

Agostinismo político: a apropriação dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano

Ricardo Evangelista Brandão¹
Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa²

Resumo

Egídio Romano é o principal defensor do teocracismo papal medieval, segundo o qual o poder espiritual é superior ao temporal. Para defender essa tese, Egídio utiliza diversos argumentos extraídos de Aristóteles, Dionísio, Tomás de Aquino e, principalmente, Santo Agostinho. Para o presente artigo, pretendemos analisar tão somente os argumentos egidianos inspirados em ideias de Agostinho, intencionando averiguar se, considerando uma interpretação mais aprofundada do pensamento do Hiponense, a compreensão de Egídio dos textos agostinianos no *De ecclesiastica potestate* se sustentam ou se foram utilizados de forma incorreta.

Palavras-chave: Egídio Romano; Santo Agostinho; Hierocracismo; Poder Espiritual e Secular.

Abstract

Egidio Romano is the main defender of the medieval papal teocracismo, whereby the spiritual power is above the temporal. To defend this thesis, Giles uses many arguments drawn from Aristotle, Dionysius, Thomas Aquinas, and especially St. Augustine. For this article, we examine solely the egidianos arguments inspired by ideas of Augustine, intending to ascertain whether, considering a more thorough interpretation of the thought of hiponense, understanding Egidio Augustinian texts in *De ecclesiastica potestate* sustain themselves or were used incorrectly.

Keywords: Egidio Romano; St. Augustine; Hierocracismo; Spiritual and Secular Power.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail: ricardobrand75@gmail.com

² Professor/coordenador da Graduação em Filosofia da UFPE - Brasil. Professor do Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado) em Filosofia da UFPE/UFPB/UFRN. Atual vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Introdução

O contexto em que Egídio Romano escreveu a sua “*De ecclesiastica potestate*”³ foi um período de muita tensão entre o papa Bonifácio VII e o rei da França Felipe o Belo, acerca da autoridade de um sobre o outro. A controvérsia principal entre os dois poderosos aconteceu quando os reis da França, Felipe o Belo, e o da Inglaterra, Eduardo I, que estavam em guerra, para adquirir recursos para a mesma passaram a cobrar tributos dos clérigos da Igreja Católica, que na época possuíam o privilégio da isenção de todos os impostos. No ano de 1296, Bonifácio promulgou a bula *Clerics Laicos* que proibia os clérigos a pagarem tributo ao rei sob a pena de excomunhão da Igreja. Em retaliação, Felipe decretou um edito real em que proibia qualquer transferência de dinheiro, bens ou objetos de valor para o exterior sem a autorização do rei (Cf. GONZALEZ, 1995, v. 5, p. 39). Esse edito privou o papa de sua renda francesa e gerou uma grande troca de correspondências entre ambos poderosos, até que no ano de 1302 o papa edita a sua famosa bula “*Unam Sanctam*”, bula esta que foi queimada na presença do rei da França, e que gerou como consequência a maior humilhação por um papa nas mãos de um soberano secular, e o estabelecimento irretornável do declínio do poder papal (Cf. GONZALEZ, 1995, v. 5, p. 41–43; CAIRS, 1995, p. 176, 177).

Em síntese, a famosa bula defende a tese de que na medida em que o poder espiritual é superior ao temporal em dignidade e poder, o papa sendo o sucessor de São Pedro, é o representante de Cristo aqui na terra, devendo assim ser obedecido incondicionalmente por todos, pelo povo e pelo rei. Desta forma o papa possui a *plenitudo potestatis*, possuindo assim os dois gládios, o espiritual e o temporal, como nos revela este fragmento da citada bula papal:

[...] Essas duas espadas estão sob o poder da Igreja, tanto a espiritual como a temporal. Mas a última deve ser usada em favor da Igreja, a primeira por ela; a primeira pelo sacerdote, a segunda pelos reis e capitães, mas segundo a vontade e permissão do sacerdote. Por conseguinte, uma espada deve estar sujeita à outra, e a autoridade temporal deve estar sujeita à espiritual. [...] Além disto, declaramos, afirmamos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário para a salvação de cada criatura humana que ela esteja sujeita ao Pontífice Romano (Bula *Unam Sanctam*, *apud* BETTENSON, 2001, p. 193, 194).

Neste turbulento contexto, Egídio Romano se pôs ao lado da tese hierocrática da cúria, inclusive pela semelhança no teor, é possível que a Bula *Unam Sanctam* tenha tido como fonte o principal escrito de Egídio sobre o assunto, o “*De ecclesiastica potestate*” (*Sobre o Poder Eclesiástico*). Além do conteúdo semelhante, outra evidência da possibilidade da bula papal ter se apoiado na obra de Egídio, está no fato de que o “*De ecclesiastica potestate*” teve finalizada sua redação em agosto de 1302,

³ Obra doravante abreviada aqui por *De ecc. pote.*

e poucos meses depois em 28 de novembro de 1302, Bonifácio escreveu a sua bula (Cf. DE BONI, 1999, p. 13, 14; SARANYANA, 2006, p. 366, 367).

O fato é que tendo por solo o contexto comentado supra, Egídio Romano defende a tese de que o poder espiritual é superior ao temporal em dignidade, mas também é mais elevado no nível de obediência tanto espiritual (o que todos concordariam sem grandes dificuldades), quanto material ou secular. Para defender essa tese, Egídio utiliza argumentos repletos de citações de Aristóteles, Dionísio, Tomás de Aquino e Santo Agostinho, contudo baseando-se principalmente como fundamentação teórica no pensamento desse último.

Assim sendo, o presente artigo pretende analisar alguns argumentos egidianos inspirados em ideias de Agostinho, intencionando averiguar se, considerando uma interpretação mais aprofundada do pensamento do hiponense, a compreensão de Egídio dos textos de Agostinho se sustentam, ou foram utilizadas fora do contexto tratando-se de uma eisegese⁴.

