

O CARÁTER RELACIONAL DO CONCEITO DE DEUS NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

Fábio Dalpra*

Resumo

O pensamento agostiniano encerra um processo de ontologização de Deus, o qual, ao mesmo tempo em que assentaria as bases para a consolidação teórica da sua filosofia cristã, forneceria uma original proposição para o tema, marcando sua distinção com relação ao neoplatonismo e, em certa medida, à patrística greco-latina. Neste sentido, o presente trabalho tem por objetivo discutir o conceito de Deus na obra *Confissões* de Agostinho, destacando, principalmente, seu caráter relacional.

Palavras-chave: Agostinho. Confissões. Deus.

THE RELATIONAL CHARACTER OF THE CONCEPT OF GOD IN AUGUSTINE'S CONFESSIONS

Abstract

The Augustinian thought comprises a process of ontologization of God which, at the same time that establishes the basis for the theoretical consolidation of his Christian philosophy, provides a unique proposition for the issue, demarcating the distinction of his position with reference to Neoplatonism and, to some extent, to Greco-Latin Patristic. Thus, this paper aims to discuss the concept of God in Augustine's *Confessions*, emphasizing, mainly, its relational character.

Keywords: Augustine. Confessions. God.

EL CARACTER RELACIONAL DE LO CONCEITO DE DIOS EM LAS CONFISSIONES DEL AGOSTINHO

Resumen

El pensamiento agustiniano encera un proceso de ontologización de Dios, el lo cual, mismo tiempo que sustenta las bases para consolidación teórica de su filosofía cristiana, abastecería una original proposición para lo tema,

* Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.
E-mail: fabiod23@gmail.com

marcando su distinción con relación al neoplatonismo y, en cierta medida, la patrística greco-latina. En este sentido, lo presente trabajo ten por objetivo discutir el concepto de Dios en la obra *Confesiones de Agustino*, destacando, principalmente, su carácter relacional.

Palabras Clave: Agustino. Confesiones. Dios.

Introdução

Inicialmente, poderíamos situar a formação¹ do conceito de Deus no pensamento agostiniano a partir de um duplo movimento filosófico: por um lado, a necessidade em se estabelecer um princípio uno que se contrapusesse à dualidade maniqueísta,² por outro, a atribuição de *ser* a esse princípio, ou mais propriamente, *Sumo Ser* (*Summum Esse*). Assim, se das *Confissões* se desprende uma nova concepção de ser humano, constatação amplamente bisada, igualmente legítimo seria destacar a sua não menos original concepção de Deus. E é, exatamente, um lançar de olhar a esta concepção que pretendemos efetuar neste trabalho.

¹ Inegavelmente, o “Deus” agostiniano é o “Deus” de Abraão, Isaac e Jacó, da tradição hebraico-cristã. Entretanto, ao lado da incorporação dessa dimensão estática e tradicional do conceito, tem-se a dinamicidade de uma religião ainda incipiente que, às custas de um longo e profundo desenvolvimento teológico-doutrinário, buscava se legitimar num ambiente não apenas social e politicamente, mas sobretudo, intelectualmente hostil às suas determinações prático-teóricas. Diante disso, a formação do conceito de Deus em Agostinho se insere num diálogo, nem sempre a salvo de contradições, com a filosofia grega e, principalmente, com temas da patrística grega e latina.

² A doutrina maniqueísta - corrente filosófica, desenvolvida a partir da religião fundada por Mani (216-277 d.C.), a qual Agostinho esteve ligado por nove anos, entre 374 até a sua chegada em Milão por volta de 383 - defendia que a criação e a própria dinâmica do mundo se efetivam a partir da expansividade de duas essências coeternas: a *luz* (identificada com o bem e com Deus) e a *obscuridade* (associada ao mal e à matéria). O principal argumento de Agostinho contra o maniqueísmo está na sua contradição com o princípio de incorruptibilidade de Deus. Afinal, se o mal (apropriação cristianizada da *obscuridade*) é um princípio que precisa ser vencido, isso implica que o bem, ou Deus, pode ser prejudicado por ele (cf. MORA, 1964, p. 127-129, cf. também ABBAGNANO, [1977], p. 214-217). Acerca da polêmica maniqueísta na obra de Agostinho cf. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* (387-389), *De Genesi contra Manichaeos* (388-389), *De utilitate credendi* (392), *De duabus animabus* (392-393), *Contra Faustum Manichaeum* (397-398), *Contra Felicem Manichaeum* (398).

