

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANILO NOBRE DOS SANTOS

A FELICIDADE E SUA BUSCA
NO DE BEATA VITA DE SANTO AGOSTINHO

Marília
2016

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANILO NOBRE DOS SANTOS

A FELICIDADE E SUA BUSCA
NO DE BEATA VITA DE SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. Andrey Ivanov

Marília
2016

Santos, Danilo Nobre dos.
S237f A felicidade e sua busca no *De beata vita* de Santo
Agostinho / Danilo Nobre dos Santos. – Marília, 2016.
69 f. ; 30 cm.

Orientador: Andrey Ivanov.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências,
2016.

Bibliografia: f. 67-69

1. Agostinho - Santo, Bispo de Hipona - 354-430. 2.
Felicidade – Aspectos religiosos. 3. Homem. 4. Deus
(Cristianismo). I. Título.

CDD 128

DANILO NOBRE DOS SANTOS

A FELICIDADE E SUA BUSCA
NO DE BEATA VITA DE SANTO AGOSTINHO

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Dr. Andrey Ivanov (UNESP – Marília)

2º examinador: _____
Dr. Joel Gracioso (Faculdade de São Bento – São Paulo)

3º examinador: _____
Dr. Matteo Raschietti (UFABC)

1º suplente: _____
Dr. Ricardo Monteagudo (UNESP – Marília)

2º suplente: _____
Dr. Anselmo Tadeu Ferreira (UFU – Uberlândia)

Marília, 29 de setembro de 2016

RESUMO

Santo Agostinho apresenta a posse de Deus como o porto da felicidade. Deste modo, veremos que com o diálogo *De Beata Vita*, o autor oferece uma resposta para tal questionamento, a partir de uma noção de felicidade que consiste no perfeito conhecimento de Deus. Assim, abordaremos a referida questão com a finalidade de tornar mais evidente a concepção agostiniana de felicidade e realização humana.

Palavras-chave: Felicidade; Deus; Homem; Agostinho, Santo (354-430)

ABSTRACT

Saint Augustine has the possession of God as the happiness of the harbor. Thus, we see that with the *De Vita Beata* dialogue, the author offers an answer to this question, from a sense of happiness consists in the perfect knowledge of God. Thus, we will address that question in order to make it clear the Augustinian conception of happiness and human fulfillment.

Keywords: Happiness; God; Man; Augustine Saint (354-430)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. OS DIÁLOGOS FILOSÓFICOS.....	5
1.1. Os diálogos de Cassicíaco.....	7
1.2. O <i>Contra os acadêmicos</i>	10
2. O DIÁLOGO <i>SOBRE A VIDA FELIZ</i>	16
2.1. A alegoria da navegação.....	20
2.2. O colóquio do primeiro dia.....	24
2.3. O colóquio do segundo dia.....	31
2.4. O colóquio do terceiro dia.....	35
3. CONVERGÊNCIAS NAS <i>CONFISSÕES</i> E NO <i>SOBRE A CIDADE DE DEUS</i>	45
3.1. Nas <i>Confissões</i>	45
3.2. No <i>Sobre a cidade de Deus</i>	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
BIBLIOGRAFIA.....	67

SIGLAS

De doct. christ. – Sobre a doutrina cristã

De vera relig. – Sobre a verdadeira religião

Conf. – Confissões

Contra acad. – Contra os acadêmicos

Epist. – Epístola

Retract. – Retratações

De civ. Dei – Sobre a cidade de Deus

De natura boni – Sobre a natureza do bem

De trinit. – Sobre a Trindade

De beata vita – Sobre a vida feliz

INTRODUÇÃO

Discutir sobre a felicidade é comum desde a Antiguidade, pois trata-se de um dos grandes problemas filosóficos e existenciais, passando por todos os períodos históricos e chegando até os dias atuais. Era comum questionar sobre a felicidade verdadeira, se existe e como alcançá-la. Mas será possível algo tão consistente?

Nesse sentido, é importante considerar as definições de felicidade, que em geral acompanham as concepções éticas e os critérios que elas incluem como referenciais de conduta. O que se pode compreender dessa conjunção é a *necessidade* de pensar a felicidade e de persegui-la na prática. E sem dúvida uma das questões mais difíceis acerca da felicidade consiste em estabelecer uma relação tal que a felicidade que pensamos como verdadeira seja efetivamente aquela que buscamos obter na vida.¹

Desde a Grécia Antiga, diversos pensadores se dedicaram ao tema, chegando-se a uma, entre outras conclusões, de que a felicidade ocupa uma função teleológica na vida humana. Assim, o que os pensadores logo perceberam ao discutir essa questão é que não se podia tratar de algo mutável. Deste modo, a pergunta que se coloca é acerca de algo estável, não se fala do efêmero, passageiro, momentâneo, mas de algo permanente.

Não são apenas as mercadorias que são perecíveis; também certas coisas imateriais, como a honra, o poder ou a paixão. Mais que isso: nós mesmos perecemos, morremos. Portanto, não foi só a experiência do caráter perecível das coisas materiais, mas também a experiência da morte que levou sábios e filósofos a se perguntarem pela felicidade.²

¹ Cf. SILVA, 2007, p. 7-8.

² E foi assim que muitos se questionaram: se a felicidade não está aí, aonde ela está? Se todas essas coisas não podem trazer felicidade, haverá algo que possa proporcionar uma felicidade de fato? É em busca desse “algo” que vários filósofos dedicaram seu pensamento ou parte de suas reflexões sobre a felicidade. Com base em experiências de vida, eles logo deduziram que a felicidade, não podendo vir do que é perecível e incerto, deve se encontrar em algo que seja mais duradouro. A pergunta pela felicidade é, portanto, a pergunta pela possibilidade desse algo. Primeiro: ele existe? Segundo: pode ser conhecido, alcançado, adquirido e usufruído? Terceiro: pode ser adquirido e usufruído *por todos*?

A pergunta pela felicidade é, pois, tão antiga quanto a própria filosofia. Desde quando os gregos começaram a filosofar nos séculos VI e V a.C., a questão já os inquietava. As respostas encontradas, obviamente foram distintas, exatamente porque as épocas eram diferentes e, conseqüentemente, a visão de mundo, de Deus, do homem, do próprio conhecimento, também eram diversas. Como observa Silva: “A questão da felicidade é eminentemente ética, até mesmo para aqueles que julgam possível obter a felicidade pessoal pela supressão da ética.”³

Como vemos, a felicidade, portanto, inquieta o homem desde os seus primórdios. Isto porque é a felicidade que a vontade humana visa. Várias respostas sobre a felicidade foram dadas ao longo dos séculos. Nos propomos a analisar uma valiosa resposta oferecida. Inspirados na obra *De beata vita (Sobre a vida feliz)*, nosso intento é examinar em que consiste a verdadeira felicidade para Santo Agostinho.

O *Sobre a vida feliz* remonta de um recolhimento de Agostinho em Cassiciaco, acompanhado por sua mãe, Mônica, seu irmão Navígio, o filho Adeodato, dois primos e dois jovens discípulos: Trigésio e Licêncio; Alípio, seu grande amigo. Em um ambiente familiar, intelectual e espiritual, o diálogo compõe-se de três colóquios. Agostinho apontará uma solução ao problema da felicidade à luz das certezas cristãs.

Podemos observar que esse problema, tão antigo quanto a própria humanidade, também inquietou a Agostinho e para ele e suas obras, torna-se um problema central.⁴ Assim, nossa abordagem procurará destacar a discussão sobre o assunto, marcada, evidentemente pela contribuição de seus antecessores, mediante o contexto e as imposições de cada período, que certamente acabaram influenciando-o.

A vontade de ser feliz é intrínseca ao ser humano e esta vontade natural, conseqüentemente, leva-o a refletir e se questionar sobre o que é a própria felicidade,

³ SILVA, 2007, p. 9.

⁴ Esse é o problema central – a busca da “Verdadeira Felicidade” – que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros “*Diálogos Filosóficos*” de Cassiciaco, passando pelas dezenas de *Tratados* e centenas de *Cartas* e *Sermões*, o que levaria o agostinólogo brasileiro Manfredo Ramos a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, 1984, p. 48). Igualmente em sua obra anterior: RAMOS, 1966, p. 10, diz: “De fato esta – a felicidade – constitui, para Agostinho, o problema central da vida do homem. E suas principais cartas de espiritualidade têm esse fundo comum de base: onde encontrar a verdadeira vida feliz, a autêntica bem-aventurança”. (COSTA, 2014, p. 392-393).

além dos meios para se chegar até ela. Uma vez que Agostinho absorveu a apropriou-se da Filosofia greco-romana, vemos o eudaimonismo presente e expresso em suas obras, como por exemplo, na obra de maturidade *Sobre a Cidade de Deus*:

Não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para o filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica.⁵

Assim, para Agostinho, o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz, e o que o torna feliz é a meta do bem. Vê-se que, para o hiponense, a busca pela Beatitude, que se apresenta como o bem final ou supremo a ser possuído, é o que move o homem a tentar sair da sua ignorância e atingir a verdade.⁶

O eudaimonismo⁷ de Agostinho estará presente em muitas outras passagens, como por exemplo:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...].⁸

Em uma de suas Epístolas (130), ao oferecer conselho para a rica viúva Proba, Agostinho orientando sua oração, afirma que a busca pela felicidade trata-se de algo intrínseco ao homem, como parte de sua natureza humana, de modo que todos os homens, bons ou maus, a desejam:

Todos os homens querem possuir vida feliz, pois mesmo os que vivem mal não viveriam desse modo, se não acreditassem que, desse modo, são, ou que podem vir a ser felizes. Que outra coisa te convém pedir se não o que bons e maus procuram adquirir, ainda que somente os bons consigam?⁹

⁵ *De civ. Dei*, XIX, 1,3.

⁶ Cf. GRACIOSO, 2012, p. 13.

⁷ Trata-se do bem final, do *telos* do homem. Holte ajudará a compreender muito bem a diferença que existente entre o eudaimonismo da tradição greco-romana e o eudaimonismo de Santo Agostinho. Aquele relacionado à autarquia e a contemplação do próprio conhecimento intelectual perfeito (para os estoicos), além da virtude (para Aristóteles). O significado etimológico é amplo, podendo se tratar de progressos exteriores à bem estar material. Relaciona-se ainda à riqueza ou à experiência mística de Deus. Cf. HOLTE, 1962, p. 14.

⁸ *De civ. Dei*, X, 1.

⁹ *Ep.*, 130, 4, 9. Igualmente, na *Epístola* 104, ao pagão Nectário, Agostinho afirma: “Todos queremos ser felizes, isto é, tendemos para a felicidade [...]” (*Ep.*, 104, 3).

No entanto, é importante deixar claro que não se trata do eudaimonismo da Tradição greco-romana que Agostinho adota, uma vez que não concorda que a felicidade possa ser alcançada ainda nesta vida e unicamente pelo esforço humano, mediante uma dialética da razão. Assim, a filosofia não será por ele vista como fim em si mesma, mas um meio ou um porto e a felicidade passa a ser alcançada unicamente em Deus, bem como a Fé revelada será a verdadeira filosofia, conservando assim a originalidade agostiniana em relação à tradição greco-romana anterior a ele.

Nosso trabalho é composto de três capítulos. De modo que, no primeiro capítulo, nossa abordagem se dá pela apreciação do problema a partir do contexto dos diálogos filosóficos, especificamente aqueles escritos em Cassiciaco, no início da vida intelectual-filosófica de Agostinho, logo após sua conversão ao cristianismo, destacando primeiramente a obra *Contra os acadêmicos*, na qual se discute a questão da verdade e sua legítima busca e possível alcance, e que, com seus conceitos próprios, ajuda na resposta à referida questão da felicidade humana.

No segundo capítulo, nosso objetivo assenta-se na apresentação e no exame do problema na obra *Sobre a vida feliz*, seguindo sua ordem de exposição (alegoria da navegação, colóquios de cada um dos três dias, e conclusão do diálogo), ocupando lugar central em nossa investigação, sendo o principal referencial de Agostinho sobre o assunto.

Por fim, no terceiro capítulo, consideramos a convergência do tema da felicidade em obras posteriores. Especificamente, abordamos as *Confissões* e o *Sobre a cidade de Deus* sob aspectos distintos e mais elaborados e em contextos diversos, mas o mesmo problema, enquanto fim da vida humana e sua conseqüente realização.

Assim, compreendemos que Agostinho oferece também uma contribuição consistente para o debate acerca do assunto, mediante sua visão existencial-ética-política, levando-o a uma conclusão sobre a felicidade perfeita. Para abarcarmos essa questão nas obras indicadas, consideramos necessário partir do seu contexto de elaboração: os diálogos filosóficos, iniciando pelo *Contra os acadêmicos*, que é considerado o primeiro escrito filosófico do autor.

CAPÍTULO 1

OS DIÁLOGOS FILOSÓFICOS

Ávido por conhecer a verdade, Santo Agostinho, faz diversas experiências que certamente muito lhe servirão como estímulo e aprendizado. Primeiro como maniqueu, depois como platônico, e logo em seguida, convertido ao cristianismo. Posteriormente, ele passa também por um processo de “conversão”, de uma carreira literária para uma vida “na filosofia” mediante sua leitura do *Hortênsio*¹⁰ de Cícero, diálogo perdido em defesa da filosofia.

Este ‘processo de conversão’ à filosofia acaba por afetar sua vida pública e privada. Leitura que o faz sentir-se intimamente transformado, tanto em seus sentimentos como em suas intenções, conforme relata nas *Confissões*: “Este livro transformou meus sentimentos, voltou para Ti, ó Senhor, as minhas preces, inspirou-me outros desejos. Súbito, compreendi como eram desprezíveis minhas vãs esperanças, aspirei à sabedoria imortal com um incrível anseio e comecei a elevar-me para aproximar-me novamente de Ti.”¹¹

Ele renuncia à postura cética dos acadêmicos e, com o primeiro livro que escreve, posiciona-se, justamente, contra este ceticismo, vindo a declarar a possibilidade de se encontrar uma “filosofia verdadeira”. Na filosofia, Agostinho encontra algumas soluções para suas angústias. Convertido ao cristianismo, era também um convertido entusiástico à filosofia. Não mais a uma filosofia platônica, mas agora, marcado por suas

¹⁰ No *Hortênsio* de Cícero está escrita a exortação filosófica, que Agostinho leu com entusiasmo e representou o decisivo ponto de partida para sua conversão ao Cristianismo. É a frase: “todos queremos certamente ser felizes”. Esta frase é recorrente em Agostinho quase como um assunto indubitável. Cf. BEIERWALTES, 1995, p. 63.

¹¹ *Conf. III, 4, 7: Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.*

leituras do apóstolo Paulo, além da devoção cristã, recebida na infância, de sua mãe, Mônica, por tanto tempo, porém, adormecida, até mesmo, por ele, desprezada.

Ele já começava, certamente, a ter presente a ideia de uma bem-aventurança prometida aos que vivessem de acordo com a sabedoria, e a ideia também de que o conhecimento da verdade equivale ao conhecimento de Deus, e que a felicidade só consiste neste conhecimento. Só lhe era familiar até então o Evangelho de São João e as Epístolas de São Paulo, textos que tiveram influência decisiva em sua conversão.

Com seus diálogos filosóficos, encontra segurança para um progresso fecundo na vida intelectual. Sente-se estimulado a encontrar a verdade, enquanto alimento para a alma.¹² É neste contexto que redige seus diálogos filosóficos, procurando responder a diversos problemas fundamentais para a investigação filosófica. Sua preocupação é conhecer a verdade e encontrar uma resposta que satisfaça sua imensa inquietude interior.

Havia algum tempo, tinha descoberto que a felicidade se encontra unicamente na verdade, isto é, na sabedoria. Ele reconheceu, enfim, nesta oportunidade, que esta verdade, ou sabedoria, é o próprio Deus, de modo que mais tarde concluirá que a felicidade e a posse de Deus são a mesma coisa.

Numa região campesina, Agostinho, bem acompanhado, teve liberdade para filosofar e meditar à vontade, entre amigos e familiares, num clima muito agradável e propício para a reflexão. Ambiente alegre e amistoso, com debates, entretenimento e profundas discussões filosóficas sobre os problemas mais comuns da vida humana.¹³

Esses diálogos foram o princípio e por isso mesmo, representam apenas uma superfície do pensamento agostiniano. Com sua leitura dos livros dos platônicos, estava decidido a decifrar, pela razão, a natureza da alma, o que fará nos anos seguintes. Assim, *Contra os acadêmicos*, *Sobre a vida feliz*, *Sobre a ordem* e *Solilóquios* resultam desse retiro no início da vida filosófica de Agostinho em forma de diálogos, no período de sua preparação para o batismo e logo após o encerramento de sua carreira no ensino de retórica em Milão.

¹² Cf. *Epíst.* 1, 3.

¹³ Nos três diálogos escritos em Cassiciaco, Agostinho fala mais como filósofo do que como místico e crente. Trata-se aí mais de um pensador arguto do que um fervoroso cristão.

Pouco mais de quatro anos, de novembro de 386 ao início de 391, o chamado “período filosófico” do pensamento de Agostinho, serviu para que ele abordasse temas diversos, como a felicidade, o mal, a grandeza e a imortalidade da alma, a verdade, a existência de Deus, a liberdade, entre outros, dedicando-se à prática da filosofia.

1.1. OS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO

Para abordar, especificamente, as considerações de Agostinho acerca da questão da felicidade humana, achamos necessário apresentar o contexto dos diálogos de Cassicíaco, onde surgem seus primeiros escritos. Para tanto, nos debruçaremos inicialmente sobre a obra *Contra os acadêmicos*, por ser o primeiro diálogo no qual o filósofo inicia sua busca pela sabedoria, o que, aliás, é o próprio assunto da obra.

Após ter lecionado retórica na cátedra de Milão, pelo período de oito anos, Agostinho faz a opção pelo serviço às coisas de Deus e seu preparo para receber o sacramento do batismo. Assim, relata ele nas *Confissões*: “Terminadas as férias da vindima, comuniquei aos habitantes de Milão que deveriam providenciar para seus estudantes outro vendedor de palavras, já que havia decidido dedicar-me ao teu serviço.”¹⁴ Agostinho dirá:

Chegou finalmente o dia de libertação material da profissão de retórico, da qual eu já estava espiritualmente livre. E aconteceu que me livraste a língua de uma atividade da qual já me havias livrado o espírito. E, partindo para a casa de campo com todos os meus, eu te louvava com alegria. Nos livros de discussões com meus amigos mesmo diante de ti está documentada a atividade literária aí realizada, já ao teu serviço, mas respirando ainda, como nas pausas da luta, o orgulho da erudição.¹⁵

¹⁴ *Conf.* IX, 5, 13: *Renuntiavi peractis vindemialibus, ut scholasticis suis Mediolanenses venditorem verborum alium providerent, quod et tibi ego servire delegissem et illi professioni prae difficultate spirandi ac dolore pectoris non sufficerem.*

¹⁵ *Ibid.* IX, 4, 7: *Et venit dies, quo etiam actu solverer a professione rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruiisti linguam meam, unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in villam cum meis omnibus. Ibi quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te.*

Escreve então ao bispo de Milão, solicitando ajuda nesta sua intenção de ser batizado: “Comuniquei por carta a teu santo bispo Ambrósio os meus erros passados e a minha intenção presente, pedindo-lhe que me sugerisse qual dos teus livros eu deveria de preferência ler, a fim de melhor me preparar para receber tão grande graça.”¹⁶

Neste ínterim, Agostinho retira-se em Cassiciaco¹⁷ com sua mãe, o irmão, o filho e alguns amigos, a fim de se preparar para o batismo. Era também ocasião de seu aniversário natalício¹⁸. Este período se dá entre novembro de 386 e março de 387.¹⁹ Tratava-se da casa de campo do gramático Verecundo, situada a uns 20 quilômetros de Milão.

O que marca este período de retiro, são trabalhos manuais, leituras bíblicas, salmos da Escritura e estudos filosóficos, além de exercícios literários (a leitura explicada

¹⁶ *Ibid.* IX, 5, 13: *Et insinuavi per litteras antistiti tuo, viro sancto Ambrosio, pristinos errores meos et praesens votum meum, ut moneret, quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset, quo percipiendae tantae gratiae paratior aptiorque fierem.*

¹⁷ “Quando Agostinho recolheu-se a Cassiciaco, em setembro de 386, parecia estar seguindo uma tradição veneranda e encantadora: livre das preocupações de uma carreira pública, estava prestes a ingressar numa vida de ócio criativo, dedicava a uma vocação séria. Tratava-se do antigo ideal do *otium liberale*, de um “retiro cultural” e, ao rememorar essa fase de sua vida, Agostinho pôde falar dela como uma época de *Cristianae vitae otium*, um ócio da vida cristã. Esse ideal viria a constituir o pano de fundo de sua vida a partir desse momento, até sua ordenação como padre, em 391.