1 Análise do argumento da superioridade da esfera espiritual baseado na comparação entre a alma e o corpo

Já adiantamos na introdução que a tese central a ser provada no *De ecclesiastica potestate* é que o Sumo Pontífice tem a *plenitudo potestatis*, ou seja, o papa tem um soberano poder sobre todas as esferas, tanto a espiritual como a material, tendo todas as pessoas, tanto os cristãos comuns como os reis o dever da obediência ao bispo Romano tanto em assuntos espirituais como em seculares. Para defender essa tese, Egídio fundamentará todos os seus argumentos em torno da ideia de que o poder espiritual é superior ao secular, e segundo ele amplamente revela esse fundamento ele foi buscar no pensamento de Santo Agostinho. Em sua linha de argumentação Egídio trata de explicar que apesar das escrituras bem como Santo Agostinho utilizarem indistintamente carne e alma em alguns momentos para expressarem o homem todo (Cf. *De ecc. pote.*, I, 3), isso não quer dizer em hipótese nenhuma que essas duas partes são iguais em importância no homem, mas apenas que ambos por motivo de estilo literário utilizam intercambiavelmente carne e alma para falarem do homem todo, justamente para entenderem que o homem é um ser composto de alma e corpo. Assim sendo, segundo o pensador romano o homem é formado de corpo e alma, mas apesar de nem uma nem outra parte isoladamente serem consideradas homem, a alma é muito superior ao corpo por ser espiritual, nos mostrando assim com clareza que a esfera material a despeito de ser importante, é

⁴ O termo eisegese é justamente o oposto de exegese, é usado quando o intérprete trás ideias de fora para dentro do texto, violentando assim seu sentido original, como nos esclarece Virkler, 1987, p. 11: “Exegese é a aplicação dos princípios da hermenêutica para chegar-se ao entendimento correto do texto. O prefixo *ex* (‘fora de’, ‘para fora’, ou ‘de’) refere-se à ideia de que o intérprete está tentando derivar seu entendimento do texto, em vez de ler seu significado no (‘para dentro’) texto (eisegese).

inferior a espiritual. Conclui ele que diante do fato de que a alma é superior ao corpo, e consequentemente a esfera material é inferior a espiritual, o detentor do gládio espiritual é superior ao que possui o gládio material, logo o sumo pontífice é superior aos reis, e estes últimos devem se submeter ao primeiro. Como nos mostra essa esclarecedora períclope:

Digamos, portanto, que, se não se obedecer aos poderes seculares, em razão do juízo de sangue e porque possuem o gládio material que tem poder nas coisas temporais, mata-se o corpo; mas se não se obedecer aos poderes espirituais, porque tais poderes têm o gládio espiritual que penetra até a alma e pela desobediência pode separá-la da comunhão dos fiéis, por meio de tal gládio mata-se a alma. [...] Mas a autoridade espiritual, cujo instrumento é o gládio espiritual, que atinge a própria alma, tem autoridade sobre o homem todo em razão da alma. E como entre as autoridades espirituais a autoridade do sumo pontífice é a mais excelente e sublime, foi muito bem dito que o poder do sumo pontífice é aquela autoridade sublime à qual toda alma deve sujeitar-se, [...] quanto a alma é mais excelente que o corpo, e quanto a vida espiritual é mais excelente que a terrena (*De ecc. pote.* I, 3).

No argumento apresentado, Egídio começa sua linha argumentativa com a ordem inversa, começa a defender a superioridade do poder do Papa frente a quaisquer outros poderes materiais ou espirituais aqui na terra, para só depois explicar que esse soberano tem maior poder porque a esfera espiritual é superior a material, e que a prova cabal dessa diferença ontológica entre o espiritual e o terreno é a superioridade da alma frente ao corpo. Quando o mais natural seria começar pela diferença ontológica entre o corpo e a alma, e em seguida explicar a superioridade do espiritual frente ao terreno, para só depois como ápice do argumento concluir que por consequência o gládio espiritual é superior ao material. Apesar da sequência pouco usual, não a diferença no que se pretende provar com o argumento, o sumo pontífice é superior ao soberano secular por ser detentor do gládio espiritual.

Assim, interpretando o argumento diríamos que o pensador da cúria defende que diante do fato incontestável de que a alma é superior ao corpo, visto que a alma é responsável por dá a vida humana e controlar o corpo, logo, sendo a alma de substância espiritual e o corpo de substância material, a esfera espiritual é superior a material. O sumo pontífice, sendo entendido como o herdeiro da cátedra de São Pedro e responsável e líder da igreja na terra, na medida em que a igreja sendo subtendida como uma instituição que lida com os assuntos soteriológicos, portanto com assuntos eminentemente espirituais, o papa é o responsável terreno por conduzir a instituição que lida com o espiritual, tem, por conseguinte poder espiritual. E como a esfera espiritual é superior a material, o poder do papa é maior que o dos reis que governam apenas o material, e estes últimos devem se submeter ao primeiro, pois o pontífice maior detém o gládio espiritual, e na medida em que este gládio é superior, tem a autoridade sobre a esfera material e a secular, da mesma forma que a alma sendo de substância material não se limita a governar a si mesma, mas também impera absoluta sobre o corpo.