O conceito de Deus nas Confissões

A partir da análise da sua própria existência, Agostinho entrevê no ser humano o signo da precariedade, da carência e da perecibilidade. A irrevogabilidade dessa condição advém da sua mortalidade, do fato que a existência humana e, numa perspectiva mais ampla, toda a criação se extinguem no tempo. Deste modo, se a totalidade das coisas visíveis se desvanece ao decurso inexorável do tempo, deve haver um princípio único capaz de fornecer o fundamento de todos os seres e coisas que se nos apresentam de maneira descontínua e transitória.³ Um princípio predicado pela imutabilidade. Agostinho contrapõe, então, a unidade de Deus à multiplicidade das substâncias efêmeras: “em Vós estão as causas de todas as coisas instáveis, permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mudáveis, e vivem as razões eternas das coisas transitórias” (AGOSTINHO, 1999, p. 43). A preeminência desse princípio se encontra exatamente na sua sumidade absoluta em relação à totalidade da criação.

Contudo, a predicação dos conceitos de unidade e imutabilidade ao Sumo Ser ainda não desvela a mais importante contribuição de Agostinho para o tema. Afinal, não obstante a contextualização e o desdobramento singulares que tais atributos adquirem no pensamento agostiniano, os mesmos já aparecem inerentes, seja ao Uno plotiniano, seja ao Deus da patrística grega e latina. A contribuição mais importante de Agostinho está relacionada, porém, à inquirição acerca da essência mesma de Deus, e segundo Étienne Gilson (1995, p. 142), “talvez só se meça a grandeza de Agostinho na história do pensamento cristão vendo-se com que sobriedade ele, que nada defendia contra

³ “[...] o princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo” (AGOSTINHO, 1987, p. 34).

Plotino, a não ser seu gênio de teólogo e o concílio de Nicéia, soube restabelecer o Deus cristão no plano do ser, concebido como indivisível do uno e do bem”.⁴ A partir daí, é possível antever o vão que se interpõe entre o Uno plotiniano e o Deus agostiniano, e, por extensão, entre a doutrina da emanção e o criacionismo cristão. Afinal, conforme notara Étienne Gilson (1943, p. 261, tradução nossa), “[...] seria, além disso, inexato dizer que Plotino concebia o Uno como uma essência, porque, assim como o Bem de Platão, o Uno se colocava, para ele, além da essência e do ser”.⁵ A dinâmica da emanção plotiniana dissociava através das figuras do Uno e da Inteligência exatamente o que Agostinho uniria posteriormente na figura de Deus, isto é, um princípio primeiro que não estivesse além, ou aquém, do ser, mas que fosse ele mesmo o *Ser* na sua própria sumidade.⁶

Um excerto particularmente importante do livro VII das *Confissões* ser-nos-á útil para apreendermos a relação entre a relatividade da criatura e a absolutidade de Deus,

examinei todas as outras coisas que estão abaixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por um lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso, “para mim é bom prender-me a Deus”, porque, se não permanecer n’Ele, também não poderei continuar em mim. Ele, porém, permanecendo em si, renova todas as coisas (AGOSTINHO, 1999, p. 186-187).

A existência, de modo absoluto e originário, é um apanágio de Deus. Absoluto, pois somente o que está subtraído à corrupção promovida pela transitoriedade e pela

⁴ A restituição agostiniana de Deus ao plano do ser se estabelece, ainda, como uma resposta à longa disseminação de alguns temas do gnosticismo do séc. II e, também, ao conceito de “pré-ser” de Mário Vitorino (300-363 d.C.), autor da tradução latina das *Enéadas* através da qual Agostinho descobrira o neoplatonismo (cf. GILSON, 1995, p. 25-39, p. 137-142).

⁵ Il serait en outre inexact de dire que Plotin concevait l’Un comme une essence, puisque, comme le Bien de Platon, l’Un se posait pour lui au delà de l’essence et de l’être.

