

A BEATITUDO COMO FIM ÚLTIMO DA VIDA HUMANA**BEATITUDO AS THE LAST END OF HUMAN LIFE**Idalgo José Sangalli¹**Resumo**

O presente artigo propõe abordar as reflexões acerca da questão da felicidade (*beatitudo*) apresentada por Agostinho em sua obra *De beata vita*, destacando alguns dos aspectos e argumentos centrais de sua tentativa de definição do que é a beatitude humana, onde, como e se é possível ser alcançada na vida terrena. Agostinho começa pela via da filosofia greco-romana e acaba adentrando no caminho em que a felicidade requer do homem o conhecimento de si mesmo e de Deus sem excluir a via da fé, sendo que, sem este pressuposto devidamente no entendimento, parece não ser possível viver uma vida justa, boa e feliz, tanto a nível pessoal quanto na vida sociopolítica. Agostinho diferencia-se dos filósofos antigos ao integrar a herança neoplatônica com o cristianismo e ao considerar que a verdadeira felicidade está na união com Deus, alcançada não só pela razão, mas também pela fé no Evangelho. Ele argumenta que a felicidade é encontrada na sabedoria divina quando o ser humano se volta para a interioridade de sua alma e daí segue para a transcendência divina superando, assim, a filosofia pagã. Para Agostinho, a felicidade não é meramente o resultado de uma busca filosófica, mas da posse de Deus, sabedoria e verdade divina, e que a vida feliz é possível ao seguir a ordem do amor divino.

Palavras-chave: *Beatitudo*; sabedoria; Agostinho; alma; Deus.

Abstract

This article aims to address the reflections on the question of happiness (*beatitudo*) presented by Augustine in his work *De beata vita*, highlighting some of the central aspects and arguments of his attempt to define what human beatitude is, where, how and if it can be achieved in earthly life. Augustine begins with Greco-Roman philosophy and ends up on the path where happiness requires man to know himself and God, without excluding the path of faith, and without this presupposition being properly understood, it seems impossible to live a just, good and happy life, both on a personal level and in socio-political life. Augustine differentiates himself from the ancient philosophers by integrating the Neoplatonic heritage with Christianity and by considering that true happiness lies in union with God, achieved not only through reason, but also through faith in the Gospel. He argues that happiness is found in divine wisdom when the human being turns to the interiority of his soul and from there goes on to divine transcendence, thus overcoming pagan philosophy. For Augustine, happiness is not merely the result of a philosophical quest, but the possession of God, divine wisdom and truth, and that a happy life is possible by following the order of divine love.

keywords: *Beatitudo*; wisdom; Augustine; soul; God.

¹ Doutor em Filosofia e Professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL da Universidade de Caxias do Sul (UCS), com pesquisa na área da Ética antiga e medieval e História da Filosofia antiga e medieval. E-mail: ijsangal@ucs.br

Considerações iniciais

A ética agostiniana, marcadamente *eudemonista*², faz jus ao pressuposto ético básico dos filósofos anteriores ao considerar a máxima de que *todos os homens tendem para a felicidade*³ em seu viver pessoal e social. Nisto todos concordam e buscam organizar a vida cotidiana para alcançar tal finalidade. A dificuldade, como ocorreu também com Aristóteles, surge ao tentar dizer ou determinar concretamente o conteúdo dessa forma de vida, o caminho para alcançá-la, o seu princípio ou causa e no que ela consiste, isto é, que tipo de vida é qualificada como sendo a *beatitudo* e se é possível ao ser humano.

A reflexão agostiniana sobre o tema da felicidade aparece desde os seus primeiros diálogos (a obra *Sobre a Vida Feliz*, escrita no ano 386) e, posteriormente, em outras três obras (*Confissões*, *Comentário sobre os Salmos* e *Sobre a Cidade de Deus*), sustenta J. McEvoy (cf. 2008, p. 301 - 2) que “a amizade é algo intimamente relacionado à felicidade” e, também, que “a felicidade é um dos temas da vida inteira de Agostinho”. Mesmo a grande questão que inaugura a sua inquietante e continuada busca filosófica, o problema do mal⁴ que é anterior ao ano 386, a temática da felicidade está diretamente relacionada também a uma das primeiras questões de suas reflexões iniciais. E particularmente essa questão da felicidade vai ganhar muita importância não só teórica, mas também na dimensão da vida prática e social de sua comunidade, expressada em sua futura missão pastoral (sermões, cartas epistolares)⁵ na condição de líder religioso e com responsabilidades ético-políticas, isto é, como bispo de Hipona (com a morte do bispo Valério, virou bispo de Hipona em 395, com apenas quatro anos de sacerdócio).

Com Varrão, Agostinho conhece as duzentas e oitenta e oito diferentes respostas

² A natureza e o significado do *eudemonismo intelectualista* em Agostinho deve ser devidamente compreendido dentro do paradigma teleológico. A concepção agostiniana de *beatitudo* não pode ser entendida como uma forma de *intelectualismo abstrato*, nem mesmo para as primeiras obras dele e nem como as modernas concepções de virtude. Sobre isto, vide: Sciuto, 1995, de modo particular no primeiro capítulo, p. 13 - 59.

³ O conceito de beatitude (*beatitudo*) possui para Agostinho, assim como para o pensamento ético grego, uma importância e centralidade decisiva a fim de estabelecer o fim último, o *finis bonorum (telos)* do homem e, nessa perspectiva, mais do que nunca, a própria tarefa da filosofia em orientar a vida humana em todas as suas formas.

⁴ Uma excelente referência é a obra de Marcos Costa, *O Problema do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho*, publicado em 2002, pela Edipucrs.

⁵ Obra também de referência sobre essa temática, especialmente o capítulo II “O problema da felicidade no Estado” é o importante trabalho de Francisco Manfredo T. Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-política de Santo Agostinho (Um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”)*, publicado ainda em 1984, pela Loyola.

possíveis sobre a questão do que é a felicidade (*eudaimonia* – *beatitudo*) elaboradas pelas reflexões ético-políticas dos antigos filósofos. Ele segue Varrão e dele deduz a definição estoica, entre as outras definições resumidas em algumas poucas Escolas filosóficas (platônica, acadêmica, aristotélica, epicurista, estoica e neoplatônica). Diante dessas definições, que a rigor não se excluem, Agostinho pergunta no tratado *Sobre a Cidade de Deus* (XIX, 1 - 3): “Mas que nos importa a nós, que devemos julgar das coisas em si, saber a opinião de cada um dos homens?” (Agostinho, 1991. p. 381 - 387).

