

A CORRELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE “VONTADE” E “MEDIDA” NO DIÁLOGO *DE BEATA VITA* DE SANTO AGOSTINHO

The correlation between the notions of “will” and “measure” in the dialogue De beata vita of Saint Augustine

Josadaque Martins Silva¹

Resumo: Este artigo pretende analisar a correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no diálogo *De beata vita* de Santo Agostinho, tendo em vista dois motivos: primeiro, porque o tema da felicidade, no *De beata vita*, não se reduz à identificação de uma realidade que satisfaça o desejo de ser feliz, mas relaciona-se diretamente com o tema da vontade, pois o desejo de felicidade é desejo de um bem imutável (Deus); e segundo, porque o estudo da correlação entre as noções de “vontade” e “medida” no *De beata vita* é central para compreender o sentido atribuído por Santo Agostinho à sabedoria como medida da alma (e, portanto, como orientadora da vontade), no processo de busca da felicidade.

Palavras-chave: Sabedoria; Felicidade; Vontade; Medida; Deus.

Abstract: This article analyzes the correlation between the notions of “will” and “measure” in the dialogue *De beata vita* of St. Augustine, in view of two reasons: first, because the theme of happiness in the *De beata vita*, is not reduced to identification of a reality that satisfies the desire of being happy, but is directly related to the theme of the will, because the desire for happiness is desire for a immutable goodness (God), and second, because the study of correlation between the notions of “will” and “measure” in *De beata vita* is central to understand the meaning assigned by St. Augustine to the wisdom as a measure of the soul (and, therefore, as a guideline of the will), in the pursuit process of happiness.

Keywords: Wisdom; Happiness; Will; Measure; God.

O diálogo *De beata vita*² consiste numa reflexão sobre a felicidade, tendo como ponto de partida o desejo universal de ser feliz, observável, segundo Agostinho, em todos

¹Bacharel em Teologia (B. Th) pelo *Cohen University & Theological Seminary* (Torrance, CA, EUA). Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UNIFESP-Universidade Federal de São Paulo (Campus Guarulhos-SP). Atualmente cursa o Mestrado em Filosofia também na UNIFESP-Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Prof^o Dr^o Juvenal Savian Filho. É membro efetivo da SOCIEDADE INTERNACIONAL BONHOEFFER Seção Língua Portuguesa Brasil.

²NOTA DE ESCLARECIMENTO: O texto dissertativo contém o texto latino da citação traduzida do diálogo *De beata vita*. O texto latino utilizado pertence a seguinte edição: AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De beata vita* liber unus. PL 32. I. *Opera omnia*, opera et studio monachorum ordinis

os seres humanos. Ao perguntar-se pela natureza da felicidade, Agostinho se dá conta de que o ser humano só pode ser feliz se tem o que quer, mas, por outro lado, como aprende de Cícero, constata que ter o que se quer é diferente de ser feliz, pois nem sempre o ser humano deseja aquilo que é bom, podendo estar submisso à malícia da vontade. Sob essa perspectiva, a posse de bens pode ser compatível com a infelicidade – sinônima de carência –, caso não se possua a sabedoria, ou seja, a medida da alma que orienta a vontade para desejar o que é bom. Neste aspecto, a dissertação terá como objetivo, assim, expor o sentido atribuído por Santo Agostinho à sabedoria como medida da alma (e, portanto, como orientadora da vontade), no processo de busca da felicidade.

O *De beata vita* é fruto do recolhimento de Santo Agostinho a Cassiciaco, em setembro de 386 d. C. Conforme o historiador irlandês Peter Brown,

Agostinho e um pequeno grupo estranhamente diversificado – seu filho, sua mãe, seu irmão e primos, Alípio, Licêncio e Trígécio, um jovem nobre – retiraram-se para uma quinta que lhes foi emprestada por Verecundo em Cassiciaco, talvez, a moderna Cassiogo, perto do lago Como, nas belas encostas dos Alpes³.

E segundo E. Portalié, em Cassiciaco, eles tinham uma vida de calma perfeita, animados unicamente por uma paixão pela verdade⁴. E mais, em Cassiciaco, Santo Agostinho completou a educação de seus jovens amigos, com leituras literárias em comum, às vezes por diálogos filosóficos coletados por um secretário, resultando nos diálogos *Contra acadêmicos*, *De beata vita*, *De ordine*, etc⁵. E neste contexto de retiro, Santo Agostinho juntamente com sua mãe Mônica e seus discípulos travam um diálogo sobre a *beata vita*⁶.

E é neste recolhimento a Cassiciaco, em 386 d. C., que surge o *De beata vita*. Aliás, o próprio Agostinho explica o contexto histórico do *De beata vita*,

era a 13 de novembro (ídibus novembris), dia do meu aniversário. Estavam ali – e não hesito em apresentá-los pelo nome, à tua particular benevolência – primeiramente, nossa mãe, a cujos méritos, estou persuadido, devo tudo o que vivo. Navígio, meu irmão. Trígécio e Licêncio, meus concidadãos e discípulos. Não quis que ficassem ausentes meus primos Lastidiano e Rústico, ainda que não houvessem freqüentado a escola de nenhum *Grammaticus*. Para o que planejávamos, julguei o seu bom senso poder nos prestar auxílio. Enfim, também se encontrava presente o menor de todos pela idade, mas cuja inteligência – se o amor não me leva a engano – promete grandes coisas: Adeodato, meu filho⁷.

Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. PL, 32-47. Turnhout, Brepols, [1841-1849] 1982-1993. 16 vols.

³ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 132.

⁴ Cf. PORTALIÉ, E. *Saint Augustin*. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, p. 2272.

⁵ Cf. Idem, *ibidem*.

⁶ Cf. DOIGNON, J. *Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin de De beata vita*. In: *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 309.

⁷ *De beata vita*, I, 6. “Idibus novembris mihi natalis dies erat: post tam tenue prandium, ut ab eo nihil ingeniorum impediretur, omnes, qui simul non modo illo die, sed quotidie convivabamur, in balneas ad consedendum vocavi; nam is temporis aptus locus secretusque occurrerat. Erant autem, non enim vereor eos singulari benignitati tuae notos interim nominibus facere, in primis nostra mater (a), cujus meriti credo esse omne, quod vivo; Navígius frater meus, Trygetius et Licentius cives et discipuli mei? nec Lastidianum et Rusticum consobrinos meos, quamvis nullum vel grammaticum passi sint, deesse volui, ipsaque eorum sensum communem, ad rem quam moliebar, necessarium putavi. Erat etiam

Consoante Portalié, o *De beata vita*,

é um resumo de uma conversa que começou em 13 de novembro de 386 (33º aniversário do seu nascimento). É dedicado a Mânlio Teodoro, provavelmente, o cônsul do ano 399, citado no *De Civitate*, l. XXII. Depois de uma magnífica imagem da humanidade flutuando no oceano da vida em direção ao porto da filosofia quando se deparam com uma colina íngreme (o orgulho), Agostinho demonstra que a verdadeira felicidade está apenas no conhecimento de Deus, e depois só na outra vida, como diz em *Retratações*⁸.