No fim do século IV, a tradição do *otium* havia adquirido um novo alento. Tornara-se mais complexa e, com frequência, muito mais séria. Em suas vastas propriedades na Sicília, os últimos senadores pagãos continuavam a reeditar manuscritos dos clássicos (como fez Agostinho, durante parte do tempo, em Cassiciaco). Uma dessas quintas do interior chegou até ficar conhecida como “A Vivenda dos Filósofos”. A elas foram juntar-se algumas figuras mais problemáticas: um século antes, Porfírio se recolhera à mesma ilha para se recuperar de um colapso nervoso e redigir seu amargo tratado “Contra os cristãos”. Muitos haviam passado a julgar que essa vida essencialmente privada poderia organizar-se como uma comunidade. Agostinho e Romaniano já haviam contemplado essa ideia” (BROWN, 2005, p. 141).

¹⁸ Isto se deu no final do outono de 386, precisamente, 13 de novembro, data de seu 32º aniversário natalício. Reunido com seus amigos e discípulos: Alípio, Licêncio, Trigésio, seu irmão Navígio, seu filho Adeodato e sua mãe Mônica, na chácara cedida por seu amigo Verecundo, em Cassiciaco, Agostinho conduzirá um diálogo em torno de um tema clássico e fundamental para a Antiguidade: a felicidade.

¹⁹ Pretendendo ser um *symposion*, oferecido, à maneira greco-romana, aos seus familiares (mãe, irmão, filho e primos) e a dois jovens discípulos, o tema, o método e o estilo deste diálogo trazem consigo marcas bem nítidas de um excelente profissional de retórica lutando embora, numa dimensão cultural e religiosa, com a crítica implacável àquele saber decadente. Um problema, alegadamente de saúde, levou o jovem retórico a abandonar uma promissora carreira política. Um certo Verecundo, pondo à disposição do seu amigo uma quinta ao norte de Itália (Cassiciaco), permitiu a Agostinho o repouso e a reflexão, que o momento requeria. De fato, após um percurso intelectual definido pela inquietação e incessante busca – observamos neste diálogo, e mais tarde, nas *Confissões*, que Agostinho encontrara no cristianismo uma resposta, definitiva, para todas as suas perguntas. Após o contato com a figura intelectual e religiosa de Santo Ambrósio, inicia um processo de conversão que, embora culminando com o batismo em 25 de abril de 385, jamais estará concluído.

do poeta Virgílio, por exemplo) e conversações filosóficas diversas. Seus primeiros escritos de filosofia surgirão como fruto destas discussões.

Nesses escritos, observamos uma evolução na busca pela verdade, especificamente, por meio da filosofia, que se dá no diálogo franco e amistoso. O retiro em Cassiciaco marcou a vida do neoconvertido Agostinho, que, certamente, não estava despertando de uma cultura literária esgotada, ao contrário, estava tentando nadar contra uma corrente igualmente forte e confiante da vida do Baixo Império Romano.

O ócio liberal experimentado por Agostinho e seus amigos refere-se a uma vida subtraída aos empenhos profissionais, meio pelo qual a alma é medicada, enquanto se recolhe em si mesma, mediante um desprendimento necessário.

Ele experimenta uma grande transformação de vida, mediante a trajetória filosófico-espiritual pela qual envereda, de modo que se sente verdadeiramente livre, encontrando-se consigo mesmo ao buscar a Deus.²⁰ Acompanhado por um grupo totalmente heterogêneo: sua mãe Mônica, senhora devota e simples, um irmão mais velho, Navígio, de pouca instrução e um jovem, Licêncio, seu aluno particular e filho de seu amigo Romaniano, além de Adeodato, seu próprio filho, e Alípio, ele dirige o *otium* filosófico com empolgação intelectual, conseguindo aproximar a discussão filosófica do cotidiano dos seus convidados.

Deste modo, Agostinho iniciava um programa intelectual a fim de oferecer respostas consistentes a uma mente irrequieta e ansiosa pelo conhecimento da verdade, capaz de lhe fazer saber acerca de uma “alma bem formada”, compreender o significado do mal no Universo, bem como sobre a imortalidade da alma e os mistérios da Trindade. Um caminho de luz, antes visto pelos céticos como caminho de sombras. Esse foi o cerne da mensagem agostiniana de Cassiciaco: “Eis a filosofia que promete demonstrar com

²⁰ “Quando Agostinho se recolheu a Cassiciaco, já tinha havido nele uma mudança nesse nível profundo. Por causa desta, ele tornou a se sentir livre, apto a ir em busca de seus interesses com energia e segurança renovadas. Uma transformação tão íntima não precisa expressar-se em gestos histriônicos, como os que tinham estado na moda entre os admiradores menos equilibrados dos monges, dentre eles o douto Jerônimo. Tem-se, antes, a impressão de que a criatividade súbita e otimista da nova vida agostiniana “na Filosofia” espelhou os sentimentos de um homem que, por alguns anos preciosos, pôde enfim, sentir que havia recuperado a inocência perdida” (BROWN, 2005, p. 136).

límpida clareza o Deus mais verdadeiro e oculto, e que se digna trazê-Lo à tona passo a passo, como que através de nuvens inundadas de luz.”²¹

1.2. O CONTRA OS ACADÊMICOS

Esta obra²² está inserida nos diálogos filosóficos, também chamados de *primeiros escritos*, isto é, aqueles que foram compostos entre o término do ensino de retórica em Milão (386) e sua ordenação presbiteral (391). Neste período de pouco mais de quatro anos, Santo Agostinho delineou o conteúdo filosófico de seu pensamento.

Em três livros, o *Contra os acadêmicos* demonstra a possibilidade de se alcançar a verdade em uma vida de acordo com a razão, considerando que o bem supremo do homem encontra-se na razão, no conhecimento intelectual. Depois, em suas *Retratações*, Agostinho corrigirá, afirmando que o sumo bem encontra-se em Deus.

A grande questão desse seu primeiro diálogo é a possibilidade de encontrar a verdade. Os acadêmicos sustentavam que não. O sábio era aquele que procurava a verdade, mesmo que nunca a encontrasse. Em função disso, deveria abster-se de emitir opinião para evitar o erro e uma consequente exposição.

O diálogo é dedicado a Romaniano, pai de Licêncio, que participa do diálogo. Romaniano teve papel importante na vida de Agostinho, quando providenciou ajuda financeira a fim de patrocinar seus estudos. Na ocasião do retiro em Cassiciaco, colocou uma vez mais seus recursos à disposição de Agostinho e seus companheiros. Em sinal de gratidão, Agostinho convida-o para o exercício filosófico e seus benefícios, à exemplo de

²¹ *Contra Acad. I, I, 3: Ipsa philosophiae verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.*

²² Os três livros do *Contra os acadêmicos* foram compostos logo depois da conversão de Agostinho, quando ainda não era batizado. Conforme testemunho dele próprio nas *Retratações*, o *Contra os acadêmicos* foi a sua primeira obra escrita. O *Sobre a vida feliz* e o *Sobre a ordem* foram redigidos no mesmo período da composição do *Contra os acadêmicos*.

seu filho, Licêncio: “Voltemos a nós mesmos, Romaniano, para filosofar. Devo agradecer-te. Teu filho [Licêncio] já começa a filosofar.”²³

Trata-se da discussão da relação entre felicidade e conhecimento da verdade, como indica o livro primeiro: para ser feliz basta procurar a verdade ou é preciso encontrá-la? Esta consideração de Agostinho justifica-se devido à sua proximidade, neste período, com o paganismo e suas ideias.²⁴

O diálogo trata ainda da doutrina dos acadêmicos (livros II e III). A estes a obra é endereçada, enquanto identificados com os expoentes da “nova” ou “cética” Academia, para questionar a doutrina de que tudo é obscuro e incerto, dificultando o encontro da verdade.

Já no primeiro prólogo a Romaniano, onde Agostinho aborda os temas da virtude, fortuna e filosofia, ele evidencia suas motivações:

Aquela disposição que te levou a desejar sempre o que é belo e honesto, a preferir a liberalidade à riqueza, a ser antes justo que poderoso, a nunca ceder à adversidade e à injustiça. Esses bens também tentavam prender-me a mim, que todos os dias repetia isso, se uma dor no peito não me tivesse obrigado a deixar a minha vã profissão [ensino da retórica] e refugiar-me no seio da filosofia. Agora, no ócio que ardentemente desejávamos, ela me nutre e acalenta. Libertou-me totalmente daquela superstição [o maniqueísmo] na qual te precipitara juntamente comigo. É ela que me ensina, e ensina de verdade, que absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado mas totalmente desprezado. É ela que promete mostrar em toda claridade o Deus verdadeiro e secretíssimo e já o faz entrever como que através de nuvens transparentes.²⁵

²³ *Contra Acad.* II, III, 8: *Sed ad nos redeam, nos inquam, Romaniane, philosophemur: reddam tibi gratiam, filius tuus coepit iam philosophari.*

²⁴ “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” (SANGALLI, 1998, p. 189).

²⁵ *Contra Acad.* I, I, 3: *Illud ergo, illud tuum, quo semper decora et honesta desiderasti; quo te liberalem magis quam divitem esse maluisti; quo nunquam concupisti esse potentior quam iustior, nunquam adversitatibus improbitatibusque cessisti: illud ipsum, inquam, quod in te divinum nescio quo vitae huius somno veternoque sopitum est, variis illis durisque iactationibus secreta providentia excitare decrevit. Evigila, evigila, oro te; multum, mihi crede, gratulaberis quod pene nullis prosperitatibus quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blandita sunt: quae me ipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor ventosam professionem abicere et in philosophiae gremium confugere coegisset. Ipsa me nunc in otio, quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit. Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa*

Sendo sua primeira obra, Agostinho inicia a busca pela sabedoria, e o tema central é precisamente este. Tendo-se convertido recentemente ao cristianismo, lança mão de perguntas fundamentais como método mais adequado. Seus diálogos começam pela apresentação da questão, em seguida, a discussão, terminando na descoberta.

A possibilidade de se encontrar a verdade é a grande questão do diálogo. Os acadêmicos, por sua vez, sustentavam o contrário e consideravam que o sábio era aquele que procurava a verdade, mesmo que nunca viesse a encontrá-la. Deste modo, como primeira discussão, procura-se saber se se pode viver de modo feliz somente procurando a verdade, sem encontrá-la:

A meu convite estávamos todos reunidos num lugar apropriado. Assim que pareceu oportuno, comecei:

- Duvidais de que devemos conhecer a verdade?

- De maneira alguma, disse Trigécio.

Os outros deram sinal de que concordavam com ele.

- Mas se, continuei, mesmo sem a posse da verdade podemos ser felizes, ainda julgais necessário conhecer a verdade?²⁶

Trigécio responderá com o axioma extraído do *Hortênsio* de Cícero, e empregado pelo próprio Agostinho em outras obras: “Certamente queremos ser felizes”, e continua, lembrando que “se pudermos sê-lo sem a verdade, não precisamos procurá-la.”²⁷ Ele então retorna, indagando sobre a possibilidade de ser feliz mesmo sem ter encontrado a verdade. Licêncio responderá que seria possível, desde que a busca pela verdade permaneça. No que segue a consideração de Navígio: “Impressionou-me o que disse Licêncio. Talvez viver feliz consiste em viver em busca da verdade.”²⁸

verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.

²⁶ *Ibid.* I, II, 5: *Cum igitur omnes hortatu meo unum in locum ad hoc congregati essemus, ubi opportunum visum est: Numquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere? Minime, ait Trygetius: caeterique se vultu ipso approbasse significaverunt. Quid si, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus; necessariam veri comprehensionem arbitramini?*

²⁷ *Ibid.* I, II, 5: *Esse volumus; et si ad hanc rem possumus absque veritate pervenire, quaerenda nobis veritas non est.*

²⁸ *Ibid.* I, II, 5: *Movet me, inquit Navigius, quod a Licentio dictum est. Potest enim fortasse hoc ipsum esse beate vivere, in veritatis inquisitione vivere.*

A fim de procurar definir o que seja a vida feliz, Agostinho em seguida apresenta a questão: “Pensas que viver feliz é outra coisa que viver conforme o que há de melhor no homem?” E continua, considerando que o que há de melhor no homem é a parte da alma chamada de mente ou razão.²⁹

Assim, duas posições são apresentadas na discussão. Uma considera que a vida feliz pode ser alcançada pela procura da verdade, e Licêncio defende esta posição, citando os antepassados, que sempre procuraram a felicidade: “Nossos antepassados, que a tradição apresenta como sábios e felizes, viveram bem e felizes só porque procuraram a verdade.”³⁰ Ao passo que a outra observará que somente a posse da verdade é que garante uma vida feliz:

- Agradeço-vos por me terdes feito juiz junto com Alípio, a quem, confesso, já começava a invejar. Pois um de vós acha que a vida feliz pode ser alcançada apenas pela procura da verdade, enquanto o outro sustenta que só a posse da verdade conduz à vida feliz. Navígio há pouco deu mostras de inclinar-se para a tua opinião, Licêncio. Estou muito curioso para ver como defendereis vossas opiniões, pois a questão é de grande importância e digna de uma discussão séria.³¹

Na sequência temos a discussão entre Licêncio e Trigécio, que versa sobre a procura da verdade e a perfeição do homem. Licêncio pergunta se não pode ser feliz quem procura a verdade, mesmo não a encontrando. Trigécio responde: “Feliz é o sábio perfeito em tudo. Ora, quem ainda procura não é perfeito.”³²

A partir da consideração de que um homem não pode ser perfeito se ainda procura conhecer a verdade, Licêncio concorda e oferece uma consideração que julgamos importante: “Quem não chegou ao fim não é perfeito. Mas a verdade acho que só Deus a

²⁹ *Ibid.* I, II, 5: *Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere?*

³⁰ *Ibid.* I, II, 6: *Mihi prorsus, inquit, videtur: nam maiores nostri, quos sapientes beatosque accepimus, eo solo quod verum quaerebant, bene beateque vixerunt.*

³¹ *Ibid.* I, II, 6: *Ago gratias, inquam, quod cum Alypio me iudicem fecistis, cui, fateor, invidere iam coeperam. Quoniam igitur alteri vestrum videtur beatam vitam sola investigatione veritatis; alteri, non nisi inventionem posse contingere; Navigius autem paulo ante ostendit in tuam, Licenti, partem se velle transire: magnopere exspecto quales sententiarum vestrarum patroni esse possitis. Res enim magna est, et diligenti discussione dignissima. Si res magna est, ait Licentius, magnos viros desiderato.*

³² *Ibid.* I, III, 7: *Quia beatum, inquit Trygetius, volumus esse perfectum in omnibus sapientem. Qui autem adhuc quaerit, perfectus non est.*

conhece ou talvez também a alma humana, depois que deixou o corpo, este cárcere tenebroso.”³³

Trigécio considera que o homem não pode, portanto, ser feliz, uma vez que pode não conseguir o que almeja. Licêncio, por sua vez, responde que a felicidade se dá na busca da verdade, que é o fim do homem:

Mas justamente esta é a felicidade do homem: buscar perfeitamente a verdade. Isso é chegar ao fim, além do que não se pode passar. Portanto, quem busca a verdade com menos esforço do que deve, não alcança o fim do homem, mas quem se aplica à sua busca com todo o esforço possível e necessário, mesmo que não a encontre, é feliz, pois age totalmente segundo o fim para o qual nasceu. Se não o consegue, a falta vem da natureza, que não o permitiu. Finalmente, se todo homem é necessariamente feliz ou infeliz, não será loucura chamar infeliz aquele que dia e noite com todo o afincado procura a verdade? Logo é feliz.³⁴

Numa segunda discussão, Licêncio e Trigécio fazem referência à definição do erro na argumentação anterior. Licêncio considera que “não erra quem busca perfeitamente a verdade, ainda que não a encontre, é feliz porque vive de acordo com a razão”.³⁵ Ou seja, Licêncio continua a sustentar que o melhor caminho que conduz à verdade é justamente a própria busca pela verdade. Assim, quem segue por este caminho, já é sábio; e todo sábio é feliz; “logo, o que faz feliz não é só a descoberta, mas a própria procura da verdade”.³⁶

Na terceira discussão, aborda-se a definição da sabedoria proposta por Agostinho, bem como as objeções de Licêncio, a réplica de Trigécio e a tréplica de

³³ *Ibid.* I, III, 9: *Isthic sum enim, et aveo audire, quo pacto possit et perfectus homo esse, et adhuc quaerere veritatem. Hic ille: Qui ad finem inquit, non pervenit, fateor quod perfectus non sit. Veritatem autem illam solum Deum nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosus carcerem, dereliquerit.*

³⁴ *Ibid.* I, III, 10: *At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille, perfecte quaerere veritatem: hoc est enim pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi. Quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, ad finem hominis non pervenit: quisquis autem tantum quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, is etiamsi eam non inveniatur, beatus est; totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. Inventio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit. Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest instat investigandae veritati, miserum dicere? Beatus igitur erit.*

³⁵ *Ibid.* I, IV, 12: *Multum profecto errabis, si tibi errasse iste videbitur, quamvis omni quo potuit tempore, nec quaerere desierit, nec invenire potuerit quo pergebat.*

³⁶ *Ibid.* I, V, 14: *Nam via quae ducit ad veritatem, nulla, uti opinor, intellegitur melius quam diligens inquisitio veritatis. Hac igitur sola via utens, iam iste sapiens erit: at nemo sapiens miser; omnis autem homo aut miser, aut beatus: beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio Veritatis.*

Licêncio para definir a sabedoria como ciência em Deus e procura humana. Trígécio dirá que “a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas, mas daquelas que pertencem à vida feliz”.³⁷ Licêncio acrescenta, porém, que “a sabedoria é não só a ciência, mas também a diligente busca das coisas humanas e divinas referentes à vida feliz”.³⁸

Na conclusão desta questão que abordou a felicidade e a procura da verdade, Agostinho, retoma as considerações de cada participante, destacando os pontos mais relevantes e a riqueza da argumentação. Cita a definição de Licêncio, dizendo que “a sabedoria humana é a busca da verdade, da qual nasce, com a tranquilidade da alma, a felicidade da vida”.³⁹ E conclui:

Tendo decidido exortar-vos vivamente à busca da verdade, comecei perguntando-vos sobre a importância que lhe atribuis. Todos mostrastes tanto interesse que eu não poderia desejar mais. Pois desejamos a felicidade. Quer esta consista em encontrar a verdade, quer em buscá-la diligentemente, devemos em todo caso, se quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade.⁴⁰

Deste modo, podemos observar importantes argumentos sobre a questão da felicidade presentes já nesta obra, que antecede o *Sobre a vida feliz*, ajudando a compreender a amplitude do problema. Notamos esta evidência pela forma com que Agostinho conduz sua investigação, observando sempre a busca natural do homem pelo conhecimento da verdade, bem como o anseio pela felicidade.

Esta e outras leituras nos garantem o conhecimento de algumas condições para a felicidade, como a busca pela verdade, além da fidelidade para com o único Deus, além da própria condição humana, necessitada do auxílio divino, nesta jornada. Aliás, no terceiro livro desta obra, Agostinho acentua a necessidade da Graça Divina no caminho da Verdade, quando afirma:

³⁷ *Ibid.* I, VIII, 23: *Quaero utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant.*

³⁸ *Ibid.* I, VIII, 23: *Sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitivo.*

³⁹ *Ibid.* I, IX, 24: *Humanam esse sapientiam inquisitionem veritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata vita contingere.*

⁴⁰ *Ibid.* I, IX, 25: *Instituissem vos ad quaerendam veritatem magnopere hortari, coeperam ex vobis quaerere quantum in ea momenti poneretis: omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebus, nobis, si beati esse volumus, perquirenda est.*

[...] a sutileza da razão [humana] jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade di Intellecto divino.⁴¹

Assim, passamos agora a observar especificamente, a obra, deste mesmo período, na qual Agostinho aborda o tema da felicidade e oferece também sua contribuição para o pensamento filosófico a partir do matiz cristão.

CAPÍTULO 2

O DIÁLOGO *SOBRE A VIDA FELIZ*

A obra *Sobre a vida feliz*, que Santo Agostinho dedica ao seu amigo e mestre Teodoro, tem como base o diálogo havido de fato entre os dias 13 e 15 de novembro do ano de 386, na qual nosso autor discute precisamente a questão da felicidade.

Por possuir vontade, o homem anseia pela felicidade. Mas a vontade humana é infinita e, por isso, o que ela busca é também o próprio infinito, o eterno e imutável. Em sua obra *Sobre a Trindade*, Agostinho afirma que “é próprio de todos os homens quererem ser felizes”.⁴² E a filosofia, investigando a dimensão do homem, tem como finalidade estudar a busca humana da felicidade.

