

A interioridade  
e a busca da  
felicidade nas  
*Confissões* de  
Agostinho

*The interiority and the pursuit of happiness  
in Augustine's Confessions*

---

**Renato Rodrigues dos Santos**  
Universidade Federal do ABC

**RESUMO:** A felicidade é um tema axial na filosofia da Antiguidade e da Antiguidade Tardia do Ocidente, e é entendida, em linhas muito gerais, como o sumo bem. Para Agostinho, o sumo bem é felicidade, e a felicidade consiste em repousar no absoluto que é Deus. Assim, a busca da felicidade, para o filósofo, é a busca de Deus. Na obra *Confissões*, Agostinho relaciona, entre outros temas, a interioridade e a felicidade. Agostinho quer entender por que todo ser humano apresenta o desejo de felicidade, que o move a buscá-la. Como toda busca exige um conhecimento do objeto buscado, e como todo conhecimento é guardado na memória, a busca terá o seu início na memória, dimensão interior do ser humano. Desse modo, investigaremos o papel da interioridade para a busca da felicidade, analisando principalmente o livro X das *Confissões*. Uma vez que a felicidade é Deus, seu acesso será transcendente e interior. Na vida terrena, entretanto, apenas será possível ser feliz em esperança.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Confissões*; felicidade; vontade; memória; interioridade.

**ABSTRACT:** Happiness is an axial theme in the philosophy of Antiquity and Late Antiquity of the Western, and is understood, in very general terms, as the highest good. For Augustine, the highest good is happiness, and happiness consists in resting in the absolute that is God. Then, the pursuit of happiness, for the philosopher, is the pursuit of God. In the *Confessions*, Augustine relates, among other subjects, the interiority and the happiness. Augustine wants to understand why every human being presents the desire for happiness, which moves him to seek it. As every search requires a knowledge of the object sought, and as all knowledge is kept in memory, the search begins in the memory, the inner dimension of the human being. In this way, we will investigate the role of interiority for the pursuit of happiness, analyzing mainly Book X of *Confessions*. Since happiness is God, his access will be transcendent and interior. In earthly life, however, it will only be possible to be happy in hope.

**KEYWORDS:** *Confessions*; happiness; will; memory; interiority.

## INTRODUÇÃO

A felicidade é um tema central na filosofia da Antiguidade e da Antiguidade Tardia do Ocidente. De modo geral, a ética se preocupava com a questão do sumo bem, cuja posse traria a felicidade, e cuja busca exigia que o ser humano se desprendesse das paixões.

Neste contexto, Agostinho faz parte de uma tradição filosófica, para a qual contribui com seu posicionamento filosófico<sup>1</sup>. Agostinho concorda que a vida feliz (*beata uita*) consiste na posse do sumo bem, mas para ele Deus é o sumo bem e, portanto, Deus também é a felicidade. Desse modo, a busca da felicidade, para Agostinho, é a busca de Deus.

Mas qual área do conhecimento estudaria a felicidade? O autor afirma em *A cidade de Deus* que o papel da filosofia é a busca da felicidade: “Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz”<sup>2</sup>. Assim, a filosofia deverá investigar a felicidade e também Deus<sup>3</sup>.

Na obra *Confissões*, Agostinho relaciona, entre outros temas, a interioridade e a felicidade. Agostinho quer entender por que todo ser humano busca a felicidade e por que, mesmo que de maneiras diferentes,

---

1 Para uma discussão sobre as influências da tradição filosófica em Agostinho, cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 11-39; RIST, 1994, p. 148-202.

2 *ciu.*, XIX, 1,3.

3 É interessante notar que, em Agostinho, por Deus ser assunto da filosofia, há uma indissociabilidade entre filosofia e religião.

todos têm um mesmo desejo fundamental, o *desejo universal de felicidade*. Não há ninguém, afirma o filósofo, que não queira ser feliz: “Não sou eu apenas, ou alguns os que a desejam; mas todos, absolutamente todos queremos ser felizes”<sup>4</sup>.

As *Confissões* são uma obra autobiográfica, mas que também apresentam um pensamento filosófico, um pensamento religioso e certo apreço literário, pois seu autor era professor de retórica. Dividida em 13 livros, os nove primeiros, dito muito grosseiramente, retratam a vida de Agostinho, os três últimos referem-se às Escrituras e o décimo livro serviria como uma ligação entre as duas partes<sup>5</sup>. Mas esta posição é insuficiente para entendermos o livro X em seu contexto. Brachtendorf (2012, p. 12), discutindo o problema da unidade das *Confissões*, chama atenção para a singularidade do décimo livro:

A primeira parte compreende biograficamente o tempo que vai do nascimento ao batismo, e à morte da mãe. Isso cobre os anos 354-387. As *Confissões* nada relatam sobre os dez anos seguintes, até a época da composição da obra, em que Agostinho é consagrado padre e assume o cargo de bispo de Hipona. Em vez disso, Agostinho pretende descrever no décimo livro seu estado de alma atual.

Apesar de ainda tratar sobre a vida de Agostinho, o décimo livro não é um relato do passado, mas do presente. Nessa parte, o relato autobiográfico é suprimido, o que importa agora não são os acontecimentos de sua vida, mas a análise do sujeito que experiencia esses acontecimentos em seu caminho de busca por Deus.

Desse modo, o livro X pode ser dividido em quatro partes: (1) sen-

---

4 Cf. X, xxi, 31.

5 O próprio Agostinho, nas *Retratações* (*retr.* II, 6), divide as *Confissões* em duas partes: a primeira (livros I-X) sobre ele mesmo e a segunda (livros XI-XIII) sobre as Escrituras. Cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 11-12.

tido das *Confissões* (capítulos 1 a 5); (2) memória (capítulos 6 a 29); (3) paixões (capítulos 30 a 39); e (4) Cristo como mediador (capítulos 40 a 43).

Há muitas interpretações e hipóteses sobre o que conferiria unidade às *Confissões*<sup>6</sup>. Nossa sugestão é de que a obra inteira trata da identidade humana e da busca pela felicidade, mas os nove primeiros livros enfocariam a identidade humana, enquanto, a partir do décimo livro, a busca da felicidade seria colocada em foco, analisando-se filosoficamente como buscar a felicidade, isto é, Deus. Embora sejam temas distintos, a identidade humana e a busca da felicidade são também indissociáveis, uma vez que é inerente à identidade humana a busca da felicidade.