No começo deste mesmo capítulo o pensador de Roma associa a sua linha de argumentação a Santo Agostinho, citando uma interpretação do texto bíblico do Evangelho de João 1, 14 presente no *De Trinitate* que diz o seguinte: “[...] O termo ‘carne’ é empregado no sentido de ‘homem’, quando se diz: e o Verbo se fez carne (*Jô.* 1, 14), e também: e toda carne verá a salvação de Deus (*Lc.* 3, 6). Carne indica aí o homem, não sem alma ou sem inteligência; mas ‘toda a carne’; equivale a: ‘todo homem’” (*De Trin.*, II, 6, 11). No contexto do citado fragmento, Santo Agostinho está defendendo a ideia de que as três pessoas da Trindade possuem o mesmo poder, ou seja, que uma pessoa divina não é maior que a outra por partilharem a mesma natureza embora personificada em três pessoas distintas. Assim, o hiponense na perícope supra, afirma que na encarnação do Verbo, quando a escritura diz que o Verbo se fez carne, a carne significa o homem total, não apenas o corpo sem alma, desta forma no momento da encarnação no ventre da virgem Maria o Verbo se uniu a o homem completo, corpo e alma. E essa união com o homem na encarnação, não tem paralelo nas teofanias do Espírito Santo, como a pomba (Cf. *Mt.*, 3, 16) e o fogo (Cf. *At.*, 2, 3-4), visto que Ele não se tornou uma unidade com eles, mas os usou convenientemente em alguns necessários momentos para comunicar alguma ideia ou mensagem. O argumento de Agostinho segue a tese de que as pessoas divinas a despeito de partilharem da mesma natureza divina, possuem funções distintas, não sendo possível nem correto comparar as teofanias do Espírito Santo no Novo Testamento com a encarnação do Verbo, pois envolvem missões de naturezas distintas.

Percebemos nessa breve análise do trecho agostiniano que a preocupação central é teológica, e não antropológica, pois os termos carne, alma e homem são usados pelo pensador de Hipona para ressaltar a encarnação do Verbo. É notório que Egídio Romano ao fazer uso do texto em sua argumentação, ressalta o teor antropológico, com a clara intenção de afirmar que as escrituras assim como Santo Agostinho ao interpretá-las, utilizam o termo carne para afirmar o homem total composto de alma e corpo, não sendo de maneira alguma a intenção destes exaltar o corpo frente à alma. Embora a ênfase de Egídio ao se utilizar de Agostinho seja diferente da do próprio Agostinho, entendemos que a ideia de que o homem é composto de corpo e alma e de que este último é superior ao primeiro são ideias agostinianas.

Um pouco mais adiante no livro três de sua obra, Egídio volta a utilizar o argumento da relação entre a alma e o corpo intentando fundamentar a sua tese, deixando-a ainda mais clara, visto que nesse fragmento ele explicita o domínio da alma sobre o corpo e do papa sobre todas as esferas, a material e a espiritual:

Mas a alma domina o corpo e é digno e justo que o domine, uma vez que vemos pela experiência que nossos membros corporais se movem segundo o desejo e vontade da alma, por exemplo, por ordem da alma se movem os pés, os dedos se fecham e se abrem, movem-se as mãos e os braços e até a própria cabeça. Segue-se, pois, que o poder sacerdotal, e principalmente o poder do sumo pontífice, que se sabe ter domínio sobre

nossas almas, é príncipe e senhor de nossos corpos e das coisas temporais que se ordenam aos corpos (*De ecc. pote.*, II, 4).

O Argumento apresentado na perícopo a cima, a despeito de igualmente fazer uso das duas partes que compõe o homem, distingui-se do primeiro por ressaltar a ideia do domínio da alma sobre o corpo e do papa sobre a alma e o corpo. Pois, parafraseando hermeneuticamente o texto objeto de nossa análise, da mesma forma que é fato incontestado que a alma domina sobre o corpo fazendo-o instrumento de suas vontades, visto que o corpo sendo um veículo da alma apenas obedece pacificamente o que a alma manda. Semelhantemente o sumo pontífice que domina sobre as almas por ser de sua missão conduzir as ovelhas do reino de Deus para a salvação, também por extensão reina sobre nossos corpos, e na medida em que nossos corpos são da esfera do material ou secular o papa domina sobre toda a esfera material. Ou seja, segue da mesma forma como uma hierarquia militar, em que os oficiais têm a obediência dos soldados, e os reis ou presidentes tendo o domínio sobre os oficiais de forma direta, e indiretamente tem a subserviência de todo o exército. Assim, o papa sendo o governante da alma, na medida em que alma manda no corpo, o pontífice ao dominar alma, e indiretamente domina igualmente sobre o corpo, pois a alma que ele domina subjuga o corpo.

Estando deveras esclarecido a maneira como Egídio Romano utilizou-se de Santo Agostinho nesses argumentos, cabe-nos doravante empreendermos uma análise objetivando perceber se o argumento de Egídio baseado na diferença ontológica entre o corpo e a alma, que concluirá a tese de que o detentor do gládio espiritual possui a *plenitudo potestatis*, de fato está presente em Agostinho ou trata-se de um inadequado uso de textos com o objetivo de provar uma suposta verdade.

De fato segundo Santo Agostinho, o homem é formado de uma unidade substancial de corpo e alma, porém, não devemos entender unidade aqui no sentido radical do termo, como se fosse uma única substância, mas no sentido de que as duas substâncias que formam o homem cooperam de maneira tão harmoniosa que é como se fossem uma. Logo, o homem é constituído por duas substâncias distintas, corpo e alma, nem a alma nem o corpo entendidos singularmente podem ser considerados homem, mas apenas pode-se falar em ser humano quando o ente é constituído de ambos. Como aclara o Hiponense no diálogo *Sobre a Vida Feliz*: “[...], já que estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma [...]” (*De beat. vit.*, 2, 7).

Isso não quer dizer que para Agostinho o corpo e a alma possuam a mesma importância, muito pelo contrário, pois, embora o homem seja esse composto, a alma é imensamente superior ao corpo, porquanto, corporalmente falando ele é semelhante a qualquer animal ôntico, mas por meio da alma destaca-se se tornando imagem e semelhança de Deus. Como disserta Agostinho escrevendo acerca da diferença da constituição humana frente aos demais animais:

[...] nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avanta aos animais. [...] portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente; [...] (*De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21, 22).

