

## A Busca da Felicidade no Diálogo *De Beata uita* de Agostinho de Hipona

Josadaque Martins Silva<sup>1</sup>

### Resumo

Pretendo tratar o tema da Felicidade no diálogo *De Beata uita* de Santo Agostinho, partindo de análises interpretativas de comentadores renomados como Étienne Gilson, Peter Brown e Paul Tillich. O *De Beata uita* é uma reflexão sobre a felicidade. A discussão desse tema era muito comum na Antigüidade. Grandes filósofos da Antigüidade como Sócrates, Platão, Aristóteles, dedicaram-se a este tema, ou seja, dedicaram-se à filosofia como caminho que conduz à felicidade. Aliás, a tradição filosófica antiga via a filosofia como porto da felicidade, porém Agostinho contrapôs esta idéia, mostrando que, o porto da felicidade é a posse de Deus. O diálogo *De Beata uita* nos apresenta uma noção de felicidade que, consiste no perfeito conhecimento de Deus. No seu dizer, quem possui a Deus é feliz. Sendo assim, interessa ao presente trabalho analisar o caráter filosófico dessa afirmação agostiniana.

**Palavras-chave:** felicidade, sabedoria, Deus, filosofia.

### Abstract

I intend to treat the subject of the Happiness in Beata's dialog uita of Saint Augustine, leaving from interpretative analyses of renowned commentators like Étienne Gilson, Peter Brown and Paul Tillich. It Of Pious woman uita is a reflection on the happiness. The discussion of this subject was very common in the Antiquity. Great philosophers of the Antiquity like Socrates, Plato, Aristotle, were dedicated to this subject, in other words, were dedicated to the philosophy like way that leads to the happiness. As a matter of fact, the philosophical ancient tradition was seeing the philosophy like port of the happiness, however Augustine compared this idea, showing that, the port of the happiness is the God's possession. Beata's dialog uita presents to us a notion of happiness that, it consists of the perfect knowledge of God. In his to say, who has to God is happy. Being so, it is interesting to a present to work to analyse the philosophical character of this affirmation augustinian.

**key words:** happiness, wisdom, God, philosophy.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia (B. Th) pela **Cohen University & Theological Seminary** (Torrance, CA, EUA). Graduando em Filosofia na UNIFESP-Universidade Federal de São Paulo (Campus Guarulhos-SP).

Pretendo analisar o tema da Felicidade no livro *De Beata Vita* (A Vida Feliz) de Santo Agostinho. O *De Beata Vita* é fruto do recolhimento de Agostinho a Cassiciáco, em setembro de 386 d. C. Conforme o historiador irlandês Peter Brown,

*“Agostinho e um pequeno grupo estranhamente diversificado – seu filho, sua mãe, seu irmão e primos, Alípio, Licêncio e Trigécio, um jovem nobre – retiraram-se para uma quinta que lhes foi emprestada por Verecundo em Cassiciáco, talvez, a moderna Cassiago, perto do lago Como, nas belas encostas dos Alpes”<sup>2</sup>.*

E é neste contexto de recolhimento a Cassiciáco, em 386 d. C., que surge o *De Beata Vita*. Aliás, o próprio Agostinho explica o contexto histórico do *De Beata Vita*,

*“era a 13 de novembro (idibus novembris), dia do meu aniversário. Estavam ali – e não hesito em apresenta-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 freqüentado a escola de nenhum **Grammaticus**. Para o que planejávamos, julguei o seu bom senso poder nos prestar auxílio. Enfim, também se encontrava presente o menor de todos pela idade, mas cuja inteligência – se o amor não me leva a engano – promete grandes coisas: Adeodato, meu filho”<sup>3</sup>.*

Sendo assim, em Cassiciáco, novembro de 386 d. C., Agostinho e esse pequeno grupo travam um diálogo sobre a *felicidade*.

O *De Beata Vita* é uma reflexão sobre a *felicidade*. A discussão desse tema era muito comum na Antigüidade. Grandes filósofos da Antigüidade como Sócrates, Platão, Aristóteles, dedicaram-se a este tema, ou seja, dedicaram-se à filosofia como caminho que conduz à felicidade. Aliás, a

<sup>2</sup> BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 132.