Assim, em Cassiciaco, novembro de 386 d. C., Agostinho e esse pequeno grupo travam um diálogo sobre a *felicidade* em três colóquios. Contudo, a despeito da influência da filosofia antiga, “a idéia de beatitude (*beatitas, beata vita*), herdada em seu conceito, a saber, em sua preeminência ética e em sua significação teleológica, da filosofia antiga, e repensada em profundidade à luz da revelação bíblico-cristã⁹, terá como resultado final a assertiva de que “a vida feliz consiste no perfeito conhecimento de Deus”¹⁰. No colóquio do primeiro dia, Agostinho introduz a pergunta: “O homem é composto de corpo e alma?”¹¹. E assim o faz, pois o que lhe interessa é saber a felicidade, “não em si mesma ou para outros seres, mas a felicidade do homem e para o homem e, daí, a prioridade lógico-ontognosiológica”¹². Todos concordam, exceto Návigio, que o homem é composto de corpo e alma¹³. Em seguida, Agostinho afirma que, assim como o corpo necessita de alimento para o crescimento e vitalidade¹⁴, a alma também necessita de alimentos. E qual é o alimento da alma? Conforme Mônica, a mãe de Agostinho, os alimentos da alma são a *intellectu rerum e scientia*¹⁵. Porém, tendo Trigésio se mostrado indeciso a esse respeito, ela argumentou que é de *theoriis et cogitationibus* que a alma deve se alimentar¹⁶. E aqui é importante destacar a referência às atividades especulativas, em especial à teoria, aliás, vista como “a atividade humana mais excelente da parte mais excelente do homem, retomando, assim, o sentido grego da vida contemplativa”¹⁷. E conforme Sangalli, esta vida contemplativa significa o homem que “busca, indaga, observa e contempla a sua existência como um todo e o seu próprio fundamento na determinação do sentido da vida e de seu fim último”¹⁸. Assim, se os alimentos da alma são as ideias e pensamentos, logo, a fome da alma é proporcional ao

nobiscum aetnae minimus omnium, sed cujus ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus. Quibus attentis sic coepi”.

⁸ PORTALIÉ, E. op. cit., p. 2288.

⁹ VAZ, H. C. de L. *A ética agostiniana*. In: *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*, p. 189.

¹⁰ *Retractionum*, I, 2. “Librum *De beata vita* non post libros *De Academicis*, sed inter illos ut scriberem contigit. Ex occasione quippe ortus est diei natalis mei, et tridui disputatione completus, sicut satis ipse indicat. In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei”.

¹¹ Cf. *De beata vita*, II, 7. “Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?”

¹² SANGALLI, I. J. *O fim último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo Agostiniana*, p. 157.

¹³ Cf. *De beata vita*, II, 7. “Cum omnes consentirent, Navigius se ignorare respondit”.

¹⁴ Cf. Idem, *ibidem*. “Modum, inquam, suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant: tamen ea mensura minora essent, si eis alimenta defuissent; quod et in pecoribus facilius animadvertimus. Et nemo dubitat cibis subtractis omnium animalium corpora macrescere”.

¹⁵ Cf. Idem, II, 8. “Nulla re alia credo ali animam quam intellectu rerum atque scientia”.

¹⁶ Cf. Idem, *ibidem*. “Inde, mihi crede, et talibus epulis animus pascitur, id est theoriis et cogitationibus suis, si per eas aliquid percipere possit”.

¹⁷ SANGALLI, I. J. op. cit., p. 161.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

grau de conhecimento via ciência e artes liberais¹⁹. Sendo assim, pode-se afirmar que “os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes”²⁰. E, por outro lado, também pode-se afirmar “que os espíritos desprovidos de cultura e instrução estão como que em jejum e famintos”²¹, ou seja, estão cheios de vícios e maldades²². E isto representa para os espíritos certa esterilidade e fome²³. Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências²⁴. E a alma do ignorante está impregnada de doenças, pois o seu conteúdo é o próprio nada, o não-ser²⁵.

Aliás, essa condição de vício é chamada malignidade (*nequitia*), pois vem a ser o nada (*nequidquam*) e o vazio (*nihil*)²⁶. No original latim, Agostinho assim se expressa, “*etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum ex eo, quod nequidquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt*”²⁷. Ou seja, significa em português que, “os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade (*nequitia*) essa decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a ser o nada (*nequidquam*) e o vazio (*nihil*)”²⁸. E segundo Jean Doignon,

nequidquam é a explicação etimológica de *nequitia* que Agostinho transcreve de Cícero, Tusculanae disp. 3, I8, Ed. Fohlen-Humbert t. 2, p. 13: *Nequitia ab eo (etsi erit hoc fortasse durius, temus; lusisse putemur, si nihili sit) ab eo quod nequidquam est in tali homine, ex quo idem nihili dicitur*²⁹

E mais, Doignon ressalta que, “esta frase de Cícero é tão presente na mente de Agostinho, que ele repete quase literalmente o comentário de *nequidquam*: ‘*ex eo quod nihil est*’, de acordo com Cícero: ‘*ex quo idem nihili dicitur*’”³⁰. E, para Agostinho, a condição de *nequitia* difere da virtude que se denomina moderação, temperança ou frugalidade (*frugalitas*)³¹. E este termo vem de *fruges* e tem o significado de frutos, evocando assim uma espécie de

¹⁹ Cf. *De beata vita*, II, 8. “Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, jejunos et quasi famelicos esse”. Cf. SANCTI AVRELI AVGVSTINVS. **De beata vita**. Avreli Avgvstini Opera, XXIX, Pars II, 2. Tvrvholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”), pp. 69-70.

²⁰ Idem, ibidem. “De qua re cum dubitanter streperent: Nonne, inquam, conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniore atque maiores?”

²¹ Idem, ibidem. “Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, jejunos et quasi famelicos esse”.

²² Idem, ibidem. “Plenos, inquit Trygetius, et illorum animos esse arbitror, sed vitii atque nequitia”.

²³ Cf. Idem, ibidem. “Ista ipsa est, inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum”.

²⁴ Cf. *De beata vita*, II, 8. “Nam quem ad modum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem; ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua jejunia confitentur”.

²⁵ Neste aspecto, Santo Agostinho segue a filosofia de Plotino para quem o mal é a privação de bem.

²⁶ Cf. *De beata vita*, II, 8. “Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt”.

²⁷ Idem, ibidem. Cf. SANCTI AVRELI AVGVSTINVS. **De beata vita**. Avreli Avgvstini Opera, XXIX, Pars II, 2. Tvrvholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”), p. 70.

²⁸ Idem, ibidem. “Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo, quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt”. A tradução em português é de Nair de Assis Oliveira. Cf. AGOSTINHO, A. *A Vida Feliz*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 31.

²⁹ DOIGNON, J. *Notes de critique textuelle sur le De beata vita de Saint Augustin*, p. 71.

³⁰ Ibidem, pp. 71-72.

³¹ Cf. *De beata vita*, II, 8. “Cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur”.

fecundidade provinda no espírito graças a essa virtude³². Já *nequitia* vem da palavra *nihil* (nada) que significa improdutividade³³. Assim *nihil* conota aquilo que se escoa, decompõe, dissolve e não cessa de certo modo de se deteriorar e perder³⁴. Por isso, “os homens sujeitos ao vício da malignidade (*nequitia*) são chamados ‘perdidos’³⁵. Por outro lado, “quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude”³⁶, sendo que o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança ou frugalidade³⁷.

Conforme Sangalli, Agostinho explica o termo *frugalitas* pela sua raiz etimológica *fruges* que significa *frutos* para afirmar que, “a condição de fecundidade das almas é o espaço para a virtude da temperança em oposição à esterilidade, fluidez e desaparecer doentio dos que se alimentam de vícios e neles se perdem”³⁸. Dessa forma, para Agostinho, se os ignorantes possuem alma a ser nutrida, da mesma maneira como acontece com o corpo, é necessário distinguir duas espécies de alimento: um salutar e proveitoso, e outro malsão e funesto³⁹. No entanto, para nutrir-se do alimento salutar é necessário que a alma deseje esse alimento, sendo que este desejo deve ser superior ao apetite do corpo⁴⁰. E isto de fato se sucede se a alma estiver sadia, tendo em vista que os enfermos recusam alimentar-se⁴¹. Destarte, segundo Sangalli, Agostinho,

nesta diferenciação ontológica entre *frugalitas/nequitia*, abre a possibilidade de ‘abertura ao Ser pela confluência da graça e do desejo de Deus que brota no íntimo da alma virtuosa’. Até aqui, o desejo, a vontade de querer os alimentos saudáveis para a alma é o elemento catalisador e desencadeador, salvo a ação de alguma ‘tempestade da Providência’, de uma vida virtuosa. Contudo, isso é necessário, mas não suficiente. É preciso ir mais adiante, isto é, encontrar o verdadeiro e essencial alimento que pode satisfazer plenamente a fome da alma humana. O que interessa a Agostinho é de que maneira o homem deve procurar esse alimento de cuja existência o filósofo não duvida, a fim de possuí-lo e assim, repousar em paz, saciado⁴².

