

Aula 9

O VOLUNTARISMO: A NOÇÃO DE VONTADE NA FILOSOFIA MEDIEVAL

META

Compreender o papel da vontade na antropologia de Agostinho de Hipona

OBJETIVOS

Ao final desta aula, o aluno deverá:

- Compreender a vontade como categoria importante na antropologia de Agostinho de Hipona;
- Identificar o entrelaçamento do conceito de vontade na filosofia moral de Agostinho;
- Caracterizar ação ético-moral e intencionalidade da vontade.

PRÉ-REQUISITOS

Filosofia helenística

Nilo César Batista da Silva

INTRODUÇÃO

Os filósofos na antiguidade não dispunham de aparato conceitual para dissecar sobre a noção de vontade, por isso não encontramos na psicologia de Aristóteles uma doutrina da vontade. Foi dito algumas vezes que a noção de vontade é uma descoberta medieval e que as teorias antigas da natureza humana foram desenvolvidas na completa ausência dessa faculdade. Isso pode ser controverso, mas o que parece claro é que Agostinho foi o primeiro dos grandes filósofos a fornecer uma explicação detalhada por meio de um tratado sobre o livre arbitrio da vontade.

Com efeito, a noção filosófica da vontade não é exclusividade da filosofia medieval, a verdade é que a filosofia estoíca já tratava do assunto, por exemplo, Sêneca desenvolve uma filosofia moral onde trata da *perfecta ratio* como o espaço da plena possibilidade de realização do seu ideal moral e o fator decisivo para esse aperfeiçoamento da razão encontra-se na vontade. Em Sêneca a ação moral se encontrará quase que identificada com a intenção. Não obstante, o agir moral efetua-se no interior da vontade, o bem-feito é realizado sem relação com seus eventuais resultados e consequências materiais. O sábio só pode conseguir o domínio de seus sentimentos e de suas ações ao termo de uma luta severa; superado e vencido, o mundo, a esfera de tudo aquilo que não depende de nós, encontra-se colocado entre parênteses, perde então, sua pertinência. No seio do universo físico exterior, submetido à necessidade racional, o sábio vive no algures da paz moral. Entretanto, a alteridade da vontade moral em relação à ordem física da matéria não significa uma oposição e sobretudo um rompimento. O sábio vive no seu mundo, mas esse mundo como o próprio cosmos são universos de unidade e de racionalidade.



Lucius Anaeus Sêneca

(Fonte: <http://www.destinationeurope.net>).

Lucius Anaeus Sêneca, ano 4 de Augustus, cidadão de Córdoba, na atual Espanha, homem da corte romana, preceptor de Nero, filósofo, escritor, grande personagem da literatura latina. A mãe de Sêneca, Hêlvia, teve grande importância em sua vida, como pode ser constatado em uma de suas mais pungentes obras, a célebre *Consolatio ad Helviam Matrem* (Consolação à Mãe Hêlvia). Sêneca, possuía ambição mais ampla na sociedade romana, chegando a alcançar o posto político senatorial. Por esta razão, Sêneca parte para Roma muito jovem, e por volta dos doze ou treze anos, após haver concluído o primeiro período de seus estudos junto aos gramáticos, passa a frequentar as salas de declamação, onde aprende retórica. Paralelamente aos seus estudos retóricos, Sêneca entra em contato com a filosofia. Dos seus mestres sabemos que o primeiro, Sócion, originário de Alexandria, ensinava uma filosofia de marcada inspiração Pitagórica. Com ele, Sêneca aprenderia a abster-se da carne. Sócion colocava a vida verdadeiramente espiritual na contemplação das verdades eternas, que constituem coisas do céu e não da terra. Sua forte espiritualidade será uma característica que acompanhará Sêneca pela vida afora. Sua obra mais importante, escrita durante os últimos anos de vida, são, no entanto, as *Cartas a Lucílio*, que mostram Sêneca na plena posse dos seus recursos como pensador inserido na corrente estoica. Cf. OLIVEIRA, Luizir, *Sêneca uma vida dedicada à filosofia*, São Paulo, Paulus, 2010, pp. 56-57.