<sup>3</sup> *De beata vita*, I, 6, edição portuguesa SANTO AGOSTINHO. *A Vida Feliz*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. Indico também a edição latina do Corpus Christianorum: AVGVSTINVS. **Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio**. Turnhout: Brépols Publishers, 1970. (Col. “Corpus Christianorum”).

tradição filosófica via a filosofia como porto da felicidade, porém Agostinho contrapôs esta idéia, mostrando que, o porto da felicidade é a posse de Deus. O livro *De Beata Vita* nos apresenta uma noção de felicidade que, consiste no perfeito conhecimento de Deus.

O livro *De Beata Vita* segue uma cadência argumentativa bem delineada. Por essa razão, conforme a própria ordem de razões interna do livro, a estrutura lógica do *De Beata Vita* é esta: a alegoria da navegação; as etapas do itinerário filosófico de Agostinho; e colóquios sobre a Vida feliz.

A alegoria da navegação foi utilizada pela tradição filosófica antiga. No diálogo *Fédon*, Platão menciona uma *deutero plóus*, ou, uma segunda navegação, pois na visão platônica, a primeira navegação seria a passagem das coisas sensíveis para as coisas inteligíveis, ou melhor, seria a descoberta da realidade inteligível ao mundo sensível. No *Fédon*, a segunda navegação indica a entrada no mundo inteligível, a passagem do mundo inteligível para a idéia do Bem. Como bem expressam Giovanni Reale e Dario Antiseri,

*“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 ligados. A ‘segunda navegação’ entrava em jogo quando as forças físicas dos ventos, na bonança, não eram mais suficientes, e era 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 idéia do Belo”<sup>4</sup>.*

Agostinho usa a mesma metáfora da navegação, porém a usa para falar daqueles que buscam a filosofia.

Num primeiro momento, a obra *De Beata Vita* inicia com a alegoria da navegação. “*Se fosse possível atingir o porto da filosofia – único ponto de acesso à região e terra firme da vida feliz*”<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Pagã Antiga*. v. 1., p. 137.

<sup>5</sup> *De beata vita*, I, 1.

Na visão agostiniana, a filosofia seria o porto, a terra firme e a felicidade seriam onde nossa viagem, nossa navegação terminaria. No entanto, para Agostinho “o número dos homens a lá chegar seria ainda mais diminuto do que aqueles que atualmente abordam nesse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles”<sup>6</sup>.

Agostinho distingue entre os homens, três tipos de navegantes suscetíveis de serem acolhidos pela filosofia<sup>7</sup>, assim os descreve o filósofo francês Étienne Gilson,

*“dos que assim tendem à felicidade pelo conhecimento, alguns têm a prudência de procura-la desde a juventude e têm a felicidade de a atingirem logo; outros, ao contrário, tentam encontra-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”<sup>8</sup>.*

No entanto, para Agostinho “todos, quaisquer que sejam, estão ameaçados por um temível obstáculo que guarda a entrada do porto: o orgulho e a paixão da vanglória”<sup>9</sup>. Por isso, é preciso ter humildade na busca da vida feliz, pois “aceita-la é a verdadeira maneira de conquistá-la”<sup>10</sup>.

Num segundo momento, Agostinho expõe as etapas de sua navegação ao encalço da vida feliz. Conforme o próprio Agostinho, as etapas da sua navegação seguiram o seguinte curso, a saber: a busca da beatitude – O encontro com Cícero<sup>11</sup>; leitura das Escrituras; maniqueísmo; astrologia; ceticismo<sup>12</sup>; platonismo<sup>13</sup>.

O motor do itinerário filosófico de Agostinho é a busca da beatitude. Como expressa muito bem o professor e doutor Juvenal Savian Filho,

---

<sup>6</sup> *De beata vita*, I, 1..

<sup>7</sup> *Idem*, I, 2.

<sup>8</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>11</sup> Cf. *De beata vita*, I, 4.

<sup>12</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*.

<sup>13</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*.