A vida feliz é tudo o que o homem mais aspira, em todo tempo e lugar, desde os primórdios. Podemos observar isto com a leitura de diversos autores, e para Agostinho não foi diferente. Ele também buscava uma vida plena e feliz. Foi por meio da razão unida à fé que conseguiu oferecer uma resposta consistente para tal problema.

⁴¹ *Ibid.*, III, XIX, 42.

⁴² *De Trinit.* XIII, 20, 25: *Beatos esse se velle, omnium hominum est.*

Os filósofos que antecederam Agostinho foram capazes de elaborar diferentes concepções de felicidade observando que, dos pré-socráticos aos estóicos, passando por Platão e Aristóteles, sempre consideraram que virtude, filosofia e sabedoria são elementos inevitáveis e inseparáveis que conduzem à felicidade. Isso nos remete a uma concepção de felicidade pensada e conquistada pelo homem, com suas próprias forças e méritos. Pensada sempre a partir deste mundo e com vistas para esta vida.

Com a novidade do cristianismo, temas que até então faziam parte do exercício filosófico sofrem algumas modificações, como é o caso do problema da felicidade, abordado por Agostinho, recém-convertido, e disposto a ler os escritos filosóficos e refletir sobre eles. É desta forma que ele fará a leitura de Platão, por exemplo, que posteriormente exercerá grande influência sobre seu pensamento e de toda a Idade Média.

A conquista da felicidade passará agora por uma espécie de luta entre alma e corpo/coisas materiais. O problema não estava nas coisas materiais em seu contato com o corpo, uma vez que Agostinho acreditava em um Deus perfeito e este, por sua vez, criava todas as coisas, também perfeitamente. Todas elas são vistas como um *bem*, posto serem frutos da criação divina, que é o Bem por excelência. No entanto, estas coisas criadas comportam graus de perfeição e por isso são bens *relativos*, enquanto Deus é o sumo bem. Ou seja, elas são corruptíveis, enquanto Deus é eterno.

O problema estaria na alma, portanto e na livre vontade da qual o homem é dotado. Ao invés de se dedicar ao sumo bem, Deus, o homem acaba buscando satisfação nos bens corruptíveis e perecíveis, fazendo-o confundir o relativo com o absoluto. Assim, pode-se pensar sobre a via que conduz o homem à felicidade, o fundamento da própria felicidade e ainda como se manter feliz, como observa Beierwaltes, dizendo ser muito controverso este tema.⁴³

Nossa abordagem se dá na apresentação do diálogo *Sobre a vida feliz*, no qual Agostinho debate com outros exatamente na tentativa de desenvolver tal assunto. Nosso intento, portanto, é procurar perceber por onde e como o homem agostiniano busca e consegue ser feliz. Seria isto possível nesta vida?

⁴³ É muito controverso o problema da via que conduz à felicidade e também o fundamento ou causa da felicidade, ou seja, o que torna feliz e ainda o problema de como se pode manter a felicidade, se é necessariamente frágil e caduca ou dura imutavelmente. Cf. BEIERWALTES, 1995, p. 64.

Mas o que é ser feliz?⁴⁴ O que busca o homem agostiniano é um bem que satisfaça toda a sua vontade e lhe conceda paz à sua inquietação,⁴⁵ ou seja, algo que seja superior a ele.⁴⁶ A concepção de felicidade dos antigos repousava na ideia de posse do bem supremo, enquanto aperfeiçoamento do próprio homem e suas atividades e potencialidades, ou seja, a sabedoria como consequência da virtude.

Agostinho, amparado nesta tradição, sobretudo, em Sócrates, Platão, Aristóteles e Cícero, segue inicialmente a concepção de que a felicidade consiste na razão. Mais tarde, nas *Retratações*, lamentará ter escrito que a felicidade reside unicamente na alma do sábio.⁴⁷

O fato é que ele romperá com a tradição filosófica que apontava a filosofia como o porto da felicidade e definirá a “posse de Deus” como ponto de chegada para a realização humana. Corrigindo-se, afirmará que não existe senão uma vida que mereça ser chamada de feliz: a vida futura. Certamente, esta concepção nos remete à beatitude, o sumo bem, portanto, a algo superior ao homem.

A felicidade neste mundo requer a conversão total a uma vida devotada a Deus, como veremos a seguir, no desenvolvimento do diálogo. Não se trata, no entanto, de uma felicidade plena, uma vez que este mundo continua sendo o lugar do que é corruptível, efêmero e passageiro.

De modo que ninguém pode ser plenamente feliz *neste mundo*. A felicidade cristã é uma promessa para a eternidade. Os pequenos momentos de felicidade experimentados nesta terra, segundo Agostinho, são apenas uma “pálida imagem” da

⁴⁴ Para responder a esta questão, Gilson, supondo que a felicidade consiste no gozo do que há de melhor para o homem, salienta: “O que é este melhor? O que há de melhor para o homem não pode ser inferior ao homem, pois querer o que é inferior é diminuir-se. Ao contrário, poder-se-ia dizer que o que há de melhor para o homem é o próprio homem, se não houvesse nada de superior a ele que ele pudesse gozar com a certeza de não mais poder perdê-lo” (GILSON, 2007, p. 23-24).

⁴⁵ “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em ti [*Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*].” (*Conf. I, 1*). A frase tornou-se célebre e, com ela, Agostinho abre o livro em que se confessa pecador. O homem se converte, encontra-se a si mesmo, sua plena realização, repousando na medida em que busca o Amor, que é Deus.

⁴⁶ GILSON, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁷ Ressalta nesta discussão a presença de uma filosofia eclética, sinal da sua histórica exaustão, amalgamando, mais ou menos inconscientemente, dimensões estoicas, epicuristas, aristotélicas e, acima de tudo, neoplatônicas. Munido desta diversidade de perspectivas, debatendo-se com vivacidade e nem sempre da forma mais ortodoxa, numa ou noutra questão, o diálogo *Sobre a vida feliz* revela-nos um pensamento inicial já na posse do núcleo da fé cristã, mas à procura da linguagem adequada para a sua inteligência. Cf. CARVALHO, 1988, p. 11.

felicidade eterna, à qual o homem está destinado, após a morte e o Juízo final. Não, porém, como uma conquista individual, mas mediante o socorro da benevolência divina. Desta forma, não serão somente o esforço e o trabalho humano que resultarão no gozo da felicidade.

Assim, segundo Agostinho, a felicidade cristã, muito mais do que filosofia, dependerá da fé e principalmente da posse de Deus, que necessariamente, liberta o homem de uma falsa relação (amor desordenado) com os bens relativos, finitos e perecíveis, para que possa dedicar sua vida a Deus, pela caridade, sendo cristão, para alcançar sabedoria e felicidade⁴⁸.

Passamos, então, a examinar o diálogo *Sobre a vida feliz*, marcado pela novidade do cristianismo em relação ao pensamento filosófico grego, mediante a concepção de imortalidade como promessa e graça, isto é, como salvação. A criatura, nesta visão, participa da eternidade do criador, de alma imortal. E esta promessa de imortalidade, como certeza de fé, é promessa de felicidade.

Vejamos, portanto, como se dá esta abertura para a novidade cristã, mediante a mesma busca humana por realização e satisfação, por meio de algo que seja absoluto e consistente, não no gozo do que é efêmero e mundano, mas no preparo para a beatitude no âmbito da eternidade.

2.1. A ALEGORIA DA NAVEGAÇÃO⁴⁹

⁴⁸ Enquanto a concupiscência leva-a (a vontade) em direção aos corpos, como se fossem eles seu centro de gravidade, a caridade leva-a a gravitar em direção a Deus para aderir a ele, desfrutá-lo e encontrar nele sua beatitude. Cf. GILSON, 1995, p. 156.

É nisto que o cristão se mostra verdadeiramente filósofo, pois o que os pagãos disseram que é necessário fazer, sem serem capazes de fazê-lo, ele faz. A única razão de filosofar é ser feliz; só quem é verdadeiramente feliz é verdadeiramente filósofo, e só o cristão é feliz, porque só ele possui o verdadeiro bem, fonte de toda beatitude, e que possuirá para sempre.

⁴⁹ “Agostinho tenta sugerir sua história pessoal, utilizando a imagem neoplatônica da volta à pátria, e evocando uma viagem marítima, semelhante à de Enéias, na *Eneida*. Estamos atirados longe do porto, em meio a tempestades. E isso, por quê? Não se saberia dizer. Será Deus, a natureza, a necessidade (isto é, o destino), nossa vontade? Será a união de algumas dessas causas ou o concurso delas todas? Seja como for, estamos longe da meta e temos de voltar sobre nossos sulcos, para dirigir-nos então à Pátria. Até aí, Agostinho segue plenamente a tradição platônica. Acontece que alguns, desde a idade da razão, depois de

No preâmbulo de sua obra, Agostinho oferece a dedicatória ao amigo Mânlio Teodoro⁵⁰, mediante breve explicação filosófica, bem como apresentação do ambiente e dos próprios amigos com os quais inicia o debate.

Esta alegoria já fora utilizada pelos antigos, de modo especial por Platão, para quem a segunda navegação representava a filosofia, com seu objetivo de chegar às causas para além da física.⁵¹

Assim, Agostinho inicia a obra, observando que a filosofia seria o porto, enquanto a felicidade, a terra firme, justamente o término da viagem: “Se fosse possível atingir o porto da filosofia, único ponto de acesso à região e terra firme da vida feliz.”⁵²

Pequeno é, no entanto, o número de pessoas que chegam à terra firme: “Talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro⁵³, que o número de homens

terem remado algum tempo, aventuram-se mais longe. Chegam mesmo a se lembrar da pátria, e acontecimentos deploráveis, trágicos mesmo, dificuldades, ansiedades, negócios vãos, induzem, talvez, a ler livros de sábios e doutos. O acordar dá-se no porto. Outros, enfim, ainda que se tenham perdido, percebem sinais ou faróis. A história pessoal de Agostinho possui um pouco desses três tipos de navegação” (OLIVEIRA, 1993, p. 69).

⁵⁰ “Mânlio Teodoro, amigo de Agostinho e, a julgar pela dedicatória aqui desenvolvida, seu mentor, era, em 399, cônsul das Gálias. Retirado da vida política, dedica-se às letras e à filosofia, nomeadamente à neoplatônica. É-lhe atribuída a autoria do *De origine et natura mundi*. A sua relação com Agostinho funda-se, naturalmente, numa comum preocupação e afinidade: a eloquência, a busca da verdade e, obviamente, o cristianismo” (CARVALHO, 1988, p. 92).

⁵¹ “A primeira navegação era a entregue às forças físicas do vento e das velas do navio, e representa emblematicamente a filosofia dos Naturalistas que explicavam a realidade apenas com elementos físicos (ar, água, terra, fogo, etc) e forças físicas a eles ligadas. A “segunda navegação” entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos, na bonança, não eram mais suficientes, e era então entregue às forças humanas que impulsionavam o navio com os remos: para Platão ela representava a filosofia que, com as forças da razão, se esforça para descobrir as verdadeiras causas da realidade, para além das causas físicas. Se quisermos explicar a razão pela qual uma coisa é bela, não podemos nos limitar aos componentes físicos (beleza da cor, da forma etc.), mas devemos remontar à ideia do belo”. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 137).

⁵² *De beata vita*, I, 1: *Si ad philosophiae portum, de quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur.*

⁵³ “Observe-se, por último, que nas *Retractationes*, escritas em 426-427, Agostinho lamenta os rasgados elogios tecidos a esta personagem (cf. I, II; poder-se-á comparar esta dedicatória com a que lhe está mais próxima no tempo, dedicada a Romaniano, no *Contra Acadêmicos*): embora cristão e sábio, tais louvores são exagerados; e, no entanto, são facilmente explicáveis: a leitura do *De beata vita* revela-nos um enorme entusiasmo confessional. Agostinho deseja que Teodoro conheça e participe dos seus progressos intelectuais e religiosos, pede o seu auxílio e, acima de tudo, revela-lhe o seu projeto (I, 4). Note-se que a influência de Teodoro, ainda que grande, não superará a de Santo Ambrósio ou de Mônica” (CARVALHO, 1988, p. 92).

a chegar lá seria ainda mais diminuto do que aqueles que atualmente abordam nesse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles.”⁵⁴

Há três tipos de navegantes rumo à filosofia. Os que se deixam levar pela fama: “Por meio de obras realizadas na intenção de atingir o maior número possível de seus concidadãos, para estimulá-los a virem ao seu encalço”⁵⁵. Os que se iludem pelo orgulho e se aventuram para bem longe: “Ousam aventurar-se distante de sua pátria e, com frequência, esquecem-se dela. [...] Consideram-nos, porém, como fator de gozo e orgulho, pois de todo lado lhe sorri a falsa serenidade de prazeres e honras.”⁵⁶ E os que, no meio-termo entre os dois anteriores, se deixam reter pelas adversidades do caminho: “Perdem a boa oportunidade do retorno. Erram longamente e, muitas vezes, correm até o risco de naufrágio.”⁵⁷

O orgulho e a vanglória podem dificultar a proximidade da vida feliz.

Ele resplandece, está revestido de tão enganosa luz, que não somente aos que chegam e se encontram na iminência do ingresso se apresenta como terra amena, prometendo satisfazer suas aspirações à terra venturosa. De igual modo, cativa e alucina os que já se encontram no porto. Isso por sua bela altura de onde os que lá se encontram comprazem-se em considerar com desdém os demais. Entretanto, fazem sinais aos que se aproximam daquela terra para evitarem os escolhos ocultos na água. Ou, ainda, apregoam ser fácil a subida até o cimo onde se acham colocados. Indicam até com benevolência por onde devem bordejar sem perigo. Cheios da vanglória com que se pavoneiam, mostram aos outros um lugar de segurança no porto.

Ora, que outro rochedo a razão indica como temível aos que se aproximam da filosofia do que esse, da busca orgulhosa da vanglória? Pois esse rochedo é oco interiormente e sem consistência.⁵⁸

⁵⁴ *De beata vita*, I, 1: *Vir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus, et voluntas ipsa perduceret; nescio utrum temere dixerim, multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant.*

⁵⁵ *Ibid.* I, 2: *Unde caeteris civibus quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.*

⁵⁶ *Ibid.* I, 2: *Elegerunt in medium progredi, longeque a sua patria peregrinari audent, et saepe eius obliviscuntur. Hos si nescio quo et nimis latente modo a puppi ventus, quem prosperum putant, fuerit persecutus, penetrant in altissima miseriarum elati atque gaudentes, quod eis usquequaque fallacissima serenitas voluptatum honorumque blanditur.*

⁵⁷ *Ibid.* I, 2: *Aut plerumque vel inter nubila deviantes, vel mergentia contuentes sidera, vel nonnullis illecebris capti, bonae navigationis tempora differentes, errant diutius, saepe etiam periclitantur.*

⁵⁸ *Ibid.* I, 3: *Nam ita fulget, ita mentiente illa luce vestitur, ut non solum pervenientibus, nondumque ingressis incolendum se offerat, et eorum voluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur; sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitat, eosque nonnunquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despiciere libeat. Hi tamen admonent saepe venientes, ne aut occultis subter scopulis decipiantur, aut ad se ascendere facile putent; et qua sine periculo ingrediantur propter illius terrae viciniam, benevolentissime docent. Ita cum eis invident vanissimam gloriam, locum securitatis ostendunt.*

Agostinho deixa evidente, mediante sua trajetória, que trilhou este caminho, esta navegação, e expõe as etapas pelas quais passou na insistente busca pela vida feliz.⁵⁹ Ele relata seu encontro com a filosofia por meio da leitura do *Hortênsio* de Cícero, bem como sua passagem pelos maniqueus e os acadêmicos, até chegar à leitura das Escrituras e dos sermões que ouviu do bispo Ambrósio:

Tendo chegado à idade de dezenove anos, após ter conhecido na escola de retórica o livro de Cícero, intitulado “Hortênsio”, senti-me inflamado de tal amor pela filosofia que pensei em me dedicar a ela sem reservas. Mas não me faltaram névoas a perturbarem minha navegação. Por muito tempo, asseguro-te, fixei os olhos sobre os astros que declinam no horizonte a induzirem-me ao erro. [...] Caí sob a influência de homens que sustentavam ser a luz física que percebemos com os olhos corporais digna do culto reservado à realidade suprema e divina.

Tendo percorrido aquele mar por muito tempo, entreguei em seguida o timão de meu barco aos acadêmicos. Foi ele então sacudido por toda espécie de ventos, em meio a vagalhões.

Finalmente, vim aportar nestas terras. Aqui aprendi a reconhecer a estrela polar (*septentrionem*), na qual pude confiar. Efetivamente, observei com frequência, nos sermões de nosso bispo e também em algumas conversas contigo, ó Teodoro, que da ideia de Deus deve ser excluída, absolutamente, qualquer imagem material. Diga-se o mesmo da ideia de alma, pois é ela, entre todas as realidades, a mais próxima de Deus.

Renunciei a tudo e conduzi meu barco, abalado e avariado, ao suspirado porto da tranquilidade.⁶⁰

Nam quem montem alium vult intellegi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressivis metuendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae, quod ita nihil intus plenum atque solidum habet.

⁵⁹ Em resumo: à felicidade, lugar sólido, chega-se pelo porto da filosofia e os navegantes que o demandam dividem-se em três classes.

Sobre este aspecto assevera Gilson: “Dos que assim tendem à felicidade pelo conhecimento, alguns têm a prudência de procurá-la desde a juventude e têm a felicidade de a atingirem logo; outros, ao contrário, tentam encontrá-la com paixão em vias falsas e só voltam a si mesmos sob o golpe de provas por vezes trágicas; outros, enfim, sem mostrar nem tal prudência, nem essa loucura, desde a juventude, fixam os olhos no fim a atingir e, ao mesmo tempo que vagam ao longe, voltam os olhos para ele; em meio a ondas, estes guardam as lembranças da tão doce pátria onde terminarão por abordar um dia. Todos, quaisquer que sejam, estão ameaçados por um temível obstáculo que guarda a entrada do porto: o orgulho e a paixão da vanglória. Se algo merece ser chamado “dom de Deus, é seguramente a vida feliz. Cumpre, portanto, buscá-la com modéstia e pedir para recebê-la. Aceitá-la é a verdadeira maneira de conquistá-la” (GILSON, 2007, p. 18).

⁶⁰ *De beata vita*, I, 4: *Ego ab usque undevigesimo 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. Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus; et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in oceanum astra suspexi.*

Incidit in homines quibus lux ista quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videretur.

At ubi discussos eos evasi, maxime traiecto isto mari, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus Academici tenuerunt. Deinde veni in has terras; hic septentrionem cui me crederem didici.

Ao dedicar a obra a seu amigo Teodoro, Agostinho apresenta seu insistente apelo, pedindo seu auxílio e amizade, uma vez que acredita que ele já tivesse encontrado essa felicidade esperada, ao mesmo tempo em que não ignora estar ainda em meio a dúvidas e hesitações, não pisando, além disso, em terra firme.

Ou seja, Agostinho conhece as inúmeras dificuldades existentes e admite, portanto, que ainda está aprendendo a superar os perigos e inseguranças do mar.

Suplico-te, pois, em nome da tua virtude, por tua bondade e pelos vínculos e relações que costumam unir as almas, estender-me a mão. Quero dizer-te: estima-me e, em troca, crê que eu te estimo e que me és muito querido. Se obtiver o que desejo, bastar-me-á um ligeiro esforço para atingir, sem dificuldade, aquela vida feliz, a qual já desfrutas, como penso.⁶¹

Ele deseja dar a conhecer a seu amigo seu estado de espírito, bem como daqueles presentes no diálogo. Ressalta a importância do tema a ser discutido, observando que a felicidade é um dom de Deus: “Posto que tratamos entre nós a respeito da vida feliz. Nada vejo de mais apropriado do que tal vida, a merecer o título de dom de Deus.”⁶²

De fato, Mânlio Teodoro era alguém especial para Agostinho. Fora seu mestre e foi por meio dele que teve contato com as obras de Platão: “Li algumas obras de Platão, pelo qual tu te sentes fortemente atraído. Confrontava, quando podia, o valor de tais opiniões, com a autoridade dos livros que nos transmitem os divinos mistérios. Fui abrasado de tal ardor, que se não fosse por consideração a certos amigos, teria rompido todas as minhas cadeias.”⁶³

Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima: nam id est unum in rebus proximum Deo.

Abicerem omnia, et optatae tranquillitati vel quassatam navem fessamque perducerem.

