



**EM BUSCA DA BEATITUDE:** a vertente teleológica e a conduta humana em  
santo agostinho

***IN SEARCH OF BEATITUDE:*** *the teleological aspect and human conduct in Saint  
Augustine*

Waléria Demoner Rossoni<sup>1</sup>, Valéria Ângela Colombi Marchesi<sup>2</sup>, Michela Direne  
Penitente<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mestra em Segurança Pública pela Universidade Vila Velha (2015-2016). Especialista em Filosofia e Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2014-2015). Especialista em Direito Penal e Processual Penal pelo Centro Universitário do Espírito Santo (2013-2014). Graduada em Direito pelo Centro Universitário do Espírito Santo (2009-2013). Graduanda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (curso iniciado em 2021). Professora do Centro Universitário do Espírito Santo - UNESC. <sup>2</sup> Graduação em Direito pelo Centro Universitário do Espírito Santo - UNESC (1995), especialização em Direito Civil e Direito Processual Civil (1996), em Direito das Relações do Trabalho (1999) também pelo Centro Universitário do Espírito Santo - UNESC, em Direito de Família e Sucessões pela Faculdade Damásio de Jesus (2018) e doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidad Del Museo Social Argentino (2006). Atualmente é advogada da Assistência Judiciária Gratuita e supervisora do Núcleo de Prática Jurídica do Centro Universitário do Espírito Santo - UNESC e professora titular na mesma Instituição. <sup>3</sup> Possui Mestrado em Educação, Administração e Comunicação pela Universidade São Marcos (2002), graduação em Direito pelo Centro Universitário do Espírito Santo (1993). Atualmente é professora do Centro Universitário do Espírito Santo e Advogada atuante na Comarca de Colatina.

## RESUMO

Certamente, a busca pela felicidade na vida, bem como o caminho necessário para alcançá-la, tem sido um dos principais motivadores das reflexões realizadas pelo filósofo Santo Agostinho, caracterizando-se, também, como problema de pesquisa deste estudo. Objetiva-se, então, por meio da análise da literatura específica, apresentar alguns aspectos da ética agostiniana, com destaque na noção de ordem do amor - *ordo amoris*. Quanto ao método, foi conduzida uma pesquisa exploratória por meio do levantamento bibliográfico e descrição das características da beatitude em Santo Agostinho, o qual, conforme se observou, sempre inquietou os ânimos da humanidade, uma vez que é da própria essência humana o desígnio de felicidade. Entretanto, sua concepção perpassa os bens mutáveis existentes, remetendo-se ao Sumo Bem, Deus, uno e trino. Abandonando-se a ideia de que a filosofia permite e possibilita o conhecimento, Santo Agostinho repousa a felicidade na âncora suprema, instrumento Criador de todas as coisas e da própria beatitude. Para tanto, dadas as mencionadas enunciações, a pesquisa justifica-se para a compreensão de que a ordem do amor deve servir de artifício para o escopo da articulação, de maneira a constituir a invisibilidade para se atingir verdadeiramente a felicidade suprema. O ser humano frequentemente busca a felicidade nos bens corpóreos, transitórios e terrestres, resultando em equívocos. Em Santo Agostinho, o orgulho humano impulsiona o declínio natural e dificulta a busca pela bem-



aventurança, resultando em uma “cegueira” individual. Conclui-se, assim, que ao superar esse obstáculo, é possível alcançar a verdadeira contemplação da divindade e a felicidade da alma humana.

**Palavras-chave:** Beatitude; agir humano; Deus; bens corpóreos; bem-aventurança.

### **ABSTRACT**

*Undoubtedly, the pursuit of happiness in life, as well as the necessary path to attain it, has remained a central theme in the philosophical reflections of Saint Augustine. This aspect also forms a fundamental research problem for the current study. The objective, therefore, is to explore Augustinian ethics, particularly focusing on the concept of the 'ordo amoris' or the order of love, through an analysis of relevant literature. The research methodology employed an exploratory approach, which included a bibliographical survey and a description of the characteristics of beatitude in Saint Augustine. The pursuit of happiness, as recognized, has always captivated human minds, as it is an inherent aspect of human essence. However, Augustine's conception transcends the pursuit of ephemeral worldly goods, directing attention towards the Supreme Good, God—One and Triune. Rejecting the notion that philosophy alone grants knowledge, Saint Augustine grounds happiness in the ultimate source, the Creator of all things and the very essence of beatitude itself. Considering the foregoing statements, this research is justified as it seeks to comprehend the order of love and provide a framework for understanding the path to attaining supreme happiness. All too often, human beings mistakenly seek happiness in material, fleeting, and earthly possessions, resulting in missteps. In Saint Augustine's perspective, human pride contributes to this misguided pursuit and obstructs the quest for true happiness, leading to a form of individual 'blindness.' It is concluded that by transcending these obstacles, one can attain genuine contemplation of divinity and the happiness of the human soul.*

**Keywords:** *Beatitude; act human; God; tangible assets; bliss.*

## **1 INTRODUÇÃO**

Diante da contextualização acerca da ética agostiniana, mormente a sua natureza teleológica, é perceptível que a ideia filosófica de Santo Agostinho é alcançar um escopo que norteia a conduta humana, a busca pela felicidade, a qual é, justamente, Deus, instrumento Criador de todas as coisas e da própria beatitude. Em prol de entender quais as reflexões perpetradas pelo filósofo Santo Agostinho sobre a busca da vida feliz, o presente estudo centrou suas discussões.