*“Agostinho inicia seu itinerário filosófico a partir do Hortênsio, de Cícero (Cf. Confissões III, 4), quando obedecendo ao impulso natural que, no seu dizer, leva todo humano a buscar a felicidade (Cf. A Vida feliz II, 10), foi exortado, pelo orador romano, à filosofia como forma de alcançar a sabedoria”<sup>14</sup>.*

O fato de ter lido *Hortensius*, de Cícero, o levou a descobrir o problema da verdade. Como expressa o filósofo e teólogo alemão Paul Tillich *“Cícero falava da possibilidade de se escolher entre diferentes caminhos de verdade, entre diferentes filosofias”<sup>15</sup>*. E mais, Cícero apresenta no texto um conceito de felicidade mostrando que a felicidade implica no uso da *ratio*, pois não se obtém a felicidade sem a verdade. Por isso, Agostinho busca a verdade, a sabedoria.

No entanto, não lhe faltaram névoas a perturbarem sua navegação no encalço da vida feliz<sup>16</sup>, como o maniqueísmo<sup>17</sup>, a astrologia e ceticismo<sup>18</sup>. Sendo assim, faz-se necessário aqui expor o itinerário filosófico de Agostinho.

O itinerário filosófico de Agostinho consistiu em pelo menos cinco etapas, a saber: leitura das Escrituras; maniqueísmo; astrologia; ceticismo; e neoplatonismo.

**1-**Agostinho inicia seu itinerário de busca da beatitude lendo as escrituras, como ele mesmo diz *“determinei, por isso, dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer”<sup>19</sup>*. Todavia, devido ler as Escrituras de forma literalista, *“seu primeiro contato com texto bíblico foi decepcionante”<sup>20</sup>*, e ele mesmo diz:

*“Vi então uma coisa encoberta para os soberbos, obscura para as crianças, mas humilde ao começo, sublime à medida que se avança e velada com mistérios. Não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz à sua passagem.*

*O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compara-lo à elegância ciceroniana. A sua*

<sup>14</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. *“Agostinho: um itinerário de conversões filosóficas”*, p. 51.

<sup>15</sup> TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, p. 119.

<sup>16</sup> Cf. *De beata vita*, I, 4.

<sup>17</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>18</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>19</sup> Cf. *Confissões* III, 5, 9.

<sup>20</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. *op. cit.*, p. 51.

*simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo.*

*Na verdade, a agudeza de vista cresce com as crianças, porém eu de nenhum modo queria passar por criança, e, enfatuado pelo orgulho, tinha-me na conta de grande!”<sup>21</sup>*

2-Vem, então, o maniqueísmo<sup>22</sup>. Desiludido com a leitura das Escrituras, Agostinho adere ao maniqueísmo, pois esta religião dizia possuir a verdadeira gnose, “*um conhecimento superior prometido a um grupo de privilegiados, os seus iniciados*”<sup>23</sup>, e também por causa do dualismo maniqueu capaz de explicar racionalmente o pecado. Além disso, “*Agostinho encontrava a promessa de chegar à verdade racionalmente, além de ouvir o nome de Cristo, que ele tinha em altíssima conta (Cf. Confissões III, 6-7)*”<sup>24</sup>.

Consoante o teólogo e pensador inglês Tony Lane,

*“o maniqueísmo era uma religião persa com dois princípios ou deuses máximos: Luz e Trevas. Estes estão em constante conflito. O universo físico origina-se das Trevas, enquanto que a alma humana é produto da Luz. Esta teoria explicava também a origem do mal. Também servia para negar nossa responsabilidade por nossas más ações (as quais originam-se do elemento Treva)”<sup>25</sup>.*

Mas Agostinho chegou a ver posteriormente que o maniqueísmo levanta tantos problemas quantos resolve e começa a procurar pela verdade em outro lugar<sup>26</sup>.

Agostinho foi atraído pelo maniqueísmo durante dez anos. Consoante Tillich,

<sup>21</sup> Cf. *Confissões* III, 5, 9.

<sup>22</sup> A religião persa era dualista. Originou no período helênico um movimento chamado maniqueísmo (de Mani, seu líder). Tratava-se de um parsismo helenizado, de caráter dualista. Podemos considerá-lo a mistura da profecia de Zoroastro, profeta da religião persa, com o platonismo já na forma do pensamento gnóstico dos fins do mundo antigo. Ver TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, p. 119.