⁶¹ *Ibid.* I, 5: *Quare obsecro te per virtutem tuam, per humanitatem, per animarum inter se vinculum atque commercium, ut dexteram porrigas. Hoc autem est, ut me ames, et a me vicissim te amari credas carumque haberi. Quod si impetravero, ad ipsam beatam vitam, cui te iam haerere praesumo, parvo conatu facillime accedam.*

⁶² *Ibid.* I, 5: *Aptissime sane; nam de beata vita quaesivimus inter nos, nihilque aliud video quod magis Dei donum vocandum sit.*

⁶³ *Ibid.* I, 4: *Lectis autem Plato paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoveret.*

Agostinho apresenta o ambiente e os participantes do colóquio sobre a felicidade em Cassiciáco:

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. Trigésio e Licênio, meus concidadãos e discípulos. Não quis que ficassem ausentes meus primos Lastidiano e Rústico, ainda que não houvessem frequentado 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 filho.⁶⁴

É neste contexto de recolhimento, portanto, que surge o diálogo. Nesse pequeno grupo, se travará o debate em torno de questões que remetem à verdadeira felicidade, sua busca, a benevolência divina e seus benefícios para a vida do homem.

2.2. O COLÓQUIO DO PRIMEIRO DIA

Iniciando o diálogo, Agostinho provoca os participantes para ajudá-los a responder a questões como: onde reside a felicidade? Como e onde pode o homem ser feliz? E logo concluem que só será feliz quem for capaz de adquirir e manter um bem que seja permanente.⁶⁵ E questiona: “Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo?”⁶⁶ Faz esta pergunta para levar à compreensão de que a felicidade da qual tratarão é a felicidade do homem e para o homem e que a alma seja algo mais próximo de Deus.⁶⁷

⁶⁴ *Ibid.* I, 6: *Erant autem, non enim vereor eos singulari benignitati tuae notos interim nominibus facere, in primis nostra mater, cuius meriti credo esse omne quod vivo; Navigius frater meus, Trygetius et Licentius, cives et discipuli mei; nec Lastidianum et Rusticum consobrinos meos, quamvis nullum vel grammaticum passi sint, deesse volui, ipsumque eorum sensum communem, ad rem quam moliebar, necessarium putavi. Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cuius ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus.*

⁶⁵ Por isso ARENDT, 1997, p. 19 diz que em Agostinho, “a beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”.

⁶⁶ *Ibid.* II, 7: *Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?*

⁶⁷ A esse respeito comenta Sangalli: “A resposta é positiva e o passo seguinte é a determinação dos respectivos alimentos para essas partes. No conjunto de seu pensamento, percebe-se a prioridade do homem

E continua ele, considerando, portanto, que o homem é composto de alma e corpo, mas que em sua constante busca, o corpo, para se manter vivo e saudável, necessita de alimento: “A natureza, fixou aos corpos a dimensão à qual pode atingir, mas sequer atingiriam essa dimensão se lhes faltasse o alimento. Constatamos facilmente esse fato nos animais. Todos sabem que os corpos vivos, sejam quais forem, definham sem alimento.”⁶⁸

Da mesma forma, a alma, que dá vida ao corpo, necessita de alimento. E seu alimento é a ciência e o conhecimento. Perguntará então: “E quanto à alma, não possui seu alimento próprio? Não lhes parece ser esse alimento a ciência?”⁶⁹

Será Mônica quem responderá à questão, observando a necessidade de sabedoria para a alma, como seu alimento: “A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência.”⁷⁰

Na continuidade do diálogo, se conclui que a infelicidade se dá pela ignorância, falta de cultura e instrução, vivendo-se como que faminto e em jejum, cheio de vícios e maldades, representando esterilidade e fome para quem assim está: “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 carências.”⁷¹

como alma que, unida a um corpo, dele se apodera, usa e governa. Não é a simples unidade de duas partes, formando uma terceira. O corpo também terá o seu lugar futuro, segundo o plano divino, na ressurreição. Mas o essencial e a verdade estão na alma, como o próprio processo de interiorização vai revelar. Assim, a alma, além de ser a porta para a *felicidade*, o caminho pelo qual nós nos reencontramos mediante os sinais estabelecidos para a nossa *peregrinatio*, como a encarnação de Cristo, ela também é um dos pilares de sustentação da Filosofia cristã” (SANGALLI, 1998, p. 158).

⁶⁸ *De beata vita*, II, 7: *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 animantium corpora macescere.*

⁶⁹ *Ibid.*, II, 8: *Quid ergo anima, inquam? nulla ne habet alimenta propria? an eius esca scientia vobis videtur?*

⁷⁰ Considera assim Sangalli: “A fome das almas é proporcional ao grau de conhecimento via ciência e artes liberais. Mais especificamente: a alma dos ignorantes está cheia de vícios e de nequícias, ou seja, revela a própria esterilidade, já que o seu conteúdo é o próprio nada, o não-ser, o estado doentio, na mesma linha em que o mal é a privação do bem e não tem uma existência substancial. E nesse ponto assemelha-se à concepção aristotélica de que o mal não existe em si, mas é o ente mesmo em sua imperfeição.” (SANGALLI, 1998, p. 159-160).

⁷¹ *De beata vita*, II, 8: *Ista ipsa est, inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quasi fames animorum. Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vivam indicant famem; ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur.*

Agostinho apresenta, porém, a virtude contrária - moderação, temperança ou frugalidade (*frugalitas*) - a esse vício de malignidade, decomposição e estado doentio, explicando seu sentido etimológico para facilitar a compreensão:

Os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade essa decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a ser o nada e o vazio. E a virtude contrária a tal vício denomina-se moderação, temperança ou frugalidade. Esse termo vem de *fruges* e tem o significado de frutos. Evoca assim uma espécie de fecundidade provinda ao espírito graças a essa virtude. Por outro lado, *nequitia* vem da palavra *nihil* [nada], que lembra a improdutividade. Com efeito, pode-se chamar naquilo aquilo que escoar, decompõe, dissolve e não cessa de certo modo de se deteriorar e perder. Por isso, os homens sujeitos ao vício da malignidade [*nequitia*] são chamados “perdidos”. Ao contrário, quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude. E o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança ou frugalidade.⁷²

Estas atividades especulativas, enquanto parte da excelência humana, é que farão o homem buscar o sentido e o fim de sua vida, quando não se deixa levar pelo vício (*nequitia*), vindo a se perder, uma vez que Agostinho tinha presente a importante descoberta que fez no neoplatonismo, com a noção de “nada”, como equivalente ao conceito de não-ser, enquanto espécie de ‘espaço vazio’ (*locus inanis*).⁷³

Ou seja, fica evidente a vontade humana por um alimento consistente e salutar para sua alma, algo que perdure, que se mantenha e não se altere. Trata-se do que chama de frugalidade, que pela raiz etimológica, *frux*, *frugis* tem o significado de fruto, enquanto condição de fecundidade, em oposição à esterilidade, distinguindo, assim, entre alimento saudável e não saudável para a alma. O que interessa a Agostinho agora, é saber como alcançá-lo. Se faz necessário encontrar o verdadeiro e essencial alimento que pode satisfazer plenamente a alma humana.

⁷² *Ibid.* II, 8: *Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt. Cui vitio quae contraria virtus est, frugalitas nominatur. Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem; ita illa ab sterilitate, hoc est a nihilo, nequitia nominata est: nihil est enim omne quod fluit, quod liquescit et quasi semper perit. Ideo tales homines etiam perditos dicimus. Est autem aliquid, si manet, si constat, si semper tale est, ut est virtus. Huius magna pars est atque pulcherrima, quae temperantia et frugalitas dicitur.*

⁷³ Este conceito visto em termos corpóreos, porém, depois, passa a ser considerado por ele em termos metafísicos, significando ausência, falta, defecção, privação do Ser.

Evocando o importante papel dos amigos (*necessarios meos*), dos mestres que teve e dos livros que leu, Agostinho coloca então em discussão uma questão central e muito comum da (sua e da nossa) época, justamente sobre o que é a felicidade propriamente dita: “Queremos todos ser felizes?”⁷⁴ Ao responderem prontamente que sim, sucede uma nova pergunta: “Será então feliz quem tem o que quer?”⁷⁵ Ou seja, como é que o homem pode ser feliz? Será que somos felizes somente quando possuímos o que queremos?⁷⁶

Mônica afirma que é feliz quem deseja coisas boas, mas que coisas seriam essas? Qual o segredo para a felicidade? Eis a simples e provisória resposta de Agostinho: “Ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem tê-lo ambicionado para serem felizes. Todos concordaram.”⁷⁷

Ou melhor: não basta ter o que se quer, mas deve-se querer o que é bom, belo e justo. A sabedoria talvez esteja justamente aí, no querer apropriadamente. Não se pode, portanto, ambicionar qualquer coisa, mas aquilo que seja digno de ser quisto, para que conduza à vida feliz.

Assim, esta frase (Queremos todos ser felizes) indica uma espécie de necessidade, de desejo natural presente na essência do homem por eliminar uma insatisfação ou infinitude que limita o ser humano.⁷⁸

Pergunta Agostinho: “O que o homem precisa conseguir para ser feliz?”⁷⁹ O que se deve fazer para alcançar a felicidade? A que deve ater-se o homem para ser feliz? E continua, para dar a compreender de que não se tratava de qualquer bem, precível e passageiro:

⁷⁴ *Ibid.* II, 10: *Beatos esse nos volumus, inquam?*

⁷⁵ *Ibid.* II, 10: *Omnis qui quod vult habet, beatus est?*

⁷⁶ “A pergunta fundamental, embora velha, que Agostinho colocou no primeiro dia de discussão, imitando talvez Sêneca, foi: ‘Todos queremos ser felizes?’ [*Beatos esse nos volumus?*]. Diante da evidente resposta, sucede a pergunta: ‘Será então feliz quem tem o que quer?’ A resposta singela é que, se o homem quer bens e os tem, é feliz; se, por outro lado, quer coisas más, ainda que as tenha, é infeliz. E, citando um trecho do *Hortênsio*, de Cícero, Agostinho conclui que ‘ninguém pode ser feliz, se não tiver o que quer, mas também não pode ser feliz quem tem tudo o que quer’” (SANGALLI, 1998. p. 161-162).

⁷⁷ *De beata vita*, II, 10: *Neque quemquam beatum esse posse, qui quod vult non habet; neque omnem qui quod vult habet, beatum esse? Dederunt.*

⁷⁸ Cf. BEIERWALTES, 1995, p. 64.

⁷⁹ *Ibid.* II, 11: *Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit, inquam?*

Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro.⁸⁰

Que tipo de bem poderia garantir a felicidade? Certamente, como fica evidente, não são os bens efêmeros, materiais, meramente passageiros, que garantem a felicidade. O que é suscetível às vicissitudes da vida, às variações da sorte, sujeito à mudança, receio e fragilidade, não pode garantir felicidade a ninguém.

Não que os bens materiais, que se encontram nesta ordem de coisas, sejam ruins. Pelo contrário. Os bens da criação não são ruins em si mesmos. O problema não está exatamente neles, mas no modo com o qual o ser humano se relaciona com eles. Estes bens receberam de Deus a existência. “A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos colocará na posse da perfeita e incomparável paz.”⁸¹

Assim, se a felicidade não se encontra nos bens materiais e mutáveis, que outro tipo de bem poderá saciar esta carência do homem? Fica claro que deve ser, portanto, um bem imutável. No *Sobre a natureza do bem (De natura boni)*, é oferecida uma definição do que seria este bem:

Deus é o supremo e infinito bem, sobre o qual não há outro: é o bem imutável e portanto, essencialmente eterno e imortal. Todos os demais bens naturais tem nele a sua origem, mas não são de sua mesma natureza. O que é da mesma natureza que ele não pode ser mais que ele mesmo. Todas as demais coisas, que foram feitas por ele, não são o que ele é. E posto que somente ele é imutável, tudo o que fez do nada está submetido à mutabilidade e à mudança. É tão onipotente, que do nada, isto é, do que não tem ser, pode criar bens grandes e pequenos, celestiais e terrestres, espirituais e corporais [...] qualquer que seja o seu grau na escala dos seres, tem em Deus o seu princípio ou a causa eficiente. Por outra parte, toda natureza, em si mesmo é considerada sempre um bem: não pode provir mais que do supremo e verdadeiro Deus, porque todos os bens, os que por sua excelência se aproximam ao sumo Bem e os que

⁸⁰ *Ibid.* II, 11: *Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi.*

⁸¹ *De civit.* III, XIX, X: *Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit.*

por sua simplicidade se afastam dele, todos tem o seu princípio no Bem supremo.⁸²

Segundo Agostinho, Deus é o sumo bem. Logo, a felicidade humana passa por algo que seja duradouro e permanente. Acrescenta então Agostinho: “É Deus eterno e imutável? Eis aí uma verdade tão certa que qualquer questão se torna supérflua... Logo, quem possui a Deus é feliz! [*Deum igitur, qui habet beatus est*].”⁸³

Se a pessoa que possui a Deus é feliz, a pergunta que se coloca, agora, é acerca de quem tem essa posse de Deus: “Resta-nos apenas procurar uma coisa: quem entre os homens possui a Deus?”⁸⁴ E as opiniões dos participantes do diálogo são, logo em seguida, apresentadas: “Possui a Deus quem vive bem, opinou Licêncio. Possui a Deus quem faz o que Deus quer que se faça, disse Trigésio. [...] Possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo, sugeriu Adeodato.”⁸⁵

Sabendo agora, o que pensa cada um sobre o tema discutido, Agostinho, querendo encerrar o primeiro dia de debate, levanta ainda uma outra e calorosa discussão. O enfoque se concentra nos acadêmicos.⁸⁶

E os acadêmicos, que se diziam sábios e mantinham a dúvida como fundamento, podem ser felizes?:

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

⁸² *De natura boni*, I: *Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia. [...] per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura non potest esse nisi a summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono.*

⁸³ *De beata vita*, II, 11: *Deus, inquam, vobis aeternus, et semper manens videtur? Hoc quidem inquit, ita certum est, ut interrogatione non egeat; [...] Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est.*

⁸⁴ *Ibid.*, II, 12: *Nihil ergo, inquam, nobis iam quaerendum esse arbitror, nisi quis hominum habeat Deum?*

⁸⁵ *Ibid.*, II, 12: *Deum habet, qui bene vivit. [...] Deum habet, inquit, qui facit quae Deus vult fieri. [...] Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet.*

⁸⁶ Os acadêmicos a que se alude aqui são sobretudo os da terceira seita desse nome, os da Nova Academia. Foram fundados por Carnêades (213-129 a.C.). No diálogo *Contra os acadêmicos* (II, 5, 11, 12), encontramos uma breve exposição de suas teorias. Carnêades pensava que a um sábio só é permitido aprovar alguma opinião verossímil, sem que se deva a ela prender pessoalmente nenhuma afirmação. Deviam contentar-se apenas com probabilidades. Fora estabelecida uma graduação que permitia ao espírito não admitir verdade alguma de ordem absoluta. Cf. OLIVEIRA, 1993, p. 87.

que não deseja encontrar; como então se explica que os acadêmicos estejam sempre à procura da verdade? Porque eles a querem encontrar, mas no método infalível, a fim de a poder descobrir. E contudo não a descobrem! Segue-se, portanto, e não são felizes. Ora, ninguém é sábio, se não for feliz. Logo, o acadêmico não é sábio!⁸⁷

Se os acadêmicos estão numa constante busca, nunca serão felizes, uma vez que ser feliz é possuir o que se quer. Assim, o anseio pelo conhecimento da verdade dos acadêmicos⁸⁸ é bem diferente daquele apontado por Agostinho, o que impossibilita uma vida feliz.

Já, anteriormente, com a resposta dos participantes do diálogo, fica evidente que quem possui a Deus é quem vive bem, faz o que Deus quer e não tem o espírito impuro.⁸⁹ Isto pressupõe o conhecimento da verdade, o que era problema para os acadêmicos. Por isso, Mônica os chamará de *caducários*:

Sorri para minha mãe. Ela, então, com uma liberdade não possuída pelos outros, deu como que uma ordem para que fosse tirado da dispensa o que falava na ocasião:

- Dize, pois, e explica-nos quem são esses acadêmicos e o que pretendem eles.

Expliquei, breve e claramente, a fim de que ninguém ficasse sem os conhecer. E ela conclui então:

- Tais homens são uns epiléticos [*caducarii*]!

Servira-se de palavra vulgar, com a qual são designadas as pessoas vítimas desse mal. Ao mesmo tempo, levantou-se para se retirar.

⁸⁷ *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: volunt ergo invenire; volunt igitur habere inventionem veritatis. At non inveniunt: sequitur eos non habere quod volunt; et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens, nisi beatus: sapiens igitur Academicus non est.*

⁸⁸ Se nos mantivermos nos limites estritos do *Sobre a vida feliz* e do *Contra os acadêmicos* (Parte I), percebe-se que a investigação sobre a verdade da felicidade pode ser levada a cabo porque se provou antecipadamente que os *acadêmicos não são sábios* porque não são felizes e não o são porque embora desejando a verdade não a encontram. A sabedoria e a felicidade estão, portanto, dependentes da obtenção da verdade e da possibilidade de o homem o conseguir. E Deus é o “objeto” dessa felicidade. Ficou, por conseguinte concluído neste primeiro dia, nesta primeira contribuição à *especulação teológica* de Agostinho, que o homem é, por si só, impotente para achar a verdade – parte do qual os acadêmicos aceitavam. Está também esclarecido que o homem tem vontade de felicidade e que ele corresponde e deriva de algo real (Deus) e prévio (*notiones*). Faltará descobrir a ponte (Cristo) e as condições (éticas) que permitam ao homem encontrar a verdade e ser feliz. Será esse o tema dos dias seguintes. (Cf. CARVALHO, 1988, p. 98).

⁸⁹ Cf. *De beata vita* II, 12.

Quanto a nós, satisfeitos e joviais, também nos retiramos, pondo fim à nossa discussão.⁹⁰

Esta crítica colocada contra os acadêmicos no fim do diálogo e bem resumida com a resposta final, com o bom senso e piedade cristã de Mônica, ajuda a compreender que a verdade se encontra no interior da alma e não deve, portanto, ser buscada fora dela.

2.3. O COLÓQUIO DO SEGUNDO DIA

No segundo dia de diálogo, Agostinho retoma a questão acerca de quem possui a Deus, chegando à conclusão de que as três respostas oferecidas no dia anterior são coincidentes.⁹¹ Com efeito, é feliz quem possui a Deus, vive bem, faz o que Deus quer e não tem um espírito impuro. Adeodato ainda esclarece que o *não ter um espírito impuro* significa viver castamente⁹², ou seja, ter os olhos voltados para Deus e não se prender a nada além dele só. Conclui Agostinho: “Desse modo, será necessário, para quem é casto, viver bem; e quem vive bem necessariamente será casto. [...] Logo, as três opiniões emitidas coincidem em uma só.”⁹³

Na sequência, indaga: “Quer Deus que o homem o procure?” No que todos concordam e acrescenta: “Podemos dizer que quem busca a Deus leva vida má?” Todos respondem que não. Apresenta, portanto, uma terceira questão: “Pode o espírito impuro procurar a Deus?” Mais uma vez, todos concordam que não. Mônica faz então o seguinte comentário: “Mas ninguém pode chegar a Deus sem o ter procurado antes!” Agostinho aprova o comentário, mas interpela novamente: “Contudo, aquele que ainda está à procura

⁹⁰ *Ibid.* II, 16: *Arrisi matri. Atque illa liberrime quod minus habebant, quasi de suo cellario promendum imperans: Iam dic nobis, inquit, et redde qui sint isti Academici, et quid sibi velint? Cui breviter cum exposuissem aperteque, ita ut nemo illorum ignarus abscederet: Isti homines, inquit, caducarii sunt (quo nomine vulgo apud nos vocantur, quos comitialis morbus subvertit), et simul surrexit ut abiret; atque hic omnes laeti ac ridentes, interposito fine discessimus.*

⁹¹ *Ibid.* III, 18.

⁹² Casto no sentido de ser aquele que se volta para Deus e só a Ele se consagra.

⁹³ *Ibid.* III, 18: *Is ergo, inquam, necesse est ut bene vivat, et qui bene vivit necessario talis est. [...] Ergo una est hic, inquam, dicta sententia.*

de Deus, não chegou a Deus, também se vive bem. Portanto, nem todo o que vive bem, possui, por isso, a Deus.”⁹⁴ Mônica interfere, porém, novamente:

Quanto a mim, replicou ela, parece-me que não há ninguém que não possua a Deus. Entretanto, aquele que vive bem possui a Deus como um amigo benévolo [*habet Deus propitium*], e quem vive mal, como alguém que lhe é distante [*infestum*]. Neste caso, fizemos mal ontem em concordar que é feliz todo aquele que possui a Deus. Isso, caso for verdade que todos O possuam. Pois, na verdade, vemos que nem todos são felizes. Insistiu ela: Acrescenta então o termo “benévolo” [*adde, ergo, propitium*; isto é: será feliz quem possui a Deus como amigo].⁹⁵

O homem, quando usa mal sua livre decisão, afasta-se de Deus. E deste modo, não é feliz e não vive com o favor de Deus. Mas afastar-se de Deus, segundo a própria teoria agostiniana, é somente possível no ponto de vista moral, uma vez que, do ponto de vista ontológico, a criatura simplesmente não existe sem seu criador.