A busca de Deus, entretanto, exige um conhecimento que seja suficiente para incitá-la, mas não o bastante para eliminá-la. Tal conhecimento é armazenado na memória, dimensão interior do ser humano. É por isso que Agostinho faz um “tratado da memória”<sup>7</sup> no livro X.

Assim, a memória será o fundamento e o início do itinerário interior e ascendente para Deus. Para compreender tal itinerário, convém que sigamos o percurso do autor.

## A MEMÓRIA

O início da análise da memória é a certeza do amor por Deus: “O que sei com certeza, Senhor, é que te amo”<sup>8</sup>. Com efeito, Deus toca o coração humano, e também o mundo remete a um criador que deve ser amado e buscado: “Feriste meu coração com tua palavra e te amei. Mas também o céu, a terra e tudo quanto neles existe, de todas as partes me dizem que te

6 Para uma discussão sobre a unidade das *Confissões*, cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 298-303.

7 Expressão utilizada por Brachtendorf (2012, p. 206-207) para descrever a análise de Agostinho sobre a memória.

8 Cf. X, vi, 8.

ame; nem deixa de dizê-lo a todos os homens”<sup>9</sup>.

A certeza desse amor, entretanto, não significa o conhecimento da realidade do ser amado e, por isso, a questão precisará ser aprofundada. Desse modo, duas perguntas são feitas: o que amo quando amo Deus? E o que é Deus? A resposta à primeira pergunta é que o amor a Deus é um amor superior à exterioridade, é o amor do homem interior, e não é limitado pelos sentidos, pelo espaço e pelo tempo:

(...) amo uma luz, uma voz, um perfume, um manjar, um abraço, quando amo a meus Deus, que é luz, voz, fragrância, alimento e abraço, de meu homem interior, onde resplandece para minha alma uma luz sem limites, onde se cantam melodias que o tempo não arrebatava, onde se exalam perfumes que o vento não dissipava, onde se provam iguarias que a sofreguidão não diminuía, onde se sentem abraços que a saciedade não desfazia.<sup>10</sup>

A resposta à segunda pergunta é o reconhecimento de Deus como criador de todas as coisas<sup>11</sup>, e é a partir dessa resposta que se desloca a busca de Deus da exterioridade para interioridade: “Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo”<sup>12</sup>. Assim, é partindo da interioridade que o filósofo buscará Deus: “É por minha alma, portanto, que subirei até ele [Deus]”<sup>13</sup>.

Nesse movimento de ascese e interiorização, o ser humano precisa ultrapassar a força que dá vida ao seu corpo e a força que torna o seu corpo dotado de sentidos, pois Deus não se encontra nessas forças, caso contrário, os animais, que não possuem racionalidade, também poderiam

9 Cf. X, vi, 8.

10 Cf. X, vi, 8.

11 Cf. X, vi, 9.

12 Cf. X, vi, 9.

13 Cf. X, vii, 11.

encontrar Deus, uma vez que seus corpos possuem as mesmas forças<sup>14</sup>.

Ultrapassando essas forças, Agostinho se encontra nos “vastos palácios da memória”<sup>15</sup>, e a analisa em busca de Deus. A análise da memória pode se dividir em cinco momentos: (1) a memória sensível (capítulos 6 a 8); (2) a memória inteligível (capítulos 9 a 13); (3) a memória dos sentimentos (capítulos 14 a 15); (4) o esquecimento (capítulos 16 a 19); e (4) a memória da felicidade (capítulos 20 a 26).

O percurso do autor na busca de Deus em sua memória vai adentrando graus da memória cada vez mais interiores e superiores. Desse modo, a análise da memória é um exercício de autoconhecimento, sem o qual a busca de Deus não seria possível.

O primeiro grau da memória, a memória sensível, guarda as percepções adquiridas através dos sentidos. Não são os próprios objetos materiais que se encontram na memória sensível, mas suas imagens. A partir de uma realidade exterior, o ser humano guarda uma imagem interior correspondente em sua memória e pode retomá-la, sem depender mais do objeto. Ademais, o poder da memória sensível é tão grande que, além de guardar as imagens exteriores, ela as separa e pode compô-las em novas imagens. Por exemplo, pode-se imaginar um cavalo alado, juntando a imagem de um cavalo com a imagem de um par de asas. Assim, a memória sensível é superior à exterioridade, embora ainda dependa dela, mas Deus não se encontra na memória sensível, porque ele não é corpóreo, e por isso a memória sensível deverá ser ultrapassada.

A memória inteligível, segundo grau da memória, guarda as noções aprendidas das artes liberais e as razões e leis infinitas dos números e dimensões. Ao contrário da memória sensível, nela não são armazenadas

---

<sup>14</sup> Cf. X, vii, 11.

<sup>15</sup> Cf. X, viii, 12.

as imagens, mas os próprios objetos inteligíveis, que não dependem da exterioridade. Por independer da exterioridade, a memória inteligível é mais interior e superior que a memória sensível, mas nela também não encontramos Deus, uma vez que não podemos conhecê-lo como, por exemplo, conhecemos os números. Desse modo, a memória inteligível também deverá ser ultrapassada.

No terceiro grau da memória, a memória dos sentimentos, são guardadas as lembranças dos sentimentos humanos. Entretanto, algo curioso acontece na memória dos sentimentos. Podemos nos lembrar de uma tristeza passada, por exemplo, sem nos sentirmos tristes no presente. Como isso é possível? Agostinho nos explica que a memória é como um “estômago da alma”<sup>16</sup>, que guardaria o alimento (a memória do sentimento), mas não o seu sabor (a emoção). Desse modo, é possível lembrar-se de um sentimento passado, sem ser afetado por ele no presente.

Para Agostinho, são quatro as emoções da alma: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza<sup>17</sup>. As noções de tais sentimentos não são aprendidas pelos sentidos do corpo, mas pela alma, que os sentiu através da experiência. A memória da alegria pode ser relacionada à memória de Deus, embora ainda não seja ela, e será ultrapassada na busca de Deus.