<sup>23</sup> GRACIOSO, Joel. *A Relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*, p. 36

<sup>24</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 51.

<sup>25</sup> LANE, Tony. *Christian Thought*, p. 64.

<sup>26</sup> Cf. *Confissões* VII, 2.

*“Havia razões para isto. Em primeiro lugar, a verdade não era para o grupo mera questão teórica, esgotada na análise lógica, mas assunto religioso relacionado com preocupações existenciais e práticas. Em segundo lugar, a verdade era salvadora. O maniqueísmo era um sistema de salvação. Os elementos do bem, cativos pelo princípio do mal, encontram no sistema maniqueu a salvação. Em terceiro lugar, a verdade refulge na luta entre o bem e o mal e assim se pode interpretar a história”<sup>27</sup>.*

Na fase maniqueísta, Agostinho deixa nítida sua posição a favor de uma metafísica materialista, quiçá, fruto da leitura de *“uma versão latina de Categorias, de Aristóteles”*<sup>28</sup>, concebendo uma ontologia em que o ser está intimamente conexo com a realidade sensível e espacial, inclusive a Divindade como algo corpóreo que se confunde com o ser das criaturas<sup>29</sup>. Conforme Gracioso, Agostinho *“no início do livro VII das Confissões, reconhece que sua juventude estava acabando e ia rumo à maturidade ainda atrelado a coisas vãs, com várias dúvidas, e não conseguindo conceber uma substância além da que os olhos vêem”*<sup>30</sup>. Essa fase *“parece indicar a total dependência de Agostinho para com a exterioridade, o sensível, pois ele não consegue ir além do que os olhos corpóreos podem captar”*<sup>31</sup>. Por isso, no modo maniqueísta as questões agostinianas não podem ser levantadas, pois

*“a análise do pensamento maniqueu fez Agostinho encontrar deficiências internas que exigiam a superação do próprio Maniqueísmo: ou Deus, na luta eterna, seria afetado pela realidade do mal, e, com isso, ter-se-ia de admitir que Deus poderia ser afetado e mudado por alguma substância (o que não se concilia com a soberania divina), ou não seria afetado e, então, deixaria de haver razão para a luta eterna (cf. Confissões VII, 2).*

*A fragilidade sistemática do Maniqueísmo solicitava de Agostinho que superasse tal forma de pensamento”<sup>32</sup>.*

<sup>27</sup> TILLICH, Paul. op. cit., p. 120.

<sup>28</sup> SIQUEIRA, Bernadete Abrão. *História da Filosofia*, p. 98.

<sup>29</sup> Cf. GRACIOSO, Joel. op. cit., p. 37.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 30. Ver também *Confissões VII, 1, 1*.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>32</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 52.

**3-**Agostinho supera o maniqueísmo devido a sua fragilidade sistemática, e adere à astrologia. No entanto,

*“encontrou contradições também na fundamentação teórica desse tipo de atividade (cf. Confissões VII, 6), questionando, assim, o próprio fundamento da astrologia, na medida em que trazia à tona o fato de os astrólogos não poderem dar conta, matematicamente, das relações pretensamente matemáticas que eles identificavam entre os astros e o tempo. Agostinho constrói, assim, uma hipérbole da metafísica materialista, concedendo a palavra aos astrólogos, para reafirmar, por fim, a necessidade de conversão do olhar”<sup>33</sup>*

**4-**Depois Agostinho abandonou o grupo maniqueu, decidiu aderir ao ceticismo<sup>34</sup>, como em geral acontece quando nos desiludimos de algum sistema de verdades. Passamos a duvidar de todas as possibilidades de verdade. Além disso, nessa ocasião, o ceticismo estava na moda. Até mesmo na escola platônica, conhecida pelo nome de Academia, o ceticismo em relação ao conhecimento expressava-se com o nome de probabilismo. Somente as declarações prováveis eram possíveis; a certeza não era possível. Todos os primeiros escritos filosóficos de Agostinho estudam o problema da certeza. Trata-se de importante elemento em seu pensamento porque pressupõe o fim negativo da filosofia grega.