No colóquio do primeiro dia, depois de haver uma concordância de que o homem consta de dois elementos, a saber, corpo e alma, quiçá imitando Sêneca, Agostinho

³² Cf. Idem, *ibidem*. “Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem”.

³³ Cf. Idem, *ibidem*. “Ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, nequitia nominata est”.

³⁴ Cf. Idem, *ibidem*. “Nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit”.

³⁵ Idem, *ibidem*. “Ideo tales homines etiam perditos dicimus”.

³⁶ *De beata vita*, II, 8. “Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus”.

³⁷ Cf. Idem, *ibidem*. “Cujus magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur”.

³⁸ SANGALLI, I. J. *op. cit.*, p. 160.

³⁹ Cf. *De beata vita*, II, 8. “Sed si hoc obscurius est quam ut id jam vos videre possitis; certe illud conceditis, quia si animi imperitorum etiam ipsi pleni sunt, ut corporum, ita animorum duo alimentorum genera inveniuntur; unum salubre atque utile, alterum morbidum atque pestiferum”.

⁴⁰ Cf. Idem, II, 9. “Nam si vos invitos, et fastidientes alere conabor, frustra operam insumam; magisque vota facienda sunt, ut tales epulas potius quam illas corporis desideretis”.

⁴¹ Cf. Idem, *ibidem*. “Quod eveniet si sani animi vestri fuerint: aegri enim, sicut in morbis ipsius corporis videmus, cibos suos recusant et respuunt”.

⁴² SANGALLI, I. J. *op. cit.*, p. 161.

estabelece sua pergunta fundamental: “Queremos todos ser felizes?”⁴³. Para Agostinho, o desejo universal de ser feliz é observável em todos os seres humanos. Em vista disso, todos os homens desejam naturalmente a felicidade, todos querem a felicidade⁴⁴. Mesmo porque, conforme Marianne Djuth, “a vontade de felicidade é inerente à natureza humana e, portanto, é inseparável dela, tanto as pessoas boas como más pessoas querem a felicidade”⁴⁵. Mas, ao perguntar-se pela natureza da felicidade, Santo Agostinho se dá conta de que o ser humano só pode ser feliz se tem o que quer⁴⁶, porém também não é feliz quem tem tudo o que quer. Assim, a felicidade estaria na justa medida, ou seja, nem para a ausência e nem para a abundância. Mas, para tanto, é necessário possuir a sabedoria que é a medida da alma (e, portanto, orientadora da vontade), no processo de busca da felicidade. E aqui, cabe afirmar que, na busca da felicidade há um papel fundamental da sabedoria e da vontade. Por isso, Agostinho assevera que é impossível ser feliz sem ter o que quer. Mas, por outro lado, como aprende de Cícero, constata que ter o que se quer é diferente de ser feliz, pois nem sempre o ser humano deseja aquilo que é bom, podendo estar submisso à malícia da vontade⁴⁷. Então, não basta ter o que se quer. Ao contrário, é necessário analisar o que se deseja, pois a vontade é fator determinante nas escolhas. E segundo Agostinho, a vontade é a capacidade de querer, porém não de querer qualquer objeto, e sim de querer o que é digno de ser desejável. Então, o que o homem deve procurar para ser feliz? Conforme Agostinho, para ser feliz é “necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida, pois não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro”⁴⁸.

Para Agostinho, o ser humano que possui bens temporais não pode ser feliz de forma absoluta, pois esses bens estão sujeitos à mudança, e podem vir a ser perdidos⁴⁹. E mesmo que, “alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca viria a se contentar com o que já possui”⁵⁰. Dessa forma, “a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais”⁵¹. E se caso “aquele que possuísse bens em abundância, rodeado de benefícios sem conta, supondo que pusesse limite a seus desejos e que vivesse satisfeito com o que possuísse, no gozo honesto e agradável desses bens”⁵², tal seria feliz? Não seriam tais bens temporais que o fariam feliz, mas a moderação do seu espírito⁵³. Sob essa perspectiva, a posse de bens temporais pode ser compatível com a infelicidade – sinônima

⁴³ *De beata vita*, II, 10. “*Beatos nos esse volumus, inquam?*”. Cf. Cf. SANCTI AVRELII AVGVSTINVS. **De beata vita**. Avrelii Avgvstini Opera, XXIX, Pars II, 2. Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”), p. 70.

⁴⁴ Cf. Idem, ibidem. “*Beatos esse nos volumus, inquam?*”

⁴⁵ DJUTH, M. *Voluntad*. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 1339.

⁴⁶ Cf. *De beata vita*, II, 10. “*Videturne vobis, inquam, beatus esse qui quod vult non habet?*”

⁴⁷ Cf. Idem, ibidem. Eis como se expressou Cícero no “Hortênsio”, obra composta para o louvor e a defesa da Filosofia: “*Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, idem ipsum miserimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni*”.

⁴⁸ Idem, II, 11. “*Id ergo, inquam semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subjectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi*”.

⁴⁹ Cf. Idem, ibidem. “*Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur haec qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse*”.

⁵⁰ Cf. *De beata vita*, II, 11. “*Etiamsi securus sit inquit, ea se omnia non esse amissurum, tamen talibus satiari non poterit*”.

⁵¹ Cf. Idem, ibidem. “*Ergo et eo miser, quo semper est indigus*”.

⁵² Idem, ibidem. “*Quid, inquam, his omnibus abundans rebus atque circumfluens, si cupiendi modum sibi statuat, eisque contentus decenter jucundeque perfruatur; nonne tibi videtur beatus?*”

⁵³ Cf. Idem, ibidem. “*Non ergo, inquit, illis rebus, sed animi sui moderatione beatus est*”.

de carência –, caso não se possua a sabedoria, ou seja, a medida da alma que orienta a vontade para desejar o que é bom. Por essa razão, Agostinho procura um bem cuja posse não se perca, um bem impercível, imutável, permanente e independente⁵⁴. Ora, tal bem só pode existir numa natureza divina, donde a afirmação de que a felicidade estará em Deus. Portanto, quem possui e conhece a Deus é feliz⁵⁵. Sendo assim, na perspectiva agostiniana desejo de felicidade é desejo de um bem imutável (Deus), sendo a posse de Deus condição necessária para a felicidade⁵⁶.

Todos aceitaram essa conclusão – quem possui a Deus é feliz⁵⁷ – com alegria e entusiasmo⁵⁸. Mas, quem entre os homens possui a Deus?⁵⁹ Pois, sem dúvida, tal homem será feliz⁶⁰. Licêncio opinou: “Possui a Deus quem vive bem”⁶¹. “Possui a Deus quem faz o que Deus quer que se faça”⁶², disse Trigésio. Adeodato, o mais jovem de todos, sugeriu então: “Possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo”⁶³. Agostinho ouve as respostas, e entende que deve protelar esta questão para o outro dia. Posteriormente, Agostinho discute a questão se podem os acadêmicos ser felizes asseverando que,

se é evidente, como a razão nos demonstrou há pouco, não poder ser feliz quem não possui o que deseja; e de outro lado ninguém procurar o que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade?⁶⁴

Segundo Agostinho, porque os acadêmicos a querem encontrar, mas por método infalível, a fim de poder descobrir⁶⁵. Contudo, não a descobrem⁶⁶. Por isso, segue-se, portanto, que os acadêmicos não são felizes⁶⁷. Ou seja, os acadêmicos não podem ser felizes, pois procuram a sabedoria, mas professam a impossibilidade de encontrá-la. Sendo assim, o cético não pode possuir nem Deus e nem a felicidade⁶⁸.

No colóquio do segundo dia, Agostinho retoma a questão de quem possui a Deus. Alguns estimam que, possui a “Deus quem faz o que Deus quer”⁶⁹; outros afirmam que, possui a Deus quem vive bem⁷⁰; outros, por fim, afirmam que, “possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo”⁷¹. Todavia, considerando as duas primeiras opiniões, conclui-

⁵⁴ Cf. Idem, *ibidem*. “Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest”.