O objetivo deste trabalho foi analisar a literatura específica para apresentar alguns aspectos da ética agostiniana, com foco na noção de ordem do amor, conhecida como *ordo amoris*. Em primeiro plano da pesquisa, destacou-se como a

ética do amor deve pairar nas relações humanas terrenas, uma vez que, embora o indivíduo só possa ser feliz, se possuir o que deseja, ele precisa, primeiramente, saber se posicionar perante os seres em geral, delineando a vida presente, e tentando alcançar o bem imutável.

Logo em seguida, enfatizou-se que a ordem do amor deve servir de verdadeiro artifício articulador da vida, tendo em vista que tal sentimento se situa como sendo um sinal invisível, mas caminho para se atingir o Deus, uno e trino, ou seja, alcançar a felicidade.

Certamente, Santo Agostinho percebeu que no indivíduo há um desejo natural de Deus. O homem quer encontrá-lo, mas, ao mesmo tempo, mostra-se distante demais em decorrência de seu estado decaído. Desta feita, Santo Agostinho considerou errôneos os caminhos que levam a uma felicidade momentânea e transitória, uma vez que são baseados logicamente em bens corpóreos e não perenes, e, portanto, longes da verdade pura e não corrompida, referindo-se à verdade absoluta e eterna, que é encontrada em Deus.

Para o filósofo, Deus é a fonte e a essência de toda a verdade, e, portanto, a busca pela verdade genuína leva a uma busca por Deus. Para alcançar essa verdade pura e não corrompida, Santo Agostinho enfatizava a importância da interioridade e da contemplação, que permitiria o encontro com uma centelha divina, que significa uma porção do Criador na alma humana.

Em terceira via de escape, surgiu a necessidade de se definir de que maneira o orgulho e a vaidade podem atrapalhar o ser humano na busca do seu escopo último e maior, a felicidade. Isso, porque aqueles sentimentos maléficos ou paixões desordenadas (frequentemente referidos como concupiscência ou cobiça) produzem uma “cegueira” peculiar no ser humano, de maneira a impossibilitar a observância da verdadeira condição humana e da límpida bem-aventurança, impedindo certamente a consagração da beatitude. A concupiscência mencionada, resultado direto da queda de Adão e Eva, pode se manifestar das mais diversas maneiras, como a luxúria, ganância, orgulho, inveja, egoísmo, ira e outros.

No ponto de vista metodológico, foi realizada uma pesquisa exploratória mediante o levantamento de bibliografia e a descritiva das características da beatitude em Santo Agostinho, o qual, conforme se observou, sempre inquietou os

ânimos da humanidade, uma vez que é da própria essência humana o desígnio de felicidade.

Assim sendo, a proposta deste trabalho foi levantar questionamentos acerca da vertente teleológica, da ordem do agir humano em Santo Agostinho, bem como dos seus conceitos correlatos, no que tange ao alcance da vida feliz e ao percurso até se chegar a ela. Dessa feita, a relevância primordial dessa pesquisa, portanto, foi enfatizar que, nos dias hodiernos, busca-se a felicidade em coisas terrenas, mutáveis e transitórias, esquecendo-se da pura e límpida verdade.

## **2 O PERCURSO ÉTICO-TELEOLÓGICO: A BEATITUDE EM SANTO AGOSTINHO E O AUTOCONHECIMENTO E INTERIORIDADE**

Para se compreender a dimensão do pensamento de Santo Agostinho na perspectiva da sua visão teleológica e da ordem de agir, faz-se necessário atestar que, desde as primeiras linhas das suas extensas obras, o filósofo considerou que o único motivo propulsor do conhecimento da filosofia é o desígnio de ser feliz. O que, de fato, torna a humanidade possuidora da beatitude é a meta do bem, possibilitando ao ser humano retirar-se da ignorância de que está possuído (Beraldi, 2010).

Na verdade, todo ser humano possui, por essência, o desejo natural de ser feliz, e, para ter acesso à felicidade, a filosofia deverá imperar nas condutas. Segundo Santo Agostinho, a vida é comparada a um vasto oceano, onde navegantes de diferentes tipos navegam. A terra firme é a bem-aventurança, e o porto, por sua vez, é a filosofia que dá acesso a ela (Costa, 2010).

Entretanto, para Santo Agostinho, todos os tipos de navegadores estão necessariamente ameaçados terrivelmente por um idêntico obstáculo, o qual está encorado na entrada do porto: (i) o orgulho e (ii) a paixão da vanglória, os quais impedem de conquistar a vida feliz (Vaz, 2007).

Para Paviani (2004), apesar da felicidade ser a abstração metafísica, a vida feliz é a maneira mais direta, no jogo da linguagem, para expressar as vivências, dificuldades e contingências naturais. Certamente, a proposta de Santo Agostinho para a filosofia é que esta não constitui propriamente uma finalidade na busca incessante da beatitude, mas, na verdade o caminho para a consecução dela.

Para Sangalli (1998), um ponto de aproximação entre as tradições agostinianas e eudemonistas (que busca o estado de plenitude do ser) está no fato de que a atualização das potencialidades humanas, mormente aquela que distingue os homens dos outros animais (razão), é o sustentáculo para a busca da felicidade.

Em Santo Agostinho, verifica-se que não é qualquer bem corpóreo que possibilita ao ser humano a vida feliz. Decerto, esta, tão sonhada e idolatrada, só é possível através de um bem imutável, uno e trino: Deus (Dalpra, 2011).