Aqui, se pode começar parafraseando Agostinho e, assim, problematizando: *se devemos julgar das coisas em si e não pela opinião dos outros*, então o caminho será a via pensada da razão teórica e teorética, sem considerar a tradição filosófica? A filosofia greco-romana é realmente o porto da *beatitudo* ou há outro porto mais seguro que permite ancorar o barco humano, enquanto indivíduo e enquanto sociedade? Ainda, o bem supremo pode ser buscado tão somente pelos caminhos do filosofar ou a via deve ser a religião? Um primeiro aspecto importante para compreender essas questões é não esquecer que o começo de sua conversão ao cristianismo ocorre durante o *convívium* em Cassiciaco, quando escreve a obra *De beata vita*. Mas parece que a sua explicação dialética, iniciada nesta obra e presente nas demais obras com seu pensamento devidamente convertido ao cristianismo, indica o caminho interpretativo para essas questões. Sua explicação dialética passa pela esperança na realização do que o cristão tem no aqui e agora desta vida e, principalmente, a partir da aceitação da verdade revelada e abençoada como promessa feita de uma verdadeira vida feliz, tendo em vista que sua abordagem “permanece em parte dentro do horizonte da filosofia, mas em parte retira-se da filosofia tanto pela transformação de certos elementos do pensamento filosófico como transferindo-os para uma nova dimensão, que não é mais só função da razão (*ratio*)” (Beierwaltes, 1981, p. 37, tradução nossa)⁶. Nessa perspectiva, Agostinho na *De Beata Vita* vai definir filosoficamente, a seu modo, distinguindo-se dos filósofos antigos, o que seja o seu bem supremo, ou dito de modo mais preciso, a felicidade exige o conhecer-se a si mesmo e a Deus, pois sem isto não é possível viver uma vida pessoal e social boa e justa, como ele irá concluir em suas obras posteriores.

A proposta aqui objetiva abordar uma parte das reflexões iniciais de Agostinho sobre a beatitudo na vida humana, especificamente em torno da obra *De beata vita* e,

⁶ “[...] remains in part within the horizon of philosophy, but in part withdraws itself from philosophy, either by transforming certain elements of philosophical thought or by transferring them into a new dimension, one which is no longer the province of reason (*ratio*) alone” (Beierwaltes, 1981, p. 37).

assim, evidenciar a importância do ser humano conhecer o *finis bonorum* para poder melhor orientar-se na vida individual e social, compromisso que todo o homem verdadeiramente cristão deve assumir nesta vida terrena. Na perspectiva agostiniana, sem uma clara noção do que seja o fim último da vida humana, carece de sentido discutir qualquer modelo de vida ética, social e política.

1 - A busca pelos caminhos da Filosofia

No início de sua conversão (em 387, aos 33 anos é batizado pelo Bispo Ambrósio em Milão), Agostinho mostra-se mergulhado em incertezas e buscando ardentemente respostas que lhe tranquilizem a alma através de fundamentos e justificativas racionais verdadeiros. O caminho, até certo ponto, será principalmente do pensamento grego pagão pela atividade filosófica na busca e constituição dos verdadeiros fundamentos racionais para legitimar a vida feliz individual, na família e na sociedade. Dois temas centrais que precedem qualquer projeto de vida individual e coletivo: há um conhecimento verdadeiro? O que é a felicidade? Isto pode facilmente ser percebido na leitura de uma de suas primeiras obras, justamente a *De beata vita*, resultado de um *convivium*, em Cassiciaco⁷.

Nesta obra e utilizando o recurso alegórico, Agostinho apresenta que a beatitude (*beatitudo*) está em terra firme e que deve ser alcançada pelos navegantes através do porto da filosofia. Ele parte da evidência, mostrada e aceita desde a filosofia grega, de que todos querem ser felizes. Não é uma missão fácil encontrar o verdadeiro porto da filosofia, tendo em vista a condição existencial e volitiva humana de ser lançado no mundo, de abandono em alto mar, de levar uma vida infeliz porque mergulhado na convivência viciosa com os outros e nas coisas mundanas. O ser humano precisa exercer o seu pequeno espaço de contingência, assumir a sua responsabilidade, e querer necessariamente regressar à terra segura, lugar da felicidade.

Os instrumentos e os meios para o homem retornar ou encontrar a vida feliz é, além do esforço da vontade de tal procura, a via da filosofia, entendida por Agostinho desde a sua conversão⁸ como dialética, no sentido estoico de lógica geral. Importante

⁷ Para uma análise mais detalhada seguindo os passos argumentativos da obra, vide o terceiro capítulo do nosso livro, *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, 1998, p. 143 – 192.

⁸ Do seu contato com Cícero, ao ler o *Hortensius*, Agostinho recebe a exortação aristotélica da Filosofia e nos diz com palavras de hábil retórico: “Inflamei-me de tal maneira pelo amor da filosofia que imediatamente me entreguei ao seu estudo” (*De beat. vita*, I, 4,0. Eis a passagem completa: “*Ego ab usque undevicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer*” (*De beat.*

destacar que o problema da *beatitudo* é o fim de toda a motivação do filosofar agostiniano seja em suas reflexões pessoais e espirituais como nas reflexões sociopolíticas. A filosofia não é entendida como uma disciplina teórica que trata de problemas no âmbito da Natureza, da técnica, do conhecimento científico como fizeram os filósofos gregos. A tarefa do filosofar agostiniano é a indagação sobre a condição humana pessoal e social à procura da beatitude que, em última análise, parece ser mais fruto da fé do que da razão. Afirma Cambiano:

A nova atitude vencedora é exemplarmente expressa por Agostinho: se a sabedoria é identificada com Deus, o verdadeiro filósofo, como amante da sabedoria, é *amator Dei*; mas nem todos os filósofos são amantes da sabedoria; portanto, é preciso fazer uma escolha. Sua preferência, como sabemos, vai para o platonismo, mas para um platonismo que também é obscuro e correto, até porque, na perspectiva cristã, a verdadeira vida encontra sua realização apenas no além, em um futuro eterno, enquanto a vida no mundo é apenas transitoriedade, expectativa e esperança. Nesse contexto, o problema das três vidas (ativa, contemplativa ou mista), que preocupava os filósofos antigos, perde relevância e dramaticidade: todos, *salua fide*, podem escolher o modo de vida que preferirem (Cambiano, 1993, p. 75 - 78, tradução nossa)⁹.