Na memória também encontramos o esquecimento, e aqui surge um problema: como o esquecimento pode estar na memória sem de alguma forma apagá-la? Mas se o esquecimento não estivesse na memória, como poderíamos nos lembrar dele? Poderíamos dizer que temos na memória apenas sua imagem, mas como ela poderia ser gravada sem que o próprio esquecimento estivesse presente? E como o esquecimento poderia gravar sua imagem, se, por definição, o esquecimento apaga o que está na memó-

---

<sup>16</sup> Cf. X, xiv, 21.

<sup>17</sup> Cf. X, xiv, 22.



ria? Diante do esquecimento, Agostinho fica perplexo: “Grande é o poder da memória! E ela tem algo que me causa horror, meu Deus, em sua multiplicidade infinita e profunda. E isto é o espírito, e isto sou eu mesmo. Que sou, pois, meu Deus? Que natureza é a minha?”<sup>18</sup>

Mais do que resolver o problema do esquecimento, Agostinho quer aprofundá-lo. O esquecimento será tomado como limite da busca de Deus: é porque nos esquecemos, isto é, é porque não temos a felicidade que a procuramos, pois se a tivéssemos, não a procuraríamos. Entretanto, sem um conhecimento da felicidade guardado na memória, a busca não seria possível<sup>19</sup>. Mas como o ser humano pode apresentar um conhecimento da felicidade e não ser feliz?

## A FELICIDADE

A memória da felicidade, último grau da memória, é a memória de Deus, uma vez que Deus é a felicidade: “Quando te procuro, meu Deus, estou à procura da felicidade”<sup>20</sup>. Deus é a vida feliz, a verdadeira vida, que vivifica a alma, para que ela possa vivificar o corpo: “meu corpo vive de minha alma, e minha alma vive de ti”<sup>21</sup>.

Mas como buscar Deus? Agostinho apresenta duas hipóteses: (1) pela lembrança de algo esquecido, ou (2) pelo desejo de conhecer algo ignorado. A segunda hipótese, entretanto, é impossível, pois toda busca pressupõe um conhecimento de seu correlato. Como todo conhecimento é armazenado na memória, a busca de Deus requer um conhecimento de Deus guardado na memória.

18 Cf. X, xvii, 26.

19 O exemplo bíblico utilizado por Agostinho da mulher que perdeu a dracma (cf. X, xviii, 27) parece ilustrar isso.

20 Cf. X, xx, 29.

21 Cf. X, xx, 29.

Com efeito, a memória de Deus se apresenta como um *conhecimento implícito*, que impulsiona o ser humano a buscá-lo, como afirma Brachtendorf (2012, p. 214):

Apesar de seu caráter implícito, esse conhecimento é atuante na medida em que causa a inquietude do coração, que impulsiona a buscar Deus. Mas, enquanto não houver uma clareza reflexiva sobre esse conhecimento, o objeto da busca permanecerá, por assim dizer, anônimo.

A busca da felicidade, portanto, é interior: ela tem o seu início na memória e exige um exercício de reflexão, tanto do sujeito que procura quanto do objeto procurado. Desse modo, cabe perguntar como o ser humano apresenta esse conhecimento da felicidade.

Retomando Cicero, Agostinho afirma que todo ser humano deseja a felicidade. Se todo ser humano deseja a felicidade, então, todo ser humano tem algum conhecimento da felicidade, pois seria impossível desejá-la sem conhecê-la.

Para Agostinho, há dois modos de ser feliz: “ou possuindo efetivamente a felicidade, ou possuindo-a apenas na esperança”<sup>22</sup>. A verdadeira vida feliz é baseada na posse de fato da felicidade, entretanto, é possível ser feliz sem possuir a felicidade de fato, mas na esperança de um dia possuí-la.

Assim, há uma hierarquia de felicidades: quem possui a felicidade na realidade é mais feliz que quem possui a felicidade em esperança, mas quem possui a felicidade em esperança é mais feliz que aqueles que não possuem a felicidade nem na realidade nem em esperança. Mas mesmo os que não são felizes nem na realidade nem em esperança desejam ser felizes.

---

22 Cf. X, xx, 29.

A questão que surge, então, é quando o ser humano foi feliz para conhecer a felicidade e, assim, poder desejá-la? Agostinho diz:

Não me preocupa saber no momento se todos fomos felizes individualmente, ou se naquele homem que pecou por primeiro, e no qual todos morremos, e de quem todos nascemos na infelicidade. O que procuro saber é se a felicidade reside na memória, porque certamente não a amaríamos se não a conhecêssemos<sup>23</sup>.

A resposta dogmática seria que todos fomos felizes em Adão, mas Agostinho não se contenta com essa resposta. Tampouco se contenta com a ideia de que o conhecimento da felicidade seja individual, pois o desejo de felicidade é universal, ou seja, não está em cada indivíduo singular, mas no ser humano como um todo.

Ao ouvirmos a palavra “felicidade”, todos nos deleitamos, não pelo som da palavra, mas pelo o seu significado. Tal deleite só é possível, porque temos a lembrança da felicidade em nossa memória, como um conhecimento implícito de Deus.

Essa lembrança da felicidade não é comparável à lembrança sensível, como a lembrança da cidade de Cartago, pois a felicidade não é corporal e não pode ser adquirida pelos sentidos. Não pode ser comparada à lembrança dos números, pois, apesar de termos a noção dos números na memória, assim como a noção da felicidade, tal noção não nos faz desejar adquirir os números, ao passo que a noção da felicidade nos faz desejar adquiri-la. Também não é comparável à lembrança da eloquência, uma vez que a noção de eloquência é obtida exteriormente observando os outros, e a noção de felicidade é interior<sup>24</sup>.

Podemos comparar a lembrança da felicidade à lembrança do prazer,

---

<sup>23</sup> Cf. X, xx, 29.

<sup>24</sup> Cf. X, xxi, 30.

pois a felicidade é um prazer. “Admite-se que todos os homens querem viver felizes e que a felicidade consiste no gozo do que há de melhor para nós” (GILSON, 2010, p. 23).