Em vários momentos de suas obras, Santo Agostinho aponta que a vida feliz, tão buscada e querida, nada mais é do que o próprio Criador de todas as coisas, premissa comum aos filósofos platônicos e neoplatônicos (Vaz, 2007).

A vida feliz constitui, verdadeiramente, um “dom de Deus”, de forma que se deve buscá-la com total precaução e por meio de pedidos. Não bastam somente estes para alcançar a felicidade, mas, sim, perder-se na divindade (desprender-se de si), o que possibilita o encontro individual e, finalmente, a Deus (Ferreira, 2011).

Em que pese o sapiente diagnóstico proposto por Santo Agostinho, há um sentimento que atrapalha a busca do fim último humano, qual seja, o orgulho. Este possibilita a criação de uma “cegueira” particular, que ocasiona a impossibilidade de alcance da verdadeira condição humana e da bem-aventurança (Gracioso, 2012).

Em sua obra “A Trindade”, Santo Agostinho (1995a, p. 378) apresenta uma breve explicação sobre como o sentimento do orgulho pode se tornar um obstáculo na busca pela beatitude:

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 mancha-se com torpeza numa fornicação da imaginação, direcionando todas as suas atividades a esses fins (Santo Agostinho, 1995a, p. 378).

Da leitura do pequeno trecho supramencionado, o ser humano é igualmente levado a buscar a vida feliz em bens corpóreos, na sensibilidade e transitoriedade do terrestre. Isso ocorre, devido à dominação do sentimento do orgulho e da vaidade, os quais levam o indivíduo a preferir, “o inferior no lugar do superior, as criaturas em vez do criador” (Gracioso, 2012, p. 15).

Desta maneira, a felicidade em sua plenitude possui uma importante peculiaridade, qual seja, um encontro pessoal com Deus, guiada, logicamente, pela

racionalidade. Ser feliz pressupõe, antes de tudo, uma construção interligada e séria (Gracioso, 2012).

Nessa perspectiva, em “Confissões”, Santo Agostinho (1996, p. 282) doutrina que a vida feliz está associada diretamente, e imbricada, ao Criador:

A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é verdadeira. Contudo, a sua vontade jamais se afastará de alguma imagem de alegria (Santo Agostinho, 1996, p. 282).

Santo Agostinho (1990), na obra “A Cidade de Deus”, doutrina que a beatitude agostiniana representa, então, o final do processo de restauração da imagem divina no ser humano, uma vez que é capaz *de, per se*, libertar do mal e do pecado. Com essa tramitação, a vontade corrompida tornar-se-á perfeita e eternamente boa vontade, ao passo em que a razão expressará a sabedoria plena.

A trajetória para a bem-aventurança impulsiona o ser humano a buscar a sabedoria e o bem viver, os quais contemplam o sentido ético e total da existência. O “cerne da vida ética dos humanos é o princípio ontológico da criatura que, criada no tempo à imagem e semelhança divinas, ao fruir do eterno se faz efetivamente participante da eternidade” (Mattos, 2011, p. 120-121).

Menciona-se que o objetivo de vincular a felicidade à busca do divino, demonstra que ela, em essência pura, reside na verdade. Em Confissões, Santo Agostinho (1996, p. 283) ensina:

A alma humana: cega, lânguida, torpe e indecente, procura ocultar-se e não quer que nada lhe seja oculto. Em castigo, não se pode ocultar à verdade, mas ocultaste-lhe. Apesar de ser tão infeliz, antes quer encontrar a alegria nas coisas verdadeiras do que nas falsas. Serás feliz quando, liberta de todas as moléstias, se alegrar somente na Verdade, origem de tudo o que é verdadeiro (Santo Agostinho, 1996, p.283).

Em suas exposições na obra “Diálogo sobre o livre-arbítrio”, Santo Agostinho (2001) enfatiza que o orgulho é plenamente capaz de produzir uma “cegueira” peculiar, de maneira a impossibilitar, por completo, a visão da verdadeira condição humana, uma vez que todos os indivíduos possuem o livre-arbítrio, a possibilidade de escolha e a total liberdade em se definir condutas.

Assim, Santo Agostinho sustenta a tese de que cada um é responsável pelos seus atos, uma vez que Deus proporcionou a escolha de caminhos, de forma que

a bondade do Criador estabeleceu à criatura a total liberalidade de escolher a direção (Mattos, 2011).

A escolha, em essência, é uma conduta, mesmo que não se possa manifestar na exterioridade. Santo Agostinho valoriza o livre-arbítrio da vontade, contrariando o maniqueísmo, que culpava Deus pelo mal e pelo pecado. No entanto, surge a controvérsia com o monge ascético Pelágio da Bretanha (350-423), que enfatiza a liberdade natural do homem, minimizando a importância da graça divina. Para Santo Agostinho, a graça de Deus é indispensável para que a vontade humana possa se reerguer e fazer o bem após o pecado original (HORNICH, 2009).

A relação entre vontade e liberdade, em Santo Agostinho, é moldada pela ação da graça divina. Sem ela, a vontade tende a ser má, buscando a felicidade em coisas materiais e temporárias. A graça torna a vontade boa, direcionando-a para o Bem Supremo, identificado com Deus, que é fonte de virtude e sabedoria infinitas. A plena liberdade humana consiste em submeter-se ao ordenamento divino e encontrar segurança em Deus, algo que o homem só perde por sua própria vontade (Hornich, 2009).