⁵⁵ Cf. Idem, *ibidem*. “Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est”.

⁵⁶ Cf. Idem, III, 17. “Nam cum ratio demonstrasset eum beatum esse qui Deum haberet”.

⁵⁷ Cf. Idem, II, 11. “Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est”.

⁵⁸ Cf. Idem, II, 12. “Quod cum gaudentes libentissime acciperent”.

⁵⁹ Cf. Idem, *ibidem*. “Nihil ergo, inquam, nobis jam quaerendum esse arbitror, nisi quis hominum habeat Deum”.

⁶⁰ Cf. Idem, *ibidem*. “Nisi quis hominum habeat Deum; beatus enim profecto is erit”.

⁶¹ Idem, *ibidem*. “Deum habet, qui bene vivit”.

⁶² Idem, *ibidem*. “Deum habet, inquit, qui facit quae Deus vult fieri”.

⁶³ Idem, *ibidem*. “Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet”.

⁶⁴ *De beata vita*, II, 14. “Si manifestum est, inquam, beatum non esse qui quod vult non habet, quod paulo ante ratio demonstravit; nemo autem quaerit quod invenire non vult, et quaerunt illi semper veritatem”.

⁶⁵ Cf. Idem, *ibidem*. “Volunt ergo invenire; volunt igitur habere inventionem veritatis”.

⁶⁶ Cf. Idem, *ibidem*. “At non inveniunt”.

⁶⁷ Cf. Idem, *ibidem*. “Sequitur eos non habere quod volunt; et ex eo sequitur etiam beatos non esse”.

⁶⁸ Cf. Idem, *ibidem*. “At nemo sapiens, nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est”.

⁶⁹ Idem, III, 17. “Nam parti placuit, Deum habere illum qui ea faceret quae Deus vellet”.

⁷⁰ Cf. Idem, *ibidem*. “Quidam autem dixerunt quod is Deum haberet, qui bene viveret”.

⁷¹ Idem, II, 12; III, 17. “Reliquis vero in eis Deus esse visus est, in quibus qui immundus appellatur, spiritus non est”.

se que, “quem vive bem faz a vontade de Deus; e quem faz o que Deus quer, vive bem”⁷². E, quanto à terceira opinião, estar isento de espírito imundo significa viver castamente⁷³, que não é somente a abstenção de relações carnis ilícitas, mas ter os olhos voltados para Deus e não se prender a nada além dele só⁷⁴. Sendo assim, segundo Étienne Gilson, “a pureza verdadeira consiste em seguir a Deus em todas as coisas e em apegar-se somente a ele”⁷⁵. Logo, “as três opiniões emitidas coincidem em uma só”⁷⁶.

Em seguida, Agostinho propõe uma questão: “Quer Deus que o homem o procure? (*Velitne Deus ut homo Deum quaeret?*)”⁷⁷. Deus quer que o homem o procure, e, conseqüentemente, não “podemos dizer que quem busca a Deus, leva vida má”⁷⁸. No entanto, “aquele que ainda está à procura de Deus, não chegou até Deus, também se vivem bem. Portanto, nem todo o que vive bem, possui, por isso, a Deus”⁷⁹. Sendo assim, possuir a Deus “não se confunde exatamente com viver bem, nem com fazer o que Deus quer”⁸⁰. Mas, se resolvendo essa problemática dissesse que, “aquele que já encontrou Deus possui a beatitude, ao passo que aquele que o busca já tem a benevolência de Deus, mas ainda não tem a beatitude, apenas deslocaríamos a dificuldade”⁸¹. Dessa forma, diríamos que, “que quem está em busca, ainda não possui o que deseja”⁸². Decorrendo daí que, quem busca, mas não tem a beatitude é infeliz e miserável⁸³. Donde, segundo Agostinho, seguiria a necessidade de ser considerada infeliz a pessoa que possuindo a Deus de modo benévolo, pelo fato mesmo de estar em busca de Deus, não é feliz⁸⁴. Porém, se é verdade que seja infeliz quem se encontra na indigência, será igualmente verdade que todo infeliz seja indigente⁸⁵. Seguir-se-ia daí, portanto, que consiste a infelicidade tão-somente na carência ou indigência⁸⁶. Neste aspecto, se a infelicidade consiste na carência ou indigência, então, é plausível concluir que os indigentes é que são infelizes. Contudo, “são todos os infelizes, necessitados de algo?”⁸⁷

No colóquio do terceiro dia, partindo da questão – “são todos os infelizes, necessitados de algo?”⁸⁸ – Santo Agostinho assevera que, “caso a razão chegue a nos demonstrar que assim é, teremos encontrado quem seja feliz: a pessoa que não padece de indigência alguma. Já que quem não é infeliz é feliz, será feliz quem não sofre

⁷² Idem, III, 18. “Nam si duo prima consideremus, et omnis qui bene vivit, ea facit quae vult Deus; et omnis qui ea facit quae vult Deus, bene vivit”.

⁷³ Cf. Idem, ibidem. “Is mihi videtur, inquit, immundum spiritum non habere, qui caste vivit”.

⁷⁴ Cf. Idem, ibidem. “Ille est vere castus, qui Deum attendit, et ad ipsum solum se tenet”.

⁷⁵ GILSON, É. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 20.

⁷⁶ *De beata vita*, III, 18. “Ergo una est hic, inquam, dicta sententia”.

⁷⁷ Idem, III, 19. “Velitne Deus ut homo Deum quaerat?”

⁷⁸ Idem, ibidem. “Numquidnam possumus dicere, illum qui Deum quaerit, male vivere?”

⁷⁹ *De beata vita*, III, 19. “Tamen qui adhuc quaerit, nondum ad Deum pervenit, etiamsi bene vivit. Non igitur quisquis bene vivit, Deum habet”.

⁸⁰ GILSON, É. op. cit., p. 20.

⁸¹ Ibidem, pp. 20-21.

⁸² *De beata vita*, III, 20. “Beatus ergo erit ille qui quaerit: omnis autem quaerens nondum habet quod vult”.

⁸³ Cf. Idem, III, 22.

⁸⁴ Cf. Idem, ibidem. “Cui consequens erit esse miserum hominem qui propitium tenet Deum, quem adhuc Deum quaerentem nondum diximus esse beatum”.

⁸⁵ Cf. Idem, ibidem. “Utrum quomodo verum est quod omnis egens miser sit, ita sit verum quod omnis miser egeat?”.

⁸⁶ Cf. Idem, ibidem. “Ita enim erit verum nihil aliud esse miseriam quam egestatem”.

⁸⁷ Idem, IV, 23. “Sed utrum omnes etiam miseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuimus explicare”.

⁸⁸ Idem, ibidem. “Sed utrum omnes etiam miseri egeant, nonnulla quaestio est, quam hesterno die non potuimus explicare”.

necessidade”⁸⁹. Porém, essa consequência é ilógica, pois “do fato de que ‘todo indigente é infeliz’ não se segue que ‘quem não estiver na indigência será feliz’, visto que entre o feliz e o infeliz como entre o vivo e morto, não cabe estado intermédio”⁹⁰. Então, quem é feliz? Agostinho afirma que, a sede da vida feliz é a alma do sábio⁹¹ – porém, Santo Agostinho vai retratar esta assertiva em *Retractationum* declarando que, “a vida feliz consiste no perfeito conhecimento”⁹² –, pois “a alma do sábio é perfeita”⁹³, e “ao que é perfeito nada falta”⁹⁴. Neste sentido, o sábio se servirá de tudo o que estiver ao seu alcance, e for necessário a seu corpo⁹⁵. Todavia, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo⁹⁶, posto que “a característica do sábio é ser forte, e o forte nada temer”⁹⁷. Por isso, “o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado”⁹⁸. No entanto, segundo Agostinho, o sábio “não deixará de se servir honestamente desses bens, caso os possua”⁹⁹; porém, se não os possui, a falta desses bens não lhe fará falta, pois o sábio “não chega a desejar o que vê ser irrealizável”¹⁰⁰. Mesmo porque, a vontade do sábio “dirige-se somente a coisas possíveis”¹⁰¹. Ou seja, conforme Sangalli, “esta vontade, como que soberana, está dirigida para aquelas coisas fixas, não passíveis de lhe faltarem”¹⁰². Assim, tudo o que o sábio faz será “conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria; bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados”¹⁰³.