Mas,

*“os acadêmicos não se mostravam capazes de pôr em dúvida a existência do pensamento, Agostinho supera o ceticismo, chegando à conclusão de que, mesmo que se pudesse duvidar de tudo, ainda assim haveria uma realidade da qual não poderia duvidar, a realidade do pensamento: ‘Se me engano, então existo’ (Cidade de Deus XI, 26)”<sup>35</sup>.*

**5-**A superação do ceticismo, no campo filosófico, só veio com o período neoplatônico. Se o ceticismo se achava numa extremidade do pensamento grego, o neoplatonismo estava na outra. O ceticismo era o pólo negativo. O neoplatonismo, para alguns o caminho místico no qual a

<sup>33</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 52.

<sup>34</sup> Cf. *Contra acadêmicos* III, 14.

<sup>35</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 53.

filosofia grega, afinal, terminou. Agostinho tornou-se um filósofo neoplatônico transformando o neoplatonismo numa base de nova certeza, a certeza imediata de Deus. O neoplatonismo sempre defendeu a idéia de imediatez da verdade na alma interior. Foi daí que Agostinho tirou a sua nova certeza do Divino, permitindo-lhe a possibilidade de sobrepujar a concepção metafísica materialista<sup>36</sup>, “*afirmando a existência de um princípio absoluto e transcendente para o ser*”<sup>37</sup>. Na verdade, “*assim como faz a luz, esse princípio permitia ‘ver’ o real, mas com um olhar diferente, interior*”<sup>38</sup>. Como expressa o filósofo Étienne Gilson, esse princípio

*“é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus. As metáforas mais variadas podem servir para designá-lo, mas todos têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta. Como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior. É por isso que todos os caminhos agostinianos para Deus seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior”*<sup>39</sup>.

Na verdade,

*“o Deus de Santo Agostinho se oferece como uma realidade ao mesmo tempo íntima ao pensamento e transcendente a ele. Sua presença é atestada por cada juízo verdadeiro, seja em ciência, em estética ou moral, mas sua natureza mesma nos escapa. Enquanto compreendemos, ainda não é de Deus que se trata, porque ele é inefável, e dizemos mais facilmente o que ele não é do que o que ele é. Entre todos os nomes que podemos lhe dar, há, contudo, um que o designa melhor do que os outros, aquele sobre o qual ele mesmo quis-se fazer conhecer pelos homens, quando disse a Moisés: **Ego sum qui sun** (Ex. 3, 14). Ele é o próprio ser (**ipsum esse**), a realidade plena e total (**essentia**), a tal*

---

<sup>36</sup> Cf. *Confissões* VII, 9.

<sup>37</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 53.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>39</sup> GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*, pp. 147-148.

*ponto que, estritamente falando, esse título de **essentia** só convém a ele próprio*<sup>40</sup>.

Aqui, Agostinho volta-se para o interior, “*pois a percepção do absoluto se dá no espírito, não na fixação do mundo exterior. A volta para o interior constitui-se, então, numa volta para o superior*”<sup>41</sup>. Contudo, “*essa descoberta possibilitada pelo neoplatonismo não trouxe, ainda, ao espírito de Agostinho, a felicidade completa*”<sup>42</sup>. Por isso, Agostinho continua seu itinerário na busca da sabedoria.

Agostinho entende que todos os homens desejam naturalmente a felicidade, todos querem a felicidade<sup>43</sup>. Mas, o que é a felicidade? Para Santo Agostinho, o ser humano só pode ser feliz se tem o que quer<sup>44</sup>. No entanto, Agostinho também aprende de Cícero que ter o que se quer é diferente de ser feliz, pois ter o que se quer significa cair na malícia da vontade que ocasiona males ao homem<sup>45</sup>. Neste aspecto, a posse de bens pode ser compatível com a infelicidade, pois só é feliz quem desfruta do Sumo Bem, da verdadeira sabedoria. Por essa razão, Agostinho procura um bem cuja posse não se perca, um bem imperecível, imutável, permanente e independente<sup>46</sup>. Ora, tal bem só pode existir numa natureza divina, donde a afirmação de que a felicidade estará em Deus. Portanto, quem possui e conhece a Deus é feliz<sup>47</sup>. Por isso, os acadêmicos não podem ser felizes, pois procuram a sabedoria, mas professam a impossibilidade de encontra-la. Sendo assim, o cético não pode possuir nem Deus e nem a beatitude<sup>48</sup>.