É por meio da alma que o homem é capaz de possuir racionalidade⁵, e por decorrência a capacidade de escolher, tornando-se um agente moral que busque livremente se harmonizar ou não com a ordem estabelecida pelo Criador. É também através da alma racional que o homem tem a condição de possibilidade de entrar em contato com as verdades eternas dispostas no verbo divino⁶.

Santo Agostinho apoiando-se na tese de gradação de bem pela proximidade ontológica como *Uno* de Plotino, afirma que no cosmos existe uma gradação de bem medida pela proximidade ontológica de Deus. A alma por ser a substância espiritual do homem possui um grau de perfeição mais elevado, já o corpo conquanto possua um grau menor de perfeição, também é um bem, pois não existe o mal substancial em sua filosofia, mas apenas moral (Cf. *De nat. boni*. 1; *De civ. Dei.*, XII, 2; *De lib. arb.*, I, 16, 34; II, 19, 53). Paradoxalmente só a alma pode praticar atos morais, e apesar de ser mais próxima ontologicamente de Deus, é que pode ser má, não má substancialmente, mas torna-se má ao agir contra o propósito para o qual foi criada, que é glorificar a Deus fazendo uso de sua liberdade com boas ações para com o mundo natural, com os outros semelhantes e para com Deus.

O corpo por si só está na esfera da necessidade como qualquer ser ôntico, mas sai dessa esfera quando perspectivada como veículo agente das disposições da alma. Apesar disso, acentua Agostinho que por mais corrompido que esteja o espírito pela prática do mal, ainda é superior ao corpo mesmo incorrupto, devido à gradação de perfeição ontológica que ambos possuem:

Igualmente tratando-se das naturezas superiores e espirituais, é mais excelente o espírito racional corrompido pela vontade má do que o ente irracional incorrupto; e qualquer espírito, ainda que esteja corrompido, é superior a qualquer corpo, ainda que este esteja incorrupto (*De nat. boni*, 5).

Agostinho, mesmo deixando clara a superioridade da alma frente ao corpo, afirma a superioridade do corpo humano frente ao mundo sensível, pois, até mesmo em sua substância material o homem é um reflexo especial da divindade, na medida em que o corpo com todos os seus sentidos e faculdades é ordenado com maior perfeição que os outros animais. Quer dizer, ainda que a animalidade humana esteja no corpo, essa animalidade não é como a de qualquer animal, mas como

⁵ Todo ser criado tem seu peso ou tendência natural na ordem cósmica, o peso natural do homem é o fazer uso de sua racionalidade, pois, é principalmente através dessa faculdade da alma que o homem é imagem de Deus (Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10; *De civ. Dei.*, XI, 28).

⁶ No *De Magistro*, Agostinho disserta acerca do mestre interior e do mestre exterior para aquisição de conhecimento, o primeiro se obtém a partir do contato com as verdades eternas no *Lógos*, que é o Cristo e o próprio mestre interior, e o segundo através do contato intersubjetivo de conhecimentos externos ao homem, ambos os tipos de conhecer se dão por meio da alma.

formada especialmente para ser animada por uma alma que é imagem de Deus. O corpo humano com todo o seu complexo aparato orgânico serve perfeitamente para dar vazão à expressão sensível da alma humana. Conforme escreve no **Comentário Literal ao Gênesis** ao comentar acerca da estatura humana perante os outros animais: “Entretanto, quanto ao corpo, o homem tem uma faculdade que mostra esta excelência, pois, foi feito com a estatura ereta, a fim de que com isso advertido a não procurar para si o que é terreno, como os animais, [...]”. Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional [...]” (*De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 22).

Assim sendo, nos aspectos que até o momento investigamos, entendemos não haver desencontro entre o Agostinho de Egídio, e o Agostinho de Hipona. Todavia, será que pelo fato da alma ser superior podemos concluir que o corpo sendo de substância material deve se submeter à alma como entendia o pensador de Roma? Parece-nos que sim, pois o hiponense assume o princípio neoplatônico de que os seres de densidade ontológica superior afetam e não podem ser afetados pelo inferior, e na medida em que, como já discutimos, a alma é imensamente superior ao corpo, ela afeta e jamais pode ser afetada pelo corpo. Mesmo no sentir que é uma faculdade eminentemente ligada ao corpo, a alma tem uma função ativa, não sofrendo sob quaisquer circunstâncias influxos do corpo. Como nos esclarece Tina Manferdini: “O critério plotiniano ao qual Agostinho se atém é que o inferior não pode agir em nenhum modo sobre o superior: o que implica precisamente que no sentir a alma não pode sofrer afecção ou impressão, de forma que não é passiva a respeito do corpo [...]” (MANFERDINI, 1995, p. 146).

No *Comentário Literal ao Gênesis* o Hiponense objetivando explicar como a imagem captada pelo corpo é primeiramente gerada pela alma, expõe o princípio neoplatônico que supramencionamos:

Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que age pela condição de ser matéria. Com efeito, de todos os modos é mais excelente o que faz do que a matéria da que se faz algo. De modo algum o corpo é mais excelente que o espírito, pelo contrário, o espírito é mais excelente que o corpo de modo eminente (*De Gen. ad. litt.*, XII, 16, 33).

No presente texto Agostinho faz uso da recorrente metáfora do obreiro e sua matéria⁷, pois, o obreiro é sempre superior a matéria da qual usa para fazer algo, e a única possibilidade do corpo agir sobre a alma seria ele assumir o papel de obreiro fazendo da alma sua matéria. Como isso é impossível, pois, a alma vivifica e dá forma de vida humana ao corpo, ela é por natureza o obreiro e

⁷ A mesma metáfora é usada por Agostinho no *Sobre a Música* para defender a primazia da melodia produzida pela alma comparada com a produzida pelo corpo: “Pois é o maior absurdo que a alma esteja como matéria submetida ao corpo artífice. Porque jamais a alma pode ser inferior ao corpo, e toda matéria é menos nobre que o obreiro. Assim, pois, de nenhuma maneira é a alma uma matéria sujeita ao corpo, obreiro seu [...]” (*De musica*, VI, 5, 8). Também: *De inmort. animae*, 16, 25.

o corpo sua matéria da qual dá forma. Logo, sendo a alma o obreiro é consecutivamente superior a matéria, age sobre a matéria para dela fazer o que quiser, jamais podendo ser afetada por ela.