A VONTADE NA PERSPECTIVA DE SÊNECA

Identificamos no *Epistolário* de Sêneca várias ocorrências do termo latino, *uoluntas*, «uelle» e suas flexões. Contudo o ponto de partida para se pensar o voluntarismo de Sêneca é a *Epistola* 80, em que relaciona a ação à intenção. A chave de leitura dessa posição está no axioma escrito por Sêneca: “*para ser um homem de bem só precisa de uma coisa; vontade*”, (Cf. *Sêneca*, 80, p. 345). O voluntarismo de Sêneca é a base de orientação para se compreender sua construção moral onde o *querer* torna-se o móbil da ação. Assim, o campo do julgamento que o homem faz a partir da representação de uma coisa qualquer que a ele se apresente, foge do domínio de uma simples deliberação. Existe uma espécie de força interna cuja vontade e poder não pode ser desconsiderado, ela é para *Sêneca* o verdadeiro fundamento do agir, essa força é o querer. Com essa noção, o filósofo reforma as concepções do *Pórtico*, procurando trazer para o plano da moral prática os temas filosóficos considerados abstratos.

Com esta linha de pensamento, encontraremos na vida do filósofo a abertura de um domínio modelar reservado à perfeição, mesmo quando estamos advertidos das dificuldades e da inexistência de homens sábios. A sabedoria seria a medida perfeita da alma humana, embora para Sêneca haja a consciência que alguns homens estão a caminho da perfeição, ou seja, ainda não se tornaram perfeitos. Contudo, escreve Sêneca: “há na escalada da perfeição diferentes classes de homens; há classes de homens que se encontram entre o sábio perfeito e o estulto, há aqueles que quase tocam a sabedoria, há aqueles que conseguiram libertar-se das principais enfermidades da alma e das paixões, porém não há ponto de gozarem definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade, na expressão estoíca - *tranquillitas animi*” (Cf. *SÊNECA, Cartas a Lucílio* 75, 8-15, p. 309).

Sêneca lamenta o fato de tão poucos homens estarem predispostos a procurar a perfeição. A única exigência feita àqueles que buscam o caminho da perfeição é penetrar profundamente nos princípios morais mais elevados para atingir um estágio de conversão total e súbita. “Claro que esta zona de tranquilidade da alma é domínio de uns poucos privilegiados, todavia para que possa ser alcançada exige dos aspirantes a utilização de meios com os quais a humanidade comum não se preocupa, uma vida devotada a posse da sabedoria. Em síntese, a vontade para Sêneca, seria um fator decisivo para alcançar o nível de vida feliz e de perfeita harmonia consigo mesmo”. Cf. OLIVEIRA, Luizir, *Op., Cit.*, pp. 103-104.

O VOLUNTARISMO DE AGOSTINHO DE HIPONA

No alvorecer da filosofia medieval, o filósofo de Hipona lança para cultura latina o grande desafio para a moral de seu tempo, a reflexão sobre

o poder que o livre arbítrio da vontade pode exercer na vida humana e política. Sua doutrina ensina que a vontade é aquilo que é mais adequado ao homem, por sua vez, ela domina todas as suas faculdades e determina a qualidade e a verdade de seu ser. Com esse tratado, Agostinho pretende situar o brilho da humanidade na faculdade da vontade representada pela capacidade de livre escolha. O voluntarismo agostiniano não se esgota apenas na proclamação da centralidade e do radicalismo da vontade, mas, antes de tudo, devemos elencar algumas considerações implícitas na sua doutrina da vontade; i) Agostinho define a vontade como potência da alma; ii) Ele marca também um conceitualismo novo da imanência da vontade baseado na vigorosa reafirmação do caráter autenticamente voluntário do agir humano, mesmo quando em virtude de determinações exteriores ele pareça estar colocado entre parênteses; iii) Por outro lado, a reflexão sobre a fragmentação referente ao conflito interior da vontade, isto é, entre o querer e o não querer agir bem, leva para distinções poderosas e rigorosas entre o que é natural na vontade e o que é espiritual, entre poder e vontade no sentido mais estrito que podemos pensar; iv) Finalmente, preocupações teológicas levarão a doutrina da invenção a se superar para desembocar numa visão plena de paradoxos, em que a matéria da vontade moral estará radicalmente subordinada à intenção e ao fim.

Agostinho rompe decididamente com o intelectualismo antigo e coloca a vontade como peça-chave de sua antropologia. Ele ensina que se quer tão imediatamente quanto se vive, que cada homem possui uma consciência imediata de sua vontade. Todo esse imediatismo encontra sua explicação filosófica na visão da imanência como metafísica da vontade. Meditando sobre o mistério do mal, sobre a prática moral do pecado, o pensador cristão não pode encontrar sua origem no mundo criado; então ele é constrangido a remetê-lo a si próprio. O mal moral não tem causa eficiente no mundo; a má vontade tem apenas uma causa deficiente que jaz nela mesma.