A tese de Santo Agostinho evidencia o livre-arbítrio como causa do pecado. Insta importante mencionar que este é um afastamento intencional da vontade de Deus, uma aversão ao divino e uma conversão para as coisas criadas. Quando uma pessoa peca, ela voluntariamente se desvia do caminho correto e se volta para objetos terrenos e temporais, desvalorizando, assim, o que é eterno e imutável. Em sua visão, o pecado é uma escolha contrária ao amor e à ordem correta das coisas, resultando em uma separação da verdadeira felicidade, que só pode ser encontrada em Deus (Tamasevicius Filho, 2006).

Por meio da conversão e retorno à vontade divina, busca-se alcançar a beatitude e a harmonia com o eterno. Nesse sentido, verifica-se que o ser humano tem a capacidade de não pecar e possui o poder de escolher entre pecar ou não pecar. Nesse contexto, o livre-arbítrio é entendido como a causa do pecado, já que a pessoa tem a liberdade de decidir suas ações e pode fazer escolhas que levem ao pecado ou ao bem (Tamasevicius Filho, 2006).

As criaturas, por terem sido criadas pela bondade do Criador, são impregnadas de imperfeição, geradora da lacuna existencial. Assim sendo, a

deficiência é ontológica, uma vez que o ser humano é limitado a sua própria condição decaída (Gracioso, 2012).

Nessa perspectiva, “o homem ou não olha para si buscando se conhecer, ou olha para si com um olhar enfermo, gerando, dessa maneira, um diagnóstico deturpado da sua real condição” (Gracioso, 2012, p. 14).

Na sua obra “Confissões”, Santo Agostinho reconhece que o indivíduo é igualmente levado a buscar a vida feliz no bem corpóreo e terrestre, na sensibilidade das coisas transitórias (Reale; Antiseri, 1990).

Para tentar solucionar essa problemática, o bispo de Hipona afirma que é preciso o conhecimento próprio, de maneira que a filosofia passa a ter outra finalidade além do autoconhecimento, qual seja, a descoberta da origem humana e de suas peculiaridades (Reale; Antiseri, 1990).

Assim sendo, a partir dessa descoberta, a beatitude não se dará mais a partir do exterior, mas sim, do íntimo do espírito humano. Decerto, para Santo Agostinho, a interioridade – *reditio in se ipsum* – é um processo, um movimento, apenas o princípio da extensa jornada humana rumo à beatitude (Reale; Antiseri, 1990).

Tudo isso não é possível sem o auxílio divino, bem como sem a mente – *mens* –, a qual possui conteúdo racional e de inteligência. Sem dúvidas, Santo Agostinho assegura a ela uma posição mais próxima de Deus, Sumo Bem e Criador (Santos, 2008).

A verdadeira inspeção do espírito se manifesta com a orientação do Criador, e é graças a Ele que a mente é denominada o mais perfeito e astuto aspecto da alma humana. Isso porque, a *mens* é composta tanto pela razão, como pela inteligência. Somados esses dois pressupostos básicos, a mente agostiniana é o instrumento propulsor mais próximo de Deus, da excelência maior (Santos, 2008).

Por suas percepções em busca de explicar a luz imutável que o rodeava e o inquietava, Santo Agostinho identifica esta com a verdade, não uma qualquer, mas sim à ligada a eternidade e a caridade. A partir do momento em que o ser humano consegue encontrá-las, é possível atestar a presença do Deus Supremo (Strefling, 2014).

Importante destacar a incredulidade de Santo Agostinho, a qual o levou a concluir que, ao mesmo tempo que Deus é tão íntimo ao ser humano e vivenciado



por meio dos sentimentos da eternidade e da caridade, o Criador consegue superar todos, transcendendo a tudo (Strefling, 2014).

Em evidente brilhantismo, Santo Agostinho consegue explicar, com precisão, que a inspeção do espírito não se situa no plano da exterioridade, mas, sim e tão somente, no respaldo interior, na unidade humana e na fala do coração. A felicidade implica, portanto, a utilização do uso da *ratio*, uma vez que não é possível a felicidade sem a verdade e a sabedoria. Ela, em seu caráter supremo, une-se à própria ideia da imortalidade, aspiração humana (Strefling, 2014).

Nesse contexto, “não se trata de negar absolutamente o terreno, o sensorial, uma vez que, em Agostinho, não há espaço para a analogia do mundano com o mal, mas da adoção de uma atitude austera” (Beraldi, 2010, p. 52).

Logo, a verdadeira virtude não é alcançada propriamente com a negação na totalidade das instâncias terrenas, mas, na verdade, no usufruto cauteloso do efêmero e a adoração do que é maior, absoluto e eterno. Estando o ser humano sujeito às contingências e vicissitudes da vida, só é possível ser feliz possuindo aquilo que não pode mudar (Tamasevicius Filho, 2006).

O itinerário de busca da beatitude, em Santo Agostinho, começa com a leitura das Sagradas Escrituras, com o escopo de conhecê-las. Inicialmente, o bispo destacou com precisão o texto, considerando-o humilde no começo, sublime à medida que se avança e velado com extremos mistérios (Tamasevicius Filho, 2006).

Posteriormente, Santo Agostinho, desiludido com a leitura das Sagradas Escrituras, passa a aderir ao maniqueísmo, uma religião que se dizia possuir a verdadeira *gnose*, ou seja, um conhecimento superior. Percebendo a sua total confusão interna, Santo Agostinho concluiu que o maniqueísmo buscava a verdade suprema em outro lugar e estava eivada de vacuidades veladas (Beraldi, 2011).