⁶ Cf. GILSON, 1943, p. 260-265.

mudança *é*, na verdadeira, irrestrita e cabal acepção do termo *ser*. Originário, pois todos os seres lhe devêm ontologicamente. A existência no homem e em todas as criaturas é relativa, contingente. O ser humano existe, assim como não existe, em decorrência da sua própria condição de criatura. Quer dizer, por um lado, enquanto criatura, é derivado do *ser* de Deus, deste modo *existe*, por outro, exatamente por ser criatura, é distinto de Deus, assim *não existe*. Contudo, essa aparente contradição se desfaz se compreendemos os dois níveis que ali se interpõem. O homem, enquanto parte da criação, possui uma evidente realidade ontológica, assim torna-se compreensível a afirmação da sua *existência relativa*. Não obstante, ao ponderar que apenas existe plenamente aquele cuja realidade seja imutável e inextinguível, temos, portanto, a impossibilidade de predicar ao homem uma *existência absoluta*.⁷

Segundo Hannah Arendt, a relatividade ontológica do ser humano está ligada à sua impermanência, à sua condição de potência, pois, “o que é criado tem a estrutura do devir, do ter-se tornado (*fieri*), e, portanto, do perecível. Tudo o que é criatura provém do ainda-não e corre para o já-não” (ARENDDT, [2002], p. 84). O ser humano, por ter passado a existir em algum momento da criação e por deixar de participar-lhe em outro, está compreendido entre duas ordens de realidade que lhe escapam, o *ainda-não*, entendido como origem, e o *já-não*, a morte.⁸ Na constatação desses dois domínios interditados ao conhecimento do ser humano se estabelece a abertura para a alterosa

⁷ Numa perspectiva analógica, a relação entre criatura e Criador na filosofia agostiniana representa um caso híbrido de analogia de proporcionalidade própria e analogia de atribuição pura. Assim como Deus *é/existe*, nós também existimos, neste caso, a aproximação analógica da existência humana com a divina se efetiva observando a proporção própria de cada uma, logo, entende-se a afirmação “o homem existe”. Por outro lado, a existência humana é participada, ou seja, causada pelo Ser que *é* por essência, neste caso, a existência humana é tomada analogicamente a partir de um referencial absoluto e eminente de valor: a existência divina, logo, “o homem não existe”. Para esta discussão cf. PENIDO, 1946, p. 60 e p. 89.

⁸ Acerca da relação entre os conceitos de *ainda-não* e *já-não* com os conceitos de origem e morte cf. ARENDT, [2002], p. 84-85.

realidade que colige a totalidade das coisas e dos seres que percebemos precariamente. “O ser é, portanto, o todo, aquilo que abrange e envolve; para ele, o tempo não existe, ele é o presente eterno que presentifica simultaneamente tudo e que contém de uma vez só o caráter temporal e perecível das partes”⁹ (ARENDDT, [2002], p. 77).

O Sumo Ser é postulado a partir da própria carência ontológica do ser humano. Assim como o oposto também é igualmente verdadeiro, isto é, todas as criaturas - as intelectuais (os seres humanos), as animais e as corporais - se estabelecem a partir daquele que lhes fornece o seu ser (*esse*), a sua forma (*species*) e a sua ordem (*ordo*) (AGOSTINHO, 1987). Ainda que Deus exista por si de maneira absoluta, não devemos ignorar que a criação encerra de fato, para ele, uma instância relacional imprescindível, principalmente ao considerarmos que a criação não decorre de um necessitarismo irrevogável, mas de um ato eterno de volição, de uma vontade eterna e imutável.

O pensamento agostiniano fundamenta-se em um Sumo Ser imutável na sua essência (*essentia*), na sua sabedoria (*scientia*) e na sua vontade (*voluntas*). Segundo Agostinho (1999, p. 390),

[...] assim como sois o Ser absoluto, assim também sois o único que possui a verdadeira ciência. Vós sois imutável na vossa existência; imutável a vossa sabedoria; imutável na vossa vontade. A vossa essência sabe e quer imutavelmente; a vossa sabedoria *é* e quer imutavelmente; a vossa vontade imutavelmente *é* e sabe.