A intuição central da reflexão agostiniana em matéria de vontade consiste no discernimento da não-naturalidade da vontade e na oposição de voluntas a qualquer força, a qualquer poder natural, isso significa que Agostinho quer fazer clara distinção entre desejo e vontade. Não obstante, nesse paradoxo, Agostinho queria isentar Deus da responsabilidade do mal moral e confirmar a atribuição integral da má vontade ao agente moral finito. Também a tese ontológica da precariedade da criatura fornece as bases por assim dizer negativas da especulação, enquanto a explicitação da identidade entre vontade e liberdade marca sua vertente positiva. A insistência na liberdade radical da criatura como princípio essencial da vontade culpada permite ao teólogo evitar o perigo da redução do mal ao não-ser. O mal moral, a má vontade, não provém do mundo da natureza, mas acusa uma realidade de outra ordem, a saber, da invenção humana.

Em *Confissões* Agostinho demonstra o paradoxo da vontade, cindida entre o querer e não-querer, onde de imediato a sedução do mal é mais

atraente. Mas, na fraqueza da vontade está a graça que a transforma numa vontade firme e decidida. Lê-se os trechos de Confissões.

LIVRO II [O roubo das pêras]

IV. 9. Sem dúvida, Senhor, a tua Lei pune o furto e também a lei escrita no coração humano, lei que nem sequer a própria iniquidade consegue apagar: que ladrão há que suporte com paciência outro ladrão? Nem um rico suporta um homem que a isso é levado pela necessidade. E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impelido pela indignação, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fartura de iniquidade. Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado. Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pêra, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido. Eis o meu coração, ó Deus, eis o meu coração do qual tiveste misericórdia no mais fundo do abismo. Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo por que ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltavas fora da tua base firme para a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência. (Confissões, II, iv, 9).

Livro VIII [De como o espírito resiste a si mesmo]

IX. 21. Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? Resplandeça a tua misericórdia e que eu interrogue, se acaso me podem responder, os recônditos dos sofrimentos da humanidade e as tenebrosíssimas tribulações dos filhos de Adão. Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda. Mas não quer totalmente: portanto,

não manda totalmente. Pois manda somente na medida em que quer, e aquilo que manda não se faz, na medida em que não quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. Portanto não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra.

[Refutação da doutrina dos Maniqueus sobre as duas naturezas]

X. 22. Pereçam diante de ti (Sl 67,3), ó Deus, como realmente perecem, os que dizem palavras vãs e os sedutores (Tt 1, 10) da mente, os quais, como consideram duas vontades no ato de deliberar, afirmam que há duas naturezas próprias de duas mentes: uma boa, outra má. Eles é que são maus, quando pensam essas coisas más, e de igual modo eles serão bons se pensarem coisas verdadeiras e estiverem de acordo com elas (...) Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus (Jr 30, 9), tal como já há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e, todavia, não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava (Rm 7, 17.20), por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão. 23. Na verdade, se são tantas as naturezas contrárias quantas as vontades que a si mesmas resistem, já não serão duas as naturezas, mas várias. Se alguém ponderar se há-de ir à assembleia deles, os Maniqueus, ou ao teatro, eles dizem: 'Eis aqui as duas naturezas, uma, a boa, que conduz para aqui, e outra, a má, que leva para acolá. Pois donde vem essa hesitação das vontades que a si mesmas são contrárias?'. Ora, eu digo que ambas são más, tanto a que conduz a eles, como a que leva ao teatro. Mas eles não acreditam que não é boa senão aquela por onde se vai até eles. (...)