A preocupação central das reflexões racionais e não sistemáticas de Agostinho é pensar os problemas teológicos como cristão num sentido prático, a partir do modelo sapiencial neoplatônico, e não a de fazer filosofia no sentido de pura indagação racional teórica. Não distingue filosofia e teologia, como ocorrerá no pensamento escolástico. Fazer filosofia significa, na reflexão agostiniana, defrontar-se com os problemas teológicos da vida humana e tematizá-los mesmo que especulativamente, mas demonstrando, indicando, aditando, anotando para chegar a desejar o verdadeiro, a Verdade, que o intelecto descobre e intui e, assim, aplicar na vida prática. No fundo, ele tenta fazer uma conexão, isto é, uma *síntese* entre o neoplatonismo e o cristianismo que, na verdade, já estava presente no ambiente de Milão, especialmente na pessoa de Ambrósio¹⁰ via sermões e conselhos baseados na mensagem evangélica.

vita, I, 4).

⁹ “Il nuovo atteggiamento vincente è esemplarmente espresso da Agostino: se la sapienza s’identifica con Dio, il vero filosofo, in quanto amante della sapienza, è *amator Dei*; ma non tutti i filosofi sono amanti della sapienza; dunque occorre scegliere. La sua preferenza, com’è noto, va al platonismo, ma a un platonismo anch’esso dimidiato e corretto, se non altro perché nella prospettiva cristiana la vera vita trova il suo compimento soltanto nell’aldilà, in un futuro eterno, mentre la vita nel mondo è soltanto transitorietà, attesa e speranza. In questo contesto il problema delle tre vite (attiva, contemplativa o mista), che aveva preoccupato i filosofi antichi, perde rilevanza e drammaticità: ognuno, *salua fide*, può scegliere il modo di vita che preferisce” (Cambiano, 1993, p. 75 - 78).

¹⁰ Sobre o problema da evolução do pensamento de Agostinho e das discussões em torno da sua conversão ao neoplatonismo ou ao cristianismo, existe farta literatura. Cf. Courcelle, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, 1968.

Mesmo movendo-se em direção a um *novo contexto* marcado pela revelação cristã e pelas explicações teológicas, Agostinho mantém-se dentro de um paradigma intelectual que herdou do pensamento grego via Roma na determinação e na atitude para o conhecimento, na qual é baseado o conceito central visado por todos os homens, isto é, a concepção e a condição de *beatitudo*. Apesar das explicações diferentes de seus antecessores e da retificação que realiza das suas metas a serem alcançadas, conforme a revelação cristã, Agostinho continua dentro das linhas gerais da Filosofia grega clássica.

Para o pensamento grego, a base argumentativa da essência da felicidade (*eudaimonia*) está assentada nos conceitos de cognição, conhecimento, discernimento ou visão teórica do mais alto objeto possível ao homem que a potência da virtude intelectual da *sophia* visa. Na concepção grega, o pressuposto fundamental que determina a busca da felicidade está na própria estrutura constitutiva da Natureza (*physis*), isto é, para ser feliz é necessário atualizar (*enérgeia*) as potencialidades (*dynamis*) humanas, especialmente colocar em atividade aquilo que seria a diferença específica do homem, o elemento racional (*logos*). Esta ideia grega de um *tender para* na boa administração da vida pessoal, da familiar e da comunidade é assumida por Agostinho, ganhando contornos da revelação cristã, especialmente no *ordo amoris* que é a essência do ser homem. O homem bom não é aquele que adquire sabedoria porque conhece, como sustenta o intelectualismo socrático, mas o homem bom é aquele que ama o que deve amar, isto é, Deus pela *charitas* e não pela *cupiditas* (amor vicioso do sujeito que se volta sobre si mesmo, para o mundo e para as coisas mundanas).

Ao assumir a definição de homem, como um *animal racional mortal*, Agostinho parece mostrar que está à procura da felicidade do homem e para o homem nesta vida. Inicialmente, o homem é entendido como um composto de uma alma e de um corpo, pergunta Agostinho: “O homem é composto de uma alma e de um corpo?” (*De beat. vita*, II, 7). Mas longe da proposta aristotélica do *De Anima* e próximo da concepção neoplatônica, ele responderá de modo mais completo no conjunto de suas obras, a prioridade do homem como alma que, unida a um corpo, dele se apodera, usa e governa. Alma e corpo são substâncias criadas que terão o seu lugar futuro, segundo o plano divino. Assim, cabe a alma, pela sua atividade cognitiva e espiritual, ser a porta para a felicidade, o caminho pelo qual podemos alcançá-la, através do indagar, do observar e do contemplar a existência como um todo enquanto indivíduo e enquanto sociedade e perceber o seu próprio fundamento que determina o sentido da vida e é o seu fim último (a *beatitudo in Deo*). O sábio nessa vida, pelas suas virtudes, segundo Agostinho (*De beat. vita* IV, 25),

participa da verdadeira sabedoria e da felicidade, na medida em que ambas estão unidas no íntimo de sua alma.

Aqui há algo que deve ser bem entendido: querer e possuir o objeto desejado é condição para ser feliz. Porém, não é necessariamente feliz quem tem o que quer se tal objeto não é um bem que vale para todos os seres humanos. Somente é verdadeiramente feliz quem possui um objeto tal “*quod semper manet*” como Deus. É feliz quem possui Deus, a verdadeira Sabedoria e por meio dela todos os demais seres humanos também são contemplados. Neste caso, quem apenas procura a felicidade e somente a sua felicidade, não possui a sabedoria e, conseqüentemente, não pode ser feliz. Sabedoria e felicidade somente se identificam na plena posse e não no processo de busca. É nesta identificação que giraram as críticas de “*intelectualismo*”¹¹.

