corpo. Em Agostinho não há uma distinção de emanção, nem

de substâncias, mas apenas de operação, ou seja, o hiponense distingue suas operações e suas relações na totalidade do movimento da alma. Desse modo, o hiponense propõe uma clara distinção das funções da alma e tampouco uma subdivisão em substâncias, portanto, deverá haver alguma restrição em qualquer tentativa de correspondência plena entre o *nous* plotiniano e a noção de *mens* agostiniana. Apesar de possuir certas semelhanças entre os conceitos *nous e mens*, essa quando se eleva até Deus significa que todo o homem interior (*ratio, voluntas, intelligentia, amor e espírito*) volta-se inteiramente para Deus.

Agostinho, aponta no *Diálogo sobre a ordem*, a distinção entre os termos latinos *anima e animus* que deverão ser aplicados em contextos diferentes para justificar o grau de diferença ontológica entre condição humana e animal. Embora essa terminologia seja muito flutuante ao longo de suas obras, mas apresentamos em síntese a diferença entre as definições, *anima e animus*.

O termo «*anima*» designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. Sendo empregado para identificar o nível de realidade onde se registra a vida, assim pode ser atribuído ao homem e aos animais. O ser humano define-se precisamente como um animal, razão pela qual a alma lhe compete, fazendo que se integre no respectivo gênero, mas ao qual, pelo fato de ser racional, se acresce uma diferença específica além dessa qualificação biológica comum ao gênero. (Cf. *Diálogo Sobre a Ordem*, II, 11, 31). O termo «*animus*» registrado na obra *A Cidade de Deus*, VII, 23 é preferencialmente empregado por Agostinho para designar a alma do homem, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional. Ainda nessa obra, Agostinho usa a expressão «*summus gradus animae*» no lugar de *mens*.

### O TERMO «MENS» EXPRESSÃO DISTINTIVA NA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA.

A *mens* é a parte superior da alma racional, ou seja, do *animus*. Nela contém naturalmente a razão e a inteligência... *mens, cui ratio est intelligentia naturaliter inest*. (Cf. *Cidade de Deus*, XI, 2). É a *mens* que adere aos inteligíveis e a Deus. A principal tarefa de Agostinho em *De trinitate*, (400-416) está em procurar na mente humana a *imago dei*, não obstante, seus argumentos se ampliam consideravelmente na especulação agostiniana sobre o conceito de *mens*. Nessa obra, Agostinho dedica-se a uma detalhada descrição das faculdades mentais, onde se detém por mais tempo nas dimensões detalhadas da memória, ao situar sua função na posição de valor equivalente a própria mente. Todo esforço especulativo do hiponense tem como finalidade a melhor compreensão do desempenho da mente no conhecimento de Deus, para isso Agostinho didaticamente subdivide-a em duas partes: i) a parte superior da razão, diz respeito, às verdades eternas,

acessíveis exclusivamente ao intelecto; ii) a parte inferior que lida com as realidades temporais e corpóreas. Tanto a razão inferior quanto a superior pertencem ao homem interior.

A especulação tem em vista o enfrentamento do argumento dualista ceticista na época vigente, corpo-mente e a imaterialidade da *mens*. Conforme alguns estudiosos, Agostinho poderia até ter pensado que estava a expor uma única linha de raciocínio a favor da imaterialidade da mente, mas poderemos encontrar nessa obra supracitada pelo menos três argumentos distintos a favor do dualismo corpo-mente. Além disso, cada argumento é muito distinto de tudo que se pode encontrar, por exemplo, em Descartes, no que concerne à verdadeira distinção entre corpo e mente. Assim, para melhor entendimento examinaremos os argumentos a seguir conforme está escrito em *De trinitate*:

Nenhum deles (filósofos antigos) atenta em que a mente se conhece também quando se busca, como já demonstramos. Ora, de nenhum modo se afirma com segurança que se conhece uma coisa enquanto se ignora a sua substância. Por isso é que, conhecendo-se a si, a mente conhece a sua substância e, quando tem a certeza de si, tem a certeza da sua substância. De si tem a certeza, conforme prova o que acima foi dito. Cf. *Trindade*, X, 10, 16.

Mas quando se diz à mente “conhece-te a ti mesma”, ela conhece-se no instante em que entende a expressão “ti mesma”; e conhece-se a si mesma pela única razão de estar presente a si mesma. Mas se não entende aquilo que é dito, certamente que não obedece a esta ordem. Assim, é obrigada a fazer o que faz quando entende a própria ordem. Cf. *Trindade*, X, 9, 12.