Com os Maniqueus e sua doutrina materialista-dualista, após um longo convívio, aos poucos vai se desiludindo, descobrindo que as supostas verdades que escondiam não passavam de vacuidades veladas. Frustrado, Agostinho segue os “ventos” rumo aos Acadêmicos, e entre eles, sofre o fustigar das “vagas” da incerteza cética que dominava o ecletismo da Escola nesse período (Beraldi, 2011, p. 18).

Nessa fase, o bispo de Hipona atrelou-se a coisas vãs, sendo possuidor de inúmeras dúvidas e dependente da exterioridade e do sensível, uma vez que ainda

não conseguia perceber para além do que os “olhos” humanos são capazes de captar e revelar (Tamasevicius Filho, 2006).

Enfatizando as fragilidades e deficiências maniqueístas, Santo Agostinho adere à astrologia e, posteriormente, ao ceticismo. Extremamente na moda à época, este foi abandonado pelo bispo à medida que chegou à conclusão de que da realidade do pensamento não se pode duvidar (Tamasevicius Filho, 2006).

Com o neoplatonismo, Santo Agostinho destacou a certeza do divino, o que lhe permitiu sobrepujar a concepção metafísica-materialista, bem como comprovar a existência de um princípio absoluto e transcendente para o ser. Finalmente, Santo Agostinho volta-se para o interior humano e para a existência de um Criador Supremo (Strefling, 2014).

### **3 A PARTICIPAÇÃO NO SUMO BEM E A ORIGEM DO MAL: SANTO AGOSTINHO E SUAS CONFISSÕES**

A criação humana se deu devido à bondade do Bem Supremo, do Ser Absoluto. Por terem sua origem no bem, todas as coisas criadas coadunam com a figura do Criador, uma vez que são os mais puros sinais do amor divino (Strefling, 2014).

Pela racionalidade, o ser humano ocupa um importante lugar na criação, o que o qualifica a pertencer ao ser mais elevado das criaturas e eminentemente abaixo de Deus e dos anjos (Strefling, 2014).

Criadas pela bondade e da própria vontade divina, todas as criaturas participam da perfeição e, sequencialmente, são boas por participarem do Ser por excelência (Strefling, 2014).

Entretanto, só Deus, em sua caridade e bondade, é o único ser absoluto. Todos os outros são relativos. Devido à imutabilidade, pode-se concluir que só Deus é capaz de existir verdadeiramente. Acaso haja uma comparação com Deus, todas as criaturas não possuem existência em verdade (Tamasevicius Filho, 2006).

Sabedor dessa realidade, Santo Agostinho enfatiza que a vontade não pode ser determinada por algo exterior a Si mesmo, encontrando-se no próprio Deus. Certamente, é evidente que a origem da criação é a bondade de Deus. Essa participação para Santo Agostinho é o modo de elevação das criaturas à posse da perfeição, entretanto, como é possível detectar, não se pode ter essa característica

na totalidade, uma vez que assim as criaturas seriam absolutas (Tamasevicius Filho, 2006).

Deus criou o mundo visando a essa Bondade, isto é, o mundo é bom por este ato livre da vontade d'Ele. O mundo tem sua razão de existir na bondade divina. Ora, é exatamente pela bondade divina que os seres, criados por Deus visando à sua bondade, participam de sua perfeição (Santos, 2008, p. 29).

Decerto, a criação possui uma dualidade marcante. Por um lado, todas as coisas foram criadas por Deus, que é a fonte de toda a bondade e perfeição. Nesse sentido, a criação carrega em si a marca da bondade por excelência, pois é fruto do ato criativo divino. É de se destacar que Santo Agostinho defende que Deus criou o mundo a partir do nada, sem utilizar qualquer matéria preexistente. Essa criação a partir do nada implica que as coisas criadas têm uma natureza contingente, dependendo completamente de Deus para existirem (Torchia, 1999).

A imperfeição se manifesta no fato de que a matéria criada é finita, mutável e sujeita a limitações. O contraste entre a perfeição divina e a imperfeição da criação origina-se da própria natureza limitada das coisas criadas em relação ao Ser Supremo, que é infinito, imutável e eterno. (Strefling, 2014).

Em “Confissões”, Santo Agostinho (1996, p. 191-192) reflete sobre a natureza das coisas terrenas, considerando-as boas, mas não absolutamente boas:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém, não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo- tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem (Santo Agostinho, 1996, p. 191-192).

A marca principal do decaimento humano é a limitação, a cisão e a imperfeição em sua essência. Por não serem idênticas ao Criador, as criaturas são, em verdade, a finitude irrecorrível, sem possibilidades de ser plenamente. Então, o mal é exatamente essa falha e carência. Assim como o frio que não existe fisicamente, o mal não faz parte da realidade, uma vez que não se pode originar do Sumo Bem (Ferreira, 2011).

Por meio da definição do livre arbítrio ou vontade livre, Santo Agostinho redefine a questão do mal em uma moralidade única. Para ele, o mal não possui uma natureza ontológica própria, sendo resultado direto do amor desordenado (Ferreira, 2011).

Ante a natureza não ontológica do mal em Santo Agostinho (1995b), este é consequência final da má vontade humana, a qual, se afastando do bem, torna-se não pura. Em essência, a intenção não é má, porque ela provém do livre-arbítrio que foi dado por Deus, o Ser Absoluto.