Assim, o problema da felicidade consiste em saber o que o homem deve querer para ser feliz e como pode adquiri-la.⁹⁶ Desde o início do diálogo, o que se define é que a felicidade se dá apenas no perfeito conhecimento de Deus. Mas este conhecimento é possível? Como pode o homem, finito, relativo e mutável, conhecer a Deus perfeitamente? Qual a relação existente entre o homem e Deus? Pode o homem ser feliz? Com o conceito de participação, observamos considerações relevantes para esta elucidação:

Segundo Agostinho, Deus, o sumo bem, o ser absoluto, confere existência às coisas por sua própria bondade. A criação participa deste bem, mas é composta de entes

⁹⁴ *Ibid.* III, 19: *Optime, inquam. Tamen qui adhuc quaerit, nondum ad Deum pervenit, et iam bene vivit.*

⁹⁵ *Ibid.* III, 19: *Mihi, inquit, videtur Deum nemo non habere: sed eum qui bene vivit, habent propitium; qui male, infestum. Male igitur, inquam, hesterno die concessimus eum beatum esse qui Deum habet: siquidem omnis homo Deum habet, nec tamen omnis homo beatus est. Adde ergo, inquit, propitium.*

Sobre o assunto, comenta Sangalli: “No marco dessa argumentação dialética, quem vive bem tem a Deus favorável e, portanto, é feliz; do contrário, lhes seria Deus hostil e, conseqüentemente, infeliz, assim como possuir Deus é diferente de não estar em Deus. Agostinho vai concluir com a distinção de três modos de viver. “Quem já encontrou Deus e tem-no favorável, é feliz; quem procura Deus, tem-no favorável, mas ainda não é feliz; pelo contrário, quem se afasta de Deus, por vícios e pecados, não só não é feliz como não vive com o favor de Deus. Mas tal distinção não se sustenta, pois o princípio da não-contradição seria violado, embora Agostinho pense dialeticamente, e é insuficiente na consideração da *felicidade*, que exige a posse daquilo que é a sua condição de possibilidade de existir” (SANGALLI, 1998, p. 169).

⁹⁶ Cf. *De beata vita* II, 11.

participantes. Todas as coisas criadas são boas e apontam para o criador, pois são sinais impressos do amor divino.

O ser humano, por possuir alma racional, ocupa um lugar elevado na criação. É a condição de ser racional que o faz pertencer a um grau mais elevado na ordem dos seres. Na criação, o homem encontra-se acima dos animais, dos vegetais e dos minerais. Fica abaixo apenas de Deus e dos anjos. Como assevera Agostinho:

Sendo assim, Deus, que é em sumo grau e, por conseguinte, Autor de toda essência, que não é soberanamente [pois não é justo fosse igual a Ele e por Ele feita do nada] e de modo algum poderia existir, se não fosse feita por Ele, não deve ser censurado pelos defeitos das naturezas, e sim louvado, considerando-se todas elas.⁹⁷

A participação para Agostinho é o modo pelo qual um ser pode se elevar à posse de uma perfeição que é superior à sua essência, mas com a condição de não possuir essa perfeição senão de modo limitado, proporcional a essa essência.⁹⁸ Isto se dá por meio da graça de Deus, que age em socorro do homem, em meio às suas fragilidades.⁹⁹

Deus é o criador de todas as coisas. Toda criação é um ato livre da sua vontade. Por serem criadas, todas as coisas participam da perfeição divina. E a perfeição divina é o bem supremo. Logo, todas as coisas são boas por participarem de Deus e todas apontam para o criador que é o ser por excelência. De modo, que toda criatura está vinculada ao seu criador.

⁹⁷ *De civ. Dei*, XII, V: *Quae cum ita sint, Deus, qui summe est atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est (quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset), nec ullorum vitiorum offensione vituperandus et omnium naturarum consideratione laudandus est.*

⁹⁸ Toda criatura expressa a bondade de Deus por participar na perfeição divina. Deus é o ser por excelência e todas as coisas criadas têm o ser, por participarem no ser, ou seja, Deus é, por sua própria essência, o ser, e a criatura, ao participar, tem o ser, ou seja, participa na perfeição, na bondade de Deus. Embora já existissem, antes da criação, no entendimento divino, todos os entes possuem uma dupla marca: criados por Deus, porém, do nada. Há, com isso, uma disparidade, uma vez que todos os seres são bons por terem sido criados por Deus, que é a bondade por excelência; ao mesmo tempo, carregam certa imperfeição própria, por serem feitos do nada. (Cf. GILSON, 2001, p. 176).

⁹⁹ “A posição central de Agostinho é, não obstante, estável e clara: a graça é necessária à livre decisão do homem para lutar eficazmente contra os assaltos da concupiscência e para ser merecedor diante de Deus. Sem a graça, pode-se conhecer a Lei; com ela, pode-se, além disso, consumá-la. Iniciativa divina, a graça precede, portanto, em nós, qualquer esforço eficaz para nos reerguermos. Sem dúvida, ela nasce da fé, mas a própria fé é uma graça. É assim que a fé precede as obras, não no sentido de que as dispensa de consumá-las, mas porque as boas obras e seu mérito nascem da graça, e não inversamente. Por outro lado, não se deve esquecer que a graça é um socorro outorgado por Deus à livre decisão do homem; ela não o elimina, portanto, mas coopera com ele, restituindo-lhe a eficácia para o bem, da qual o pecado o havia privado.” (GILSON, *op. cit.*, p. 155).

Deus é o ser absoluto. Todos os outros seres são relativos. Nem deixam totalmente de existir nem existem totalmente. Deus é imutável e todas as outras coisas são mutáveis; por isso, só Deus existe verdadeiramente. Se comparadas com Deus, as coisas não têm verdadeira existência. Elas existem por estarem vinculadas ontologicamente a Deus.

Todas as coisas visíveis e invisíveis foram criadas por Deus. Mas se Deus é o autor de todas as coisas, qual seria a causa de sua criação? Ora, toda vontade tem um objeto que lhe é próprio. Nos seres humanos, o objeto da vontade é um bem exterior, exemplo disso é a busca da felicidade que determina toda ação humana.

Em Deus, ao contrário, a vontade não pode ser determinada por algo exterior a si mesmo, ou seja, ela encontra-se no próprio Deus e o objeto dessa vontade é a sua própria bondade. Logo, é evidente que a causa da criação é a própria bondade divina. “A criação é um ato da vontade de Deus. Se bem que a razão desse ato criativo seja a bondade divina, ele não é um efeito necessário dessa bondade. A vontade divina determina-se a si mesma. A criação é pois um ato livre de Deus”.¹⁰⁰

No entanto, a criação não se dá por causa de uma necessidade, pois, se assim fosse, a criação seria boa em si mesma e assim determinaria a vontade divina e, conseqüentemente, não seria um ato livre da bondade divina. Ela seria condicionada, motivada por uma causa externa. Deus criou o mundo visando essa bondade, isto é, o mundo é bom por este ato livre da sua vontade. O mundo tem razão de ser na bondade divina. Ora, é exatamente pela bondade divina que os entes, criados por Deus visando à sua bondade, participam na sua perfeição

A participação ontológica não garante a felicidade. Assim, quem busca a Deus, o tem como benévolo, mas ainda não é feliz. Encontra-se no caminho, mas não ainda na sua posse: “Acontece, porém, que quem está em busca, ainda não possui o que deseja. Decorrerá daí que a pessoa ainda não possuidora do ambicionado será feliz, coisa que ontem nos pareceu absurdo.”¹⁰¹ Quem se afasta de Deus, por sua vez, mediante o pecado e o vício, não somente não é feliz, como também não goza da benevolência divina. Agostinho encerra, portanto, o segundo dia de diálogo, citando Cícero:

“Chamamos de ricos, os proprietários de muitas terras, ao passo que consideramos como pobres aqueles que possuem todas as virtudes”.

Refleti, por conseguinte, ainda nisto: se é verdade que seja infeliz quem se encontra na indigência, será igualmente verdade que todo infeliz seja indigente?

¹⁰⁰ Cf. BOEHNER; GILSON, 2000, p. 175.

¹⁰¹ *De beata vita*, III, 20: *Beatus ergo erit ille qui quaerit: omnis autem quaerens nondum habet quod vult. Erit igitur beatus homo qui quod vult non habet, quod heri nobis omnibus videbatur absurdum.*

Seguir-se-ia daí, portanto, que a infelicidade consiste tão somente na carência ou indigência. Opinião essa que ao ouvi-la ser exposta, pensastes que eu aprovaria. Pelo que, peço-vos reunir-vos, sem fastio, amanhã, em volta desta mesma mesa. Todos declararam que o fariam com o máximo prazer, então levantamo-nos dali.¹⁰²

Mais adiante será possível identificar a noção de fruição em Deus, enquanto formulação teleológica agostiniana para auxiliar na compreensão do que seja a *posse* de Deus. Na obra *Sobre a doutrina cristã*, dirá ele: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.”¹⁰³

2.4. O COLÓQUIO DO TERCEIRO DIA

No terceiro e último dia de diálogo,¹⁰⁴ Agostinho retoma o assunto, lembrando o que fora dito por sua mãe no dia anterior: “Foi dito por minha mãe [III, 22] que a infelicidade não é outra coisa senão carência. E todos nós concordamos que os indigentes é que são infelizes.”¹⁰⁵ Mas restava ainda esclarecer outra questão: “São todos os infelizes necessitados de algo?” E acrescenta que se assim fosse teriam encontrado quem fôra feliz: “A pessoa que não padece de indigência alguma. Já que quem não é infeliz é feliz, será feliz quem não sofre necessidade. Isso caso fique confirmada a identidade entre o que denominamos indigência e infelicidade.”¹⁰⁶

¹⁰² *Ibid.* III, 22: *Multorum in terris praediorum dominos divites appellamus; omnium virtutum pos cum diceretur, laudare sensitis. Hoc autem hodie longum est ut quaeramus; quare peto ne fastidio vobis sit ad istam mensam cras etiam convenire. Quod cum omnes se libentissime habere dixissent, surreximus.*

¹⁰³ *De doct. christ.* I, 4, 4: *Fruí est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusio nominandus est.*

¹⁰⁴ “No terceiro dia da discussão, Agostinho parece crer que, a essa altura, a conclusão é decorrência lógica do próprio processo dialético da discussão, onde os conteúdos expostos e desenvolvidos, nas etapas anteriores, são *conservados* e *retidos* (*habeo ac teneo*), para concluir ter alcançado o verdadeiro resultado. Mas a análise prossegue com a introdução de novos conceitos para caracterizar a *felicidade*” (SANGALLI, 1998, p. 170).

¹⁰⁵ *De beata vita* IV, 23: *Dictum enim erat a matre, nihil aliud esse miseriam quam egestatem, convenitque inter nos, qui egeant miserios esse.*

¹⁰⁶ *Ibid.* IV, 23: *Omnis enim non miser, beatus est. Beatus est ergo qui egestate caret, si quam dicimus egestatem, eadem miseriam esse constiterit.*

Para tentar definir a felicidade, ele passa então a falar da infelicidade, observando não existir meio-termo entre miséria e felicidade.

Existe meio-termo entre um ser morto e um ser vivo? Não é toda pessoa um ser vivo ou um ser morto? Penso que admite estar bem morto aquele que foi enterrado há um ano? Ninguém respondeu nada. Nesse caso, todo homem que não estiver enterrado há um ano, estará ainda vivo? Essa consequência não se segue, retorquiu Trigésio. Também 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 o morto, não cabe estado intermédio.¹⁰⁷

Todos concordaram quanto à afirmação de quem não é feliz é infeliz. Ou seja, não é possível que alguém seja meio-feliz ou meio-infeliz. Assim, não se admite meio-termo quanto à felicidade.¹⁰⁸

Em seguida, para qualificar e determinar quem é feliz, ele começa a falar da sabedoria conforme os estoicos,¹⁰⁹ afirmando que a *felicidade* se encontra na alma do sábio, por estar isento de carência e necessidades. Para tanto, cita o dramaturgo cômico Terêncio e afirma que a alma do sábio é perfeita:

Ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo o que for necessário a seu corpo, e estiver a seu alcance. E, caso contrário, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte nada temer. Assim, o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar. [...] Logo, o sábio evitará a morte e o sofrimento quando lhe for possível e conveniente.¹¹⁰

¹⁰⁷ *Ibid.* IV, 24: *Aliquidne, inquam, inter mortuum et vivum tibi medium videtur esse? nonne omnis homo aut vivus aut mortuus est? Fateor, inquit, neque hic esse aliquid medium: sed quorsum istud? Quia, inquam, etiam istud te fateri credo, omnem qui ante annum sepultus est, esse mortuum. Non negabat. Quid? omnis qui ante annum sepultus non est, vivit? Non, ait, sequitur. 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.*

¹⁰⁸ “Não é possível um meio-termo (*medium*) entre contrários, como feliz e infeliz, pois a *felicidade* parece residir em quem não é infeliz, isto é, miserável (*miserum*) e, portanto, não-corrompido, tentado pela necessidade de ter, de suprir tal carência que qualifica a indigência (*egere*)” (SANGALLI, 1998, p. 170).

¹⁰⁹ “Sabemos que Cícero se tornara o divulgador, em latim, das filosofias gregas, em particular, do estoicismo e do epicurismo, fundindo-os em ecletismo que lhe é característico. No *De finibus bonorum et malorum*, e certamente também em “Hortênsio”, esses temas foram frequentemente tratados. Agostinho, no presente Diálogo que, contudo, é de inspiração decididamente cristã, adota sem hesitação essas ideias ao expor a atitude do sábio diante dos bens materiais, e ao fazer consistir a felicidade na razão. Lamentará ele, nas suas Revisões, de ter escrito, neste capítulo, que a felicidade reside unicamente na alma do sábio, seja qual for o estado de seu corpo. Na realidade, corrige ele, não existe senão uma vida que mereça ser chamada feliz: a vida futura” (OLIVEIRA, 1993, p. 91).

¹¹⁰ *De beata vita* IV, 25: *Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget: et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit; si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut*

E continua o mesmo pensamento:

Como poderia ser infeliz aquele a quem nada acontece contra a sua vontade? Pois ele não chega a desejar o que se vê ser irrealizável. Sua vontade dirige-se somente a coisas possíveis. Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria. Bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados.¹¹¹

Podemos identificar aí, claramente, o conceito estoico de sabedoria. Agostinho lança mão destas novas considerações para melhor caracterizar a felicidade.¹¹² E como Sangalli lembra, nas *Retratações*, Agostinho vai mencionar esta afirmação, revendo-a.

Nesta mesma passagem, o hiponense enaltece a figura do sábio, como aquele que participa tanto da sabedoria quanto da felicidade, uma vez que volta sua vontade para aquilo que é durável, consistente e imutável. Assim, não se submete à contingência e necessidades meramente físicas, corpóreas. Não se deixa afetar pelas vicissitudes da vida. Sua vontade não se subordina às possíveis contrariedades existentes: “Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria. Bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados.”¹¹³

Deste modo, a reflexão prossegue com o seguinte questionamento: “Refleti agora no que segue: é infeliz todo o que sente necessidade de algo que lhe falta? O que torna difícil de ser aceita tal opinião é o fato de que muitas pessoas desfrutam de grande abundância de bens perecíveis.”¹¹⁴ Assim, de que adianta ser possuidor de inúmeros bens perecíveis se estes podem se perder a qualquer momento? Por isso, não se pode concordar

dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia. [...] Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet.

¹¹¹ *Ibid.* IV, 25: *Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter voluntatem? Quia quod sibi videt non posse provenire, non potest velle. Habet enim rerum certissimarum voluntatem, id est, ut quidquid agit, non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.*

¹¹² “Agostinho fala, aqui no BV, que a *felicidade* se encontra na alma do sábio, por não estar carente ou ter necessidades”. (SANGALLI, 1998, p. 170-171).

¹¹³ *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.*

¹¹⁴ *Ibid.* IV, 26: *Iam nunc videte, utrum etiam omnis qui miser est, egeat. Nam huic sententiae concedendae difficultatem illa res facit, quod multi in magna fortuitarum rerum copia constitutis, quibus ita facilia sunt omnia, ut ad eorum nutum praesto sit quidquid cupiditas poscit.*

que a felicidade se dê por meio das riquezas, do luxo e dos prazeres, justamente porque, por um inesperado revés da própria sorte, tudo pode se perder em pouquíssimo tempo.

Agostinho, em sua argumentação, citará Orata, personagem de Cícero, homem afortunado, para exemplificar o que observamos acima: “Vês então, Licêncio, disse eu sorrindo, que esse ricoço estava justamente impedido por suas próprias qualidades naturais de chegar à vida feliz. Quanto mais inteligente fosse ele, mais perceberia que poderia perder todos os seus bens. Esse receio o perseguiria.”¹¹⁵

Ou seja, há homens infelizes, como fica provado, que não vivem na indigência, não sofrem carência de bens perecíveis, mas são, de outro modo, carentes, sobretudo, de sabedoria. Assim, não é o gozo dos bens da fortuna que garante a felicidade, mas a sabedoria, que é apresentada como condição de felicidade para o homem.

Ciência e conhecimento é que levam o sábio¹¹⁶ a agir do modo mais adequado. O que causa, portanto, a infelicidade não é a falta dos bens materiais, mas a estultícia e a ignorância, isto é, a ausência de conhecimento: “Certamente, não poderia ser dito nada de mais verdadeiro nem de mais divino. Posto que, de fato, a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria. Ao contrário, nada pode faltar a quem possui a sabedoria.”¹¹⁷

Assim, o oposto da indigência é a plenitude, e a sabedoria é a plenitude que garante a felicidade verdadeira: “A indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto,

¹¹⁵ *Ibid.* IV, 26: *Tum ego arridens: Vides, inquam, Licenti, fortunatissimum istum hominem a beata vita ingenii bonitate impeditum. Quo enim erat acutior, eo videbat illa omnia se posse amittere; quo metu frangebatur, illudque vulgare satis asserebat.*

Como observa Sangalli: “A felicidade não está, de modo algum, no gozo dos bens da fortuna. A consciência da impossibilidade de superar a condição dos bens passageiros faz com que o homem sinta-se inseguro e infeliz. Então, o afortunado não pode ser definido como indigente, porém, se tem, principalmente, necessidade e se teme perder o que possui, é infeliz. Conclui, Agostinho, que “nem todo o homem infeliz vive na indigência”. (SANGALLI, 1998, p. 172).

¹¹⁶ “Agostinho participava ainda, em grande parte, da mentalidade dos filósofos da Antiguidade a respeito do sábio. Estas suas primeiras obras ressoam os ecos dessa filosofia, a qual pouco a pouco ele foi sublimando e enriquecendo com os valores do cristianismo. O sábio, para os antigos, sobretudo para os estóicos, era o homem perfeito e o mais equilibrado da humanidade. Alguém que já não luta contra as paixões, porque já não as possui. Enquanto não chegar a isso, não terá atingido o cume da sabedoria” (OLIVEIRA, 1993, p. 91).

¹¹⁷ *De beata vita* IV, 27: *Prorsus, inquit, nihil verius, nihil divinius dici potuit. Nam et maior et miserabilior egestas nulla est, quam egere sapientia; et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest.*

outra coisa do que estultícia (*stultitia*). E essa é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida, e a felicidade da infelicidade. Entre esses diversos estados não há meio-termo.”¹¹⁸

Fica evidente, portanto, que toda carência equivale à infelicidade. A plenitude, por sua vez, não significa abundância, mas medida e proporção exatas. Ou seja, assim como o excesso não garante a felicidade, a carência, por sua vez, como já apontamos, também não conduz à vida feliz: “Se alguém, privado de sabedoria, padece de grande carência (*egestatem*), entretanto nada falta a quem possui a sabedoria. Segue-se que a estupidez é verdadeira carência.”¹¹⁹

De modo que a plenitude é apontada como o oposto da indigência. A plenitude é, portanto, sinônimo de sabedoria. Citando Cícero, Agostinho apresenta os termos “moderação” e “temperança” (*modestiam et temperantiam*), para ajudar na compreensão da sabedoria enquanto justa medida da alma. Assim, “onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude”.¹²⁰ E, em seguida, acrescenta:

Portanto, o que há em excesso ou em insuficiência existe falta de medida e risco de indigência. Logo, a sabedoria é a medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude. Logo, a sabedoria é plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria. Donde o famoso aforismo que obteve justificada glória, por ser de máxima utilidade para a vida:

Nada haja em demasia.¹²¹

¹¹⁸ *Ibid.* IV, 28: *Est ergo animi egestas, inquam, nihil aliud quam stultitia. Haec est enim contraria sapientiae, et ita contraria ut mors vitae, ut beata vita miserae; hoc est, sine aliquo medio.*

“O sábio é quem possui sabedoria e quem não carece de nada. A indigência da alma é a estultícia, por ser ela o contrário da sabedoria. Então, não é o temor da perda que torna o homem infeliz, mas sua estultícia. E a estultícia é a verdadeira e autêntica indigência. É o *não-ter*, o *nada*, que é possuído pelo estulto. Aquele que vive na abundância não pode ser sábio, por tomar como oposto da indigência ou da necessidade a posse da riqueza material. O vazio, o nada, a esterilidade permanece na carência de sabedoria não satisfeita pelos bens da fortuna. O ignorante, como *não-ser*, mergulhado nos vícios, perde-se na procura e posse daquilo que é caduco e não-duradouro” (SANGALLI, 1998, p. 173).