Por sua vez, Mourant (1979, p. 41, tradução nossa) observa que a felicidade pode ser comparada ao prazer, pois ambos podem ser considerados como sentimentos, mas que somente o prazer obtido na posse de Deus pode ser considerado como a felicidade verdadeira:

A felicidade não está presente na memória como uma imagem ou como o conhecimento dos números ou das artes liberais. Nem nós a experimentamos nos outros. Talvez, é sugerido, a felicidade exista na memória como um sentimento, por exemplo, o sentimento do prazer. Mas Santo Agostinho aponta que embora existam alguns prazeres que devam ser reprovados, há uma felicidade que é dada àqueles que amam Deus como bem supremo. E a verdadeira felicidade consiste no prazer que vem da posse de Deus.

É certo que todos os seres humanos querem ser felizes, e não teriam essa vontade se não tivessem em sua memória a imagem da felicidade. Mas se todos possuem o mesmo desejo de felicidade, por que as pessoas buscam a felicidade de modos diferentes?

Se perguntarmos a dois homens se desejam servir ao exército, um pode responder que sim e o outro que não. Mas se perguntarmos se desejam ser felizes, ambos responderão que sim: “E um, desejando engajar-se, e o outro, recusando-se, obedecem igualmente a este desejo de felicidade. Um gosta disso, outro daquilo, mas ambos concordam em ser felizes (...) Essa alegria é o que eles chamam de felicidade”<sup>25</sup>.

O exemplo do exército tinha mais apelo na época de Agostinho, pois era uma honra servir ao exército romano, mas ele ainda ilustra bem

---

25 Cf. X, xxi, 31.

dois pontos: temos como constante o desejo de felicidade e variável os sujeitos deste desejo. O desejo de felicidade é fundamental, ele move os dois homens a buscarem a felicidade, mesmo que cada um de uma maneira: “Todos querem ser felizes – a felicidade aqui é o fim último formal. Mas nem todos concordam a respeito do que propicia a felicidade –, isto é, o que é o fim último material” (BRACHTENDORF, 2012, p. 216).

Porém, essas felicidades (servir ou não o exército) são aparentes, exteriores e efêmeras, porque, se o homem que deseja servir ao exército não for aceito, ele perderá sua felicidade; do mesmo modo, se o homem que não deseja servir ao exército for aceito, ele também perderá sua felicidade.

Desse modo, há alegrias exteriores e aparentes, e alegrias interiores e mais verdadeiras. Como a felicidade verdadeira deve ser permanente, o ser humano deve ascender das felicidades aparentes, exteriores e transitórias até essa felicidade verdadeira, interior e imutável: “Alegrar-se de ti, em ti e por ti: isso é a felicidade. E não há outra. Os que imaginam outra felicidade, prendem-se a uma alegria que não é verdadeira. Contudo, sempre há uma imagem da alegria da qual sua vontade não se afasta”<sup>26</sup>.

Mas as pessoas que não buscam a felicidade em Deus não querem elas ser felizes? Todos querem ser felizes, e querem ser felizes na verdade e não na mentira. Portanto, todos querem a felicidade e a verdade. Com efeito, mesmo os que mentem e enganam, também eles querem a verdade, uma vez que apesar de enganarem, não querem ser enganados: “desde que amam a felicidade, que nada mais é que a alegria proveniente da verdade, eles, forçosamente, também amam a verdade; e não amariam se sua memória não conservasse dela alguma noção”<sup>27</sup>.

Ao relacionar felicidade e verdade, Agostinho mostra como o desejo

---

26 Cf. X, xxii, 32.

27 Cf. X, xxiii, 33.

de felicidade é um desejo universal: o objeto e o desejo de felicidade se mantêm, enquanto os sujeitos diferem. A multiplicidade na busca, então, deve ser investigada nos sujeitos, que amam tanto a verdade que querem que tudo que amam seja verdade, a ponto de não admitirem estarem errados. E tomando um erro como verdade, amam o erro e acabam odiando a verdade de fato: “Desse modo, detestam a verdade por amor do que tomam pela verdade”<sup>28</sup>.

Somente buscando Deus, felicidade e verdade, o ser humano pode ser feliz. Deus se encontra na memória, pois de outra forma ele não poderia ser conhecido: “não me foi possível encontrar-te fora dela. Porque nada encontrei de ti que não fosse lembrança desde que aprendi a te conhecer”<sup>29</sup>.

Entretanto, sendo o ser supremo, Deus é superior à memória: “Onde, então, te encontrei, para te conhecer? Não estavas ainda em minha memória antes que eu te conhecesse. Onde, então, te encontrei, para te conhecer, senão em ti, acima de mim?”<sup>30</sup>. Como resolver essa aparente contradição? Quinn (2002)<sup>31</sup> nos mostra que há dois sentidos para interpretarmos essa questão: no sentido ôntico, Deus está acima da memória; no sentido noético, Deus está na memória.

Desse modo, a busca da felicidade é pela interioridade, mas a interioridade não é tomada como fim, e sim como caminho. Na busca da felicidade, o próprio sujeito da busca também deve ser transcendido, mas transcendido via interior, no que podemos chamar de uma *transcendência interiorizante*.

Mas como possuir a felicidade? Nas obras *A vida feliz* e *A Trindade*, Agostinho apresenta as duas condições para a posse da felicidade: (1) pos-

---

28 Cf. X, xxiii, 34.

29 Cf. X, xxiv, 35.

30 Cf. X, xxv, 36.

31 Cf. p. 598.

suir tudo o que se quer e (2) não querer nada de mal<sup>32</sup>. Desse modo, perceberemos a importância do querer, ou seja, da vontade na busca da felicidade, e também é possível entender uma relação entre ambas as condições, pois a vontade reta, isto é, não querer nada de mal, é condição necessária para alcançar a felicidade.

## A VONTADE

A vontade exerce um papel fundamental na filosofia agostiniana, pois ela será considerada a causa de toda ação humana. Devido a essa importância que Agostinho dá à vontade, Hannah Arendt, em sua obra *A vida do espírito* (2008, p. 347-374), denomina-o como “o primeiro filósofo da vontade”.

Moralmente, a vontade está circunscrita a uma noção de ordem e será classificada como boa vontade, se impulsionar o ser humano para próximo de Deus, ou como má<sup>33</sup>, se impulsioná-lo para longe de Deus.