Deixemos a mente nada acrescentar àquilo que sabe quando ouve que deve conhecer-se a si mesma. Pois, sabe com certeza que lhe estão a falar a si mesma, ou seja, a si, que existe, que vive e que entende. Mas um cadáver existe e um animal selvagem vive; porém, nenhum deles entende. Portanto, a mente sabe que existe e que vive de forma como o entendimento [*intelligentia*] existe e vive. Cf. *Trindade*, X, 10, 13.

Agostinho ao examinar a vida do espírito como portador de um sinal da vida trinitária divina descobre a existência de três elementos: a *mens*, o conhecimento e o amor, embora distintos constituem uma só essência na vida do espírito. Portanto, ele dedica o livro IX de *Trindade* para tecer a relação entre a mente o conhecimento e seu amor. O conhecimento e o amor são substâncias da alma, por isso, diz Agostinho, “ao mesmo tempo, se de qualquer maneira somos capazes de ver, somos advertidos de que estas coisas estão presentes na alma e se manifestam como se aí estivessem ocultas, de modo a serem sentidas e analisadas na sua substância ou, por assim dizer, na sua essência, e não como num sujeito, como a cor ou a figura ou outra qualquer qualidade ou quantidade num corpo”. (Cf. *De trinitate*, IX. 4. 6). A questão que poderá estar em aberto para discussão é a incerteza sobre a forma como devemos traduzir o termo *substantia*, já que no livro V, desta mesma obra, Agostinho afirma que o seu latim não faz qualquer distinção entre *substantia* (substância) e *essentia*, (essência).

De todo modo, a primeira evidência que se apresenta para Agostinho é que a mente está em relação ao seu conhecimento- *notitia*, dito de outra forma, existe uma unidade de essência entre a *mens* e o amor que dirige a si mesma, esse amor da mente por si mesma não é senão a afirmação natural de si mesma, portanto o que ama é exatamente igual ao que é amado. Ao discorrer sobre o amor com que a alma se ama a si mesma, o hiponense se dá conta que existem três realidades implicadas nesse processo: o que ama, o que é amado e o amor. (Cf. *De trinitate*, IX. 2. 2). O amor não é amado a não ser amando alguma coisa, onde nada é amado não existe amor algum, logo há duas coisas quando alguém se ama, o amor e o que é amado. A mente não pode amar a si mesma se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não se ignora? Quando a mente se busca, ao buscar-se se ama, ao busca-se se conhece, “ora se conhece o que procura e se procura a si mesma, certamente que se conhece a si mesma.

Percebemos que todo o percurso da analogia realizada por Agostinho em *Trindade* sobre a mente e o seu amor, de modo geral, pretende dizer que a alma se conhece, porque está sempre na presença de si. (Cf. *De trinitate*, IX, 1, 2). O que nos leva a indagar sobre o tipo de conhecimento com o qual a alma conhece a si mesma. A solução para o problema será apresentada provavelmente pela noção de “*verbum mentis*” (Cf. *De trinitate* IX. 7. 12), onde se faz a distinção entre conhecer (*nosse*) e pensar (*cogitare*). Ao desdobrar o conhecimento em *notitia e verbum*, Agostinho faz do *nosse* o conhecimento implícito da alma equivalente a noção de *memória sui*. De fato, a distinção entre “*nosse et cogitare*” se faz para explicar como a alma não cessa de conhecer-se, mesmo que se engane sobre a sua verdadeira natureza. O *nosse* designa pois, sempre, o conhecimento implícito escondido na memória, mesmo quando a alma não sabe o que é. O *cogitare*, é o segundo momento pelo qual a alma reflete sobre si mesma e se diz em seu *verbum*.

A obra *De trinitate* de Agostinho de Hipona se destaca para a filosofia medieval como a mais profunda análise do percurso da mente no seu itinerário a Deus, esta investigação possibilitou ao homem o sentido da autoconsciência, e nela encontrar a imagem de Deus. Agostinho quer mostrar que a razão pode encontrar na criatura, especialmente na criatura humana, vestígio e imagem divina que poderá servir de analogias capazes de auxiliar a compreensão do mistério da *Trindade*, isto é, Agostinho descobriu na tríade da mente a própria imagem de Deus como parte mais *excelente* da alma. A mente é apenas nosso próprio pensar, querer e entender. A distinção entre memória, entendimento e vontade, combinada com a inclusão mútua desses elementos uns nos outros, tornava a mente uma imagem, embora distante, das três Pessoas da Trindade que é Deus trino e uno (Cf. *Trinitate* X-XV).