Em seguida, refletindo e retomando a questão – “é infeliz todo o que sente necessidade de algo que lhe falta?”¹⁰⁴ – Santo Agostinho assevera que, o gozo dos bens temporais não basta para ser feliz¹⁰⁵, pois mesmo gozando de tais bens ou temendo a perda deles, o homem encontra-se na carência. E, para exemplificar esta questão, menciona o caso de Orata¹⁰⁶, que “possuía em abundância propriedades rendosas e amigos muito prestativos”¹⁰⁷. Além disso, “servia-se judiciosamente de tudo para seu bem-estar; em

⁸⁹ Idem, *ibidem*. “Hoc autem ita se habere, si ratio demonstraverit, perfectissime inventum est qui sit beatus: erit enim ille qui non eget. Omnis enim non miser, beatus est. Beatus est ergo qui egestate caret”.

⁹⁰ Idem, IV, 24. “Ergo, inquam, non sequitur ut si omnis qui eget miser est, omnis qui non eget sit beatus, quamvis inter miserum et beatum, ut inter vivum et mortuum, medium nihil inveniri queat”.

⁹¹ Cf. Idem, IV, 25. “Ergo, inquam miserum esse omnem qui egeat, dubitat nemo: nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata”.

⁹² Cf. *Retractationum*, I, 2. “Librum *De beata vita* non post libros *De Academicis*, sed inter illos ut scriberem contigit. Ex occasione quippe ortus est diei natalis mei, et tridui disputatione completus, sicut satis ipse indicat. In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei”.

⁹³ *De beata vita*, IV, 25. “Ipse enim perfectus est”.

⁹⁴ Idem, *ibidem*. “Nullus autem perfectus aliquo eget”.

⁹⁵ Cf. Idem, *ibidem*. “Et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit”.

⁹⁶ Cf. Idem, *ibidem*. “Si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia”.

⁹⁷ Idem, *ibidem*. “Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit”.

⁹⁸ Idem, *ibidem*. “Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia”.

⁹⁹ Idem, *ibidem*. “Sed tamen non desinit eis bene uti, si ipsa non desunt”.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*. “Quia quod sibi videt non posse provenire, non potest velle”.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*. “Habet enim rerum certissimarum voluntatem”.

¹⁰² SANGALLI, I. J. op. cit., p. 172.

¹⁰³ *De beata vita*, IV, 25. “Ut quidquid agit, non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt”.

¹⁰⁴ Idem, IV, 26. “Iam nunc videte, utrum etiam omnis qui miser est, eget”.

¹⁰⁵ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ Cf. Idem, *ibidem*.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*. “Nam et praediis quaestuosissimis et amicis jucundissimis, quantum libuit, abundavit”.

breves palavras: feliz sucesso coroava todos os seus empreendimentos e planos¹⁰⁸. Diante disto, mesmo supondo que Orata não tenha ambicionado nada mais do que possuía¹⁰⁹, poder-se-ia indagar que, lhe faltava alguma coisa ou que era indigente?¹¹⁰ Aparentemente, nada tinha lhe faltado do que desejava¹¹¹. Porém, como não era sábio, Orata não podia ser feliz devido a sua falta de sabedoria. Mesmo porque, “quanto mais inteligente fosse ele, mais perceberia que poderia perder todos os seus bens”¹¹²; e esse receio de perder os seus bens o perseguiria¹¹³. Assim, Orata não se encontrava na indigência, mas era infeliz porque temia a perda de seus bens¹¹⁴. Portanto, segundo Agostinho, “não será exato dizer que todo homem infeliz está na carência de alguma coisa”¹¹⁵. Dessa forma, Orata mesmo possuindo bens em abundância, e supondo nada ambicionando a mais, ou até mesmo temendo a perda de todos os seus bens¹¹⁶, encontrava-se na indigência, – portanto, o que lhe faltava era justamente a sabedoria¹¹⁷. Neste sentido, “a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria”¹¹⁸, pois ao contrário, “nada pode faltar a quem possui a sabedoria”¹¹⁹.

Destarte, “a indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto, outra coisa do que estultícia (*stultitia*)”¹²⁰. E a estultícia (*stultitia*) é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida, e a felicidade da infelicidade¹²¹. Aliás, de acordo com Agostinho, “entre esses diversos estados não há meio termo”¹²². Neste aspecto, todo aquele que não é feliz é infeliz¹²³. E se, por outro lado, “todo o que não está morto é vivo, do mesmo modo, evidentemente, todo o que não é insensato (*stultus*) é sábio”¹²⁴. E isto permite concluir que, Orata foi infeliz, “não tanto porque temia a perda dos seus bens, mas por estar privado de sabedoria”¹²⁵. E seria ainda mais infeliz se em meio àquelas coisas tão fugazes e perecíveis – por ele consideradas como bens – vivesse totalmente sem receio algum¹²⁶. Mesmo porque, sua segurança, ele a teria, não graças a corajosa vigilância, mas devido ao embotamento de sua

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*. “Et illis omnibus aptissime ad salutem corporis usus est, ejusque (ut breviter totum explicem) omne institutum voluntatemque omnem successio prospera consecuta est”.

¹⁰⁹ Cf. *De beata vita*, IV, 26. “Sed quod satis est quaestioni, faciamus eum non desiderasse amplius quam tenebat”.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*. “Sed quod satis est quaestioni, faciamus eum non desiderasse amplius quam tenebat. Videturne vobis euisse?”

¹¹¹ Cf. Idem, *ibidem*. “Etiam si concedam, inquit Licentius, nihil eum desiderasse”.

¹¹² Idem, *ibidem*. “Quo enim erat acutior, eo videbat illa omnia se posse amittere”.

¹¹³ Cf. Idem, *ibidem*. “Quo metu frangebatur, illudque vulgare satis assererat: Infidum hominem malo suo esse cordatum”.

¹¹⁴ Cf. Idem, IV, 27. “Erat autem iste miser, quia metuebat, quamvis non egeret”.

¹¹⁵ Idem, *ibidem*. “Non igitur omnis qui miser est, eget”.

¹¹⁶ Cf. Idem, *ibidem*.

¹¹⁷ Cf. Idem, *ibidem*. “Ne amitteret egebat sapientia”.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*. “Nam et major et miserabilior egestas nulla est, quam egere sapientia”.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*. “Et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest”.

¹²⁰ Idem, IV, 28. “Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia”.

¹²¹ Cf. Idem, *ibidem*. “Haec est enim contraria sapientiae, et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae”.

¹²² Idem, *ibidem*. Haec est enim contraria sapientiae, et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae; hoc est, sine aliquo medio”.

¹²³ Cf. Idem, *ibidem*. “Nam ut omnis non beatus homo miser est”.

¹²⁴ Idem, *ibidem*. “Omnisque homo non mortuus vivit; sic omnem non stultum manifestum est esse sapientem”.

¹²⁵ Idem, *ibidem*. “Ex quo et illud iam licet videre, non ex eo tantum Sergium Oratam fuisse miserum, quod timebat ne fortunae illa munera amitteret, sed quia stultus erat”.

¹²⁶ Cf. *De beata vita*, IV, 28. “Quo fit ut miserior esset, si tam pendulis nutantibusque iis quae bona putabat, nihil omnino metuisset”.

mente, mergulhada em profunda estupidez (*stultitia*)¹²⁷. Entretanto, se alguém, privado de sabedoria, padece de grande carência (*egestatem*), nada falta a quem possui a sabedoria¹²⁸. Conseqüentemente, segue-se que a estupidez é verdadeira carência¹²⁹. E, em vista disso, como todo insensato é infeliz, do mesmo modo todo infeliz é insensato¹³⁰. E, assim fica demonstrado que, como toda carência equivale a infelicidade, do mesmo modo toda infelicidade implica carência¹³¹.