Com efeito, segundo a cosmologia agostiniana, Deus criou todas as coisas e as ordenou numa hierarquia que tem Deus na parte superior, as naturezas espirituais na parte intermediária, e as naturezas corporais na parte inferior. Assim, o ser humano, composto de alma (natureza espiritual) e corpo (natureza corporal), vai contra a ordem quando se volta para si ou para os prazeres mundanos, isto é, as paixões, em vez de se voltar a Deus.

A alma humana, embora submetida a Deus, possui um lugar central na cosmologia agostiniana, e, conseqüentemente, também a vontade, uma vez que ela é a causa de todas as operações da alma humana (GILSON, 2007, p. 256). As naturezas corporais não podem ir contra a ordem divina,

---

32 Cf. *beata u.*, II, 10; *trin.*, XIII, v, 8.

33 É preciso ressaltar, nesse ponto, a concepção agostiniana de mal. Para o filósofo, o mal não é entendido como uma substância, mas como diminuição do bem. Cf. VII, xii, 18.

mas as naturezas espirituais têm a prerrogativa de poderem escolher, através da vontade, seguir ou não a ordem divina:

(...) à medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio como o restante das criaturas; entretanto, a vontade humana é *apenas* imagem, isto é, é uma vontade finita. Nessa ambiguidade radica a dupla possibilidade de beatitude e pecado, porquanto apenas a seres dotados de vontade concerne a diferença entre o bem e o mal, apenas para criaturas livres é possível escolher o bem, mas por serem vontades finitas é também possível não escolher o bem, e nesta medida escolher *mal*. (NOVAES, 2007, p. 175)

Portanto, somente seguindo a ordem divina, o ser humano poderá encontrar repouso, ou seja, apenas realizará sua natureza e será feliz convertendo-se para Deus: “porque nos fizeste para ti, e nosso coração está inquieto enquanto não encontrar em ti descanso”.<sup>34</sup>

Mas esse movimento de retorno a Deus não é tão simples quanto parece. Uma vez que a vontade se direciona para o mal, ela se torna uma vontade viciada. Há muitas implicações nesse acontecimento, mas para os propósitos de nosso trabalho, interessa-nos o fato de que a vontade viciada, ao contrário da vontade reta, perde sua capacidade de escolher o bem.

No livro VIII das *Confissões*, Agostinho analisa a vontade a partir do relato de sua conversão. O autor nos mostra como sua conversão ao catolicismo depende da sua vontade, e é aqui que o paradoxo aparece: Agostinho quer se converter, e, obviamente, ele não poderia querer se, de fato, não quisesse. Ainda assim, mesmo querendo, ele não consegue. E não há nada que o impeça, a não ser ele mesmo. É como se mesmo querendo, ele não quisesse o suficiente. Como isso pode ser possível?

O filósofo já havia superado o maniqueísmo<sup>35</sup>, com o auxílio dos

34 Cf. I, i, 1.

35 O maniqueísmo era uma doutrina, fundada por Mani, que compreendia o mundo através de



livros dos platônicos<sup>36</sup>, mas isso ainda não teria sido o bastante para que ele se convertesse: “Agradava-me o caminho, que é o próprio Salvador, mas hesitava ainda em caminhar por seus estreitos desfiladeiros”<sup>37</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que Agostinho se encontrava na metade do caminho entre a vontade antiga que o havia afastado de Deus e a vontade nova de estar junto de Deus.

Ao longo do livro VIII, Agostinho narra outras três histórias de conversão: (1) a conversão de Vitorino, que ouviu de Simpliciano, (2) a conversão do apóstolo Paulo e (3) a conversão de dois funcionários romanos, que ouviu de Ponticiano. É claro que a escolha do filósofo por cada um desses exemplos de conversão não é ao acaso, mas, por ora, basta-nos que elas mostram pessoas que conseguiram fazer o que Agostinho não conseguia, a saber, abandonar sua vida antiga e seguir o cristianismo.

Agostinho já havia conseguido se libertar de algumas paixões, como o desejo de honra e de riqueza, mas ainda se encontrava fortemente preso ao desejo sexual<sup>38</sup>. Desse modo, poderíamos mesmo chamar de vontade algo que não teria autonomia sobre seu próprio querer, uma vez que se encontra presa à paixão? O filósofo afirma que sim, pois houve um momento em que a vontade quis livremente, e ao consentir com esse primeiro querer, ela acabou se enredando no hábito, que se transformou em necessidade e, por fim, em prisão.

O inimigo dominava o meu querer, e dele havia feito uma corrente, com a qual me mantinha prisioneiro. Porque da vontade perversa nasce o apetite, e do apetite obedecido procede o hábito, e do

---

um princípio dualista de forças opostas (o Bem e o Mal ou a Luz e as Trevas) que lutavam entre si. Cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 76-86.

36 Cf. VII, xx, 26.

37 Cf. VIII, i, 1

38 Cf. VIII, i, 2.

hábito não contrariado provém a necessidade, e com estes como anéis enlaçados entre si – por isso lhes chamei corrente – me mantinha preso em dura servidão. A nova vontade, que começara a nascer em mim, de te servir sem interesse, de me alegrar em ti, ó meu Deus, única alegria verdadeira, ainda não era capaz de vencer a vontade antiga e inveterada. Deste modo minhas duas vontades, a velha e a nova, a carnal e a espiritual, lutavam entre si, e, discordando, dilaceravam-me a alma<sup>39</sup>.

Se a vontade não tivesse consentido a esse primeiro querer, ela não teria perdido sua autonomia, isto é, conseguiria resistir à paixão. Assim, é livremente que a vontade se prende às paixões, e, como consequência, é punida exatamente perdendo sua liberdade.

Essa é a definição de pecado que Agostinho nos apresenta, a vontade que se prende ao mau hábito e por isso perde sua autonomia: “Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, pelo qual a alma é arrastada e presa, mesmo contra sua vontade, mas mercidamente, porque se deixa arrastar por vontade própria<sup>40</sup>.”

É nesse ponto que surge a diferenciação entre o livre-arbítrio da vontade e a liberdade da vontade. O livre-arbítrio da vontade nunca é extinto, e é por ele que podemos escolher tanto o bem quanto o mal. Entretanto, apenas escolhendo o bem a vontade pode possuir a liberdade, em que querer e poder se confundem<sup>41</sup>.