Com efeito, os escritos de Agostinho sobre a natureza humana são por demais relevantes para ontologia e antropologia medieval. Na sentença, *recuse-se a ir para fora, retorne para si mesmo. A verdade reside no interior*” (Cf. *Verdadeira Religião* 39.72) revela que na interioridade da alma podemos sondar o absoluto que se encontra no homem. A verdade que Agostinho buscava não era apenas a verdade sobre nós mesmos, mas direcionando o olhar para o interior, ele pensava que poderíamos obter algum entendimento da natureza de Deus. Ao esforçar-se para firmar essa posição, no entanto, Agostinho estabeleceu conclusões fundamentais sobre a natureza humana. Agostinho diz que só a *mens é capax dei*, nela Deus está presente ao homem como modelo que permite ao próprio homem compreender-se a si mesmo e, por ela, compreender o absoluto. (Cf. *De trinitate*, XIV. 8. 11).



## ATIVIDADES

1. Pesquisar sobre a cisão de Agostinho no maniqueísmo no que diz respeito a questão da dualidade da alma. Em seguida produzir um texto de 4 páginas apresentando os principais argumentos de Agostinho em que derruba o edifício maniqueísta da dualidade da alma.

## A TERMINOLOGIA SPIRITUS NO VOCABULÁRIO LATINO AGOSTINIANO

Para Agostinho, a mente é a sede da espiritualidade. E o espírito uma dimensão da alma que recolhe as imagens corpóreas, cuja atividade se relaciona de algum modo com a visão sensível e com os corpos. No *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho diz que o espírito é uma qualidade

da alma, mas em sua atividade própria deve ser, portanto, considerado inferior a mente.

Em partes, ao tratar do espírito do homem, Agostinho parece ser influenciado pela doutrina plotiniana. A noção plotiniana de espírito, como já indicamos na aula passada, representa a união indivisível de Ser e Pensamento, do Inteligível e da Inteligência. O espírito, para Plotino, é o Ser puro de Platão, o Ser que é plenamente, não é, de modo algum, afetado pelo não-ser e é, ao mesmo tempo, o Pensamento do pensamento do qual falava Aristóteles. Naturalmente, o Espírito é também Vida, é “o *Vivente perfeito*”, o “*Vivente em si*”, é “*Vida infinita*”.

Plotino teve cuidado de sublinhar que a vida não é necessariamente ligada à dimensão física e que também em nós há uma vida distinta da vida orgânica. Há uma dimensão imaterial e espiritual fora da temporalidade. De resto, Aristóteles caracterizara o seu Moto Imóvel como a forma mais alta de vida possível, que é a vida própria do pensamento e da inteligência, justamente na dimensão da eternidade. Plotino também concebia o espírito como “cosmo inteligível”, essa expressão fora criada por Filo de Alexandria que tinha levado a cabo o mais significativo pensamento da doutrina das Ideias antes de Plotino. O filósofo neoplatônico toma de Filo de Alexandria, além da expressão, uma série de indicações que desenvolve de modo original e, apoiando-se sobre a sua inédita concepção do espírito como unidade estrutural de Ser e Pensamento, encaminha-se, para além do alexandrino, à mais audaz reforma da doutrina das ideias proposta pela especulação antiga.

Paula Silva identificou no *corpus agostiniano* vários registros do termo latino “*Spiritus*”, embora em diferentes contextos. No Diálogo Sobre a *Ordem*, registrou apenas duas vezes a expressão espírito, no sentido de demonstrar que há propensa interferência de um impulso divino no exercício da razão humana. (Cf. Paula Silva, *Nota complementares do De ordine*, p. 239.)

Veja a descrição em Livro I do *Diálogo Sobre a Ordem*, cujo Agostinho indaga Licêncio e Trigécio por uma definição de ordem:

I. X, 28. Então, quando eu os vi, pelo silêncio, pelo rosto, pelo olhar, pela contenção e imobilidade dos membros, não só bastante sensibilizados para a grandeza do assunto como inflamados no desejo de ouvir, disse:

-Portanto, Licêncio, se te parece, reúne em ti todas as forças que puderes, esmera toda a agudeza que possuis e abrange com uma definição o que é esta ordem.

Então ele, quando ouviu que era obrigado a definir, como se tivesse sido borrifado com água fria, horrorizou-se e, olhando-me com a perturbação no rosto, sorrindo pela própria atrapalhão, como acontece, disse:



- Que é isto? Achas que te dei alguma anuência? Não sei por que estranho espírito me julgas inspirado.

E, imediatamente, animando-se a si mesmo, diz:

- Ou talvez algo está comigo...