A essência, a sabedoria e a vontade divinas são uma e a mesma coisa. Logo, a atribuição dessas categorias ao Sumo Ser não poderia dissolver seu caráter unitário e

⁹ Nesse sentido, o Deus agostiniano é, de certo modo, também devedor do conceito aristotélico de *ato*, enquanto *ser* apreendido na sua plenitude. Aproximação que se consumará integralmente na identificação escolástica de Deus como *ato puro, nunc stans aeternitatis*.

imutável. Ora, bastaria sobrepô-las em disjunção para que restasse comprometido, inelutavelmente, tanto o seu princípio de unidade, quanto o de imutabilidade.¹⁰

Todavia, esse Deus que se estabelece como a suma existência que sobrepuja tudo aquilo que na criação é percebido de maneira precária, contingente e parcial, não pode ser circunscrito unicamente a categorias do pensamento humano, ainda que lhe sejam copuladas de modo a arrogá-lo como o único ser que as detém de modo absoluto. Agostinho percebe que a sumidade desse ser extravasa a própria linguagem humana,¹¹ assim, no capítulo 4 do livro I das *Confissões*, após se perguntar o que é Deus,¹² rogando, escreve,

ó Deus tão alto, tão excelente, tão poderoso, tão onipotente, tão misericordioso e tão justo, tão oculto e tão presente, tão formoso e tão forte, estável e incompreensível, imutável e tudo mudando, nunca novo e novo antigo, inovando tudo e cavando a ruína dos soberbos, sem que eles o advirtam; sempre em ação e sempre em repouso; granjeando sem precisão; conduzindo, enchendo e protegendo, criando, nutrindo e aperfeiçoando, buscando, ainda que nada Vos falte (AGOSTINHO, 1999, p. 39-40).¹³

O uso de superlativos na primeira parte do excerto - como podemos perceber ao cotejar com o original em latim -, indica que todos os atributos que os seres criados possuem de maneira apenas relativa, o Sumo Ser os possui em medida infinitamente

¹⁰ A consubstancialidade entre a essência, a sabedoria e a vontade no Sumo Ser será objeto de uma renitente reflexão ao longo da bibliografia agostiniana. Tema esse que, imbricando-se progressivamente a aspectos teológicos, culminaria numa de suas mais importantes obras, *De Trinitate* (399-420). Tratado que se debruça sobre o mistério da consubstancialidade entre as pessoas da Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

¹¹ Considerando que a linguagem já se constituía como um objeto de reflexão para Agostinho (cf. *De magistro; Confissões*, I, 8), não nos parece anacronismo abordar de maneira relativamente autônoma os conceitos de entendimento e linguagem, desde que não seja negligenciada a próxima relação com que se apresentam em seu pensamento.

¹² “Que sois, portanto, meu Deus? Que sois Vós, pergunto, senão o Senhor Deus?” (AGOSTINHO, 1999, p. 39).

¹³ Cf. “summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia; nunquam novus, nunquam vetus; innovans omnia, et in vetustatem perducens superbos, et nesciunt: semper agens, semper quietus; colligens, et non egens; portans, et implens, et protegens; creans, et nutriens, et perficiens; quaerens, cum nihil desit tibi” (OPERA OMNIA AUGUSTINI HIPPONENSIS, 1845, vol. XXXII, col. 662).

superior. Não obstante, num segundo momento, o próprio uso dos superlativos, que por si já rumam a um extravasamento da linguagem usual, ainda parece ser insuficiente na apreensão dessa realidade que exubera a totalidade da criação. Daí a utilização dos pares de oposição que atentam contra a lógica formal da linguagem, afinal, nada pode ser definido positivamente por um conceito, ou ideia, e, ao mesmo tempo, pelo seu oposto.¹⁴ Contudo, e aqui nos alçamos ao cerne da questão, tais empregos linguísticos não atentam contra o caráter absoluto de Deus, muito menos contra a sua determinação ontológica, apenas indicam a insuficiência do entendimento humano em apreender autonomamente a essência daquele pelo qual todas as coisas foram criadas, são mantidas e serão extintas.