¹¹⁹ *Ibid.* IV, 28: *At si omnis qui caret sapientia magnam patitur egestatem, omnisque compos sapientiae nihilo eget, sequitur ut stultitia sit egestas.*

¹²⁰ *Ibid.* IV, 32: *Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quidquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo.*

¹²¹ *Ibid.* IV, 32: *Quidquid igitur vel parum vel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati. Modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur, et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo. Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus. Modus igitur animo in sapientia est. Unde illud praeclarum est, et non immerito diffamatur.*

Vemos aqui que a sabedoria é a medida da alma, e para a felicidade esta medida é necessária enquanto plenitude para se evitar os excessos que causam justamente o oposto, a infelicidade. Esta plenitude, porém, não se encontra nos bens exteriores, mas na interioridade humana. Mas o que é a sabedoria? Agostinho a definirá usando a noção de moderação do espírito: “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.”¹²²

Ou seja, o sábio encontra-se abraçado a Deus, sem temor algum, pois é moderado e age equilibradamente, sem carências nem extravagâncias. Não necessita de prazeres ou paixões, marcadas pela efemeridade; não experimenta tristeza ou solidão, posto que se realiza, se satisfaz, é feliz.

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. Por elas, os intemperantes, e, portanto, infelizes, imaginam alcançar alegria e poder. Ora, eles encontram-se, na verdade, diminuídos pelas baixezas, pelo medo, tristeza, cupidez e outras paixões. Sejam quem forem, esses infelizes reconhecem eles próprios que tais coisas fazem a infelicidade do homem. Ao contrário, quando alguém, tendo encontrado a sabedoria, faz dela o objeto de sua contemplação – para me servir de uma expressão deste menino [Adeodato, cf. III, 18] – e a ele se apega [*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*]. Então, essa pessoa não teme mais a imoderação, nem carência alguma, e, por conseguinte, nenhuma infelicidade. Concluamos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria.¹²³

Se toda pessoa, para ser feliz, necessita da sabedoria, que sabedoria é essa? Agostinho responderá que se trata da sabedoria de Deus: “Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (1Cor 1,24),

¹²² *Ibid.* IV, 33: *Si autem quaeritis quid sit sapientia (iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evolvit 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.*

¹²³ *Ibid.* IV, 33: *Excurrat autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant. Coarctatur autem sordibus, timoribus, moerore, cupiditate, atque aliis, quaecumque sunt, quibus homines miseros etiam miseri confitentur. Cum vero sapientiam contemplatur inventam, cumque, ut huius pueri verbo utar, ad ipsam se tenet, nec se ad simulacrorum fallaciam, quorum pondus amplexus a Deo suo cadere atque demergi solet, ulla commotus inanitate convertit; nihil immoderationis, et ideo nihil egestatis, nihil igitur miseriae pertimescit. Habet ergo modum suum, id est sapientiam, quisquis beatus est.*

e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus.”¹²⁴

A partir desse ponto, o diálogo sobre a vida feliz passa a seguir outra direção. De Boni diz: “A linguagem, até aqui [4, 33], não se diferencia da dos estoicos. 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”.¹²⁵ Agostinho apresenta a definição de que é feliz quem é sábio, porque possui a sabedoria de Deus. Num sentido, agora, mais teológico, o diálogo encaminha-se para o fim, conduzindo à ideia de que esta sabedoria é o Filho de Deus, que é Deus.

Aquele que se apresenta como a Verdade: Jesus Cristo, o Filho de Deus, é apontado como a sabedoria de Deus, capaz de garantir a felicidade verdadeira: “Ora, a Verdade encerra em si uma Suma Medida¹²⁶: da qual procede e à qual se volta inteiramente.”¹²⁷ De modo que a verdadeira sabedoria consiste em possuir a sabedoria de Deus, medida e verdade.

Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Já o dissemos e está escrito: “A Verdade!” Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus.¹²⁸

A contemplação da verdade aparece como condição indispensável para o alcance da sabedoria e, deste modo, da própria felicidade. Assim, fica evidente que o próprio Filho de Deus, se auto-revela como a própria e única verdade, para que o homem possa

¹²⁴ *Ibid.* IV, 34: *Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor. I, 24): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est.*

¹²⁵ DE BONI, 1996, p. 292.

¹²⁶ “Possuir tal medida, ou seja, possuir Deus, é possuir a sabedoria contemplando Cristo-Sabedoria-Verdade e isto significa que a medida da alma (*moderatio animae*) está ligada diretamente com a ideia da posse de Deus, por este (Deus) ser a medida suprema (*summus modus*). Então, ‘quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade é feliz’”. (SANGALLI, 1998, p. 177).

¹²⁷ *De beata vita* IV, 34: *Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit.*

¹²⁸ *Ibid.* IV, 34: *Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: Veritas. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum.*

ascender plenamente ao conhecimento de Deus. Esta Verdade de Deus está claramente expressada na Sagrada Escritura e repetida por Agostinho: “Eu sou a Verdade”.¹²⁹

A razão é mutável, uma vez que há desenvolvimento no processo de conhecimento. A verdade, por sua vez, é imutável, invariável e é o que garante ao homem viver sabiamente, preferindo o eterno, que é imutável, ao temporal, que é variável. Aquele que busca a sabedoria, descobre a verdade. Quando encontra o verdadeiro, o ama. Se Deus está presente em nossa alma, chegaremos à vida feliz quando atingirmos o perfeito conhecimento de Deus, mediante um processo de imersão na própria interioridade:

Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede 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 perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso.¹³⁰

Mesmo sabendo, porém, que Deus é a Verdade, não nos é dado compreendê-lo ainda plenamente, e exatamente por esse motivo o buscamos: “Enquanto estivermos em sua busca, somos forçados a reconhecer que ainda não nos saciamos da água dessa fonte. Ainda não possuímos a plenitude.”¹³¹ Eis a razão pela qual Agostinho dirá nas *Confissões*: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti.”¹³²

Este repouso se dá num retorno ao interior de si e, mediante este procedimento, o homem se eleva ao transcendente. Esta via é a única possível para se atingir a moderação. Esta consiste no conhecimento e no amor a Deus, pois só buscamos aquilo

¹²⁹ *Ibid.* IV, 34, p. 155. *Ego sum veritas* [Jo 14, 16]. Agostinho começa a lançar mão de algumas citações bíblicas para reforçar sua argumentação.

¹³⁰ *Ibid.* 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 iubar sol ille secretus infundit. Huius 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 impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est, simulque est omnipotentissimus Deus.*

¹³¹ *Ibid.* IV, 35: *Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte, atque ut illo verbo utar, plenitudine saturati, nondum ad nostrum modum.*

¹³² *Conf.* I, 1: *Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

que queremos e só amamos aquilo que queremos. E para amar é preciso conhecer o objeto amado:

Pois a perfeita plenitude 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].

Nesses três elementos, aqueles que possuem o conhecimento e repelem as ilusões de várias superstições, reconhecem um só Deus e uma só Substância.¹³³

Agostinho apresenta, por fim, de modo claro, que a verdadeira felicidade é a comunhão com a Trindade: união com o Pai, por meio de sua sabedoria, que é o Filho, pela ação do Espírito Santo. Depois de afirmar que a perfeita plenitude está em conhecer piedosa e perfeitamente a comunhão com a Trindade, Mônica concluirá que esta, de fato, é a vida feliz, a vida perfeita: “Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade.”¹³⁴

Posteriormente, fé, esperança e caridade são as virtudes teológicas, definidas pela fé cristã como a condição para se chegar à contemplação da verdade.

A menção a estas três virtudes nos leva a observar que a “fé é a certeza daquilo que não se vê”: cremos, mesmo não sendo evidente à razão. Na vida eterna, quando contemplarmos a Deus face a face, não haverá mais a necessidade da fé.

A esperança é a expectativa que a própria fé já incute naquele que espera um dia chegar a esta contemplação. Quando esta for atingida, não haverá mais a necessidade dessa virtude. Na eternidade não há esperança, visto que a contemplação de Deus face a face se traduz com o próprio amor a Deus.

A caridade é o virtude que nos leva a contemplar o próprio Deus. Desta forma, ao viver como sábio, o homem é capaz de amar a seu próximo e amar ao bem que é Deus, desinteressadamente, já que a prática sincera deste amor oferece as condições mínimas

¹³³ *De beata vita IV, 35: Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intellegendibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt.*

¹³⁴ *Ibid. IV, 35: Laeta effudit, atque subiecit: Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere, solida fide, alacri spe, flagrante caritate praesumendum est.*

necessárias para a realização desta contemplação, geradora de uma posse da eternidade. O homem ama o que é eterno.

O único obstáculo que pode surgir nesta harmônica relação, decorre do amor próprio presente no homem, que o impulsiona contrariamente ao universal, devido à concupiscência, para querer aquilo que lhe é agradável e benéfico, sendo estas as coisas particulares.

Assim, Agostinho encerra o diálogo, agradecendo a seus convidados, louvando igualmente a Deus pela oportunidade, despertando também alegria e gratidão nos presentes, com um final de conteúdo teológico: “Essa medida deve ser guardada e amada em toda parte, se vos empenhardes deveras na nossa volta a Deus.”¹³⁵

Agostinho lança mão da autoridade da Revelação e das Sagradas Escrituras. Isto sem refutar a racionalidade. Mesmo considerando a todo tempo, as concepções estóicas e neoplatônicas, Agostinho conceberá a ideia de que a felicidade não depende apenas do esforço humano. A “graça” divina se faz necessária para se alcançar a felicidade, não bastando, portanto, somente o esforço humano, como sempre consideraram os pensadores que o antecederam.¹³⁶

¹³⁵ *Ibid.* IV, 36: *Modus, inquam, ille ubique servandus est, ubique amandus, si vobis cordi est ad Deum reditus noster.*

¹³⁶ “A conclusão deste Diálogo o faz passar do plano filosófico, em que se mantivera até agora, ao plano teológico. Dá-se um transfilosofismo. Por aí, o *De Beata Vita* torna-se, realmente, o mais religioso dos diálogos filosóficos agostinianos. De fato, Agostinho, utilizando a ideia de medida na sua concepção de vida feliz, procura cristianizá-la. A felicidade consiste na sabedoria que é medida e equilíbrio, por excluir tanto os excessos como as deficiências. É a mesma coisa: possuir a medida, isto é, a sabedoria, e ser feliz. A sabedoria é definida como estado de plenitude. Mas Agostinho vai mais longe. Identifica a noção neoplatônica de medida, não simplesmente com a sabedoria, mas com a Sabedoria de Deus, que é o Filho de Deus, Verdade subsistente. Contudo, considera Jolivet que, por mais engenhosas que sejam aqui as explicações de Agostinho, por mais sutil que pareça sua dialética, tem-se a impressão de que a soldagem da veia estóica com o pensamento cristão ainda fica um pouco imperfeita, em todo caso, bem visível” (OLIVEIRA, 1993, p. 94).

CAPÍTULO 3

CONVERGÊNCIAS NAS *CONFISSÕES* E NO *SOBRE A CIDADE DE DEUS*

Abordaremos agora o tema da felicidade em duas obras muito importantes de Santo Agostinho e posteriores ao *Sobre a vida feliz*, identificando o reaparecimento do problema filosófico e o tratamento dedicado. Observamos o amadurecimento do autor na abordagem do assunto e os desdobramentos que decorrem na sequência das obras. Trata-se das *Confissões* e do *Sobre a cidade de Deus*.

O problema filosófico continua o mesmo, embora ocorra, naturalmente, uma evolução na discussão do tema. A questão será, além da vontade da felicidade e os meios empregados para buscá-la, o concurso da benevolência divina neste processo.

Encontramos, nessas obras, convergências com o tema, embora não seja o objetivo do autor trabalhar, especificamente, sobre sua questão. Entretanto, essas coincidências nos ajudarão a observar as noções que são acrescentadas e conseguir uma melhor compreensão do tema.

3.1. NAS *CONFISSÕES*

Escrita dez anos após sua conversão, as *Confissões* são as narrativas autobiográficas de Agostinho, permeadas de reflexões filosóficas, passagens das Sagradas Escrituras, como um grande espelho que reflete uma alma inquieta com seu anseio por encontrar a verdade absoluta e definitiva a fim de satisfazer sua imensa vontade de saber, conhecer, crer e amar.

Nesta obra, ele expõe seus desejos mais profundos, sua luta interior, suas frustrações com a vida e paixões. Certamente esta é uma das principais obras do

hiponense, que revela com maestria os detalhes da existência humana, suas dores, percalços e alegrias.

Seu título representa tanto a confissão dos erros e pecados quanto o louvor e rendição a Deus mediante a conversão: “Os treze livros das minhas Confissões louvam o Deus justo e bom por meus males e bens, e elevam até ele a mente e o coração dos homens; senti esse efeito enquanto as escrevia, e torno a senti-lo cada vez que as leio.”¹³⁷

Composta por treze livros, esta obra, além de apresentar seus escritos autobiográficos, apresenta também uma análise do seu estado de espírito, além de comentários do livro do Gênesis, onde se encontra a narrativa da criação.

Nos nove primeiros livros, ele reflete sobre sua infância, adolescência e juventude, suas aventuras diversas, erros, paixões e sua aversão ao cristianismo, reconhecendo a todo instante a mão paciente de Deus a ampará-lo. Os livros VII e VIII, especialmente, narram o momento decisivo da sua conversão, quando experimenta a verdadeira libertação e atribui este feito à graça divina.

Agostinho analisava a vida levando em consideração o que hoje chamamos de psicologia. Porém, o conhecimento e as ideias, para ele, sempre foram considerados de origem divina. A Sagrada Escritura, por exemplo, deveria ser analisada, levando-se em conta os conhecimentos naturais de cada época, embora tivesse descoberto em meio a seu processo de conversão, o sentido espiritual subjacente ao sentido literal das Escrituras.

Assim, ele evidencia todo o percurso da existência humana em busca de Deus, mostrando o homem como um ser dotado de vontade que, ao conhecer a si mesmo, pode conhecer a Deus: “Tu estavas mais dentro de mim que meu próprio íntimo e eras superior a tudo que eu tinha de mais elevado.”¹³⁸ Esta obra inspira o coração e o espírito humano em direção a Deus.

Encontra segurança e paz, no exercício da sua livre decisão, vencendo apegos desordenados às criaturas deste mundo, mediante um processo de retorno a si, para encontrar a própria natureza e, assim, encontrar a Deus em seu interior.

Onde estavas então? E como estava longe de mim! Antes era eu que errava afastado de ti, excluído até das bolotas que distribuía aos porcos. Por esses degraus descí às profundezas do inferno, atormentado pela

¹³⁷ *Retract.*, II, 6 *apud* AMARANTE, 1997.

¹³⁸ *Conf.* III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

sede da verdade, enquanto te buscava, Deus meu, não com a razão, pela qual me quiseste superior aos animais, mas com os sentidos da carne. Agora eu te reconheço e confesso, a ti que tiveste compaixão de mim quando eu ainda não te conhecia. Tu estavas mais dentro de mim do que minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado.¹³⁹

Confessa seus desvios de conduta e agradece a Deus por sua infinita misericórdia para com ele. Expõe suas limitações e questiona a si mesmo, diante de Deus, bondade e amor, num diálogo franco entre sua alma humana e fraca e o divino todo-poderoso. Na verdade, a obra evidencia, justamente, a trajetória da vida humana em busca de realização. No caso específico de Agostinho, em busca da verdade, em busca de Deus. E aí identificamos muita semelhança com o que estamos investigando no *Sobre a vida feliz*, uma vez que, no fundo, esta busca nada mais é do que pela felicidade.

O homem agostiniano, enquanto ser dotado de vontade, encontra-se inquieto e insatisfeito, em processo constante de procura por realização.¹⁴⁰ Assim, o encontro com o divino acontece como repouso e a própria felicidade.

A vontade de felicidade é universal. Todos aspiram por ela. Não há quem não queira ser feliz. Para Agostinho, fica evidente, como relata, que ao buscar a Deus, procuramos a própria felicidade. Ele então se interroga acerca de como fazer para procurá-la:

Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer: “Basta, aqui está”. E aqui é preciso que eu diga como a procuro. [...] A felicidade não é justamente aquilo que todos querem, não havendo ninguém que não a queira? Onde a conheceram para assim a desejarem? Onde a viram para amá-la tanto?¹⁴¹

¹³⁹ *Ibid.* III, 3, 11: *Ubi ergo mihi tunc eras et quam longe? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam. Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula! Nam versus et carmen et Medea volans utiliores certe quam quinque elementa variae fucata propter quinque antra tenebrarum, quae omnino nulla sunt et occidunt credentem. Nam versum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero; volantem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam: illa autem credidi. Vae, vae! Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus (tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem) cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

¹⁴⁰ *Ibid.* I, 1, 1: *Et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

¹⁴¹ *Ibid.* X, 20, 29: *Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te.*

Agostinho compreende que a felicidade não é algo corpóreo. Ou seja, não é por meio dos sentidos que a descobrimos. A felicidade não se dá também como alegria, que se guarda e se recorda depois, com saudade ou com desgosto, dependendo das circunstâncias experimentadas.

A pergunta então permanece: como recordar e amar algo nunca antes experimentado? Se todos, sem exceção, buscam ser felizes, tudo o que se faz é visando este fim, não importando os meios empregados para isto; mas o que se busca, afinal, é um só fim, a própria felicidade, como vimos no *Sobre a vida feliz*, que coloca em evidência a dimensão teleológica do ser humano.

Nesse diálogo, há a constatação de que o mal uso dos bens perecíveis não poderá conduzir o homem à felicidade verdadeira, uma vez que não satisfazem plenamente a ânsia humana por realização: “Ainda que alguém tivesse a certeza de não perder tais bens frágeis, contudo, nunca viria a se contentar com o que possui. Portanto, a pessoa seria infeliz pelo fato de querer sempre mais”.¹⁴²

Entretanto, nas Confissões, Agostinho não desmerecerá os bens perecíveis¹⁴³ e falará sobre eles por meio da virtude da esperança: “Porque não me decido então a abandonar as esperanças do mundo para dedicar-me inteiramente à busca de Deus e da verdadeira felicidade? Mas um momento! Os bens terrenos também são agradáveis, também eles têm uma doçura que não é pequena!”¹⁴⁴

Assim, os bens temporais são também importantes para se atingir a felicidade, mesmo que não se bastem, bem como a esperança que capacita o homem a manter firme seu querer de encontrar os bens que não perecem com o tempo.

O maior bem a ser alcançado é o próprio Deus, como ficou definido no *Sobre a vida feliz*, sua posse e contemplação. Nas *Confissões*, Agostinho considerará:

Quomodo ergo quaero vitam beatam? Quia non est mihi, donec dicam: “Sat, est illic”. Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero. [...] Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam?

¹⁴² *De beata vita* II, 11: *Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas, tamen iucundas pro hac vita cumulate largeque possideant, nec quidquam illis eorum quae volunt desit.*

¹⁴³ O problema não está nos bens perecíveis (também criados por Deus), mas no uso inadequado que se pode fazer deles, conduzindo o homem para a infelicidade.

¹⁴⁴ *Conf. VI, 11, 19: Quid cunctamur igitur relicta spe saeculi conferre nos totos ad quaerendum Deum et vitam beatam? Sed exspecta: iucunda sunt etiam ista, habent non parvam dulcedinem suam.*

Longe de mim, Senhor, longe do coração do teu servo, que se confessa diante de ti, longe o pensamento de que uma alegria qualquer possa torná-lo feliz. Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem por puro amor: essa alegria és tu mesmo. E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti e por ti. É esta a felicidade, e não outra. Quem acredita que exista outra felicidade, persegue uma alegria que não é a verdadeira. Contudo, a sua vontade não se afasta de certa imagem de alegria.¹⁴⁵

Ele confessa, portanto, que a alegria verdadeira é o próprio Deus. De modo que não será uma alegria qualquer, passageira e mutável, que será capaz de garantir a verdadeira felicidade. Segundo Agostinho, a verdadeira felicidade é alegrar-se n'Ele, d'Ele e por Ele! Fora disso seria uma falsa alegria.