Fez um breve momento de silêncio para condensar numa definição tudo o que estava na noção de ordem. Depois, cobrando ânimo, disse:

- A ordem é aquilo pelo qual são conduzidas todas as coisas que Deus estabeleceu.

29. E o próprio Deus, não te parece ser conduzido pela ordem? - Perguntei eu.

- Sim, claro que me parece.

- Portanto Deus é conduzido -disse Trígécio. E o outro:

- Então, o quê? Negas que Cristo que não só veio até nós pela ordem, mas se diz ter sido enviado por Deus Pai - é Deus? Portanto, se Deus nos enviou Cristo pela ordem e nós não negamos que Cristo é Deus, não só conduz todas as coisas, mas também Deus é conduzido pela ordem.

- Então, Trígécio, duvidando, disse:

- Não sei como hei-de aceitar isto. Na verdade, quando nomeamos Deus, não nos vem à mente o próprio Cristo, mas o Pai. Aquele, porém, ocorre quando nomeamos o Filho de Deus.

- Fazes uma bela coisa - diz Licêncio. - Negaremos, então, que o Filho de Deus é Deus?

Então Trígécio, embora lhe parecesse arriscado responder-lhe, contudo esforçou-se e disse:

- Este certamente que é Deus, mas, em todo o caso, propriamente dizemos ser Deus o Pai.

Eu disse-lhe:

- Sê mais comedido. Na verdade, o Filho não se diz Deus impropriamente.

E como Trígécio, movido por um escrúpulo religioso, não queria que as suas palavras fossem escritas, Licêncio insistia para que ficassem reagindo como é costume das crianças ou, talvez - vergonha! de quase todos os homens, como se a questão fosse tratada entre nós para nossa glória. Tendo eu repreendido com palavras mais sérias aquela atitude, ele corou.

Desta sua atrapalhão, reparei que Trígécio se ria e se alegrava, e disse a ambos:

- É assim que vocês atuam? Não vos impressiona que estejamos esmagados pelos fardos dos vícios e completamente cobertos pelas trevas da ignorância? Acaso é esta aquela vossa atenção, o vosso nascimento para Deus e para a verdade, de que eu ainda há pouco me alegrava indevidamente? Oh, se vísseis com os olhos tão infectados como eu, em que perigos nos lançamos, a mórbida demência de

que esse riso é sinal! Oh, se o vísseis! Quão rapidamente, nesse mesmo instante, esse riso se converteria em pranto! Infelizes, não sabeis onde estamos? Ter o espírito submerso é comum a todos os estultos e indoutos, mas a sabedoria não estende a sua mão e a sua riqueza de um único e mesmo modo a todos os que estão submersos. Acreditai, há uns que são chamados para as coisas do alto e há outros que são abandonados nas profundezas. Peço-vos que não queirais acrescentar as minhas misérias. Já me bastam as minhas feridas que quase todos os dias, com lágrimas, peço a Deus que se curem, embora me convença a mim próprio, muitas vezes, que não sou suficientemente merecedor de me curar tão depressa quanto eu quero. Não o queirais fazer, peço-vos, se algum amor me tendes, se me deveis algum afeto, se entendeis quanto vos amo, tudo o que faço por vós, quanto me atormenta o cuidado pelos vossos costumes! Se sou digno de que não me desprezeis, se, enfim, tendo Deus por testemunha, não minto ao dizer que não há nenhuma riqueza que eu queira mais para mim do que para vós, e se de bom grado me chamais vosso mestre, retribui-me o favor: sede bons!

Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo Sobre a ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000, pp. 129-131.

No *Diálogo Sobre a Ordem* o termo *spiritus* significa o sopro divino que dá origem à inspiração na alma racional e a torna capaz de proferir sentenças notáveis, como as que correspondem ao dom da profecia. Sábios e profetas eram termos frequentemente empregados como sinônimos, ao tempo de Agostinho, querendo significar que alguém fora eleito pela divindade para anunciar verdades sublimes, estando dotado de poderes capazes de conduzir à libertação do sofrimento e do mal.



### ATIVIDADES

2. Pesquisar sobre a doutrina da iluminação de Agostinho de Hipona. E escrever um texto dissertativo comparando a doutrina da iluminação com a doutrina da reminiscência platônica.

<http://cepame.ffch.usp.br/textos>

Platão. *Mênon*. Tradução Maura Iglésias. Tradução bilíngue grego/português. Rio de Janeiro, PUC-RIO, Loyola, 2001

Edição online.