Por liberdade (*libertas*) ele [Agostinho] quer dizer o poder, que a natureza do homem caído obviamente não possui, de escolher e realizar o bem. Mas a perda da *libertas* não envolve a perda do *liberum arbitrium*, que não é a *libertas indifferentiae*, o poder absoluto de escolher entre alternativas (...) mas a espontaneidade, a auto-determinação inerente à vontade para tanto. (BURNABY, 1938, p. 227, tradução nossa)

39 Cf. VIII, v, 10.

40 Cf. VIII, v, 12.

41 Cf. VIII, viii, 20.

É preciso ressaltar, ainda, que a possibilidade de perda da liberdade é consequência da condição humana, e não da natureza humana. A natureza humana é o estado em que o ser humano foi criado por Deus e, portanto, é boa, uma vez que tudo o que Deus criou é bom. A condição humana, entretanto, dá-se após a queda, corrompendo a natureza humana e instaurando, assim, o que seria uma segunda natureza:

[Agostinho] enfatiza que nós somos criaturas de hábitos, para o bem e para o mal, mas principalmente para o mal; nós vivemos sob a dominação e constante ameaça do ‘costume carnal’, o que forma uma ‘segunda natureza’. Essa constatação caracteriza uma grande reviravolta no pensamento agostiniano: ele começa a ver essa segunda natureza como a verdadeira causa da persistência em hábitos maus, que os maniqueus atribuíram à presença de uma segunda alma má dentro de nós. (RIST, 1994, p. 175, tradução nossa)

Assim, antes da queda, o ser humano poderia não pecar; mas após a queda, na referida vida terrestre, o ser humano não consegue não pecar, “pois o pecado original condena-nos ao mal (pelo primeiro pecado, perdemos a piedade, lembra Agostinho, isto é, a vontade boa)” (KOCH, 2010, p. 85).

Por conta da sua condição, o ser humano pode utilizar o livre-arbítrio da vontade para escolher o mal e, conseqüentemente, afastar-se de Deus. Esse afastamento voluntário do ser humano cinde a vontade e cria uma rixa interna da vontade contra si mesma. Agostinho ilustra vividamente essa rixa ao narrar a luta interior que travava consigo mesmo: “Essa luta se desenrolava em meu coração, de mim contra mim mesmo”.<sup>42</sup>

A cisão da vontade parece criar um “outro” dentro do “eu”, pois é o mesmo eu que, ao mesmo tempo, quer e não-quer. Diante de tamanha per-

---

42 Cf. VIII, xi, 27.

plexidade, o filósofo toma a si mesmo como uma questão filosófica: “Eis que me transformei para mim mesmo em um problema”.<sup>43</sup>

Nem a razão consegue ajudar a vontade, uma vez que só a vontade pode mover a si mesma, e até a própria razão é movida pela vontade. Com efeito, o filósofo afirma que possuía um conhecimento da verdade, do qual nascia sua nova vontade, mas que esta ainda não era suficiente para eliminar a antiga:

Eu já não tinha tampouco aquela desculpa, com a qual costumava persuadir-me de que, se ainda não desprezava o mundo para te servir, era porque não tinha conhecimento claro da verdade, porque agora já a conhecia de modo indiscutível. Mas ainda apegado à terra, recusava-me a ingressar em tua milícia, e temia tanto ver-me livre de todos os meus laços, quanto se deve temer estar por eles amarrado.<sup>44</sup>

Essa complexidade da vontade levará Agostinho a chamá-la de monstrosidade: “De onde vem esta monstrosidade?”.<sup>45</sup> A vontade ordena ao corpo, que é inferior a ela, e o corpo obedece. Ordena, por exemplo, que o braço se levante e ele se levanta. Mas quando a vontade ordena a si mesma que queira algo, e não ordenaria se não quisesse, a vontade não obedece. O que acontece, Agostinho explica, é que a vontade não quer plenamente, e por isso não manda plenamente, pois se quisesse plenamente, não mandaria, pois já seria:

A alma manda na proporção do querer, e enquanto não quiser, suas ordens não são executadas, porque é a vontade que dá a ordem de ser uma vontade que nada mais é que ela própria. Logo, não manda plenamente, e esta é a razão por que não faz o que manda. Porque, se estivesse em sua plenitude, não mandaria que fosse, porque já seria.<sup>46</sup>

---

43 Cf. X, xxxiii, 50.

44 Cf. VIII, v, II.

45 Cf. VIII, ix, 21, tradução nossa.

46 Cf. VIII, ix, 21.

Tal monstruosidade, entretanto, não é da natureza da vontade, pois esse querer e não-querer é condição da vontade viciada. Os maniqueus, para explicar a cisão da vontade, diziam que o ser humano possuía duas almas, uma boa e outra má, surgidas de dois princípios distintos e antagônicos, mas igualmente materiais e coeternos. Agostinho, entretanto, não admite essa resposta, pois, caso contrário, o ser humano teria tantas almas quantas são as vontades que se contradizem.<sup>47</sup>

Para o filósofo, é uma e a mesma vontade que se divide: “eu era o que queria, e era eu o que não queria”.<sup>48</sup> Assim, quando a vontade se direciona às paixões, em vez de se direcionar a Deus, ela perde sua autonomia. A unificação da vontade, portanto, dependerá de ela se desprender das paixões que a pervertem. Entretanto, uma vez que a vontade está cindida, ela não consegue, por si mesma, desprender-se das paixões, necessitando do auxílio da graça divina.<sup>49</sup>

## AS PAIXÕES

A vontade reta é condição para a posse da felicidade, mas se desprender das paixões está longe de ser uma tarefa fácil, uma vez que as paixões também são prazerosas. No livro X das *Confissões*, após apresentar o tema da felicidade, em vez de tratar das virtudes, como seria de se esperar se ele seguisse as tradições filosóficas, Agostinho faz uma análise das paixões, as quais ele chama de concupiscências, pois elas são um obstáculo à felicidade.