[O combate entre a carne e o espírito]

XI. 25. Era esta a minha doença e torturava-me, acusando-me a mim próprio mais duramente do que o habitual, e virando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que se quebrasse totalmente aquela pela qual eu continuava preso, embora sendo pequena. E no entanto, estava preso. E tu estavas comigo, Senhor, no mais íntimo de mim mesmo, aumentando, com severa misericórdia, as vergastadas do temor e do pudor, de modo a que eu não desistisse mais uma vez,

e não se quebrasse aquela mesma cadeia pequena e frágil que tinha subsistido, e recobrasse forças e mais violentamente me amarrasse. Dizia a mim mesmo, dentro de mim: ‘É agora, é agora’, e, com estas palavras, já me encaminhava para a decisão. Já quase fazia e não fazia, e, contudo, não voltava a cair nas coisas de outrora, mas ficava à beira delas e recuperava alento. E de novo tentava, e estava lá um pouco menos, e ainda um pouco menos, e quase, quase chegava lá e conseguia: e não estava lá, nem chegava lá, nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e em viver para a vida, e o que de pior estava enraizado em mim tinha mais força do que o que de melhor em mim tinha o não costumeado, e o próprio momento em que havia de me tornar outra coisa, quanto mais perto estava, tanto maior era o horror que me incutia; mas não me empurrava para trás nem me repelia, mas mantinha-me suspenso. Cf. 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.

O percurso fenomenológico narrado em *Confissões* representa a constante luta interior no intento de ordenar os seus afetos. Uma vida afetiva desordenada orientada por uma vontade cindida, fragilizada, cuja a graça, posteriormente a transforma numa vontade unitária. A conversão de Agostinho indica que na alma humana deve existir uma potência no desejo que a conduz sempre para o lugar de onde provém, o bem supremo.

O episódio do furto das péras narrado em *Confissões* revela as imagens da faculdade da vontade pervertida e incitada pelo prazer. Agostinho narra situações em que caracterizam o paradoxo da vontade entre o querer e não agir e o não querer e agir. Em alguns momentos, a vontade para Agostinho parece ser um monstro frente ao qual perdemos todas as forças, ao ponto de afirmar que “*da vontade perversa nasce o desejo, do desejo atendido nasce o hábito, e da não resistência ao hábito, provém a necessidade; e como se fossem anéis enlaçados entre si por isso chamei cadeia – mantinha-me em escravidão*” (Cf. Conf. VIII, 5, 10). Nesse embate, encontra-se o filósofo preso não por ferros estranhos, mas ferrado pela sua própria vontade. Como podemos conhecer o bem e fazer o mal? Ou, segundo o dilema paulino, “querer o bem está ao meu alcance, não, porém, praticá-lo, visto que não faço o bem, que quero, e faço o mal, que não quero. (Cf. Carta aos Romanos 7, 18-19).

A descrição feita por Agostinho do roubo das péras consiste numa espécie de entrelaçado de sensações e percepções interiores que ele próprio chama simplesmente de nodus (nó). A vida interior representada pela imagem do nó significa para Agostinho, a grande questão, assim se autodescreve: “tornei-me uma grande questão para mim mesmo.” (Cf. Conf. IV, 4, 9). Dentre as perplexidades que a interioridade suscita, uma das mais dramáticas é, sem dúvida, a do “emaranhado” ou nó dos afetos interiores.

Agostinho percebe que a vida não é desejada pelo indivíduo à medida que ele a tem, mas como a possibilidade de perdê-la no futuro é real, o indivíduo passa a ver a vida como objeto de desejo enquanto o medo de perdê-la. De fato, a vontade de manter-se vivo é a expressão máxima da condição humana. Agostinho percebe que ao querer algo que está fora de si, o homem investe seus esforços para possuir o que seu apetite lhe indica, mas conquistando-o para si, cessaria o desejo desta coisa, a não ser que a possibilidade de sua perda seja real.

A vontade está situada por Agostinho como “movimento não espacial, sendo o amor a intensidade dessa oscilação. (Cf. *De Trinitate* XV, 21, 41). “O amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso infinito”, isto é, o peso leva em direção ao lugar que é meu (Cf. *Confissões* XIII, 9, 10), a alma se move em direção ao seu amor, que é sua felicidade. Mas para querer, é preciso querer inteiramente: “ir ou chegar junto a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e inteira, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se ergue contra a parte que fraqueja” (Cf. *Confissões*, VIII, 8, 19).

CONCLUSÃO

Autores medievais posteriores a Agostinho debater a em profundidade as relações entre a vontade, intelecto e as paixões. O que é talvez mais significativo nessas discussões é a concepção da vontade como uma faculdade sujeita a disposições complexas. Assim como nós comumente pensamos na mente como adquirindo memórias e crenças ao longo do tempo, Agostinho concebia a vontade como uma faculdade moldada pelo hábito.