Para melhor fundamentar a tese da paixão unilateral, o Hiponense utiliza duas instâncias estruturais que formam o conhecimento sensível, a sensação e os sentidos, a sensação pertencente à alma e os sentidos ao corpo. Propriamente falando, a sensação é a estrutura fundamental para a formação do conhecimento sensível, e por sua vez os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação se serve para conhecer os objetos do mundo. É como se os cinco sentidos do corpo humano participassem da sensação que é uma estrutura da alma, pois, o corpo com seus sentidos não formam em hipótese alguma o conhecimento, mas apenas captam os dados sensíveis para que a alma com a sensação forme conhecimento. Como aclara o Pensador nessa emblemática passagem:

E por isso, porque sentir não é próprio do corpo, mas da alma pelo corpo, embora se disserte com agudeza que os sentidos do corpo estão distribuídos de acordo com a diversidade de elementos corpóreos, a alma, à qual é inerente a potência do sentir, não sendo corpórea, estimula a potência do sentir por um corpo mais sutil (*De Gen. ad. litt.*, III, 5, 7)⁸.

Como nos informa o texto supra, o conhecimento sensível não pertence ao corpo, mas à alma por meio do corpo, a alma possui a potência do sentir e o corpo os instrumentos para que isso aconteça, quando por exemplo o homem com o sentido do tato percebe algo poroso, não é o corpo que percebe, mas a alma através do corpo⁹. Outrossim, apesar da sensação pertencer à alma, ela necessita dos sentidos do corpo para ter as sensações. Um cego, embora possua a estrutura da sensação em sua alma, não enxerga por lhe faltar o órgão que serve ao sentido da visão. O cego possui a potencialidade de enxergar (sensação), porém, falta-lhe a atualização dessa potência por lhe faltar a visão, pois, sem a sensação dos dados sensíveis não há conhecimento, e sem o dado sensível a sensação não possui conteúdo.

Nós discutimos acerca dos dois elementos da sensação, porém, ainda não analisamos um texto de Santo Agostinho sobre o assunto, vejamos o que diz o Pensador:

Quando a alma sente no corpo, não sofre um influxo seu, mas sim atua com mais atenção nas paixões do corpo, [...]. Pois este sentido, que ainda quando nada sentimos, está apesar disso em nós, é um instrumento do corpo, utilizado pela alma com tão hábil direção que está nela melhor disposta para responder com atenção às paixões do corpo [...]. Então se diz que a alma, quando sente, integra, penso eu, as paixões do corpo, sem sofrer essas mesmas paixões (*De musica*, VI, 5, 10).

Assim sendo, não é o corpo que ao ser afetado que age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensação sem sofrer

⁸ Também: *De civ. Dei.*, XI, 27, 2.

⁹ O professor D. Benda Kruse traz o eloquente exemplo da dor: “A sensação da dor parece ser sofrida pelo corpo; na verdade, porém, é a alma que sofre pelo corpo” (KRUSE, 1995, p. 103).

nenhuma ação do corpo. Esse último, mesmo sendo na constituição humana o outro da alma, não passa em sua funcionalidade de mera extensão sensível da alma que sofre paixões da alma e do mundo exterior sem, no entanto, ter a menor condição de possibilidade de agir sobre a alma. Os sentidos nada mais são que uma forma particular de ação da alma sobre o corpo. Todavia, ainda assim podemos dizer que em certo aspecto, nós temos no Filósofo Bispo uma visão positiva dos sentidos, na medida em que deixam de ter apenas uma funcionalidade bio-fisiológica para fazerem parte de uma estrutura intelectual¹⁰, pois, nesta perspectiva os sentidos embora fisiológicos visto que compõe o organismo humano, transcendem a sua condição em sua estreita relação com a alma. O conhecimento sensível é psicossomático, e em última instância é um conhecimento intelectual.

Assim sendo, não só a alma é superior ao corpo, como devido ao princípio neoplatônico que Agostinho abraçou, a alma por ser ontologicamente superior afeta e não pode ser afetada pelo corpo. Neste caso, Egídio Romano em sua argumentação interpretou de forma adequada a relação da alma com o corpo em Santo Agostinho, tanto na afirmação de que a alma é superior ao corpo, como no fato de que a alma é superior por ser da esfera espiritual em detrimento do corpo que é material. Todavia, não podemos esquecer que esse é o ponto de partida ou de apoio da teoria egidiana, não a sua conclusão, pois, o monge Romano faz essa superioridade da alma frente ao corpo redundar na ideia de que o gládio espiritual é superior ao secular, devendo o primeiro poder, ser obedecido pelo segundo, assim como o corpo obedece à alma. Quanto a essa transposição da esfera antropológica para a política, entendemos que a mesma não se encontra nas obras de Agostinho. E embora possamos fazer sem grandes violências hermenêuticas ao pensamento do bispo de Hipona, a interpretação de que os clérigos em dignidade são superiores aos detentores de poderes seculares, todavia, trata-se de coisas bem diferentes ter superioridade moral ou de dignidade e possuir a subserviência do poder secular. Ou seja, embora os líderes da igreja sejam moral e espiritualmente superiores aos líderes seculares, essa superioridade em Agostinho entendemos que não redunde em domínio, ou em exigência de obediência dos que são menos elevados espiritualmente. Em Santo Agostinho o corpo é inferior a alma, a alma domina de forma absoluta o corpo, a alma afeta o corpo e não sofre influxo dele, e tudo isso porque a alma é espiritual e a citada esfera é superior a material, porém, conduzir as implicações dessa antropologia para uma esfera política vai muito além do que pretendia o bispo de Hipona.