Contudo, carência de algo não significa perda da felicidade, mesmo porque conforme o filósofo francês Étienne Gilson, “pode-se carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada”¹³². Sendo assim, a maior carência é a privação da sabedoria, por isso, a quem possui a sabedoria nada pode lhe faltar¹³³, pois a sabedoria é limite que evita os excessos, os vícios. Neste sentido, a indigência da alma “não é, portanto, outra coisa do que estultícia”¹³⁴, ou falta de moderação, carência de sabedoria¹³⁵. Mas, se estultícia é indigência, sabedoria será plenitude da alma¹³⁶; plenitude no sentido de justa medida, que não está além e nem aquém da medida¹³⁷. E aqui, como salienta Olivier Du Roy, Agostinho retoma através do neoplatonismo a oposição entre indigência e plenitude¹³⁸ asseverando que, a sabedoria consiste na plenitude como a justa medida da alma¹³⁹, enquanto “o que há em excesso ou em insuficiência”¹⁴⁰ é a indigência, que consiste na falta de medida. Conseqüentemente, segundo Santo Agostinho, “ser feliz não é outra coisa do que não padecer necessidades, e isso é também ser sábio”¹⁴¹, tendo em vista que, “a sabedoria é simplesmente a moderação do espírito (*modus animi*), isto é, aquilo pelo que a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude”¹⁴². E tal assertiva, segundo Holte, “no final das contas é a definição aristotélica da virtude, justo meio entre dois extremos, que retorna aqui”¹⁴³.

¹²⁷ Cf. Idem, *ibidem*. “*Esset enim non fortitudinis excubiis, sed mentis sopore securior, et altiore stultitia demersus miser*”.

¹²⁸ Cf. Idem, *ibidem*. “*At se omnis qui caret sapientia magnam patitur egestatem, omnisque compos sapientiae nihilo eget*”.

¹²⁹ Cf. Idem, *ibidem*. “*At se omnis qui caret sapientia magnam patitur egestatem, omnisque compos sapientiae nihilo eget, sequitur ut stultitia sit egestas*”.

¹³⁰ Cf. Idem, *ibidem*. “*Ut autem omnis stultus miser, ita omnis miser stultus est*”.

¹³¹ Cf. Idem, *ibidem*. “*Ergo ut omnis egestas miseria, ita omnis miseria egestas esse convincitur*”.

¹³² GILSON, É. *op. cit.*, p. 21.

¹³³ Cf. *De beata vita*, IV, 27. “*Nam et major et miserabilior egestas nulla est, quam egere sapientia; et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest*”.

¹³⁴ Idem, IV, 28. “*Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia*”.

¹³⁵ Idem, IV, 29. “*Eum egere, inquit, qui sapientiam non habeat*”.

¹³⁶ Cf. Idem, IV, 31. “*Et si egestas est ipsa stultitia, plenitudo erit sapientia*”.

¹³⁷ Cf. Idem, IV, 32. “*Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus. Modus igitur animo in sapientia est*”.

¹³⁸ Cf. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, p. 150.

¹³⁹ Cf. *De beata vita*, IV, 32. “*Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus. Modus igitur animo in sapientia est*”.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*. “*Quidquid igitur vel parum vel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati*”.

¹⁴¹ *De beata vita*, IV, 33. “*Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem*”.

¹⁴² Idem, *ibidem*. “*Si autem quaeritis quid sit sapientia (nam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur*”.

¹⁴³ HOLTE, R. *Beatitude et Sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, p. 196.

Segundo Santo Agostinho, a felicidade é plenitude no sentido de *frugalitatem* (moderação) que vem de *frux* (fruto)¹⁴⁴, implicando o sentido de medida (*modus*)¹⁴⁵, pois a falta de moderação ocasiona falta de medida¹⁴⁶. De acordo com o Padre Victorino Capanaga, essas idéias que expressa Agostinho, literalmente se acham em Cícero¹⁴⁷. Mas, segundo Du Roy,

Agostinho retorna a Cícero, mas também parece dar outro significado à frugalidade, explicando os conceitos de moderação e temperança. Essa foi uma oportunidade de introduzir o conceito de medida ciceroniano. A plenitude, contrariamente à abundância, exige a medida. Assim, ele pode finalmente dizer que ‘a sabedoria da alma consiste na medida’, ou mais precisamente ‘a medida da alma é a sabedoria’¹⁴⁸.

De fato, a antiguidade deu uma grande importância à *frugalitatem* (moderação)¹⁴⁹. Aliás, a moderação, temperança ou frugalidade se relacionam intimamente com a sabedoria¹⁵⁰. Na verdade, o *modus*¹⁵¹ era um conceito fundamental na filosofia estoica e neoplatônica¹⁵². E na concepção neoplatônica, as virtudes adornam a alma, a embelezam e a melhoram, regulando os desejos; disciplinam as paixões, liberando-as de sua miragem ilusória e imprimindo uma medida a todo o ser¹⁵³. Por isso, se *frugalitatem* está relacionado à sabedoria, conclui-se que, para ser feliz é necessário possuir a sabedoria¹⁵⁴, ou seja, a justa medida, pois a sabedoria é a justa medida da alma¹⁵⁵.

Para Agostinho, a sabedoria comporta uma medida no sentido de evitar o excesso e os vícios que impedem a realização verdadeira da alma. E aqui pode-se afirmar que, para Agostinho, há uma forte correlação entre vontade e medida, pois a sabedoria é simplesmente a moderação do espírito (*modus animi*)¹⁵⁶, ou seja, é aquilo que conserva a alma em equilíbrio¹⁵⁷. Mesmo porque, sem essa medida, “a alma atira-se em excesso na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero”¹⁵⁸. Assim, os defeitos que essa medida evita são a baixeza da alma, o medo, a tristeza, a cupidez e todas as outras paixões que, diminuindo o homem, causam sua miséria¹⁵⁹. Ao contrário, quando alguém, tendo encontrado a sabedoria, faz dela o objeto

¹⁴⁴ Cf. *De beata vita*, IV, 30. “Primo autem die hujus disputationis nostrae nequitiam dixeramus esse ab eo dictam quod nec quidquam sit, cui contrariam frugalitatem a fruge fuisse nominatam”.

¹⁴⁵ Cf. *Idem*, IV, 32. “Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus”.

¹⁴⁶ Cf. *Idem*, *ibidem*. “Quod cum evenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus, et res quae nimia est, modo eget”.

¹⁴⁷ Cf. CAPANAGA, V. *Introducción De la vida feliz*; In: *Obras completas de San Agustín. T. I*, p. 584.

¹⁴⁸ DU ROY, O. *op. cit.*, p. 151.

¹⁴⁹ Cf. CAPANAGA, V. *op. cit.*, p. 584.

¹⁵⁰ Cf. *Idem*, *ibidem*.

¹⁵¹ *Modus* aqui significa “medida”.

¹⁵² Cf. CAPANAGA, V. *op. cit.*, p. 584.

¹⁵³ Cf. *Idem*, *ibidem*.

¹⁵⁴ Cf. *De beata vita*, IV, 33. “Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est”.

¹⁵⁵ Cf. *Idem*, IV, 32. “Modus igitur animi in sapientia”.

¹⁵⁶ Cf. *Idem*, IV, 33. “Si autem quaeritis quid sit sapientia (nam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi”.

¹⁵⁷ Cf. *Idem*, *ibidem*. “Quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur”.

¹⁵⁸ *Idem*, *ibidem*. “Excurrat autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant”.