Precisamos, então, entender o vocabulário agostiniano para tratar das paixões. No livro IX da *Cidade de Deus*, Agostinho fala das diferentes formas que os latinos traduziram o conceito grego dos “movimentos da

---

47 Cf. VIII, x, 23.

48 Cf. VIII, x, 22.

49 A questão da graça será abordada mais adiante no trabalho.

alma”, isto é, as paixões. Cícero traduziu por *perturbationes*, enquanto outros autores traduziram por *affectiones* ou *affectus*, mas é o termo *passiones*, utilizado por Apuleio em *Daimon de Sócrates*, que Agostinho considera melhor (BERMON, 2008).<sup>50</sup>

Para tratar das paixões, Agostinho também utiliza o termo *libido*, como “sinônimo de ‘desejo’ ou de ‘concupiscência’ (*concupiscentia*) no sentido genérico que Agostinho dá a esse termo [concupiscência], com base na célebre tripartição de são João” (BERMON, 2008, p. 207-208).

A tripartição de são João<sup>51</sup> classifica as concupiscências em: (1) concupiscência da carne; (2) concupiscência dos olhos; e (3) orgulho. Por sua vez, podemos dividir as concupiscências em concupiscência da alma (concupiscência da carne) e concupiscência do espírito (concupiscência dos olhos e orgulho).

O ser humano é composto de corpo e alma, assim como os outros animais, mas, diferentemente destes, o ser humano possui razão (*ratio*) e espírito (*animus, spiritus, mens*). Assim, há paixões próprias da alma, que todos os animais sentem, como desejo ou medo, e paixões que são próprias dos seres humanos, como o orgulho.

Mas, se há paixões que são próprias da razão, podemos chamá-las de paixões (*libido*)? Mesmo nesse caso, Agostinho utiliza o termo *libido*. Entretanto, a *libido* não é entendida apenas como um movimento da alma de caráter afetivo, mas como qualquer tipo de desordem, mesmo que intelectual.

E em que consistiria cada concupiscência? A concupiscência da carne consiste “no deleite voluptuoso de todos os sentidos, e cuja escravidão prende os que se afastam de ti [Deus]”<sup>52</sup>, e são as tentações dos sentidos e da sexualidade.

---

50 Cf. p. 199-200.

51 Cf. I João 2,16.

52 Cf. X, xxxv, 54.

Convém observar, entretanto, que as paixões da alma não são más em si mesmas, mas pelo uso desmedido que é feito delas, fazendo que o ser humano procure prazer na exterioridade em vez da interioridade. Em *A doutrina cristã*, Agostinho (2002) divide as coisas que devem ser gozadas e as coisas que devem ser usadas: “devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas”.<sup>53</sup> Assim, Deus, o bem supremo, é o único bem que deve ser gozado, enquanto os outros bens devem ser usados com vista ao bem supremo. Portanto, submetendo-se a Deus, o ser humano pode experimentar boas paixões.

Por sua vez, a concupiscência dos olhos, “que se acoberta sob o nome de conhecimento e de ciência”<sup>54</sup>, recebe esse nome, pois está relacionada ao falso conhecimento que adquirimos com a observação, quando a observação é tomada como um fim em si mesma. Por exemplo, quando alguém corre para ver um cadáver. Tal atitude não busca olhar o cadáver para entender o corpo humano e, com isso, entender a ordem divina, mas apenas para satisfazer uma curiosidade.

A última concupiscência é o orgulho. Ao focar em si mesmo, o ser humano se distancia de Deus. Pode parecer que essa ideia diminui o ser humano, mas pelo contrário, somente procurando Deus o ser humano pode ser completo. O amor próprio que é uma diminuição, pois priva o ser humano, uma vez que o ser humano é perecível, e Deus não.

O orgulho é considerado como a concupiscência mais perigosa por ser puramente intelectual e atingir o espírito que deveria governar a pessoa. Ademais, é a causa de todas as outras paixões, pois, com o orgulho, o ser humano se submete a sua própria razão, em vez de se submeter a Deus,

---

53 *doctr. chr.*, I, xxii, 20.

54 Cf. X, xxxv, 54.

ficando assim desordenado, e, uma vez que a razão não está ordenada por Deus, ela não consegue ordenar as paixões.

Podemos perceber que a análise da concupiscência parte da exterioridade (os sentidos) para a interioridade (o orgulho). Assim, podemos dizer que a análise das concupiscências também é uma análise da interioridade, pois as concupiscências mostram que o ser humano pode ser exterior a si mesmo. A superação das concupiscências depende da vontade que, por sua vez, precisa do auxílio da graça.

## **A GRAÇA**

A graça, como o próprio nome sugere, é concedida gratuitamente ao ser humano, isto é, não é baseada em mérito. Em sentido impróprio, podemos chamar todos os dons de Deus de graça, pois é livre e gratuitamente que Deus os dá. Nesse sentido, o próprio ser é uma graça, uma vez que o ser humano (ou qualquer outra criatura) não mereceu existir, porque, para merecê-lo, seria antes necessário que fosse (GILSON, 2007).<sup>55</sup>

O sentido próprio da graça, entretanto, é o auxílio divino ao ser humano, diante de sua condição decaída. Segundo Agostinho, antes do primeiro pecado, o ser humano poderia facilmente fazer o bem, se assim o quisesse. Porém, depois do pecado, mesmo querendo, o ser humano não consegue não querer o mal e querer o bem, necessitando da graça:

O que há de comum entre o sentido impróprio e o sentido próprio da palavra é a gratuidade absoluta do dom pelo qual Deus constitui a natureza ou dá a graça; o que há de próprio no segundo sentido é que, ocorrendo numa natureza pervertida, ela não tem como objetivo fundar a ordem de Deus, mas restabelecê-la ao reencaminhar uma desordem de que, no entanto, só o homem é o autor. (GILSON, 2007, p. 289-290)

---

55 Cf. p. 280.



É neste segundo sentido de graça, o sentido próprio, que as *Confissões* se baseiam. Agostinho quer seguir Deus, mas não consegue, pois ainda está preso às paixões humanas. E embora tenha sido por sua própria vontade que ele se prendeu às paixões, para se libertar delas, entretanto, só sua vontade não é suficiente. Mas como obter o auxílio da graça?