O mais importante, no processo de busca da felicidade, parece não ser a própria busca da verdade, no teórico exercitar filosófico, na *operatio* da alma racional humana. Em outras palavras, a vida feliz não é entendida como a própria busca da verdade, a atividade filosófica por excelência (*sophia*) em seu contemplar metafísico como condição e lugar da vida feliz e nem no complexo movimento da faculdade da alma na boa deliberação da prudência (*phronesis*), como apresenta Aristóteles em sua *Ética Nicomaquéia*. Para possuir ou estar na felicidade é preciso muito mais do que filosofar, muito além da sabedoria teórica ou prática possível para o homem, segundo Agostinho.

Ao tratar da plenitude que está na sabedoria e não na estultícia, Agostinho (*De beat. vita*, IV, 30 - 34) fala da frugalidade estoica, como “mãe de todas as virtudes” e acrescenta duas palavras: a moderação (*modestiam*) e a temperança (*temperantiam*). Ambas derivam, respectivamente, de medida (*modo*) e de proporção (*temperie*), indicando a existência de uma medida interior, uma justa medida ou proporção na avaliação moral para evitar os excessos, os vícios individuais e sociais, isto é, os pecados. Isto pareceria não estar ao alcance da concepção de Aristóteles, mas Ragnar Holte observa

¹¹ Sobre isso diz Italo Sciuto ao considerar outra importante passagem (*De diversis quaestionibus* 83, 35, 1): “*Ma, nonostante l'apparenza, la rigida e astratta identificazione tra habere e nosse è una semplificazione che non si accorda né con il contesto della questione citata, né con il filo conduttore dei primi scritti agostiniani. Se questi vengono considerati globalmente, si trova che l'habere Deum è anche, ma non solo, una questione conoscitiva. Ma ciò vuol dire che senza conoscenza non vi è possesso, che essa è cioè conditio sine qua non della felicità, non che la conoscenza esaurisce il possesso*” (1995, p. 24 - 25). Um pouco mais adiante continua: “[...] *per scoprire che, per Agostino, l'habere Deum non consiste nel solo nosse non è necessario consultare le Retractationes. Basta analizzare i testi integralmente e nel contesto, per vedere che già nei primi scritti l'habere Deum, in cui consiste la felicità, si presenta ad Agostino come un problema irrisolvibile se l'aspetto conoscitivo non è integrato, in modo essenziale, da quello desiderativo, se cioè non si trova il corretto rapporto tra conoscere e amare*” (*Ibid*).

que, “no final das contas é a definição aristotélica da virtude, justo meio entre dois extremos, que retorna aqui” (1962, p.196, tradução nossa)¹². Portanto, para Agostinho o conteúdo da plenitude não está nas coisas exteriores, próprias do indigente, mas no interior do homem, enquanto sabedoria e posse de algo, que não necessita de mais nada. A sabedoria está na plenitude como “a medida da alma” em que o pouco ou o excessivo estão no âmbito da indigência, que não possui tal medida.

Mais para o final da *De Beata Vita*, repentinamente vai ocorrer uma guinada conceitual, de sentido e de lugar da felicidade. Nas palavras de Luis Alberto De Boni, “a linguagem, até aqui (4,33), não se diferencia da dos estoicos. Mas, 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” (1996, p. 292). É o ponto fulcral da resposta agostiniana sobre o que é a *beatitudo*.

Esta mudança da sabedoria filosófica greco-romana para a sabedoria divina vai perdurar ao longo de todas as obras filosófico-teológicas de Agostinho e será assumida pela corrente agostiniana medieval, constituindo-se numa concepção filosófica *substancialista* da felicidade. Fundamentalmente é esta posição filosófica que combaterá fervorosamente contra os ideais filosóficos dos chamados “averroístas” ou aristotélicos radicais. Para os agostinianos, a garantia da verdade divina revelada está acima das verdades encontradas pela força especulativa da razão teórica humana. Só a filosofia não é suficiente. Nem mesmo com a força da vontade de querer encontrar a verdade e a felicidade pelos labirintos da alma e, mesmo com toda a ajuda humana em seu esforço coletivo, esta tarefa se revelará impossível para Agostinho. O que é preciso, então, para alcançar a *beatitudo*?

2 - Da via interior da alma para o transcendente divino

Agostinho retoma alguns conceitos fundamentais da filosofia greco-romana e os introduz na sua teorização em torno dos problemas teológicos, buscando um novo caminho para a verdade, a partir do movimento de regresso a Deus. A busca da sabedoria filosófica é a primeira etapa, porém sem acreditar e sem compreender a ideia de Deus como fonte e lugar da verdade, encontrada somente no interior da alma, não é possível atingir tal Sabedoria-Verdade. Daí a segunda etapa marcar o reconhecimento necessário

¹² “[...] au bout du compte c’est la définition aristotélicienne de la vertu, juste milieu entre deux extrêmes, qui revient ici” (Holte, 1962, p. 196).

de um Deus criador, que “aceitamos por divina autoridade [isto quer dizer, por revelação divina e atuação divina pela graça na relação Criador-criatura] que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus. Portanto, quem é feliz possui Deus” (Agostinho, *De beat. vita*, IV, 34).

Com isso o homem perde a autonomia de conhecer por suas próprias faculdades a verdadeira verdade e de chegar à felicidade. O processo de liberação e de purificação de nossa alma necessita, além de nossa vontade natural de querer o bem, do auxílio (*opitulator*) divino, isto é, da graça. Para Agostinho, a alma e Deus são o eixo unitário de seu pensamento filosófico-teológico e, portanto, do conhecimento humano.