Mas, o que é possuir a Deus? Alguns estimam que, possui a “*Deus quem faz o que Deus quer*”<sup>49</sup>; outros afirmam que, possui a Deus quem vive bem<sup>50</sup>; outros, por fim, afirmam que, “*possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo*”<sup>51</sup>. Todavia, considerando as duas primeiras opiniões, conclui-se que, “*quem vive bem faz a vontade de Deus; e quem faz o que*

<sup>40</sup> GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*, p. 148.

<sup>41</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. op. cit., p. 53.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> Cf. *De beata vita*, II, 10.

<sup>44</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>45</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>46</sup> Cf. Idem, II, 11.

<sup>47</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>48</sup> Cf. Idem, II, 14.

<sup>49</sup> Idem, III, 17.

<sup>50</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>51</sup> Idem, II, 12.

*Deus quer, vive bem*<sup>52</sup>. E, quanto à terceira opinião, estar isento de espírito imundo significa viver castamente<sup>53</sup>, que não é somente a abstenção de relações carnis ilícitas, mas ter os olhos voltados para Deus e não se prender a nada além dele só.<sup>54</sup> Sendo assim, “*a pureza verdadeira consiste em seguir a Deus em todas as coisas e em apegar-se somente a ele*”<sup>55</sup>. Logo, “*as três opiniões emitidas coincidem em uma só*”<sup>56</sup>.

Conforme Agostinho, Deus quer que o homem o procure, e, conseqüentemente, não “*podemos dizer que quem busca a Deus, leva vida má*”<sup>57</sup>. No entanto, “*aquele que ainda está à procura de Deus, não chegou até Deus, também se vivem bem. Portanto, nem todo o que vive bem, possui, por isso, a Deus*”<sup>58</sup>. Sendo assim, possuir a Deus “*não se confunde exatamente com viver bem, nem com fazer o que Deus quer*”<sup>59</sup>. Mas, se resolvendo essa problemática dissesse que, “*aquele que já encontrou Deus possui a beatitude, ao passo que aquele que o busca já tem a benevolência de Deus, mas ainda não tem a beatitude, apenas deslocaríamos a dificuldade*”<sup>60</sup>. Dessa forma, diríamos que, “*que quem está em busca, ainda não possui o que deseja*”<sup>61</sup>. Decorrendo daí que, quem busca, mas não tem a beatitude é infeliz e miserável<sup>62</sup>. Seguir-se-á daí que, consiste a infelicidade tão somente na carência?

Obviamente, “*pode-se carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada*”<sup>63</sup>. Sendo assim, a maior carência é a privação da sabedoria, por isso quem possui a sabedoria nada pode lhe faltar<sup>64</sup>, pois sabedoria é limite que evita os excessos, os vícios. Neste sentido, a indigência da alma “*não é, portanto, outra coisa do que estultícia*”<sup>65</sup>, ou falta, falta de moderação, carência de sabedoria<sup>66</sup>. Mas, se estultícia é indigência, sabedoria será plenitude da

---

<sup>52</sup> *De beata vita*, III, 18.

<sup>53</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>54</sup> Cf. Idem, *ibidem*.

<sup>55</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, p. 20.

<sup>56</sup> *De beata vita*, III, 18.

<sup>57</sup> Idem, III, 19.

<sup>58</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>59</sup> GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 20.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>61</sup> *De beata vita*, III, 20.

<sup>62</sup> Cf. Idem, III, 22.

<sup>63</sup> GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 21.

<sup>64</sup> *De beata vita*, IV, 27.

<sup>65</sup> Idem, IV, 28.

<sup>66</sup> Cf. Idem, IV, 29.

alma<sup>67</sup>; plenitude no sentido de justa medida, que não está além e nem aquém da medida<sup>68</sup>. Por isso, possuir a justa medida, ou, a sabedoria e ser feliz são a mesma coisa, pois para ser feliz é preciso possuir a sabedoria<sup>69</sup>.