A dependência dos seres criados perante a sua origem é de tal monta que a sua própria existência já implica numa relação com a fonte do seu ser. Acompanhando a reflexão agostiniana acerca do mal, poderíamos afirmar que a situação extrema de uma recusa completa, por parte da criatura, de colocar-se em relação com a sua origem, acarretaria o aniquilamento da sua existência. Afinal, Deus não apenas criou a totalidade das criaturas, mas a mantém, inovando-a, preenchendo-a e protegendo-a. Deste modo, segundo Hannah Arendt ([2002], p. 69), “somente o ligame retrospectivo ao Criador dá à criatura aquilo que determina o seu ser, pois tem em si, antes mesmo do acto do Criador (*actio creati*), a razão da criação (*ratio creandi hominis*)”. Porém, se a relatividade ontológica de tudo aquilo que está marcado pelo signo da criação explica satisfatoriamente a necessidade relacional da criatura ante o seu Criador, não obtemos o mesmo êxito quando invertemos os pólos da questão: afinal, que desígnio cumprem as

¹⁴ Percebemos aqui os vestígios da teologia apofática plotiniana, assim como a prefiguração de um tipo de linguagem ulteriormente apropriado e desenvolvido pela mística, sobretudo cristã, no período do medievo. Não obstante, o reconhecimento de um misticismo em Agostinho é ainda terreno de polêmicas e controvérsias.

criaturas no plano magno da criação? Certamente, ser-nos-ia interditado pensar em termos de uma carência, seja ontológica ou qualquer outra, por parte do Sumo Ser. Contudo, a criação encerra, incontestavelmente, um âmbito imprescindível para o Criador, pois, conforme a última frase do trecho transcrito acima, ele também busca por algo, ainda que nada lhe falte.

Segundo Yves Meessen (2002, p. 433, tradução nossa), “se o ‘Princípio’ pelo qual todas as coisas são feitas é este ato de alienação, graças ao qual *identidade* e *alteridade* coexistem no Uno, a Criação é, ela mesma, um *dizer* pelo qual Deus se aliena de si mesmo”.¹⁵ Defrontamo-nos, assim, com uma concepção de Uno que difere sensivelmente daquela neoplatônica, na qual a alteridade é absorvida por uma identidade absoluta, por um *Todo* absoluto (MEESSEN, 2002). Ainda segundo Meessen, sem prejuízo de uma concepção imanente de Deus, “[...] Agostinho reencontra um Deus *transcendente*, um Deus que não é pura *identidade* consigo, pois ele pode lhe dizer ‘tu’” (MEESSEN, 2002, p. 430, tradução nossa).¹⁶ A criação, enquanto palavra proferida eternamente pelo *Deus Verbo que é Deus contigo (Verbum Deum apud te Deum)* (AGOSTINHO, 1999), seria, portanto, o ato do Ser que não extingue a alteridade, mas, ao contrário, a funda. E se, de fato, estamos diante de um Deus que é ao mesmo tempo essência (*essentia*), sabedoria (*scientia*) e vontade (*voluntas*), a abertura para o outro, inaugurada pela criação, não implica somente em um posicionamento relacional da criatura para o Criador, mas também do Criador para a sua criação.

¹⁵ Si le « Principe » par lequel toutes choses sont faites est cet acte de dessaisissement, grâce auquel *identité* et *altérité* coexistent dans l’Un, la Création elle-même est un *dire* par lequel Dieu se dessaisit de lui-même.

¹⁶ [...] Augustin rencontre un Dieu *transcendant*, un Dieu qui n’est pas pure *identité* avec soi car il peut lui dire « tu ».