Outro ponto importante é que deve haver identificação entre a sabedoria e a verdade, pois ambas não podem estar separadas. Se a verdadeira sabedoria é Deus e não outra coisa contingente, então é a própria Verdade de Deus, é a Absoluta Verdade da qual toda verdade estabelecida na criação surge e é determinada. Diz Werner Beierwaltes: “Verdade Absoluta é idêntica com o Ser imutável [...] com o ‘Ser ele mesmo’ (*ipsum esse*)” (1981, p. 46)¹³. A Verdade de Deus é revelada e representada pela Lei divina, claramente expressada na Sagrada Escritura e em que Agostinho (*De beat. vita*, IV, 34) vai reforçar sua argumentação lançando mão de passagens bíblicas e vai repetir, por exemplo (Jo., 14, 16): “Eu sou a Verdade”. E é desse modo que Agostinho entende o sentido pleno e mais elevado de *Ser ele mesmo*, diferentemente de qualquer forma deficiente de ser da ontologia grega, pois Deus é pura autoidentidade, imutável presença sem fim, princípio de tudo e simplesmente o puro “É”, verbalizado na palavra de Jesus Cristo.

Sendo o Filho de Deus uma das três pessoas da Santíssima Trindade, Ele é a sabedoria de Deus e a Verdade de Deus e a Sabedoria é a Verdade de Deus. Embora Agostinho trate da questão da trindade divina posteriormente (redige a obra *De Trinitate* entre 400 a 416), na *De beat. vita*, IV, 34 sustenta que essa Verdade existe pela “suprema medida, da qual procede e com a qual coincide inteiramente”, ou seja, é Verdade só pela suprema medida da qual é originada, procede e, como tal, retorna à sua fonte e é a mais elevada auto correspondência que permite ao homem ir em direção à transcendência. Quem possuir tal medida divina, possuir a sabedoria na contemplação de Cristo-Sabedoria-Verdade e isto significa que a medida da alma (*moderatio animae*) está ligada diretamente com a ideia da posse e fruição (*frui*) de Deus, por Este ser a medida suprema

¹³ “Absolute Truth is identical with ‘Being itself’ (*ipsum esse*)” (Beierwaltes, 1981, p. 46).

(*summus modus*) da verdade e da felicidade.

Mais especificamente e considerando o conjunto de seu pensamento, podemos entender que dada a existência sensível pela qual o homem não deve ficar preso – a própria possibilidade de salvação não está limitada à vontade humana, pois é somente pelo dom da graça divina que é possível encontrar este rumo para a verdadeira vida – deverá, a partir dela, mergulhar na interioridade de sua própria alma, que é a morada da Verdade e, daí, transcender para Deus, que é o princípio e o fim último de todas as criaturas e a própria Verdade. O pano de fundo dessa busca da *vera sapientia*, que visa à *vera beatitudo*, em torno da qual gravitam todas as suas ideias filosófico-teológicas de moral, justiça, de sociedade, de política, de Igreja, de Estado e a central noção de amor, movimenta-se na tensão fundamental que caracterizará o pensamento medieval, isto é, a relação entre a fé e a razão. Porém, para Agostinho, ambas (fé e razão) são como que complementares, como o atesta sua famosa fórmula *credo ut intelligam* e *intelligo ut credam*.

O resultado alcançado por Agostinho na aproximação da herança neoplatônica com o criacionismo cristão é, primeiramente, uma concepção de felicidade temporal enquanto viver bem e que já no *De beata vita* surge a possibilidade da felicidade eterna que, diferentemente da felicidade pagã, vai orientar a vida privada e a vida social a partir dos valores e das virtudes cristãs. A felicidade, e mesmo Deus, não são concebidos por Agostinho como imanentes no mundo como na concepção pagã. A imanência do pensamento pagão é substituída pela transcendência cristã. No caso dos neoplatônicos, e particularmente em Plotino, transcendência e imanência estão em constante relação dialética¹⁴. Essa é uma “mudança radical”, caracterizada por De Boni do seguinte modo:

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 mesmo (De Boni, 1996, p. 292).

Compreender a relação entre a *beata vita* nesta vida no sentido de bem viver e a vida divina plena e eterna possível no além, exige considerar a diferença ontológica presente entre Criador e criaturas. Ragnar Holte (cf. 1962, p. 216) ressalta a necessidade de considerar o conceito de *participação* (Agostinho utiliza o termo *participatio*, cujo

¹⁴ Para um melhor esclarecimento sobre o assunto, vide: Cirne-lima, 1996 e Ullmann, 1995.

equivalente grego é *méthesis*), destacando, portanto, a relação ontológica entre os seres criados (homem) e o Ser absoluto criador (Deus). É preciso compreender a *beata vita* ontologicamente como uma participação no Ser divino, isto é, o homem pelo pensamento e pela prática das virtudes e seguindo a ordem do amor (*ordo amoris*) para com seus semelhantes e demais criaturas, deve reconhecer a existência da vida divina e se deixa projetar em direção a essa mesma vida divina. Afirma ainda Ragnar Holte:

As numerosas passagens onde a *beata vita* é descrita como uma possessão de Deus (*Deum habere*) devem igualmente ser interpretadas conforme a linha da participação. Não é evidentemente questão de uma propriedade, onde o sujeito é superior ao objeto e tem a livre possessão e disposição. Mas trata-se de uma presença de Deus na alma (*anima Deum habere*), de uma união (*unctio*) da alma com Deus, de uma participação em Deus. A *beata vita* aparece deste modo como um dom de Deus. O vínculo entre *habere* e *participatio* sobressai-se mais claramente em grego, onde a palavra *μέθεξις* inclui a raiz ‘ter’ (1962, p. 217s, tradução nossa)¹⁵.

Agostinho afirma claramente no final da obra (*De beata vita* IV, 35), que a vida feliz “consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de quê nos unimos com a suprema medida”. Na condição humana, podemos nos lembrar de Deus, podemos conhecê-LO e, assim, buscá-LO por ser o Bem Supremo, e tudo isso é possível devido a própria luz interior existente em nós, originada da própria fonte da verdade, que é o próprio Deus. Se superarmos o desejo supérfluo dos falsos bens desse mundo terreno pelo desejo do verdadeiro bem e, portanto, se estivermos com a alma saciada pelo conhecimento, perfeitamente e piedosamente, de um único Deus, então seremos felizes. Felicidade na vida humana terrena em suas múltiplas formas de realização individual e social pressupõe seguir Aquele que nos guia para a Verdade e que, em última instância, é a própria Verdade e a Suprema medida. Podemos atingir tal condição facilmente se tivermos uma “sólida fé, uma vida esperançada e uma ardente caridade” (*De beat. vita*, IV, 35). Um último conselho é dado ao homem (e aos seus ouvintes no *convivium*): que qualquer ser humano deve servir e amar esta medida (*modus*) sempre e isso implica em conceber a filosofia como um “retorno para Deus” (*De beat. vita*, IV, 36).