Agostinho conclui mostrando que, a felicidade é plenitude no sentido de *frugalitatem* (moderação) que vem de *frux* (fruto), implicando o sentido de medida<sup>70</sup>, pois a falta de moderação ocasiona falta de medida<sup>71</sup>. Por isso, conclui-se que, para ser feliz é necessário possuir a sabedoria<sup>72</sup>, ou seja, a justa medida, pois a sabedoria é a justa medida da alma<sup>73</sup>. Mas, que é a sabedoria? “A escritura nos diz: é a Sabedoria de Deus”<sup>74</sup>. O próprio apóstolo São Paulo expressou “que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (1 Cor 1, 24); e o Filho de Deus, evidentemente é Deus”<sup>75</sup>. Mas, a Sabedoria é “senão a Verdade”<sup>76</sup>, pois “com efeito, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’ (Jo 14, 6)”<sup>77</sup>. Conforme Étienne Gilson,

*“esta verdade, sabemos, existe apenas em virtude da Medida suprema da qual procede e que esta sendo suprema, não tem, ela mesma, medida: com efeito, se é pela medida suprema que a medida suprema é medida, ela é a Medida em si. Ora, a medida suprema é necessariamente uma medida verdadeira. Portanto, do mesmo modo que a Verdade é engendrada pela Medida, por isso também a Medida se faz conhecer pela Verdade. Pois a Verdade nunca esteve sem a Medida da qual procede, nem a Medida sem a Verdade que engendra. Assim, quem é o Filho de Deus? Nós o dissemos: é a Verdade. E qual é essa Medida que nada engendra, a não ser o Pai? Logo, só possui a beatitude aquele que alcança a Medida suprema através da Verdade. Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele”<sup>78</sup>.*

---

<sup>67</sup> Cf. *De beata vita*, IV, 31.

<sup>68</sup> Cf. *Idem*, IV, 32.

<sup>69</sup> Cf. *Idem*, IV, 33.

<sup>70</sup> Cf. *Idem*, IV, 32.

<sup>71</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*.

<sup>72</sup> Cf. *Idem*, IV, 33.

<sup>73</sup> Cf. *Idem*, IV, 32.

<sup>74</sup> GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 22.

<sup>75</sup> *De beata vita*, IV, 34.

<sup>76</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>77</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>78</sup> GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 22.

Por isso, no término do colóquio, chegam à conclusão de que a verdadeira sabedoria é a Sabedoria de Deus, ora, Jesus Cristo<sup>79</sup>. Portanto, a verdadeira felicidade é a comunhão com a Trindade<sup>80</sup>. Sendo assim, a comunhão com a Trindade é o máximo da felicidade nesta vida e a plenitude na eternidade, pois conforme Agostinho, “*ainda não possuímos a plenitude*”<sup>81</sup>. Mas, essa chegada a Deus (a Trindade) tem um caráter legitimamente filosófico, não se tratando apenas de um ato religioso ou de uma afirmação religiosa, pois conforme Étienne Gilson,

*“nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus”*<sup>82</sup>.

Sendo assim, a verdadeira felicidade é a comunhão com a Trindade<sup>83</sup>, pois a beatitude perfeita não é deste mundo. Por essa razão, o término da busca da beatitude em Deus tem uma perspectiva filosófica, e não religiosa.

---

<sup>79</sup> Cf. *De Beata Vita*, IV, 34.

<sup>80</sup> Cf. *Idem*, IV, 35.

<sup>81</sup> Cf. *Idem*, *ibidem*.

<sup>82</sup> GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 23.

<sup>83</sup> Cf. *De Beata Vita*, IV, 35.

**BIBLIOGRAFIA**

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GRACIOSO, Joel. **A Relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho**. São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

LANE, Tony. **Christian Thought**. London: Lion Publishing, 1984 .

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia Pagã Antiga**. v. 1. São Paulo: Paulus, 2003.

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

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **Contra Acadêmicos**. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Atlântida, 1957.

SAVIAN FILHO, Juvenal. “Agostinho: um itinerário de conversões filosóficas”. In: **Revista Cult**. São Paulo, v. 75, pp. 50-53, 01 dez 2003.

SIQUEIRA, Bernadete Abrão. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Trad. de Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.