Para tanto, cita o apóstolo Paulo na passagem da Escritura que opõe as obras da carne às obras do espírito: “Aqueles que não querem alegrar-se em ti – única felicidade – certamente não querem ser felizes.” Ou talvez o queiram, mas “não fazem o que desejariam, porque a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne”.¹⁴⁶

Ao compreender que a verdadeira felicidade é um dom de Deus, entende que esta felicidade se dá na vida humana proveniente da verdade: “Pergunto a todos se preferem gozar da verdade ou da falsidade. E todos com firme resolução dizem preferir a verdade, como também afirmam querer ser felizes.”¹⁴⁷ E mais adiante:

Felicidade é gozo da verdade, o que significa gozar de ti, que és a verdade [Jo 14, 6], ó Deus, minha luz e salvação da minha face. Essa felicidade, essa vida que é a única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade. Conheci muitos com desejo de enganar os outros, mas não encontrei ninguém que quisesse ser enganado. Onde conheceram essa felicidade, senão onde conheceram a verdade? Se de fato não querem ser enganados, é porque amam também

¹⁴⁵ *Ibid.* X, 22, 32: *Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.*

¹⁴⁶ *Ibid.* X, 23, 33: *quoniam qui non de te gaudere volunt, quae sola vita beata est, non utique beatam vitam volunt. An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem.* Cf. Gl 5, 17.

¹⁴⁷ *Ibid.* X, 23, 33: *Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se vele.*

a verdade. E já que amam a felicidade que nada mais é que a alegria oriunda da verdade, amam certamente também a verdade.¹⁴⁸

Aquele que busca a verdade, busca a própria felicidade. Se Deus é a verdade absoluta, “quando temos Deus, somos felizes” (*Deum qui habet, beatus est*).¹⁴⁹ É feliz aquele que goza da verdade. Se ninguém gosta de ser enganado e, portanto, ama a verdade, necessariamente, daí frutifica a felicidade.

Agostinho não desconsidera a possibilidade de o homem equivocarse na escolha daquilo que pensa ser verdadeiro mediante sua busca pela felicidade. Pode depositar seu amor naquilo que supõe ser a verdade, gerando dor e frustração, além da própria rejeição daquilo que era genuinamente o verdadeiro:

De fato, o amor da verdade é tal, que os que amam algo diferente querem que aquilo que amam seja a verdade. Como não admitem ser enganados, detestam ser convencidos do seu erro. Assim, odeiam a verdade porque amam aquilo que supõem ser a verdade. Assim é o espírito humano: cego e preguiçoso, torpe e indecente; deseja permanecer escondido, mas não quer que nada lhe seja ocultado. Ele será feliz quando, sem obstáculos nem perturbações, puder gozar daquela única verdade, fonte de tudo que é verdadeiro.¹⁵⁰

Durante muito tempo, o próprio Agostinho equivocou-se em sua busca pela felicidade, procurando em diversos lugares, correntes filosóficas e relacionamentos a satisfação e o sentido da vida, sem, porém, nada encontrar. Nas *Confissões*, questiona a

¹⁴⁸ *Ibid.* X, 23, 33: *Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritate.*

¹⁴⁹ Cf. *De beata vita* II, 11.

¹⁵⁰ *Conf.* X, 23, 34: *nisi quia sic amatur veritas, ut, quicumque aliud amant, hoc quod amant velint esse veritatem, et quia falli nollent, nolunt convinci, quod falsi sint? Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redargentem. Quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat. Inde retribuet eis, ut, qui se ab ea manifestari nolunt, et eos nolentes manifestet et eis ipsa non sit manifesta. Sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult. Contra illi redditur, ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat. Tamen etiam sic, dum miser est, veris mavult gaudere quam falsis. Beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit.*

Deus acerca do lugar onde Ele se encontra: “Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí construístes, que santuário edificaste?”¹⁵¹

É pela vontade livre que o homem se afastou de Deus, à exemplo do que narra o livro do Gênesis acerca de Adão, que livremente também apartou-se de Deus. Começa então, segundo as Sagradas Escrituras, a condição miserável do homem, obrigado a trabalhar para garantir seu sustento e a abrigar-se para fugir do frio. Assim, tanto a queda do primeiro anjo quanto a queda do primeiro homem são causadas por um ato livre da vontade, em que pretendem ser igual a Deus¹⁵².

Perde-se o norte, desaparecem todas as expectativas de amor sonhadas para o homem criado por Deus, que é amor. Enfim, o homem sente-se inteiramente só, dependente, envergonhado, acuado em si mesmo, passando então a carecer de satisfações. Necessita sentir-se amado, respeitado, bem visto e quisto. Ele se perde em meio às formosuras exteriores de outros seres tão defeituosos quanto ele, disforme, ante a Deus que o criou e lhe conferiu o ser.

Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem.¹⁵³

Perdido, sem rumo, o homem busca localizar o que perdera procurando em tantos lugares em vão, sem conseguir, em nenhum deles, encontrar. Entrega-se aos deleites mais longínquos e tortuosos, distanciando-se cada vez mais de si mesmo e, conseqüentemente, de Deus. A alma humana abandona o bem universal pela preferência dos interesses particulares. É tomada por interesses egoístas que não a deixam livre para optar pelo bem universal:

Tudo o que o orgulho pretende fazer, levado pelo seu próprio interesse é contra as leis que governam o mundo, e é feito por meio do corpo, ao qual o homem domina apenas imparcialmente. Cheia de complacência pelas formas e movimentos corpóreos e não os possuindo em seu próprio interior, envolve-se com as imagens fixadas na memória, e

¹⁵¹ *Ibid.* X, 25, 36: *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi?*

¹⁵² Isto ocorre devido a uma má escolha.

¹⁵³ *Ibid.* X, 27, 38: *Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent.*

mancha-se com torpeza numa fornicção da imaginação, direcionando todas as suas atividades a esses fins.¹⁵⁴

O fim da alma passa a estar em si mesma. Ela acaba por diminuir-se exatamente por querer algo muito maior do que ela: a totalidade do universo, mas buscando apenas as coisas corporais, temporais e passageiras, por meio dos sentidos, colocando aí a finalidade da sua felicidade. Engana-se, achando que se basta a si mesma, por suas próprias forças e vontade. Como consequência, torna-se escrava de si mesma.

Antes da queda adâmica, o homem era livre. Mas a partir do momento em que quebra sua aliança com Deus, após sua queda, sua vontade, condicionalmente, tende para o mal. Quem não possui a Deus está na miséria e indignidade. Esta é uma conclusão a que chegam os que dialogam no *Sobre a vida feliz*, como vimos anteriormente.¹⁵⁵

Tudo o que o homem busca é o bem. O grande erro é que ele se ilude, se engana e se perde com aquilo que acha que é o belo, o bom e o melhor. O mero prazer acaba tomando o lugar do bem duradouro. Há, portanto, uma inversão de valores.

Uma vez que busca encontrar a Deus, tropeça quando se prende àquilo que está em nosso meio: os vestígios de Deus (*vestigia Dei*), não conseguindo assim ter o conhecimento de Deus que lhe garante a verdadeira, autêntica e genuína felicidade:

Ensurdecera-me o ruído das cadeias da minha mortalidade, justo castigo à soberba da minha alma, e eu me afastava cada vez mais de ti; e tu o permitias. Eu me agitava, me dissipava, ardia nas paixões da carne; e tu calavas. Ó alegria que tão tarde encontrei! Tu calavas, e eu de ti me afastava, multiplicando as sementes estéreis do sofrimento, em degradação insolente e inquieto esgotamento.¹⁵⁶

Para encontrar-se consigo mesmo e com Deus, Santo Agostinho sustenta que se faz necessária uma incansável busca, conforme ele mesmo relata, depois de tê-la

¹⁵⁴ *De trinit.* XII, 9, 14: *Totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus universitas administratur, agere nititur, per corpus proprium gerit, quod partiliter possidet; atque ita formis et motibus corporalibus delectata, quia intus ea secum non habet, cum eorum imaginibus, quas memoriae fixit, involvitur, et phantastica fornicatione turpiter inquinatur, omnia officia sua ad eos fines referens.*

¹⁵⁵ Cf. *De beata vita* IV, 24.

¹⁵⁶ *Conf.* II, 2, 2: *Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et difflebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas. O tardum gaudium meum! Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine.*

experimentado. É por meio dela que o homem alcança a felicidade para a vida presente e a beatitude para a eternidade.

Nas *Confissões*, constatamos a grande pergunta que permeia sua autobiografia: quem sou eu? Agostinho se sente perdido, vazio, como homem decaído. Como responder a um coração inquieto? Mas que tem consciência que só se aquietará quando repousar em Deus:

O homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti.¹⁵⁷

Este repouso em Deus é também repouso em si mesmo, pelo qual é possível ao próprio homem conhecer, primeiramente adentrando a si, em seu interior, para depois chegar ao conhecimento, à posse de Deus. A felicidade verdadeira é estar satisfeito com o objeto amado. Conhecer para poder amar e amar o bem, para, desta forma, ser feliz. Eis a necessidade aparente: interiorizar-se a fim de reconhecer a própria natureza e deste modo viver, segundo a vontade de seu criador, que é Deus, o sumo bem.

Neste regresso a si, encontra-se a Deus, mas somente quando se faz a experiência de se autoconhecer. Quanto tempo gastou-se procurando fora o que na verdade sempre esteve dentro de si. É consecutivamente que ocorre este movimento de encontro consigo, encontrando-se com Deus, uma vez que não é possível encontrar-se inteiramente a si sem a ajuda de Deus. No processo de autoconhecimento, é a Deus que se está passando a conhecer. A este respeito, diz Silva: “O encontro se dá na interioridade, na dimensão que Agostinho denomina o mais íntimo interior. Pois a absoluta transcendência de Deus não impede que ele esteja na alma, em seu estrato mais profundo.”¹⁵⁸

O homem não se basta a si mesmo; pelo contrário, depende de Deus, senão seria Deus também. Mas como se dá o processo pelo qual Deus sustenta, ilumina e mantém o homem na realidade? A resposta a que Agostinho chega é aquela que necessariamente passa pela graça, capaz de lhe garantir as virtudes necessárias para a trajetória de vida.

¹⁵⁷ *Ibid.* I, 1, 1: *et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

¹⁵⁸ SILVA, 2007, p. 48.

Agostinho reconhece a iniciativa de Deus em procurá-lo, a fim de lhe oferecer a oportunidade da conversão e mudança de vida, em meio à sua persistência em fugir desse processo que lhe garantiria a libertação:

E tu, Senhor, enquanto ele falava, me fazias refletir sobre mim mesmo, tirando-me da posição de costas, em que eu me havia colocado para não me enxergar a mim mesmo, e me colocavas diante de minha própria face, para que eu visse quanto era indigno, disforme e sórdido, coberto de manchas e de chagas. E eu via, e me horrorizava, e não tinha como fugir de mim mesmo. Se tentava desviar o olhar, tu me colocavas diante de mim mesmo e me impelias, por assim dizer, para diante de meus próprios olhos, a fim de que eu descobrisse a minha iniquidade e a detestasse. Eu a conhecia, mas fingia não percebê-la, e tentava afastá-la, e a esquecia.¹⁵⁹

Mas quando descobre que a felicidade reside em seu interior, transforma-se necessariamente em uma nova pessoa. Louva a Deus por este acontecimento e lamenta não tê-lo conhecido antes. O conhecimento da verdade é o encontro pessoal, íntimo e profundo com aquele que é a própria verdade, capaz de tudo transformar e converter o coração do homem. Ele que confessa estar perdido, como Adão após a queda, procurando a Deus nos lugares mais distantes e doutrinas, bem como nas pessoas e prazeres; fez a experiência de também se converter ao conhecer a verdade, de olhar para dentro de si e reconhecer sua própria origem, que o libertou e o levou a dizer:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste a tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Conf. VIII, 7, 16: Tu autem, Domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar avertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebam.*

¹⁶⁰ *Ibid. X, 27, 38: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

É, na verdade, um belo hino de reconhecimento do homem que encontra em Deus um refúgio seguro, sua fortaleza, fonte da verdade que lhe garante a sabedoria necessária para bem viver, ser feliz. Trata-se da expressão de quem verdadeiramente compreendeu que a genuína felicidade provém de Deus, mediante o aproximar-se com Ele.

É exatamente este o efeito causado pela contemplação da verdade, a sabedoria necessária e a felicidade verdadeira. Para esta finalidade, o homem é auxiliado em sua busca por Aquele que o ilumina a fim de propiciar o conhecimento necessário que o leva à esta aproximação com Deus.

3.2. NO SOBRE A CIDADE DE DEUS

Em *Sobre a cidade de Deus (De civitate Dei)*, Agostinho combate as heresias e o paganismo e apresenta uma teologia da história. Esta obra gera interesse na sociologia, na política e nas ciências sociais, por conta de sua doutrina política. Suas análises extravasam o âmbito da Igreja, devido à sua imersão nos problemas fundamentais da existência humana, lendo-os a partir da experiência de fé.

Isto também chamou a nossa atenção para demonstrar a convergência com o tema da felicidade, aduzido no *Sobre a vida feliz*, uma vez que no final deste diálogo, Agostinho concluirá, como já vimos anteriormente, que a verdadeira felicidade está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus e nesta sua obra de maturidade (*Sobre a cidade de Deus*), encontramos como que uma confirmação desta sua ideia de que o único e verdadeiro bem imutável que torna o homem verdadeiramente feliz é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz” (*De civ. Dei*, XII, 1).

Evidencia-se nesta obra a perspectiva apologética de Agostinho, escrita em vinte e dois tomos, no período de treze anos, quando já era bispo de Hipona, com a grande responsabilidade de provar para o povo que o Deus dos cristãos não era o responsável pela queda do império de Roma. Assim, o que ele faz então é uma verdadeira apologia da religião cristã. No prólogo, com sua dedicatória, expressa seu propósito com a obra:

Nesta obra, que estou escrevendo, conforme promessa minha, e te dedico, empreendo, caríssimo filho Marcelino, defendê-la [a Cidade de Deus] contra esses homens que a seu divino fundador preferem as divindades. Trata-se de trabalho imenso e árduo, mas conto com o auxílio de Deus. Não ignoro o esforço necessário para de todo o poderio da humildade convencer os soberbos. A humildade! [...] Falarei, pois, da Cidade terrena, senhora dos povos escravos e, por sua vez, dominada pela paixão de dominar, e coisa alguma calarei do que a razão determinante deste escrito pede e minha inteligência permite.¹⁶¹

Agostinho denuncia que o culto aos deuses não tem poder de garantir felicidade alguma, seja ela temporal, tampouco a felicidade eterna. Assim, expressa a efemeridade, a frivolidade e o vazio do culto aos deuses, cheio de vaidades e loucuras mentirosas, com a finalidade de defender o que ele chama de verdadeira religião, mediante uma posição extremamente apologética.

Nesta tarefa, gastou longos treze anos. Ele observa, nos acontecimentos da história, os dramas vividos pelos indivíduos na busca incansável por felicidade e realização, e os analisa. Assim, entre o humano e o celestial, insere-se sua reflexão dos dois amores.

Destarte, desenvolve a teoria das duas cidades, com suas finalidades e características próprias, como origem e valor de cada uma. Sua origem se dá mediante dois amores. Um que leva ao desprezo de si e outro que leva ao desprezo de Deus:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levando ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exalta a cabeça*. Naquela seus príncipes e suas nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: *A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza*. Por isso, naquela, seus sábios que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus, *não o honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se lhes o*

¹⁶¹ *De civ. Dei*. prólogo: *hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est. Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis. [...] Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*

*néscio coração. Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, as instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram na criatura e não o Criador, para sempre bendito. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera de prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas.*¹⁶²

Este texto retrata o contexto dos séculos IV e V na vida do Império Romano e da Igreja, período marcado pelos primeiros séculos da história do cristianismo e a consequente perseguição contra os cristãos. Uma agitada época de transição, com as heresias trinitárias e cristológicas. Agostinho é herdeiro, portanto, de um passado glorioso e posiciona-se como um verdadeiro profeta para o futuro, tornando-se assim, o maior dos Padres da Igreja e um dos maiores gênios do cristianismo.

Ele superou os limites de seu tempo e perpetuou sua obra, mediante a profundidade de seu pensamento, eficácia e aplicação; apresentou ideias que serviram e (servem até os dias atuais) às diversas áreas do saber, da cultura e da religiosidade; foi capaz de intuir as necessidades de seu período e procurou responder a cada uma delas, deixando uma valiosa contribuição. Devido a esta sua penetração e profundidade nas abordagens dos diversos problemas é que conseguimos identificar o tratamento que ele oferece às mesmas questões, mas em períodos diversos.

O africano, nascido em Tagaste e morto em Hipona, nunca deixou sua pátria, afora os cinco anos vividos entre Roma e Milão, e de lá se interessava por todos os

¹⁶² *Ibid.* XIV, XXVIII: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine, virtus mea. Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem viventes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, non ut Deum honoraverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes, id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes, stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium: ad huiusmodi enim simulacra adoranda vel duces populorum vel sectatores fuerunt: et coluerunt atque servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus.*

problemas de seu tempo. Este lugar sempre foi a África do Norte. Escrita em 410, após o saque de Alarico a Roma, esta obra apresenta o acirramento entre cristãos e pagãos na disputa pelo fortalecimento do império, além do questionamento constante em relação à capacidade dos cristãos em conduzi-lo.

O bispo de Hipona produziu vastamente. São diversas obras e cartas, além de sermões. Sua obra ultrapassou as dimensões do tempo, eternizando sua marca através das gerações. Assim, foi e ainda é muito útil e salutar seus escritos e diversas perspectivas de abordagem. Em duas obras, especialmente, Agostinho manifesta sua genialidade: *Confissões* e *Sobre a cidade de Deus*.

Podemos dizer que o *Sobre a Cidade de Deus* apresenta uma primeira tentativa de interpretação cristã da história. O escrito é composto de duas partes: a primeira (livros I-X), apologética, refuta as pretensões do paganismo; a segunda (livros XI-XXII) fornece uma visão teológica da história e da sociedade.

Basicamente, o autor demonstra o mundo como um lugar de constante combate entre duas cidades: a cidade de Deus e a cidade do Demônio ou cidade terrestre. Não são retratadas como realidades históricas, mas como entidades místicas. Uma traz a solidariedade no mal e a outra a solidariedade no bem. Suas perspectivas são meta-históricas.

Em síntese, poderíamos afirmar, que a mensagem de Agostinho nesta obra é a de que o mundo todo, desde sua origem até seu termo, tem por finalidade a composição de uma sociedade santa, justamente para a qual tudo foi criado, o próprio universo.

Nesta obra, de modo especial, entre tantos problemas abordados, identificamos a questão da felicidade, em consonância com o que investigamos no *Sobre a vida feliz*. Agostinho fará a crítica aos que, de modo orgulhoso, procuraram de uma forma ou de outra, voltar sua realização para si, pensando encontrar o fim dos bens neste mundo:

Com estranha vaidade, fizeram a felicidade depender de si mesmos aqueles que julgaram encontrar-se nesta vida o fim dos bens e dos males e, assim, radicaram o soberano bem no corpo ou na alma, ou nos dois juntos, ou para expressá-lo de maneira mais explícita, no prazer, ou na virtude, ou em ambos ao mesmo tempo, na quietude, ou na virtude, ou em ambos, no prazer e na quietude juntos, ou na virtude, ou em ambos, nos princípios da natureza, ou na virtude, ou em ambos. A Verdade riu-se de semelhante orgulho, ao dizer o Senhor por seu profeta: *Conheci serem vãos os pensamentos dos homens* ou, segundo o Apóstolo São

Paulo: *O Senhor conhece os pensamentos dos sábios e sabe serem vãos.*¹⁶³

Vê-se imediatamente que sem o auxílio da graça o homem não é capaz de conhecer totalmente a verdade, saciar-se de modo pleno. A própria história, segundo a constatação de Agostinho, demonstrará que tanto a atitude estoica quanto a epicureia da *ataraxia* ou da *apathia* não são suficientes para se ser feliz, bem como a indiferença também não foi capaz de oferecer esta garantia de felicidade.¹⁶⁴

No livro sétimo, ele apresenta os deuses seletos da teologia civil, Jano, Júpiter, Saturno e outros, e demonstra que o culto que lhes tributam não conduzem à felicidade da vida eterna. Isso nos interessa frontalmente, uma vez que coincide com o que estamos analisando no *Sobre a vida feliz*:

Ventila-se importante problema, quando se trata de, não pelo transitório vapor da vida mortal, mas pela vida eterna, quando se trata, dizíamos, de buscar e adorar a verdadeira e verdadeiramente santa Divindade, mesmo que nos preste os meios necessários à fragilidade por nós agora portada.¹⁶⁵

Mediante sua visão teológica da história humana, como história de pecado e salvação, de desgraças e felicidades, Agostinho cria uma filosofia da história, apresentando a inutilidade dos deuses de Roma, bem como a corrupção de seus costumes,

¹⁶³ *Ibid.* XIX, IV, 1: *Illi autem, qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore sive in animo sive in utroque ponentes summum bonum, atque, ut id explicatius eloquar, sive in voluptate sive in virtute sive in utraque, sive in quiete sive in virtute sive in utraque, sive in voluptate simul et quiete sive in virtute sive in utrisque, sive in primis naturae sive in virtute sive in utrisque, hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt. Irrisit hos Veritas per Prophetam dicentem: Dominus novit cogitationes hominum, vel, sicut hoc testimonium posuit apostolus Paulus: Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt.*

¹⁶⁴ “Nisso consiste a *felicidade* que, em última análise, é fruto da graça divina concedida como um dom divino ao homem. Reconhece, nas próprias experiências de suas pretensões e de seus fracassos, a insuficiência do ser humano de conseguir alcançar o seu *finis bonorum*. Ele tem a necessidade da graça e é somente com este dom divino que todos os homens podem atingir o seu fim último, na medida em que, pelas suas experiências sensoriais, como impulso inicial, voltam-se para o seu interior, para o seu próprio pensamento que retorna para dentro de si mesmo, isto é, olha para dentro de si mesmo e procura a Verdade. É no pensar, no sentir e no querer que ele descobre a Verdade. Isso tudo determina uma atitude diferente frente à moral antiga da auto-suficiência e da autarquia do homem, ou melhor, do sábio. (SANGALLI, 1998, p. 187).