¹⁵ “Les nombreux passages où la *beata vita* est décrite comme une possession de Dieu (*Deum habere*) doivent également s’interpréter selon la ligne de la participation. Il n’est évidemment pas question d’une propriété, où le sujet est supérieur à l’objet et en a la libre possession et disposition. Mais il s’agit d’une présence de Dieu dans l’âme (*anima Deum habere*), d’une union (*unctio*) de l’âme avec Dieu, d’une participation à Dieu. La *beata vita* apparaît de ce fait comme un don de Dieu. Le lien entre *habere* et *participatio* ressort plus clairement en grec, où le mot *μέθεξις* inclut la racine ‘avoir’” (Holte, 1962, p.217s).

O ponto de chegada, exposto acima, é o de a felicidade ou a *beata vita* ser possível ao homem neste mundo, desde que cumpridas as condições exigidas de sabedoria e virtude, embora difícil de ser alcançada nesta vida terrena sem a ajuda da graça divina. O modesto e incompleto resultado alcançado na obra *De Beata Vita* vai ser incrementado com outros aspectos conceituais desenvolvidos nas obras posteriores. Também podem ser acrescentados outros aspectos filosóficos em sua tentativa de definir a *beatitudo* como moderação da alma e a posse de Deus. Isso deriva do fato de Agostinho ainda estar muito próximo do paganismo e não ter ainda chegado a sua tese final de sua construção filosófico-teológica¹⁶. A inquietante busca da verdade de um espírito coerente e profundo, apesar de não sistemático e de ter começado zigzagueando como uma nave em busca de seu porto seguro, caracteriza e deve ser considerado para compreender o pensamento de Agostinho.

Uma boa razão, para essas primeiras reflexões de Agostinho, nos fornece Ragnar Holte:

Além do mais há em sua marcha intelectual uma inconseqüência de tomar como ponto de partida a definição peripatética de homem como composto de corpo e alma, e portanto, como os estóicos e os neoplatônicos, de fazer derivar exclusivamente da alma o *télos* do homem; a alma possui a beatitudo de todo jeito independentemente de como isto chega nos corpos (1962, p. 197, tradução nossa)¹⁷.

Na relação entre conhecimento e amor é possível compreender melhor outro aspecto fundamental da posição filosófica de Agostinho e que tem relevantes consequências sociais. As funções da alma em Agostinho devem ser entendidas como uma pluralidade de atividades que interagem entre si. Neste sentido, o conhecimento não é fruto de diversas “faculdades”, mas de uma pluralidade de formas de atividade da alma enquanto vontade e razão. O conhecimento é fruto de uma atividade cognoscitiva da

¹⁶ É bom recordar que Agostinho não separa a Filosofia da Teologia, como será feito posteriormente na alta Idade Média. Para Agostinho, filosofar é tratar de questões sobre Deus, sobre o Bem Supremo buscado pelo homem, ou seja, especular sobre os problemas teológicos. Também não separa a especulação da ação, embora subordine a ação à contemplação. Está muito presente a preocupação prática de suas ideias para a vida do homem cristão. Diz no *Soliloquios* I, 7: “A procura da verdade é tarefa de todo homem; os graus de saber são graus de nossa avaliação espiritual, que é a conquista de uma interioridade cada vez mais profunda: interiorizar-se para transcender-se. Filosofar é captar a verdade no interior, isto é, alcançar o conhecimento da alma e de Deus. Esse é todo o objeto da filosofia: o homem (eu, tu) e Deus”.

¹⁷ “*De plus il y a dans sa démarche intellectuelle une inconséquence à prendre comme point de départ la définition péripatéticienne de l’homme comme composé du corps et de l’âme, et pourtant, comme les stoïciens et les néo-platoniciens, à faire dériver exclusivement le l’âme le télos de l’homme; l’âme possède la béatitude tout à fait indépendamment de ce qui arrive au corps*” (Holter, 1962, p. 197).

relação entre a *ratio* e a *charitas*. Em outras palavras, na *ratio* ocorre a atividade cognoscitiva que procura a verdade e no *intellectus* se dá a mesma atividade não como procura, mas como resultado, como conhecimento encontrado e possuído. A diferença entre elas está como a *scientia* da *sapientia* e a *philosophia* da *sophia*, sustenta Italo Sciuto (cf. 1995, p. 25). Procurar e possuir não são a mesma coisa. São dois níveis de conhecimento que tem alcance para além do âmbito individual.

Possuir Deus não é uma questão unicamente de conhecimento, como conhecemos qualquer outro objeto. Deus como objeto digno de ser amado deve ser amado perfeitamente e não de qualquer modo. Agostinho discorda que, por ser a inteligência a única que pode conhecer, seria ela também a única a poder amar. Esses argumentos estão em outra das suas obras, na *De diversis quaestionibus* 83, q. 35, onde Agostinho deixa claro que o *habere* não se identifica com o *nosse*, por não se referir apenas a um aspecto, mesmo sendo o mais elevado, mas a todo o homem enquanto corpo, alma e mente (cf. Sciuto, 1995, p. 26-29). Nesta direção – que somente indicaremos, pois não será possível seguir aqui – passando pelas implicações dialéticas da relação *uti-frui* e do *signum-res* é possível identificar com precisão a verdadeira natureza do intelectualismo agostiniano e compreender a felicidade como *imitatio Dei*.

O que faltou dizer nas obras de Cassiciaco é que a *beata vita* só é possível plenamente na outra vida. Esta lacuna Agostinho reconheceu nas *Retratações* (*Retractationes*). Somente pode ser esperada numa vida futura a *beatitudo* perfeita, revelando assim o aspecto escatológico de seu pensamento. Se somente Deus é o Bem Supremo, porque só uma vida de acordo com Deus pode nos levar realmente à beatitude, então a forma de organizar e de viver a vida terrena deve ser outra daquela focada na alma do filósofo ou sábio pagão grego. Nesta terceira etapa, diz Agostinho, numa interessante passagem de uma de suas últimas obras, *Sobre a Cidade de Deus* XIX, 4:

A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. [...] A salvação da outra vida será, por conseguinte a felicidade final. E os filósofos, que não querem crer porque não veem, forjam a seu talante, fundados em virtude tanto mais enganosa quanto mais soberba, o fantasma de felicidade terrena (Agostinho, 1991, p. 392).