Santo Agostinho (1995b), abandonando a teoria maniqueísta por completo, enfatiza que a matéria não pode ser causa do mal e nem, ao menos, é possível se chegar a uma causa eficiente deste.

Partindo do pressuposto que toda natureza é boa, visto ter sido criada por Deus, Agostinho abandona a teoria maniqueísta, que buscava uma causa material para a origem do mal, e afirma que a matéria não pode ser causa do mal, ou que não podemos buscar uma causa eficiente para o mal (Costa, 1996, p. 125).

Desde o pecado inicial com Adão e Eva, Santo Agostinho (1996) doutrinou que a fragilidade humana foi informada pelo Criador às criaturas, para que delas tivessem consciência e se contentem com o que são. Conforme destacado anteriormente, o orgulho é o sentimento que aumenta a distância das criaturas ao Sumo Bem, no qual participam.

Ademais, para Santo Agostinho (1996), a vontade humana de ter conhecimento pleno das coisas, bem como a necessidade de destacar o bem e o mal, é aquilo que impulsiona o afastamento do ser humano ao Deus Supremo, uma vez que, quando aquele assim age, há uma imensidão do sentimento de vergonha e refúgio a si mesmo. O ser humano, então, passa a conhecer as trevas, a escuridão e o medo, encontrando-se extremante humilhado diante de Deus, sentindo-se imensamente sozinho e debilitado. Assim, perde-se em meio às felicidades repentinas do mundo exterior, as quais, certamente, não possuem a conferência do ser de Deus.

Em “Confissões”, Santo Agostinho (1996, p. 299), doutrina que o Deus Supremo é o único digno de toda a honra e toda a glória: “Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora”. Percebe-se, por esse trecho, que a alma humana, muitas vezes, abandona o bem universal, em preferência única a interesses particulares do mundo terreno.

Segundo a perspectiva enunciada por Santo Agostinho, a alma do ser humano limita-se, quando confrontada com a tendência equivocada de buscar conhecer toda a extensão universal. As criaturas cometem um erro ao acreditar que

os bens efêmeros são suficientes por si mesmos, não agindo em busca por um propósito perene (Costa, 1996).

Ora, de fato, aqueles que se encontram afastados de Deus são miseráveis e indigentes. Tanto isso é verdade que em sua obra “A Vida Feliz”, Santo Agostinho (1998a) reconhece que as criaturas ainda não contemplam a essência divina, de maneira a aproximar-se do insondável.

Sem essa necessária aproximação, o ser humano não poderá alcançar a sabedoria e a felicidade. A beatitude é obtida através do conhecimento pleno do divino Espírito Santo e da verdade, por meio da busca. Portanto, a perfeita beatitude não é atingida, vivida ou manifestada plenamente neste mundo terreno. Reconhece-se que a infelicidade é a carência da alma, e a verdadeira felicidade consiste em não estar carente e estar fundamentada na sabedoria (Trapè, 1987).

#### **4 O CAMINHO PARA O ABSOLUTO E DIVINO: A VIVÊNCIA E ÉTICA DO AMOR**

Além do autoconhecimento e da interioridade, faz-se preciso também a vivência do amor para a consagração da beatitude, cujo princípio primeiro e fundamental é a caridade. Santo Agostinho reconhece, portanto, que há seres que são objetos do *uti* (uso), servindo como meio, e outros tantos que são objetos do *frui* (fruição, gozo), funcionando como fim (Abreu, 1996).

Nas palavras de Santo Agostinho, fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria, ao passo que usar é orientar o objeto de que se faz uso com o escopo de obter o objeto do qual se ama. O mais importante nessa diferenciação agostiniana, é que, se o ser humano se apegasse aos meios, haveria o sério risco de não atingir a beatitude (Abreu, 1996).

A partir do momento em que se compreende o *uti* e o *frui* e passa-se a conviver com essa hierarquia, ocorre a configuração da *ordinata delectio* (a ordem do amor), cujo principal fundamento é a caridade humana. Assim sendo, a vida moral se traduz forçosamente em uma sequência de atos individuais. Cada um deles implica tomadas de posições em face das coisas, o *uti* e o *frui* (Abreu, 1996).

Na verdade, a moral agostiniana é uma resposta concreta ao drama existencial do ser humano, o qual é absorvido tanto pelos bens materiais, como o único que é eterno. Foi assim que o bispo de Hipona desenvolveu a sua tese do

“amor ordenado”, o qual é dirigido pela racionalidade e pela liberdade (Dalpra, 2011).

Na verdade, Santo Agostinho pretende assentar que a criatura humana colocou o gozo (o *frui*) em coisas criadas, esquecendo-se, muitas vezes, da perfeição da ordem estabelecida pelo Criador. Ademais, o bispo de Hipona estabelece a distinção entre as coisas que o ser humano pode gozar e usar como artifícios para a felicidade (Dalpra, 2011).

Baseado nesses pressupostos basilares, Santo Agostinho afirma que é possível a alma usar bem a felicidade temporal e corporal, baseadas nas coisas terrenas, mas colocando toda essa felicidade no Criador, uma vez que o indivíduo não é capaz de, *per se*, alcançar a beatitude. Somente Deus Supremo é o bem absoluto que possibilita a característica feliz às criaturas (Dalpra, 2011).