¹⁵⁹ Cf. *Idem*, *ibidem*. Ver também *O Livro Arbítrio*, II, 13, 37. “Coarctatur autem sordibus, timoribus, maerore, cupiditate, atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam miseri confitentur”.

de sua contemplação e a ele se apegava (*ad ipsam se tenet*), sem se deixar seduzir por coisas vãs, sem se voltar mais para as aparências enganosas, cujo peso arrasta e submerge em profunda objeção, tudo se desfaz, por estar ele abraçado a seu Deus (*amplexus a Deo suo*)¹⁶⁰. Conseqüentemente, essa pessoa não teme mais a imoderação, nem carência alguma, e, por conseguinte, nenhuma infelicidade¹⁶¹. Então, para Agostinho, toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria¹⁶². Assim, segundo Étienne Gilson, “é uma e a mesma coisa possuir a medida, ou seja, a sabedoria, e ser feliz”¹⁶³.

Inicialmente, Agostinho havia afirmado no colóquio do terceiro dia que, a sede da vida feliz é a alma do sábio¹⁶⁴, ou seja, que a sabedoria deve ser buscada a princípio no interior do homem. Porém, conforme Étienne Gilson e Boehner, “esta sabedoria, buscada e possuída no interior do homem pela sua alma, não se restringe, assim como a alma também não, ao encastelamento interior e solipsista”¹⁶⁵. Pelo contrário, segundo Sangalli, “há um movimento, agora não mais do exterior para o interior, mas do interior para o superior, o transcendente”¹⁶⁶. E é somente através deste movimento, do exterior para interior, e do interior para o transcendente é que o homem pode possuir a Deus e ser feliz, tendo em vista que a vida temporal está ontologicamente ligada ao transcendente. Porém, conforme Luís Alberto de Boni, “a linguagem, até aqui, não se diferencia da dos estóicos. Mas, então de repente, há uma guinada, quando o autor pergunta se existe alguma sabedoria que mereça ser tida como tal, a não ser a sabedoria de Deus”¹⁶⁷. E isto indica, segundo Sangalli, “um novo sentido para a sabedoria, ou seja, o rompimento com a sabedoria grega, que era uma construção pelo esforço do homem e para o homem”¹⁶⁸. Mas, o que é a sabedoria? Conforme Agostinho, que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus?¹⁶⁹. Porém, que sabedoria é essa? Agostinho aprendeu pela mensagem bíblica – e aqui reside o novo sentido para a sabedoria em rompimento com a sabedoria grega – “que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (I Cor 1, 24); e o Filho de Deus, evidentemente é Deus”¹⁷⁰. Conseqüentemente, é feliz quem possui a Deus¹⁷¹ – e sobre isso, Agostinho já havia afirmado, no colóquio do primeiro dia¹⁷². No entanto,

¹⁶⁰ Cf. Idem, *ibidem*. “Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque ut hujus pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ullaccommotus inanitate convertit; nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miserae pertimescit”.

¹⁶¹ Cf. Idem, *ibidem*. “Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque ut hujus pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ullaccommotus inanitate convertit; nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miserae pertimescit”.

¹⁶² Cf. Idem, *ibidem*. “Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est”.

¹⁶³ GILSON, É. *op. cit.*, p. 22.

¹⁶⁴ Cf. *De beata vita*, IV, 25. “Ergo, inquam miserum esse omnem qui egeat, dubitat nemo: nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata”.

¹⁶⁵ BOEHNER, P.; GILSON, É. *História da filosofia cristã*, p. 162.

¹⁶⁶ SANGALLI, I. J. *op. cit.*, p. 175.

¹⁶⁷ BONI, L. A. (org.). *Idade Média: ética e política*, p. 292.

¹⁶⁸ SANGALLI, I. J. *op. cit.*, p. 175.

¹⁶⁹ Cf. *De beata vita*, IV, 34. “Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est?”

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*. “Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor. I, 24): et est Dei Filius profecto Deus”.

¹⁷¹ Cf. Idem, *ibidem*. “Deum habet igitur quisquis beatus est”.

¹⁷² Cf. Idem, II, 11. “Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est”.

a novidade aqui não é a felicidade ser a posse de Deus, já exposta no início do diálogo, mas a perda, digamos assim, da autonomia do homem de conhecer, por suas próprias faculdades (*intelectiva e volitiva*, ou talvez melhor, *razão superior e razão inferior*), a verdadeira verdade e chegar à felicidade¹⁷³.

Ou seja, é necessário o auxílio (*opitular*) divino¹⁷⁴ no processo de busca da felicidade.

Mas, qual há de ser essa Sabedoria senão a Verdade?¹⁷⁵ Com efeito, também está dito na mensagem divina: “Eu sou a Verdade (Jo 14, 6)”¹⁷⁶. Ora, e esta “Verdade encerra em si uma Suma Medida (*Summum Modum*): da qual procede e à qual se volta inteiramente”¹⁷⁷. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca¹⁷⁸. Dessa forma, sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida¹⁷⁹. E segundo Agostinho, “tal como a Verdade é gerada (*gignitur*) pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade”¹⁸⁰. Até porque, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade¹⁸¹. De fato, o Filho de Deus é a Sabedoria de Deus. Mas, quem é o Filho de Deus?¹⁸² Agostinho já havia salientado e está escrito na mensagem bíblica: “A Verdade!”¹⁸³ Mas, “quem é aquele que não possui progenitor (*patrem*), a não ser a Suma Medida? (o Pai)”¹⁸⁴ Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade, será feliz¹⁸⁵. E isto, segundo Agostinho, é possuir a Deus na alma, gozar de Deus¹⁸⁶.

Destarte, para Santo Agostinho, a verdadeira sabedoria é Jesus Cristo. Mas, por que a verdadeira sabedoria é Jesus Cristo? Exatamente porque o “Verbo se fez carne”¹⁸⁷ e habitou entre nós. Ou seja, a Sabedoria se fez carne e habitou entre nós, isto é, o próprio Filho de Deus se encarnou. Assim, o Filho de Deus é o próprio Deus e, portanto, Deus é sabedoria. Por isso, é feliz quem possui a sabedoria, sendo que a sabedoria é o próprio Filho de Deus que é Deus. No entanto, essa passagem para Jesus Cristo como sendo a verdadeira sabedoria – a Verdade – não é arbitrária, e nem tampouco deixa de ser filosófica, pois segundo Santo Agostinho,

certo impulso interior (*admonitio*) que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda

¹⁷³ SANGALLI, I. J. op. cit., p. 176.

¹⁷⁴ Cf. *De beata vita*, IV, 32.

¹⁷⁵ Cf. Idem, IV, 34. “Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem?”

¹⁷⁶ Idem, ibidem. “Etiam hoc enim dictum est: *Ego sum Veritas* (Joan. XIV, 8)”.

¹⁷⁷ *De beata vita*, IV, 34. “Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit”.

¹⁷⁸ Cf. Idem, ibidem. “Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est”.

¹⁷⁹ Idem, ibidem. “Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit”.

¹⁸⁰ Idem, ibidem. “Ut igitur, veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur”.

¹⁸¹ Idem, ibidem. “Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit”.

¹⁸² Cf. Idem, ibidem. “Quis est Dei filius?”

¹⁸³ Idem, ibidem. “Dictum est, *Veritas*”.

¹⁸⁴ Idem, ibidem. “Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus?”

¹⁸⁵ Cf. Idem, ibidem. “Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est”.

¹⁸⁶ Cf. Idem, ibidem. “Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui”.

¹⁸⁷ *Confissões*, X, 42; VII, 18.

perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso¹⁸⁸.