Se a verdadeira *beatitudo* só é possível na vida futura de uma *visio beatífica*, então toda tentativa de concebê-la no âmbito da finitude existencial humana deste mundo, como gozo nos prazeres corporais, nas honras públicas, no poder e bens da fortuna, na prática

das virtudes políticas ou nas atividades especulativas de nossa melhor parte voltada às coisas divinas, não passam de meras sombras da verdadeira vida feliz. Para Agostinho, a maneira e o ato permanente de buscar a vida feliz implica em *conhecimento, discernimento, saber, contemplação e visão* (inteligível e espiritual). Isso tudo, juntamente e fundamentalmente com o *amor*, constitui a posse do Bem Supremo, é a *frui Deo* iluminada pela luz divina no espírito do homem e, assim, condição para a sua realização pessoal e social nesta vida. Para Agostinho, a busca e a posse da felicidade “é concebida como uma forma de pensamento, uma forma da mais elevada possibilidade e intensidade do espírito, e isto sozinho garante que a meta ou o fim é alcançado”, segundo Werner Beierwaltes (1981, p. 72, tradução nossa)¹⁸.

O processo humano de regresso do interior da alma para o Deus transcendente está longe de ser concebido por Agostinho como uma simples determinação da criação ou um projeto imaginativo e solipsista da mente humana. Ao contrário, diz Werner Beierwaltes: “Deus é *real* Nele mesmo, assim como Ele é previamente efetivo, como criador e mediador, em nosso pensamento” (1981, p. 55, tradução nossa)¹⁹. Como criatura a imagem e semelhança do Criador, ao homem cabe compreender e descobrir-se a si mesmo no pensamento, nas ideias iluminadas pela razão superior e buscar o seu lugar como pessoa e como comunidade cristã para ser feliz, embora de modo pleno somente na outra vida. Esse contemplar é possibilitado e garantido pela iluminação divina. Todo conhecimento verdadeiro é o próprio resultado do processo de iluminação de Deus. Ainda nas palavras de Werner Beierwaltes:

No retorno do pensamento para dentro de si mesmo, aparentemente o autodescobrimento da alma intelectual não é suficiente; a fim de realizar uma adequada, universalmente consciência certa, é necessário passar além desta dimensão do pensamento para dentro da base do fundamento: onde a razão vem de, ‘de onde vem a luz da razão ela mesma é iluminada’. E esta luz é a verdade ela mesma que, no ato temporal de retorno para dentro de si mesmo, se torna visível e inteligível. Esta verdade subsiste no pensamento e está presente nele como fundamento de possibilidade; mas está também ‘acima’ do pensamento. (Beierwaltes, 1981, p. 59, tradução nossa)²⁰.

¹⁸ “[...] is conceived as a form of thought, a form of the highest possibility and intensity of the spirit; and this alone guarantees that the goal or end is reached” (Beierwaltes, 1981, p. 72).

¹⁹ “God is real in Himself, just as He is preventively effective, as creator and mediator, in our thought” (Beierwaltes, 1981, p. 55)

²⁰ “In thought’s return into itself, apparently the self-ascertainment of the intellectual soul is not sufficient; in order to achieve an adequate, universally certain consciousness, it is necessary to pass beyond this dimension of thought into this thought’s ground: where reason comes from, ‘from where the light of reason itself is lit.’ And this is the Truth itself, which in the temporal act of return into itself becomes visible and intelligible. This truth subsists in thought itself, is present in it as its ground of possibility; but it is also ‘above’ thought” (Beierwaltes, 1981, p. 59).

Agostinho parte "dessa concepção antiga de felicidade como contemplação da verdade e chega à sua concepção de felicidade como contemplação e fruição da Verdade de Deus", na opinião de José Luis Aranguren (1986, p.169)²¹. No fundo, a *beata vita*, na qual o homem possui Deus, não é pensada por Agostinho como uma aquisição da razão dialética humana. Agostinho desenvolve a ideia de que o esforço da razão para conhecer não é uma condição necessária e exclusiva para a vida feliz, pois tal condição também pode ser alcançada pela *auctoritas* da Escritura, conforme sustenta em várias de suas obras, especialmente ao discutir a relação entre fé e razão. Um dos textos mais importantes onde ele aborda essa questão é em *De Trinitate (Sobre a Trindade)*.

No tratado *De Trinitate*, Agostinho explora como a fé precede a razão e como a autoridade das Escrituras é crucial para alcançar a verdade divina. Ele argumenta que, embora a razão possa ajudar na compreensão das verdades de fé, ela não é a única via para a verdadeira felicidade, que é alcançada pela fé e pela revelação divina. Essa perspectiva também aparece em suas outras obras, como *Confissões* e *Sobre a Doutrina Cristã*, onde ele enfatiza a importância da autoridade das Escrituras e da fé para a vida espiritual e a felicidade eterna.

Assim, a felicidade nesta vida terrena como *imitatio Dei* tem sua construção conceitual, para atingir o divino, baseada em outra concepção que não é a do *nous* e do *logos* da tradição platônico-estoica. Em essência, a contemplação e fruição de Deus em sua plenitude só pode ser alcançada na vida futura, celeste, pois na vida bem-aventurada o corpo deixa de ser corruptível e mortal, não sendo mais um impedimento para o domínio total do espírito. Agostinho vai concluir em suas reflexões posteriores que é pela via do *ordo amoris* que devemos organizar pessoal e socialmente nossas vidas para vivermos virtuosamente rumo à verdadeira *beatitudo*.