Por outro lado, Santo Agostinho não defende que o homem deva odiar a si mesmo e ao seu corpo; ao contrário, ele sugere que o homem deve amar-se em relação a Deus, encontrando o equilíbrio adequado de amor, para manter o cuidado, a ordem e a prudência (Vaz, 2007).

Direcionando a sua existência à busca de Deus, o ser humano adquirirá a virtude e passará a usar o mundo criado para atingir o escopo da beatitude. O indivíduo, não ama de qualquer maneira, mas, sim, por meio da ordem do próprio amor e da hierarquia dos seres (Vaz, 2007).

Para Vaz (2007, p. 193), a ordem da vida moral em Santo Agostinho é a regida pela ordem do amor:

A ordem da vida moral é, pois, regida pela ordem do amor que se desdobra na esfera do uso como amor de si mesmo e dos outros segundo o reto modo e os graus correspondentes, e se eleva finalmente à esfera da fruição como amor de Deus, amado em si mesmo e por si mesmo (Vaz, 2007, p. 193).

A força motriz da moralidade ancora-se, na verdade, no amor, que, em Santo Agostinho, passa a ser a medida e o peso da vontade humana, uma vez que esse sentimento está na própria essência. É impossível apartar do homem o seu amor supremo (Vaz, 2007).

É do amor que se estabelece o parâmetro na hierarquia de valores das coisas, do qual Deus aparece em primeiro plano da existência, conforme se escoa das Sagradas Escrituras. Embora exista a ordem dos valores, para Gilson (1929), não é possível, antepor as coisas superiores às inferiores, mas, na verdade, *suum*

*unicuique tribuere*, traduzido como *dar a cada um o que lhe é devido*. Para tanto, Santo Agostinho (1995b) parte da tese de que a justiça consiste na distributividade.

Entretanto, a vontade, para Santo Agostinho (1995b), é impelida por dois amores, (i) a cupidez e (ii) a caridade. A primeira almeja o deleite de corpos, ao passo que a segunda conduz à vontade de amar a Deus, o Criador. Assim sendo, a ordem do amor é protegida pela caridade, entretanto, é violada pela cupidez. Para a busca da vida feliz, não basta apenas e tão somente a conversão da mente (*mens*), mas também a mudança da vontade, de maneira a tentar superar o “abismo” que há entre o homem e Deus, bem como entre a miséria e debilidade, e o pecado e a punição.

Para Santo Agostinho (1996, p. 848-849), em Confissões, cada corpo tende para o seu lugar habitual, em decorrência de seu peso. Analogicamente, a vontade humana é direcionada pelo amor:

O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobe ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo do azeite: levados pelos seus pesos procuram os lugares que lhes são próprios (Santo Agostinho, 1996, p.848-849).

Para a pátria da bem-aventurança, Santo Agostinho (1995b) reconheceu a importância crucial das Epístolas de Paulo em seus estudos e divagações, uma vez que estas possibilitaram a ele o alcance da graça divina e o retorno da fé.

Não é possível para o bispo de Hipona, Santo Agostinho (1995b), chegar a uma causa eficiente para tentar explicar o motivo pelo qual o ser humano “escolhe” a felicidade nas coisas terrenas ao invés do perfeito e da pura verdade. Tal má vontade é, na verdade, uma privação, a completa ausência de uma natureza.

O que propõe Santo Agostinho é que, a partir do momento que ocorreu o pecado inicial ainda com Adão, não há apenas uma diferenciação substancial entre Criador e criaturas, mas, sim, há verdadeiramente um “abismo”, configurando a miserabilidade e debilidade humana em razão da punição (Beraldi, 2010).

Devido à punição ao pecado inicial, o ser humano foi atingido em sua capacidade de conhecer e na sua vontade, de maneira que passou a ser privado de perceber a bondade e a caridade divina (Beraldi, 2010).

Para Santo Agostinho (1990), o ser humano não é capaz, por sua debilidade e estado decaído retornar ao seu princípio originário, dado o configurado abismo

existente desde sempre. Nesse contexto, o estado decaído mencionado faz referência à condição de pecado e confusão espiritual na qual a humanidade se encontra em decorrência do pecado original de Adão e Eva.

Para Santo Agostinho (1990), a salvação só pode ser atingida por meio da graça divina e da redenção oferecida por Jesus Cristo. De acordo com a doutrina agostiniana, quando Adão e Eva, primeiros seres humanos criados por Deus e habitantes do Jardim do Éden, desobedeceram, eles caíram em pecado e, como resultado, toda a humanidade carrega essa herança do pecado original desde o momento de sua concepção.

## **5 A NECESSIDADE DA MEDIAÇÃO CRÍSTICA: O CAMINHO DA HUMILDADE E A SACIEDADE COMPLETA DA ALMA**

Utilizando-se das lições platônicas, Santo Agostinho reconheceu na incredulidade delas, a presença da divindade, do eterno e absoluto, e mais, reconheceu nelas a assertiva de que somente os indivíduos que coadunam com o Deus são, de fato, felizes (Costa, 1996).

Entrementes, em nenhum momento das passagens platônicas, foi possível detectar a humildade do Criador, padecendo ela de extremo orgulho. Criticando tal postura, Santo Agostinho sabiamente detecta que em Cristo estava o maior exemplo de humildade e caridade, uma vez que, mesmo ante a sua eternidade e sua característica imutável, tornou-se humano, frágil e debilitado (Costa, 1996).

Isso permite que o ser humano perceba o grau de seu abismo, de sua “enfermidade” e seu grau decaído, permitindo a indicação de uma postura a ser seguida (Dalpra, 2011).