Além disso, essas implicações são anacrônicas ao contexto de pensamento e de vida de Agostinho, a querela acerca do absoluto poder papal não é um problema para ele e para sua atmosfera de pensamento, nem tão pouco os clérigos de seu tempo estavam se embrenhando por

¹⁰ Tina Manferdini chega a afirmar que os sentidos em Agostinho alcançam tanta dignidade, que conseguem em conjunto com a alma e a vontade alcançar o valor objetivo da beleza, nas belezas particulares (Cf. MANFERDINI, 1995, p. 288).

uma luta por poder secular como acontecia na época de Egídio, de maneira que transformar a compreensão na natureza do homem no hiponense em uma defesa do hierocracismo, não respeita a verdade incontestável de que por melhor que seja a o filósofo ele é um produto de seu tempo, pensando as questões que faziam sentido e que se constituíam problemáticas no contexto em que estavam inseridos. Diante disso, pensamos que não é possível tal transposição (da esfera antropológica para a política), e muito menos temos condições saber com certeza o que poderia pensar Agostinho acerca da questão, simplesmente porque a mesma se quer era um assunto pensável em sua época. Seria como pensarmos o que poderia pensar Agostinho acerca do Vaticano, quando o mesmo é um futuro muito distante não sendo se quer pensado por sua época.

2 Argumento da supremacia do sumo pontífice baseado na hierarquia ontológica dos seres

De fato essa hierarquia ontológica entre o corpo e a alma agostiniana que explora Egídio em sua tese, não se resume a antropologia, mas está presente em toda a ontologia do hiponense, e este fato é bem observado pelo monge romano no texto que segue:

Assim, pois, os seres não viventes que são mais imperfeitos que os seres viventes, estão a serviço deles e ordenados a eles; e os seres que não sentem são mais imperfeitos do que os que sentem, e por isto foram constituídos a serviço destes; e os não inteligentes, e que não foram feitos à imagem de Deus, são menos imperfeitos que os inteligentes, e por isso ficaram colocados sob o domínio destes, [...]. Portanto, o poder sacerdotal, como mais perfeito, está ordenado para dominar o poder régio, do contrário negaríamos aquela máxima geral de que as coisas mais imperfeitas estão ordenadas às mais perfeitas e estabelecidas a seu serviço (*De ecc. pote.*, II, 4).

Como é corrente no texto de Egídio, para acrescentar mais credibilidade ao seu argumento, no contexto da passagem citada ele faz questão de mencionar uma obra de Santo Agostinho (*De Trinitate*), deixando claro para os leitores que o que está sendo dito não é uma coisa inventada por ele, mas é uma verdade que já foi pensada por grandes formuladores da teologia e filosofia cristã como Agostinho. O argumento citado acima, a despeito de possuir o mesmo princípio do da relação entre a alma e o corpo, explora a hierarquia ontológica presente na ordem cósmica. Assim sendo, segundo o pensador romano existe uma hierarquia cósmica em que os seres superiores são servidos e obedecidos pelos inferiores, desta forma os seres que apenas vivem mas não sentem, são inferiores aos que sentem devendo obedecer a eles, e estes últimos se não são inteligentes, devem servir aos inteligentes pois assim foram ordenados pelo criador. Rito contínuo, esta hierarquia cósmica também acontece na esfera política, e o papa sendo superior foi ordenado pelo criador para dominar o poder régio. Egídio parte do pressuposto de que Deus ordenou o cosmos com a lei de que o inferior deve ser dominado pelo superior, e essa lei é universal abrangendo tudo no cosmos inclusive a esfera das relações políticas que é o seu foco central. Diante do que comentamos desde início de nosso texto,

não há o que se possa acrescentar sem o risco de ser repetitivo, de forma que nos cabe averiguar se este argumento de fato encontra-se em Agostinho.

Santo Agostinho teorizou a hierarquia da ordem de maneira semelhante ao monge romano, afirmando a existência de criaturas superiores e inferiores em uma ordem estabelecida por Deus. É óbvio que o problema que fez o Bispo de Hipona pensar acerca do assunto não foi a disputa de poder entre o papa e rei, mas os ataques maniqueus a cosmologia Genesíaca, que entendiam que as criaturas inferiores eram um indício da maldade natural do cosmos (Cf. *De Gen. contra man.*, I, 14, 19). Santo Agostinho responde aos seus adversários com a teoria de que existe uma gradação de perfeição na ordem estabelecida por Deus, mas que o grau diminuto de perfeição de algumas criaturas não as tornam, nem tornam o cosmos mal, mas contribuem para a perfeição do todo, na medida em que assim por Deus foi projetada, cumprindo seu papel teleológico no conjunto da criação: “As privações de algum bem nas coisas estão ordenadas de tal maneira no conjunto da natureza, que tais privações não deixam de mostrar-se como cumprindo convenientemente o seu papel aos que sabiamente as consideram” (*De nat. boni.*, 16).

Igualmente neste assunto Agostinho apóia-se em Plotino para enfrentar a problemática maniqueísta, nesse caso em particular na teoria plotiniana de gradação de unidade devido à despotencialização ontológica pelo afastamento do *Uno*. Pois, segundo a processão plotiniana há uma hierarquia ontológica entre os seres, e a gradação de perfeição dos mesmos dependerá do grau de afastamento ontológico do *Uno*-bem. Portanto, o *Nous* ao proceder do *Uno* possui um grau menor de unidade que ele, e a *Psyqué* ao proceder do *Nous* possui menor perfeição que sua fonte, e assim sucessivamente. No cosmos sensível também há graus diferentes de unidade que medem a perfeição dos seres e sua proximidade ontológica com o *Uno*. Esta unidade dos seres sensíveis é adquirida por meio da participação da unidade dos arquétipos do *Nous*, impressa no mundo pela *Psyqué* (Cf. *En.*, VI, 9, 1). E essa desigualdade de perfeição contribui para a bondade do todo do cosmos (Cf. *En.*, III, 2, 3; 14; IGAL, 1982, p. 82, 83).