Segundo Brachtendorf, a doutrina da graça em Agostinho apresenta dois momentos distintos, a saber, a graça cooperante e a graça preveniente. Essa mudança de posicionamento é algo que ocorre em diversos aspectos da filosofia de Agostinho. A obra desse filósofo é extensa e distribuída ao longo de mais de quarenta anos, de modo que é natural encontrarmos mudanças de posições no desenvolvimento de seu pensamento.<sup>56</sup>

A graça cooperante é o auxílio divino que permite ao ser humano realizar efetivamente o bem que ele quer fazer, mas que por si mesmo não conseguiria. Nesta concepção, o ser humano carrega o mal hereditário do pecado original devido ao qual não consegue ter a vontade reta para fazer o bem, mas ainda consegue querer fazer o bem. Ao aceitar o auxílio da graça, o ser humano tem sua vontade fortalecida para superar a vontade má e, finalmente, conseguir realizar o bem.

Em suas obras de maturidade, entretanto, Agostinho apresenta outra visão da graça, a graça preveniente, que será o auxílio divino para o ser humano querer o bem. Nesta concepção, o ser humano não só carrega o mal hereditário do pecado original, mas também a sua culpa. Desse modo, tal como na concepção anterior, o ser humano já nasceria pecador, porém, e aqui reside a novidade, ele seria incapaz até mesmo de querer o bem. A graça preveniente, portanto, é o auxílio para que o ser humano possa querer o bem, incidindo diretamente sobre o querer, enquanto a graça

---

56 Cf. NOVAES, 2002, p. 60; VAZ, 2012, p. 181-182. Para uma visão cronológica das obras de Agostinho, cf. AYOUB, 2011, p. 176-183.

cooperante apenas fortalece o desejo do bem ao admitir a necessidade do auxílio da graça divina.

Mas em qual dessas duas concepções da doutrina da graça as *Confissões* se encaixam? Para Brachtendorf (2012)<sup>57</sup>, as *Confissões* representam o estágio da graça cooperante. O relato da conversão de Agostinho mostra que o filósofo já possuía a vontade de querer o bem, ainda que esta não fosse suficiente. É a partir desse querer o bem e da consciência da sua limitação, que ele aceita a graça de Deus. Com a graça de Deus, sua vontade é unificada, e ele consegue, por fim, desvencilhar das paixões e seguir a Deus com vontade reta.

Embora a graça seja um auxílio transcendente, ela não é exterior, pois acontece via interior. Desse modo, graça e interioridade se relacionam. A graça é fundamental para que a vontade possa se desprender das paixões, entretanto, a graça não pode agir contra a vontade, mantendo, assim, a vontade como última instância responsável para a obtenção da felicidade.

## CONCLUSÃO

A busca da felicidade nas *Confissões* de Agostinho é uma busca interior. Exteriormente, o ser humano apenas pode encontrar bens passageiros e mutáveis, os quais podem trazer alegria e prazer, mas não a felicidade verdadeira. Com efeito, a felicidade verdadeira, a única que pode acalmar o coração humano, deve ser a posse do bem supremo, e deve ser permanente e imutável.

A felicidade verdadeira, portanto, é Deus, que é o bem supremo, único ser permanente e imutável, e a própria verdade. Desse modo, a busca da felicidade é a busca de Deus, e ela se inicia na memória, dimensão interior do ser humano.

---

57 Cf. p. 185.

É na memória que o ser humano encontra o conhecimento de Deus necessário para buscá-lo. O próprio Deus incita o ser humano a buscá-lo, e apenas voltando-se para Deus o ser humano pode completar a sua natureza e, assim, ser feliz.

A análise da memória à procura de Deus encontra no esquecimento o seu limite: em sentido noético, Deus está na memória, mas em sentido ôntico, Deus está acima da memória, e por isso a própria memória precisará ser transcendida. Tal transcendência, entretanto, é via interior, pois acontece dentro da memória.

Apenas na posse de Deus, o ser humano pode possuir a felicidade, e duas são as condições para a posse da felicidade: (1) ter tudo o que se quer e (2) querer somente coisas boas. Assim, a vontade reta, que nos permite querer o bem, é fundamental para a felicidade, mas diante da natureza decaída do ser humano, sem o auxílio da graça divina, ela não é possível. Desse modo, a graça permite ao ser humano querer o bem e resistir às paixões, que impedem o ser humano de atingir a felicidade.

Agostinho admite duas formas de ser feliz: (1) possuindo a felicidade na realidade ou (2) possuindo a felicidade em esperança. Na vida terrena, apenas é possível ser feliz em esperança, buscando Deus. A felicidade na realidade exige a posse de Deus, e por isso só é possível na vida celeste.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus – Parte II (Livros XI a XXII)*. Trad. Oscar Paes Leme. 7. ed. São Paulo: Vozes, 2010. 584 p. (Coleção Pensamento Humano).

\_\_\_\_\_. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. 284 p. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *A vida feliz*. Trad. Nair de Assis Oliveira. In: \_\_\_\_\_. *Solilóquios e A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. 157 p. (Coleção Patrística).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. 415 p. (Coleção Saraiva de Bolso).

ARENDT, H. *Agostinho, o primeiro filósofo da vontade*. In: \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida [et al.]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 347-374.

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011. 189 p.

BERMON, E. *A teoria das paixões em santo Agostinho*. In: BESNIER, B. et al. *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 199-226.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. 318 p.

BURNABY, J. *Amor Dei – a study of the religion of St. Augustine*. Canterbury Press, 1938, 338 p.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Trad. Cristiane Negreiros Abud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2007. 542 p.

KOCH, I. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. *Discurso*, São Paulo, n. 40, p. 71-94, 2010.

MAYER, C. (ed.). *Augustinus-Lexikon*. Schwabe & Co. AG, Basel, 1994 [utilizamos a padronização aqui exposta para nossas referências às obras de Agostinho].

MOURANT, J. A. *Saint Augustine on Memory*. Villanova: Villanova University Press, 1979. 73 p.

NOVAES, M. *A razão em exercício*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. 378 p.

\_\_\_\_\_. *Vontade e contravontade*. In: \_\_\_\_\_. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 59-76.

QUINN, J. M. *A companion to the Confessions of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 2002. 967 p.

RIST, J. M. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 334 p.

VAZ, H. C. L. A ética agostiniana. In: \_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica* 1. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 177-197.