¹⁶⁵ *De civ. Dei.* prólogo do livro VII: *Multum magna res agitur, cum vera et vere sancta divinitas, quamvis ab ea nobis etiam huic, quam nunc gerimus, fragilitati necessaria subsidia praebeantur, non tamen propter mortalis vitae transitorium vaporem, sed propter vitam beatam, quae non nisi aeterna est, quaerenda et colenda praedicatur.*

com a astrologia e teologia fabulosa de seu povo, além da teologia natural de seus filósofos.

O *Sobre a cidade de Deus* é, sobretudo, a história do homem, de sua origem e destino e por isso mesmo, se mostra tão atual, justamente porque se propõe a tratar dos grandes problemas que sempre afligiram a humanidade. De modo especial, como estamos procurando destacar, a antiga questão da felicidade e sua busca.

No capítulo I do livro X, Agostinho assevera a universalidade da vontade de felicidade. Recorda os platônicos, os quais definiram que somente Deus dá a felicidade verdadeira, tanto aos anjos quanto aos homens. A pergunta que se coloca em seguida, no entanto, refere-se aos meios pelos quais se chega a esta felicidade:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões, em que os filósofos gastaram tempo e esforços. No livro oitavo afirmei a respeito da escolha dos filósofos com quem se poderia discutir a questão da felicidade da vida futura, a saber, se o culto ao único verdadeiro Deus, criador dos próprios deuses, deve conduzir-nos a ela ou se é preciso ainda, para pretendê-la, adorar e servir vários deuses. Escolhemos os platônicos, sem dúvida os mais eminentes dos filósofos, em especial, porque, havendo reconhecido que a alma do homem, embora imortal e racional ou intelectual, não poderia, sem a participação da luz de Deus, seu autor e autor do mundo, ser feliz, negam que à felicidade a que todos os homens aspiram ninguém pode chegar, caso amor casto e puro não o una ao Deus sumamente bom, que é o Deus imutável.¹⁶⁶

Agostinho recorda que o problema da felicidade sempre foi tema de intermináveis discussões e compreende que será feliz aquele que viver com amor puro e casto, gerador da união com Deus. Aliás este é o espírito que norteará o *Sobre a cidade de Deus*, enquanto proposta política para uma sociedade decadente, apresentando a

¹⁶⁶ *Ibid.* X, I, 1: *Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle. Qui autem sint vel unde fiant dum mortalium quaerit infirmitas, multae magnaue controversiae concitatae sunt, in quibus philosophi sua studia et otia contriverunt, quas in medium adducere atque discutere et longum est et non necessarium. Si enim recolit qui haec legit, quid in libro egerimus octavo in eligendis philosophis, cum quibus haec de beata vita, quae post mortem futura est, quaestio tractaretur, utrum ad eam uni Deo vero, qui etiam effector est deorum, an plurimis diis religione sacrisque serviendo pervenire possimus: non etiam hic eadem repeti exspectat, praesertim cum possit relegendo, si forte oblitus est, adminiculare memoriam. Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud, quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit.*

origem, o desenvolvimento e os fins das “duas cidades”, a de Deus e a do mundo. Não será diferente do que encontramos na leitura do *Sobre a vida feliz*, no qual identificamos a posse de Deus como resposta consistente para o problema da felicidade.

No capítulo primeiro do livro VI, Agostinho apresentará a incapacidade dos deuses ‘fabricados pelos filósofos’ para concederem a felicidade, deixando claro que a estes não se deve adorar no lugar do “Deus Uno, autor de toda criatura espiritual e corporal”.

Assim, a grandeza e a duração do Império não deve ser atribuída a Júpiter nem a quaisquer outros deuses do paganismo, mas ao Deus verdadeiro. O único Deus a quem se deve culto e que, embora lhe ignorem o nome, sabem, todavia, ser dispensador da felicidade:

Dando-nos essa razão, com muito maior facilidade, talvez, àqueles cujo coração não se encontre demasiado endurecido intimaremos o que intentamos. Se a fraqueza humana sentiu que a felicidade não pode dá-la senão algum Deus, se esse sentimento animou os homens, que adoravam tantos deuses, entre quem se contava seu próprio, rei, Júpiter, e porque ignoravam o nome do que dava a felicidade, por isso quiseram chamá-lo pelo nome da coisa que, segundo criam, lhes dava, conclui-se que estavam convencidos de que nem o próprio Júpiter, a quem já adoravam, podia dar a felicidade, mas apenas podia outorgá-la Aquele que, sob o nome de Felicidade, pensavam dever-se adorar. Não hesito em confirmar-lhes a crença de que a felicidade a dava certo Deus, a quem desconheciam. Busquem esse Deus, adorem-no e basta. Repilam esse tumultuoso bando de demônios; não baste esse Deus a quem não lhe basta seu dom. Não lhe baste, repito, o Deus dispensador da felicidade, para adorá-lo, a quem não basta a felicidade para recebê-la. Mas, a quem lhe basta, e o homem, para recebê-la, precisa apenas desejá-la, sirva a Deus, único dispensador da felicidade. Não é o chamado Júpiter, porque, se o considerassem dispensador da felicidade, sem dúvida não buscariam, com o nome de Felicidade, outro ou outra que a desse, nem opinariam dever-se, com tamanhos ultrajes, adorar Júpiter.¹⁶⁷

¹⁶⁷ *Ibid.* IV, XXV: *Ista nobis reddita ratione multo facilius eis, quorum cor non nimis obduruit, persuadebimus fortasse quod volumus. Si enim iam humana infirmitas sensit non nisi ab aliquo deo dari posse felicitatem, et hoc senserunt homines, qui tam multos colebant deos, in quibus et ipsum eorum regem Iovem: quia nomen eius, a quo daretur felicitas, ignorabant, ideo ipsius rei nomine, quam credebant ab illo dari, eum appellare voluerunt, satis ergo indicarunt nec ab ipso Iove dari posse felicitatem, quem iam colebant, sed utique ab illo, quem nomine ipsius felicitatis colendum esse censebant. Confirmit prorsus a quodam deo, quem nesciebant, eos credidisse dari felicitatem: ipse ergo quaeratur, ipse colatur, et sufficit. Repudietur strepitus innumerabilium daemoniorum; illi non sufficiat hic deus, cui non sufficit munus eius. Illi, inquam, non sufficiat ad colendum Deus dator felicitatis, cui non sufficit ad accipiendum ipsa felicitas. Cui autem sufficit (non enim habet homo quid amplius optare debeat), serviat uni Deo datori felicitatis. Non est ipse, quem nominant Iovem. Nam si eum datorem felicitatis agnoscerent, non utique alium vel aliam, a qua daretur felicitas, nomine ipsius Felicitatis inquirerent, neque ipsum Iovem cum tantis iniuriis colendum putarent.*

Santo Agostinho apresenta Cristo como a ponte que liga a cidade dos homens à cidade de Deus, uma vez que alcançar esta última cidade significa alcançar a felicidade em sua plenitude. Este alcance se dá pela fé e à luz da razão, cotidianamente, aos que creem. Se a felicidade reside na verdade, é fundamental que esta busca se dê pela razão, mas não sem o dado da fé.

Fica claro que a adoração deve ser dada a Deus, enquanto dispensador da verdadeira felicidade, e não aos deuses deste mundo, encerrados nele mesmo e limitados, destinados à morte e ao fim eterno. A filosofia, enquanto exercício da razão, será o meio pelo qual o homem poderá, enfim, ser feliz:

Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é o fim do bem. Assim, quando se pergunta se o sábio deve levar vida social, tendo por soberano bem, que torna feliz o homem, procurar para o amigo o bem que para si mesmo procura ou se somente deve buscar a felicidade para si mesmo, a questão não é do soberano bem, mas de saber se deve associar-se à participação de tal bem, não por si mesmo, mas pelo companheiro, de modo a gozar-lhe do bem como goza do próprio.¹⁶⁸

A questão sobre o que leva o homem à felicidade passa por saber que o bem será sempre o fim (*telos*). A busca de felicidade passa pela filosofia e pela fé, a qual, por sua vez, deve conduzir a quem busca, à própria felicidade: “O próprio bem viver não o obtemos com nossas próprias forças, se quem nos deu a fé, que nos leva a crer em nossa debilidade, não nos auxilia a crer e a suplicar.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ *Ibid.* XIX, I, 3: *Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quamobrem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est. Cum ergo quaeritur de sociali vita, utrum sit tenenda sapienti, ut summum bonum, quo fit homo beatus, ita velit et curet amici sui, quemadmodum suum, an suae tantummodo beatitudinis causa faciat quidquid facit; non de ipso summo bono quaestio est, sed de assumendo vel non assumendo socio ad huius participationem boni, non propter se ipsum, sed propter eundem socium, ut eius bono ita gaudeat, sicut gaudet suo.*

¹⁶⁹ *Ibid.* XIX, IV, 1: *Neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adiuvet et orantes qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adiuvandos esse credamus.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos aspectos supramencionados, podemos considerar que o homem, que anseia pelo bem, é capaz de alcançar o que Santo Agostinho chamará de “cume da filosofia”, precisamente por ter claro que, ao fazê-lo, está conhecendo, sendo sábio e, por isso, é levado a amar, uma vez que só se ama o que se conhece. Por isso, nossa inferência não poderá ser outra senão a de afirmar que este homem é feliz.

A felicidade é o fim de todo homem; é o fim da vontade humana. Agostinho nos ajuda a compreender esta concepção na medida em que tomamos o homem como um ente decaído, afastado de Deus e desejoso de voltar a si mesmo e desta forma assemelhar-se novamente a Deus, seu criador. Isto ocorre apenas por meio do processo de conhecer e amar que o leva à felicidade perfeita, que está em Deus mesmo. Assim, sem dúvida, chega-se ao sumo bem.

Sabemos que uma das preocupações centrais do pensamento antigo era a busca pela felicidade. Sabemos também que a *eudaimonia* seria inclusive alcançada, ainda nesta vida, unicamente pelo esforço humano num exercício dialético, assim asseveravam seus postuladores. Agostinho apropriou-se da tradição greco-romana e dela muito se serviu em seus escritos.

A busca de Deus, a busca da verdade, que sempre foi o problema central de toda a sua produção literária, significa precisamente o anseio pela felicidade. Assim, o eudaimonismo é adotado por ele como bem a ser almejado por todo homem, porém, com as diferenças do cristianismo, quanto ao lugar e ao método para alcançá-lo.

Como observamos anteriormente, em seu diálogo sobre a felicidade, a razão ou a filosofia não é um fim em si mesmo, mas um porto, e a felicidade é beatitude a ser encontrada somente em Deus. Assim, denota-se a originalidade do filósofo cristão em relação à tradição greco-romana.

Exatamente porque o problema da felicidade perpassa toda a produção literária agostiniana, procuramos aprofundar a referida questão. Nosso intuito foi mostrar que,

segundo Agostinho, o filósofo não busca a verdade simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz.

Vimos as obras agostinianas apresentando a condição humana enquanto realidade que sustenta a busca e a descoberta de Deus. Todo o sistema desenvolvido e apresentado evolui mediante o próprio conceito de homem: necessitado sempre da benevolência eterna.

Assim, com o auxílio da graça divina, e não por seus próprios méritos, o homem alcança a felicidade, como se assevera no *Contra os Acadêmicos*:

A sutileza da razão jamais teria levado as almas cegadas pelas multiformes trevas do erro e soterradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino.¹⁷⁰

A humildade será, portanto, o caminho seguro apontado para alcançar a verdade, tendo Cristo, o mestre interior, como mediador necessário nesse processo de autoconhecimento e de metafísica da interioridade para se chegar ao superior. O próprio Agostinho denuncia seu orgulho racional antes de sua conversão:

Eu tagarelava como se fosse competente, mas, se não tivesse procurado o teu caminho em Cristo nosso Salvador, não teria sido perito e sim teria perecido. Interiormente cheio do meu castigo, comecei a desejar que me considerassem como sábio. Eu não chorava: ao contrário, estava orgulhoso da minha ciência.¹⁷¹

Será, pois, mediante a leitura das Sagradas Escrituras, especificamente as palavras do apóstolo São Paulo, que Agostinho conseguirá enxergar que a verdadeira felicidade, enquanto ápice da filosofia, não se encontra neste mundo, mas tão somente em Deus. Este que, por sua vez, não se atinge pela simples razão, mas pela humildade, pela gratuidade e pela contemplação.

¹⁷⁰ *Contra acad.* III, XIX, 42: *Sed alterius intellegibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret; cuius non solum praeceptis.*

¹⁷¹ *Conf.* VII, 20, 26: *Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia.*

Na interioridade da alma é que identificará a presença benfazeja de Deus, totalmente transcendente à razão humana, como afirmará no *Sobre a verdadeira religião*:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até à Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam.¹⁷²

Agostinho conseguiu amalgamar com simplicidade sua vida pessoal, confessando seus pecados e erros, louvando a Deus por sua piedade, com sua vida profissional e espiritual de modo a fundi-las de tal forma que uma se confunde com a outra, tornando-se, de fato, uma nova pessoa, testemunhando sua experiência como fruto de uma dolorosa, mas exemplar conversão.¹⁷³

Considerado um dos maiores e mais influentes Padres da Igreja, ele marca o cenário intelectual da Patrística até a Escolástica no século XI, cuja teologia e moral não fez mais do que senão repeti-lo, sem superá-lo. Ele tem uma obra extensa e quase todos os problemas que tocam a existência humana foram considerados por ele, principalmente, a questão da felicidade.

Por isso seu prestígio perdura até os dias atuais, graças à sua vasta cultura e à profundidade de seus escritos, demonstrando interesse de leitura e apreciação, sem se

¹⁷² *De vera relig.* VI, 39, 72: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantes animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit.*

“Agostinho enuncia aqui o princípio da interioridade, a vitória sobre o materialismo maniqueu e a conquista da transcendência. A dialética da interioridade agostiniana contém três movimentos: o *afastamento do mundo* (não saias de ti), a *introversão* (volta para dentro de ti mesmo) e o *salto para a transcendência de Deus* (vai além de ti mesmo). A verdade encontrada por ele não é uma projeção de consciência, mas uma realidade objetiva, alcançada no Ser supremo que habita o homem. A descoberta da luz interior foi o principal acontecimento na peregrinação espiritual de Agostinho”. (OLIVEIRA, 2002, p. 98).

¹⁷³ Agostinho é o mais exímio filósofo dentre os Padres da Igreja, e, presumivelmente, o mais insigne teólogo de toda a Igreja. Já em vida, suas obras lhe granjeavam muitos admiradores. Agostinho exerceu profunda influência na vida da Igreja ocidental e que perdurou até a época moderna. Isto aconteceu não só na filosofia, dogmática, teologia moral e mística, mas ainda na vida social e caritativa, na política eclesiástica e no direito público e na formação da cultura medieval. (Cf. ALTANER; STUIBER, 1988, p. 415).

deixar corroer pelo tempo. As obras sobre as quais nos debruçamos, ter-nos-ão conduzido à análise que objetivamos.

Observamos, portanto, com Agostinho, a noção de felicidade enquanto fim último da vida humana. Uma vez que todo homem deseja ser feliz e age com sabedoria quando consegue discernir aquilo que deve fazer para que esta felicidade aconteça plenamente, como acabamos de ver, vemos a importância da interioridade humana no processo natural de aquisição da sabedoria, pela busca incansável da verdade, é que pode ser definitivamente feliz, realizado.

A contemplação da verdade é uma vertente fundamental para que o homem alcance aquilo que almeja, posto que esta contemplação ocorre mediante o processo de interioridade, cuja execução garante o conhecimento de si, das coisas e de Deus, sumo bem. Trata-se de uma alegria perfeita que, para possuí-la, é preciso conhecê-la, visto que só se ama aquilo que se conhece.¹⁷⁴

Isto posto, Agostinho apresenta sua resposta ao antigo problema da felicidade, mediante o referencial cristão, definindo-a como a posse de Deus¹⁷⁵: comunhão com a Santíssima Trindade, perfeita plenitude da alma, que por meio do auxílio divino, e não por esforços próprios, conduz o homem à felicidade verdadeira.

¹⁷⁴ Afirma Holte: As numerosas passagens onde a *beata vita* é descrita como uma posse 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 posse 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. (HOLTE, 1962, p. 217s).

¹⁷⁵ É preciso compreender a *beata vita* ontologicamente como uma participação no Ser divino, isto é, o homem pelo pensamento reconhece a existência da vida divina e se deixa projetar em direção a essa mesma vida divina. (SANGALLI, 1998, p. 179).

BIBLIOGRAFIA

FONTES

AGOSTINHO, Santo. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A vida feliz: diálogo filosófico*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

_____. *A cidade de Deus (contra os pagãos)*. Parte II. Petrópolis, RJ: Vozes – São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990.

_____. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A Trindade*. 2ª ed. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Patrística).

_____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24).

_____. De la natureleza del bien: contra los maniqueos. In: *Obras filosóficas*. Tradução de Pe. Mateo Lanseros. (Edição bilíngue), Madrid: BAC, 1951, tomo III.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho (edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A verdadeira religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística; 19).

_____. *Epistolae*. In: *Opera Omnia*. Editio latina. PL 33.

_____. *Retractationum*. In: *Opera Omnia*. Editio latina. PL 32.

AGUSTÍN, San. *Cartas (1º): 1-123*. In: *Obras Completas de san Agustín*. Ed. bilíngue. Trad. de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo VIII.

_____. *Cartas (2º): 124-187*. In: *Obras Completas de san Agustín*. Ed. bilíngue. Trad. de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo XIa.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HERÁCLITO. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus, 2012.

PLATÃO. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Protágoras, Górgias e Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

PRÉ-SOCRÁTICOS. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

SENECA. In: *Obras Completas*. Tradução de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1966.

ESTUDOS

ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. Tradução de Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1988.

AMARANTE, M. L. J. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. de Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BEIERWALTES, W. *Regio beatitudinis: Augustine's Concept of Happiness*. Villanova University Press, Trad. Dion Dari Macedo, 1981.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CAPANAGA, V. *San Agustin*. Madrid: Ediciones Studium, 1954.

CARVALHO, M. A. S. *Notas*. In: AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a felicidade*. Título original: De Beata Vita. Trad. Intr. e notas de Mário A. Santiago de Carvalho (edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 1988.

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

COSTA, M. R. N. *Santo Agostinho um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *Filosofia e felicidade: apropriação e superação agostiniana do eudaimonismo greco-romano*. Trans/For/Ação. Marília, v. 3, p. 391-406, 2014.

- DE BONI, L. A. (Org.), *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- FITZGERALD, A. D. *Diccionario de San Agustín - San Agustín através del tiempo*. Burgos: Editora Monte Carmelo, 2001.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.
- _____. *História da Filosofia Cristã*. Tradução de Raimund Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GRACIOSO, J. *A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.
- _____. *A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, p. 11-30, 2012.
- HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
- OLIVEIRA, N. de A. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A vida feliz: diálogo filosófico*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. Nota. In: AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística; 19).
- PAPINI, G.. *A vida de Santo Agostinho*. Tradução de Godofredo Rangel. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1932.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *Bens temporais e vida cristã nas Epístolas de S. Agostinho*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1966.
- PAULA, M. F. de. *Sobre a felicidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Coleção Práticas Docentes).
- REALE, G.; ANTISERI, D.. *História da Filosofia. Filosofia pagã antiga*. v. 1. São Paulo: Paulus, 2003. Tradução Ivo Storniollo.
- _____. *História da Filosofia. Patrística e escolástica*. Tradução de Ivo Storniollo. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.
- SANGALLI, I. J.. *O fim último do homem: Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SILVA, F. L. e. *Felicidade: Dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Editora Claridade, 2007.
- ULLMANN, R. A. Plotino: o retorno ao Uno. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 27-36, mar. 1996.