Semelhantemente segundo Agostinho, há uma gradação de bondade ou perfeição nos seres do cosmos, mas isso não pode ser considerado como um mal, pois, além do fato que cada ser possui por mais ínfimo que seja algum grau de bondade, com seu ínfimo grau de bondade contribui para a bondade do todo. Portanto, segundo nosso Filósofo existe uma ordem hierárquica estabelecida por Deus no cosmos, em que Deus é o Sumo Ser, e os outros seres hierarquizados são, segundo a proximidade do Ser de Deus. Sendo assim, teremos a seguinte hierarquia ontológica em ordem decrescente: Deus, o Sumo Ser e doador de ser; os anjos, que são seres racionais e imortais; os homens, seres racionais, porém, mortais; os animais, seres animados, porém, irracionais; as árvores,

seres vivos, mas não animados. Como comenta acerca dessa hierarquia Agostinho em *Sobre a Cidade de Deus*, só que em ordem crescente:

Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os vivos são superiores aos não vivos, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os vivos, os seres sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza (*De civ. Dei.*, XI, 16).

Esta perícopa citada supra, é bem semelhante ao último texto que citamos de Egidio, partindo dos seres vivos até chegar aos seres racionais humanos e angélicos, contudo em momento algum, com algumas exceções, Santo Agostinho faz essa superioridade redundar necessariamente em subserviência. Ou seja, não é simplesmente porque um ser é dotado de densidade ontológica superior na hierarquia que deve forma necessária dominar, mas isso acontece na esfera da ordem criada devido ao fato de que os seres superiores têm mais instrumentos que os menos perfeitos para se quiserem, exercer o domínio. Assim, com exceção de Deus que não faz parte da ordem criada, a dominação necessária que defende Egidio com relação aos seres mais perfeitos, segundo Agostinho não é algo que essencialmente constitui o estado de superioridade ontológica, mas algo que pode acontecer com o uso dos instrumentos dessa superioridade, que no caso do homem com relação aos outros seres do mundo é a inteligência. Como nos exprime o filósofo de Hipona nessa emblemática passagem:

Aqui também não se deve passar em claro o fato de ter dito: à nossa imagem, e ter acrescentado logo depois: ‘e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu’, e os demais animais privados de razão. São palavras para entendermos que o homem foi feito à imagem de Deus e nisso ele sobrepuja os animais irracionais. E isso é a razão ou mente ou inteligência (*De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30).

Na perícopa citada, o Hiponense interpreta o texto do *Gn.*, 1.26-28¹¹, entendendo que o “dominem” do texto bíblico em referência, expressa simplesmente que o homem é superior aos animais por meio da racionalidade, e é com ela e não com a força física que o homem consegue sobrepujar os outros animais, e não que a criação existe exclusivamente por causa ou para o homem. Em sua exegese do *Gn.*, 1.26-28, Agostinho apenas constata o fato de que é pela inteligência que o homem tem a capacidade de dominar animais maiores e mais fortes que ele, assim sendo na exegese do referido texto bíblico, nosso pensador não dá espaço para um antropocentrismo extremado,

¹¹ Segue a transcrição do texto genésico: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra’” (*Gn.*, 1.26-28).

porém, na medida em que o homem é o único criado à imagem e semelhança de Deus, e conseqüentemente o único ser racional. Temos, sim, um suave antropocentrismo na medida em que Deus se preocupará de forma especial com a salvação e regeneração humana, pois o homem é o único que pode pelo uso da vontade livre, praticar uma má ação moral se afastando de Deus. Portanto, no máximo temos no pensamento de Santo Agostinho um antropocentrismo soteriológico. Além disso, essa superioridade humana diante dos outros seres cósmicos não foi algo conquistado pelo homem, mas é pura graça, pois, Deus na medida em que criou todos os seres *ex nihilo*, escolheu criar o homem à sua imagem e semelhança, não sendo por qualquer fato ou ação que fizesse o homem merecer, mas já foi criado dessa forma, logo, não é merecimento, evolução ou qualquer outra coisa, mas pura graça, como comenta Étienne Gilson: “Para ser, o homem não deveu merecê-lo, pois, para merecer primeiramente teria sido necessário que fosse. Ora, não sendo, não obstante, ele foi feito, e não apenas feito como uma pedra ou um animal, mas feito à imagem de seu Criador” (GILSON, 2006. p. 280).

Em suma, é inegável a superioridade do homem com relação ao restante do cosmos, devido ao fato de singularmente ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, e, por conseqüência, existir certo antropocentrismo soteriológico. Porém, ambos, homem e Natureza possuem um Criador comum, e foram formados da mesma matéria informe criada *ex nihilo* por Deus, tendo, portanto, matéria e forma¹² como qualquer outra criatura. E como já tínhamos mencionado o que ficou evidente no texto de *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30, Agostinho entende que o domínio é decorrente do uso da inteligência, não necessariamente devido à superioridade ontológica do homem, de forma que podemos por extensão afirmar que em toda a ordem criada por Deus uma criatura com densidade ontológica superior não tem nessa superioridade necessariamente como conseqüência o domínio, mas o domínio pode acontecer e é muito possível que aconteça devido a essas com maior perfeição terem instrumentos que lhe possibilitam pelo uso dos mesmos dominar os menos perfeitos.