Ademais, se este movimento ascensional dos seres humanos em relação ao Ser que lhes fornece o princípio, a causa e a razão da existência pode ser compreendido em termos de uma destinação ontológica,¹⁷ a relação inversa que se instaura entre o Criador e a sua criação não se dá a conhecer somente nos vestígios tauxiados por ele em toda criatura, mas também nas escrituras cristãs e, ainda, no evento crístico da encarnação. Porém, segundo Gouven Maldec, os vestígios na criação são, ainda, predominante em tal relação, nas suas palavras: “[...] a encarnação do Verbo não é a única maneira com a qual Deus se revelou, ele já havia se revelado pela criação e, de maneira individual, pela iluminação do espírito criado à sua imagem” (MALDEC, 1977, p. 561, tradução nossa).¹⁸ O ser humano, criatura concebida à imagem de Deus, traz consigo traços do Criador. O regresso a si se transfigura, por decorrência, num regresso ao próprio Criador (ARENDDT, [2002]),¹⁹ o qual inaugura um âmbito relacional com esse Ser original “[...] mais íntimo que o meu próprio íntimo[...]” (AGOSTINHO, 1999, p. 88). Entretanto, esta guinada do ser humano à sua interioridade jamais assume a forma de um solipsismo, porquanto no seu domínio abre-se a relação através da qual Deus deixa de ser uma ideia para se transformar em presença (VAZ, 1968). A interioridade se assoma como o vasto átrio no qual ressoa o *tu* proferido tanto pelo ser humano ante a *presentificação* de Deus, quanto por Deus ante a *presentificação* do ser humano. Por um lado, um Deus presente como verdade, amor e eternidade, por outro, um ser humano presente como amor a essa verdade, a esse amor e a essa eternidade.²⁰

¹⁷ Cf. “vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, 1999, p. 37).

¹⁸ [...] L’incarnation du Verbe n’est pas l’unique manière dont Dieu se soit révélé, c’est qu’il se révélait par la création et singulièrement par l’illumination de l’esprit créé à son image.

¹⁹ Cf. “na procura do seu próprio ser, a criatura reencontra o ante, o antes, o Criador” (ARENDDT, [2002], p. 83).

²⁰ Cf. “em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos

Conclusão

Considerando a discussão precedente, podemos notar como Agostinho salienta, sobretudo, a dimensão vivencial que se encontra jungida à essência mesma de Deus. O conceito de Sumo Ser não implica, neste caso, apenas o rígido essencialismo filosófico do neoplatonismo, mas também aquilo que somente pode ser definido como *vida*, partindo ao encontro do Deus-vivo neotestamentário, sobretudo paulino. Assim, questiona-se Agostinho (1999, p. 43),

[...] pode derivar-se de outra parte algum manancial por onde corram até nós o ser e a vida, diferente dos que nos dais, Senhor - Vós, em quem o ser e a vida se equivalem, porque sois o Ser supremo e a suprema Vida?

Caberia ressaltar, entretanto, que em Deus o existir e o viver encontram-se subtraídos ao devir, diferente de tudo aquilo por ele criado.²¹

Destarte, temos que a via relacional aberta entre a criatura e o Criador decorre diretamente do fato de Deus estar inserido no plano do *ser*. Desse processo de ontologização advém a possibilidade de reconhecê-lo como alteridade vivente. Somente porque ele é o *Ser* e a *Vida*, ao qual o ser humano devém ontologicamente, torna-se possível o estabelecimento de uma relação tal qual a preconizada por Agostinho nas *Confissões*. Uma relação implica num reconhecimento mútuo da alteridade, neste caso, num Deus que se afirme como presença ao ser humano, num ser humano que se afirme como presença perante Deus.

meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável [...]. Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. O Amor conhece-a! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável!" (AGOSTINHO, 1999, p. 185-6).

²¹ Cf. "sois o mais excelso e não Vos mudais. O dia presente não passa por Vós, e, contudo, em Vós se realiza, porque todas estas coisas em Vós residem, nem teriam caminhos para passar se com o vosso poder as não contivésseis" (AGOSTINHO, 1999, p. 43).

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 2. ed. Lisboa: Presença, [1977].
- AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho** - Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, [2002].
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GILSON, Étienne. **Introduction a l'étude de Saint Augustin**. Deuxième édition. Paris: J. Vrin, 1943.
- MALDEC, Goulven. Verus philosophus est amator Dei. **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, Paris, tome 61, n. 04, p. 549-566, oct. 1977.
- MEESSEN, Yves. Jamais l'un sans l'autre. **Revue des sciences religieuses**, Strasbourg, 76, n.4, p. 426-446, 2002.
- MORA, José Ferrater. **Diccionario de filosofía**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- OPERA OMNIA AUGUSTINI HIPPONENSIS. In: MIGNE, J.-P. **Patrologia latina**. Paris: [s.n.], 1845. Vols. XXXII-XLVII.
- PENIDO, M. Teixeira-Leite. **A função da analogia em teologia dogmática**. Petrópolis: Vozes, 1946.
- VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: _____. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas Cidades, 1968.