²¹ Na continuação desta passagem, José Luis Aranguren faz o seguinte comentário: "Si se admite que sólo en la investigación de la verdad puede encontrarse la felicidad, la cuestión que entonces se plantea es esta: basta la búsqueda de la verdad o es menester su posesión? Dicho en la terminología que antes empleábamos: la felicidad es filosofía o es sofía? Los académicos afirmaban que la vida intelectual es un 'progreso' hacia la verdad, nunca su plena posesión. El hombre 'yerra' en torno a la verdad. Se acerca a ella, pero nunca llega a 'perfeccionarse' con ella. A lo cual San Agustín contesta, en primer lugar, afirmando la posesión de algunas verdades - la de la duda y la del yo, las verdades matemáticas, la de la existencia de Dios. Pero responde, sobre todo, haciendo ver que la verdadera felicidad pertenece a otro plano superior al natural, pues lo que importa es ser feliz 'beatae alterius vitae'. La cuestión ética desemboca así en la cuestión religiosa: 'Deum igitur qui habet beatus est'. La felicidad es 'plenitudo', así como la desgracia 'indigentia'. Continúa, es verdad, siendo 'sapientia', pero 'quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei sapientia est?'. La moral se abre, una vez más, al ámbito de la religión" (Aranguren, 1986, p. 169s).

Considerações finais

Embora a reflexão sobre a ética agostiniana e sua busca pela felicidade tenha sido um tanto restrita a obra de Cassicácio, é suficiente para nosso intento e, por outro lado, fundamental para reconhecer a profundidade de suas reflexões e a importância da evolução do pensamento de Agostinho ao longo de suas obras. Sua empreitada filosófica e teológica revela uma transformação significativa na compreensão da felicidade, que inicialmente é abordada a partir dos conceitos da filosofia greco-romana, mas gradualmente é integrada e reinterpretada à luz da revelação cristã. O caminho para a felicidade enquanto *beatitudo*, segundo Agostinho, não é apenas um exercício de razão teórica ou prática, mas um retorno à fonte divina da Verdade e da Sabedoria. Esta transição do pensamento grego de felicidade para uma concepção cristã de beatitude destaca a importância de compreender a relação entre filosofia e Evangelho, onde a fé e a razão se complementam para atingir uma visão mais completa do bem supremo, identificado com Deus.

A obra *De Beata Vita* é central para entender como Agostinho articula a ideia de felicidade ao longo de sua vida, mesmo sendo a primeira abordagem sobre essa questão. Inicialmente, ele busca respostas dentro do paradigma filosófico grego, mas a experiência pessoal e a conversão ao cristianismo marcam uma virada crucial. Agostinho argumenta que a verdadeira felicidade não pode ser encontrada em bens temporais ou em conquistas mundanas, mas sim em Deus, que é a fonte suprema da *beatitudo*, é a própria *Beatitudo*. Ao reconhecer, portanto, que a verdadeira felicidade não pode ser encontrada apenas por meio do filosofar existencial como modo de vida grego, mas exige uma relação direta com Deus, Agostinho propõe uma visão que transcende a mera racionalidade humana. Ele insiste que a felicidade verdadeira, a *beatitudo*, está profundamente ligada ao conhecimento e à posse de Deus, que é a medida justa e a Verdade Suprema e a fonte de toda sabedoria. Conhecido e guiado pelo fim último humano (Deus), como o começo e o fim de todo o criado, cabe a criatura humana organizar e administrar a sua vida pessoal e social na vida terrena em conformidade com os preceitos da moral do evangelho, em que suas virtudes e, de modo especial, a *ordo amoris* jogam um papel decisivo no pensamento maduro de Agostinho.

Embora o foco principal do texto *De Beata Vita* não seja sobre a graça divina, ele aborda aspectos importantes da filosofia agostiniana que estão interligados com a ideia da importância da graça divina na busca pela felicidade, enfatizando que o conhecimento

de Deus e a experiência da verdade são possíveis somente através da iluminação divina. A relação entre a alma humana e Deus é essencial para compreender a plenitude da vida feliz. A sabedoria humana, por mais avançada que seja, é insuficiente sem a intervenção e o auxílio de Deus. Assim, a busca pela felicidade exige não apenas um esforço pessoal, mas também uma abertura para este dom divino, que oferece a verdadeira sabedoria e plenitude. Em outras obras, como *Confissões* e *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho explora mais detalhadamente a graça divina, enfatizando que é através dela que os seres humanos são capacitados a seguir a vontade de Deus e a alcançar a salvação.

A mudança de Agostinho de uma filosofia pagã para uma visão cristã não representa apenas uma adaptação superficial, mas uma guinada ou mesmo uma transformação radical na compreensão da felicidade e que tem impacto direto para além das questões da vida privada. Ao considerar a felicidade como uma *participação* na vida divina, ele redefine o conceito de beatitude de maneira a incluir a dimensão transcendente e eterna da vida. Obviamente, a organização social da convivência humana terrena deve considerar esses pressupostos que são estruturantes do modo de viver e de ser de todo o cristão. Esta visão tem implicações profundas para a vida individual e político-social, sugerindo que a verdadeira realização humana está intrinsecamente ligada ao reconhecimento e à vivência dos valores morais cristãos baseados no Evangelho.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 3. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução, introdução e notas de Mário A. S. de Carvalho (edição bilíngüe). Lisboa: Edições 70, 1988.

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Aliança, 1986.

BEIERWALTES, Werner. *Regio beatitudinis: Augustine's concept of happiness*. Villanova University: Augustinian Institute, 1981.

CAMBIANO, G. La figura del filosofo e le altre forme del sapere. *Quaderni di storia*, v. XIX, n. 37, p. 75-78, 1993.

CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, Editeur, 1968. 299 p.

DE BONI, Luis Alberto (org.). *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

HOLTE, Ragnar. *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

McEVOY, J. Bens últimos: felicidade, amizade e bem-aventurança. In: McGRADE, A. S. (org). *Filosofia medieval*. Tradução de André Oídes. 2. ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho* (Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"). São Paulo: Loyola, 1984.

SANGALLI, Idalgo J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SCIUTO, Italo. *La felicità e il male: studi di etica medievale*. Milano: Franco Angeli, 1995.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. A processão em Plotino. *Revista Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 25, n. 107, p. 179-187, 1995.

Recebido em: 22/09/2024.

Aprovado em: 38/11/2024.