Assim sendo, entendemos que embora Egídio Romano esteja certo em atribuir a Agostinho essa hierarquia ontológica dos seres criados, é incorreto atribuir a essa hierarquia uma necessária dominação do melhor ao menos perfeito. Além disso, a leitura egidiana de Agostinho afasta-se do Agostinho presente em suas obras em nossa compreensão, quando além de fazer desse domínio necessário a ordem como uma lei natural inquebrável do cosmos, transporta essa necessidade de domínio para a esfera das relações humanas e políticas, o que sem dúvida alguma não está presente no pensamento do hiponense.

¹² Cf. *De gen. contra man.*, I, 2, 4; 3, 5; 5, 9-7, 12; 12, 18; *Conf.*, X, 4, 6; 5, 7; XIII, 33, 48; *De nat. bon.*, 10; 18; 25. Também GILSON, 2006, p. 376-377; COSTA, 2002, p. 231-232.

Considerações finais

Diferentemente de Tomás de Aquino que delineou de forma clara as fronteiras entre a razão e a fé, o natural e o sobrenatural e, por conseguinte, a Igreja e o Estado, Santo Agostinho a despeito de versar amplamente acerca da *Civitas* (o estado) e da *Ecclesia* (a igreja) não delineou explicitamente o limite entre a esfera natural e a sobrenatural. Possivelmente isso tenha gerado ocasião para o surgimento no medievo do denominado Agostinismo Político, que se aproveitando do fato mencionado, entenderam que em Agostinho a ordem natural da *Civitas* estava absorvida pela sobrenatural da *Ecclesia* (Cf. FITZGERALD, 2006, p. 22), o que conduziu pensadores medievais como Egídio Romano a buscarem em Agostinho apoio para a tese de que o sumo pontífice tem por ordenamento divino os dois gládios, o poder espiritual e o secular.

Apesar de compreendermos o contexto de pensamento do Agostinismo Político, analisamos não ser adequado atribuir à doutrina da *plenitudo potestatis* papal a uma herança de Agostinho, e mesmo se ancorando na desculpa de que ele deu margem para essa ideia ao não ter sido claro com relação aos limites do secular e do espiritual, ainda assim essa interpretação soa profundamente anacrônica. Pois, dificilmente poderia estar presente no pensamento do Hiponense tal distinção por pelo menos dois motivos: primeiramente pela forma de escrever do filósofo, extremamente assistemática e construindo seu pensamento pela demanda do momento, tentando com seus textos resolver os problemas filosóficos ou teológicos, quando eles apareciam por meio de um adversário do Cristianismo ou de uma situação conflituosa; em segundo lugar o dilema entre a ordem secular e a espiritual, a teoria dos dois gládios e o limite do poder papal e o do imperador, sequer eram problemas para o tempo do pensamento de Agostinho, e apesar de um pensador do quilate do filósofo bispo possuir ideias que ultrapassaram seu tempo inspirando mesmo na contemporaneidade a Teologia e a Filosofia, ele era como qualquer filósofo um homem de seu tempo, e se esta máxima é verdadeira indistintamente para qualquer pensador, é muito mais real para Santo Agostinho que viveu intensamente as questões e problemas de seu tempo.

Não podemos esquecer que o primeiro bispo romano a clamar por jurisdição universal por parte do bispo de Roma pela suposta herança de São Pedro foi Inocêncio I, que foi sagrado bispo de 402-417 (Cf. OLIVEIRA, 1998, p. 49), e só com o papa Gelásio I que foi sagrado bispo romano de 492-496, foram formalmente escritos documentos objetivando traçar os limites entre a esfera de ação do poder do pontífice e do imperador (Cf. SARANYANA, 2006, p. 94, 95). Santo Agostinho faleceu em 430, quando nem o poder dos papas estava bem estabelecido, e muito menos ideia da soberania papal sobre o imperador era teorizada em sua época, sendo uma problemática bem distante de seu

tempo, sendo assim anacrônico ao extremo interpretar que as bases do hierocracismo já estavam presentes no filósofo de Hipona.

Sabemos que muito ainda teria a ser dito acerca da compreensão de Agostinho do poder do Império Romano, mas, diante do escopo a que nos propomos nas breves considerações do presente artigo, entendemos que o objetivo foi alcançado satisfatoriamente. Em suma, finalizamos reafirmando que nos textos que analisamos os dois argumentos egidianos presente no *De ecclesiastica potestate* em prol do poder do sumo pontífice, embora esboce uma satisfatória interpretação da relação entre a alma e o corpo, e da hierarquia ontológica presente no cosmos em Santo Agostinho, todavia, quando Egídio Romano tenta transportar essas interpretações para a esfera política, incorre em uma eisegese grosseira, não respeitando o pensamento e tampouco o contexto em que viveu e pensou o filósofo de Hipona.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilingüe.

_____. **A vida feliz**. 2. ed. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Patrística, n. 11).

_____. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. Comentário Literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).

_____. Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).

AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Trad. de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. 87 p. Edição Bilingüe.

_____. La música. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.

BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. 4ed. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001. 452p.

CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo através dos séculos**: uma história da Igreja Cristã. Trad. de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995. 508p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002. 429 p.

DE BONI, Luís A. Egídio Romano e o “*De ecclesiastica potestate*”. In: **Sobre o poder eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11-30.

FITZGERALD, Allan D. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2006. 1352p.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 542p.

GONZÁLEZ, Justo L. **E até os confins da terra**: uma história ilustrada do Cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 5. 172p.

KRUSE, D. Beda. O ensinar e aprender em o “*De Magistro*” de Santo Agostinho. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1995. p. 101-144.

MANFERDINI, Tina. **Comunicazione ed estetica in Sant’ Agostino**. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1995. 299p.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira. **História do Cristianismo em esboço**. Recife: STBNB, 1998. 252p.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. vol. I, II.

ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico**. Trad. de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. 240p.

SARANYANA, Josep-Ignase. **A filosofia Medieval**: das origens Patrísticas à Escolástica Barroca. Trad. de Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006. 597p.

VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica**: princípios e processos de interpretação bíblica. Trad. de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 1987. 197p.