[http://www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/platao\\_23.pdf](http://www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/platao_23.pdf)

## CONCLUSÃO

Agostinho compreendeu bem a transcendência do tema das razões seminais e os problemas metafísicos a que dava lugar quando se enfrentou com a questão da alma. Não defendeu o traducianismo da época, tampouco deixou se levar totalmente pelo criacionismo. Nessa altura de sua maturidade filosófica e dada as experiências no maniqueísmo, Agostinho jamais defenderia o materialismo da alma. Sempre que fala da *quantitate animae*, refere-se à sua potência, virtude ou capacidade e não à quantidade manifestada na extensão.

Nesse sentido, a riqueza intelectual de Agostinho se apresenta intensamente filtrada através de uma sábia reformulação literária sobre o tema da alma na tradição. Há múltiplas direções em seu pensamento que se desenvolve e entrelaçam até constituir diversas trilhas de um itinerário de busca única e singular. Mas todas as direções confluem para o seu exclusivo ponto de referência, o homem, no seu estreito horizonte existencial, de fato a sua natureza desconcertante suspensa entre o finito e o infinito, entre tempo e eternidade, fascina e atormenta Agostinho desde a sua juventude.

A condição humana sempre se apresentou para inteira reflexão de Agostinho como inquietante mistério. Agostinho mesmo testemunha de maneira inequívoca ao afirmar que não deseja absolutamente nada, senão conhecer a Deus e a alma, isso quer dizer, poder conhecer o princípio e o fundamento do homem e o seu modo particular que o distingue de qualquer outro ser. Daí sentir a necessidade de se retirar um tempo para se dedicar a reflexão filosófica sobre Deus, a alma, o homem e a liberdade. Mas a sua a inquietude não se acalma nem sequer depois dos inefáveis dias de Cassiciaco.



## RESUMO

Através desse texto propõe-se, percorrer as trilhas da antropologia filosófica para formular com Agostinho uma *ideia de homem* que leve em conta, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica até o tempo de Agostinho. Uma sistematização filosófica dessa ideia de homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da essência do homem. O que é o homem? Que mistério é para si mesmo? Foi a pergunta inquietante da antropologia filosófica de Agostinho no percurso de suas obras. Em *Confissões* se encontra a síntese desta indagação investigada ao longo do tempo. Nessa obra a pergunta está suspensa por uma moral que lhes confere a razão de suas características essenciais. Numa doutrina desse gênero, uma vez que o homem é antes de tudo sua alma, algumas opera-

ções podem ser atribuídas propriamente ao homem, ainda que somente a alma tome parte nelas.

Palavras chaves: Agostinho, Antropologia filosófica, Alma, Deus, mente.



### PRÓXIMA AULA

Presciência divina e futuros contingentes.

### REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA, **A Trindade**, coord. A. do Espírito Santo, introd. e notas J. M. da Silva Rosa, trad. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.-M.S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007.

AGOSTINHO DE HIPONA, **A natureza do bem**. Introdução, tradução e notas de Mario A. Santiago de Carvalho, Instituto de filosofia, Porto, Portugal, 1992.

SANTO AGOSTINHO. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus – Comentário literal ao Gênesis, inacabado**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.659 p.

AGOSTINHO DE HIPONA, **Diálogo Sobre a ordem**. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

AGOSTINHO DE HIPONA, **Confissões**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2ª edição, edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

SANTO AGOSTINHO, **Solilóquios e Vida Feliz**. II, 7; 8. Tradução de Nair de Assis Oliveira, introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo, Paulus, 1998.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Imago Trinitatis – Deus Sabedoria e felicidade**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, 263p. Ver disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/irmaosmaristas/imagotrinitatis.pdf>

ROSA, Jose Maria Silva. **Da cisão extrema, no Maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X. Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade**. Universidade Católica Portuguesa, Editora UCP, Lisboa, 2002, pp. 697-722

[http://www.lusosofia.net/textos/rosa\\_jose\\_da\\_cisao\\_extrema\\_no\\_maniqueismo\\_identidade\\_relacao\\_confissoes\\_x.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/rosa_jose_da_cisao_extrema_no_maniqueismo_identidade_relacao_confissoes_x.pdf)

FUJISAKA, Daniel. **Agostinho e os maniqueus: análise a partir ‘das duas almas’** Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2014. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21012015-192154/pt-br.php>

PLATÃO. Mênon. Tradução Maura Iglésias. Tradução bilíngue grego/português. Rio de Janeiro, PUC-RIO, Loyola, 2001.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Tradução de Claudia Berliner e revisão de Franklin Leopoldo da Silva. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2015

AYOUB, Cristiane Negreiro Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo, 2011.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval das origens patrísticas à escolástica barroca**, Tradução Fernando Sales, São Paulo, IBFC - Ramundo Lúlio, 2006.