Neste sentido, a passagem para Jesus Cristo como sendo a verdadeira sabedoria não é arbitrária, pois há no ser humano certo impulso interior (*admonitio*) que convida a lembrá-lo de Deus¹⁸⁹. Portanto, ao voltar-se a interioridade, o homem encontra Deus – a Verdade – pois, se lembra dessa presença mais íntima que a própria alma¹⁹⁰. Por essa razão, tudo o que proferimos de verdadeiro vem dele, pois ele é a Verdade¹⁹¹. Desse modo, para ser feliz é necessário possuir a sabedoria¹⁹², e a sabedoria é a Sabedoria de Deus¹⁹³ – a Verdade – e, quem possui a sabedoria é feliz, sendo que possuir a sabedoria e ser feliz é a mesma coisa. De fato, a sabedoria deve ser buscada na interioridade¹⁹⁴, porém, através do movimento de interiorização, o homem encontra a Verdade – movimentando-se do interior para o superior, o transcendente –, e quem encontra a verdade, encontra Deus, a mesma Verdade¹⁹⁵. Destarte, pode-se asseverar que, a vida feliz como plenitude consiste em alegrar-se em Deus¹⁹⁶, tendo em vista que ele é a alegria¹⁹⁷. Então, eis aí a vida feliz, e não há outra – alegrar-se em Deus¹⁹⁸. Por isso, segundo Agostinho, os que julgam que existe outro tipo de alegria, apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira¹⁹⁹. Mesmo porque, o homem será feliz quando se alegrar somente na Verdade, origem de tudo o que é verdadeiro²⁰⁰.

Sendo assim, chega-se à conclusão de que a verdadeira sabedoria é a Sabedoria de Deus, ora, Jesus Cristo²⁰¹. E mais, para Santo Agostinho, a vida feliz só é possível a partir do momento em que há uma unidade com o Pai por meio de sua sabedoria encarnada que é o Filho e pela ação do Espírito Santo. Ou seja, a perfeita plenitude (*satietas*) das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos guiados até à Verdade (o Pai); de qual Verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo)²⁰². No entanto, essa chegada a Deus (a Trindade) tem um caráter legitimamente filosófico, não se tratando simplesmente de uma afirmação fideísta, pois conforme Étienne Gilson,

¹⁸⁸ *De beata vita*, IV, 35. “Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubat sol ille secretus infundit. Hujus est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus: nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degeneratione impediens perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus”.

¹⁸⁹ Cf. *Idem*, *ibidem*.

¹⁹⁰ Cf. *Confissões*, III, 6.

¹⁹¹ Cf. *De beata vita*, IV, 35.

¹⁹² Cf. *Idem*, IV, 33.

¹⁹³ Cf. *Idem*, IV, 35.

¹⁹⁴ Cf. *Idem*, IV, 25. “Ergo, inquam miserum esse omnem qui egeat, dubitat nemo: nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata”.

¹⁹⁵ Cf. *Confissões*, X, 24.

¹⁹⁶ Cf. *Idem*, X, 22.

¹⁹⁷ Cf. *Idem*, *ibidem*.

¹⁹⁸ Cf. *Idem*, *ibidem*.

¹⁹⁹ Cf. *Idem*, *ibidem*.

²⁰⁰ Cf. *Idem*, X, 23.

²⁰¹ Cf. *De beata vita*, IV, 34.

²⁰² Cf. *De beata vita*, IV, 35. “Illa est igitur plena satieta animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo”.

nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus²⁰³.

E como ressaltado anteriormente, a sabedoria comporta uma medida. E é por ela que, a alma se libera de todo excesso, evitando atirar-se na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero²⁰⁴. E conforme Agostinho, os excessos que a medida evita são a baixeza da alma, o medo, a tristeza, a cupidez e todas as outras paixões pelas quais os intemperantes imaginam alcançar alegria e poder²⁰⁵. Neste sentido, a medida da alma não está nela, mas lhe é exterior, ou seja, a felicidade não se resolve na alma, pois ela deseja um outro (Deus). E a medida da alma não está nela, mas lhe é exterior porque segundo De Boni,

o homem deixa de ser a medida de todas as coisas, e passa a ser medido pelo metro da sabedoria divina. Pode-se continuar afirmando que a felicidade, como estado de plenitude, localiza-se e deve ser buscada no interior do homem, mas ela não é totalmente do homem, porque se encontra naquele lugar onde ele, ao procurar a si mesmo, encontra Deus: ela é um dom de Deus, a doação que Deus faz de si mesmo²⁰⁶.

E assim, para Santo Agostinho, há uma forte correlação entre vontade e medida, pois sendo a sabedoria medida da alma é, portanto, orientadora da vontade no sentido de restringir todo excesso e vícios que causam a miséria do homem²⁰⁷, direcionando-a das coisas inferiores para o Ser supremo no processo de busca da felicidade.

Referências

Fontes Primárias:

Edições e traduções do diálogo De beata vita

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. **De beata vita liber unus**. In: Patrologia Latina. Tomus 32. I. *Opera omnia*, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. PL, 32-47. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993. 16 vols.

SANCTI AVRELII AVGVSTINVS. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio**. Avrelii Avgvstini Opera, XXIX, Pars II, 2. Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1970. (Col. “Corpvs Christianorvm”).

²⁰³ GILSON, É. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 23.

²⁰⁴ Cf. *De beata vita*, IV, 33. “Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant”.

²⁰⁵ Cf. Idem, ibidem. “Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant”.

²⁰⁶ BONI, L. A. (org.). op. cit., p. 292.

²⁰⁷ Cf. *O Livre Arbitrio*, II, 13, 37.

AUGUSTIN, S. **La vie heureuse**. Trad. du latin par Dominique Férault. Petit Bibliothèque, Paris: Payot & Rivages, 2000.

_____. **Oeuvres de Saint Augustin: La vie heureuse**. Vol. 1. Introduction, texte critique, traduction, notes et tables par Jean Doignon. Bibliothèque Augustinienne, Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

_____. **Traité de la vie heureuse de Saint Augustin**. Vol. 1. Traduit et annoté par le R. P. de Boissieu. Saint Maximin: Vie Spirituelle, 1924.

_____. **La vie heureuse**. Lettres Choiesies. Orléans: H. Herluison, 1873.

AUGUSTINE, S. **The happy life**. Translated and Annotated by Ludwig Schopp, PhD. In: *The Fathers of the Church: A New Translation (Patristic series)*. Vol. 5. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1948.

_____. **The happy life**. Translated and Annotated by Ludwig Schopp, PhD. St. Louis, Missouri: B. Herder Book Co., 1939. (This volume of *The Happy Life* includes the original Latin text opposite the English translation).

AGUSTÍN, S. **De la vida feliz**. 6. ed. T. I. In: *Obras completas de San Agustín – Escritos filosóficos (1º): Introducción y biografía general. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Soliloquios. De la vida feliz. Del orden. Bibliografía agustiniana*. Preparado por Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1994.

AGOSTINHO, A. **Diálogo sobre a felicidade**. Trad. de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **A Vida Feliz**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

Outras obras de Agostinho

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. **Retractationum libri duo**. In: *Patrologia Latina Tomus 32. I. Opera omnia*, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. PL, 32-47. Turnhout: Brepols, [1841-1849] 1982-1993. 16 vols.

AGOSTINHO, A. **Confissões**. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **O Livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

Fontes Secundárias:

Autores vários

BOEHNER, P.; GILSON, É. **História da Filosofia Cristã**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BONI, L. A. (Org.). **Idade Média: Ética e Política**. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

- BROWN, P. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- CAPANAGA, V. **Introducción De la vida feliz**. In: *Obras completas de San Agustín – Escritos Filosóficos (1º)*. 6. ed. T. I. Madrid: BAC, 1994.
- DJUTH, M. **Voluntad**. In: FITZGERALD, A. D. (Dir). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Monte Carmelo, 2001. pp. 1338-1345.
- DOIGNON, J. **Notes de critique textuelle sur le De beata uita de saint Augustin**. In: *Revue des Études Augustiniennes* 23, 1977, pp. 63-82.
- _____. **“Vie heureuse” et perfection: variantes philosophiques dans l’ unisson d’ Augustin et de Monique à la fin de De beata uita**. In: *Revue des Études Augustiniennes* 41, 1995, pp. 309-314.
- DU ROY, O. **L’intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391**. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- GILSON, É. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- HOLTE, R. **Béatitude et Sagesse – Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- PORTALIÉ, E. **“Saint Augustin”**. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1931.
- SANGALLI, I. J. **O fim último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo Agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- VAZ, H. C. de L. **A Ética Agostiniana**. In: *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999, pp. 177-197.

Texto recebido em: 25/04/2012
 Aceito para publicação em: 18/08/2012