Entretanto, apesar de ontologicamente o homem ser um ser para Deus, na realidade ele é um ser concreto, que vive em meio a bens materiais, o que o coloca em uma situação de conflito, pois, conforme acentua Sciacca, cada vez mais o homem adquire consciência de seu próprio ser e descobre que, embora tenha sido feito para viver neste mundo, não foi feito para este mundo, que o amor a Deus é sua única e verdadeira felicidade.

Embora Agostinho estivesse intelectualmente pronto para mudar sua vida, sua vontade não estava disposta. Como isso poderia ocorrer? Tudo o que era necessário neste ponto era um ato de vontade: “Ir ou chegar lá, não é senão um ato de querer ir”. O que poderia impedi-lo de tencionar fazer aquilo que queria? O problema era que sua vontade estava dividida em duas. O que era necessário era “intencionar forte e inteiramente, não de modo retorcido e vacilante como uma vontade semiferida, lutando com uma parte que se ergue enquanto a outra parte cai”.

A moral agostiniana pode ser classificada de moral da intencionalidade, porque a escolha, por si mesma, já é uma ação, mesmo que não se manifeste no mundo exterior. Para o Hiponense, o problema se encontra no uso dos

bens e não na sua origem, mas quando usamos sem retidão. Vista em si mesma, porém, a vontade possui um valor neutro, que poderá ser utilizado tanto para o bem, como para o mal. O interessante é que a vontade que leva o homem a pecar é a mesma que com a qual podemos evita-lo.

Em suma, apontamos algumas implicações éticas no Diálogo do Hiponense: i) A vontade é um bem do criador, se torna mal por um defeito do homem, em fazer mau uso dos bens; ii) O livre-arbítrio da vontade pode conduzir o homem para tomar posse do bem supremo, a beatitude, assim como também a decair no pecado; iii) Mesmo fazendo mau uso do livre arbítrio da vontade, ainda continua um bem, boa em sua origem e mau enquanto corrompida; iv) Quando a vontade não é plena em seu querer, firme em busca da unidade, pode fraquejar; v) Portanto, a felicidade é o efeito da posse do melhor dos bens que a verdade dá a contemplar à razão, no entanto, se cada ser humano realizar, em cada um dos seus atos e opções aquele bem que contempla como o melhor, levará a efeito simultaneamente o seu bem próprio. Essa é a concepção de justiça para Agostinho.



ATIVIDADES

Pesquisar sobre a relação entre o conceito de vontade de Agostinho e João Duns Escoto. Identificar se há na filosofia escolástica de Duns Scoto reverberações agostinianas. Produzir um texto de três páginas dissecando o assunto solicitado.



RESUMO

O Diálogo sobre o livre arbítrio encerra um conjunto de teses que tiveram uma profunda influência ao longo da idade média latina, prolongando decididamente para além dela. Entre as principais doutrinas expostas encontra-se a essência da liberdade, da possibilidade do efetivo exercício da escolha humana, associada à indagação acerca da origem do mal. Os argumentos presentes naquela obra do Hiponense não são basicamente de natureza ética, mas ontológica. Aliás, a ética como uma disciplina autônoma não ocupa lugar central em “De Libero Arbitrio”, embora uma leitura atenta do referido diálogo deixa transparecer a operatividade da proposta agostiniana acerca da condição humana e do modo como, no ser humano, a dinâmica do ser e do dever estão vinculadas.

Palavras Chaves: Vontade, livre arbítrio, liberdade, Agostinho.

REFERÊNCIAS

- 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.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **Diálogo sobre o Livre Arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilíngüe. Imprensa nacional-casa da moeda, Lisboa Portugal, 2001
- MARTINS, Manuela Brito. **A leitura heideggeriana do livro x das Confissões de Agostinho**. IN: Acta do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho, 1600 Anos depois: presença e atualidade”. Universidade Católica Editora, 2002, p.377-406.
- NOVAES, Moacyr. **Linguagem e Verdade nas Confissões**. In: PALACIOS, Pelayo M. (org.). **Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho**. Leituras Filosóficas. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito: Vol 1 – Querer**. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 273.çç
- OLIVEIRA, Luizir, **Sêneca uma vida dedicada à filosofia**, São Paulo, Paulus, 2010.
- ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**. Porto Alegres: EDIPUCRS,
- HORN, Christoph. **Agostinho: Conhecimento, Linguagem e Ética**. Trad. Roberto Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.