Por oportuno, menciona-se o trecho de “Confissões” em que Santo Agostinho (1996) declarou que ele próprio, em vários momentos não era estável no gozo do Criador, uma vez que ainda não era capaz de estar unido a Ele. O peso e a consideração em grande evidência de hábitos carnis permitiam esse afastamento.

Em que pese essa confissão da vida de Santo Agostinho, é possível atestar pela necessidade de um processo de interiorização cada vez mais profundo, em que a força interior da alma se eleva até a razão e, posteriormente, até a



inteligência. Com essa elevação, uma luz imutável poderá ser descoberta e apreendida (Dalpra, 2011).

De fato, Santo Agostinho (2004) propõe a subida de “degraus” para se alcançar a presença do absoluto. Para tentar explicar a figura do mediador, o qual deve pairar a interligação entre o Criador e as criaturas, Santo Agostinho enfatizou verdadeiramente que Jesus Cristo exerce tal importante função, não podendo, por outro lado, ser intermediário. Com sua humildade, Jesus Cristo ensinou a humanidade o verdadeiro caminho para o alcance de Deus.

Santo Agostinho (1996, p. 23) em sua obra “Confissões”, expressa como se pode superar a exterioridade à interioridade, utilizando-se da humildade:

Não era estável no gozo do meu Deus. Atraído por tua beleza, era logo afastado de ti por meu próprio peso, que me fazia precipitar gemendo por terra. Esse peso eram os meus hábitos carnis; mas a tua lembrança me acompanhava, e eu já não duvidava absolutamente da existência de um ser a quem devia estar unido, se bem que ainda não fosse capaz disso (Santo Agostinho, 1996, p. 23).

Na incessante busca do imutável, absoluto e onisciente, a humildade, portanto, é capaz de levar o ser humano decaído a reconhecer suas próprias fragilidades e miserabilidades, de maneira a ser admitido o mediador, Jesus Cristo (Costa, 1996).

Em que pesem o abismo, o decaimento e a punição humana, é possível ainda encontrar a vida feliz. Para tanto, o indivíduo deve se submeter às condições e, mormente, reconhecer a importância da humildade e distinguir o *praesumptio* e *confessio*. O primeiro consiste em confiar em si mesmo, ao passo que o segundo consiste em reconhecer a grandeza divina e os limites e insuficiências humanas (Costa, 1996).

Ser humilde, portanto, é assumir uma postura de *confessio*. Somente assim, o indivíduo atingirá a bem-aventurança e a beatitude, uma vez que, certamente, revelará a real condição, qual seja, a de um enfermo e de uma natureza decaída. Com esse real reconhecimento, será possível a indicação de uma postura a ser seguida (Costa, 1996).

Com essa evidente estrutura ascensional e de uma narração em prol da conversão, Santo Agostinho permite a construção de uma filosofia do espírito. Decerto, Deus, onipresente e benevolente, conhece detalhadamente a consciência humana, e, a partir dessa assertiva, Santo Agostinho demonstra que o ato

confessional não objetiva, pura e simplesmente, ensinar algo ao Criador, mas tão somente demonstrar a fragilidade na busca da misericórdia e do perdão (Dalpra, 2011).

Assim sendo, a proclamação da magnitude divina é certamente o reconhecimento da precariedade e miserabilidade humana, de maneira que a ser necessária a consideração da humildade, segundo os ensinamentos de Dalpra (2011, p. 66):

A humildade incitada por Agostinho se traduz na postura do ser humano que reconhece seu lugar na ordem da criação, sendo a confissão, portanto, o próprio exercício dessa humildade, através do qual se torna possível o desvencilhamento da malignidade da soberba. Desse modo, a confissão se confronta com o princípio maior do pecado, a saber, a atitude de orgulho ocasionada pelo anseio de assemelhar-se a Deus.

Lado outro, o espaço confessional permite uma reaproximação humana com Deus, sendo necessário, portanto, a conversão, a mudança de direção, de maneira a não se buscar a felicidade em bens materiais (exteriores), mas sim, no único bem imutável (interior), propulsor de toda a verdade (Abreu, 1996).

Para alcançar as conclusões supramencionadas, Santo Agostinho reconhece a sua própria fragilidade a enfatizar a confusão, a angústia e o tumulto que dominavam - por completo – a sua alma (Abreu, 1996).

Ora, sabiamente, o bispo de Hipona enfatiza que na interioridade de sua alma havia raios luminosos, entretantes, estes insistiam em olhar para a exterioridade, no espaço físico. Isso explica, peremptoriamente, o estado das “trevas” que pairou na alma agostiniana e, que, conseqüentemente, foi superada, uma vez que o “olhar” foi conduzido a uma única direção: o interior (Abreu, 1996).

Somente com o cuidado à alma, em razão de sua imaterialidade e imortalidade, o ser humano consegue permanecer mais próximo de Deus, do Sumo Bem. Por isso, Santo Agostinho enfatiza a necessidade de crença nos raciocínios, na verdade (Ferreira, 2011).

O caráter eminentemente autográfico da obra “Confissões” ilustra, certamente, a função transformadora da fé na vida de Santo Agostinho, de maneira a impulsionar novos indivíduos a reconhecer as suas fragilidades, bem como destacar a misericórdia divina (Capitani, 1994).

Mais do que um papel de alcance de Deus, a confissão representa quatro vertentes: (i) teológica, (ii) metafísica, (iii) psicológica e (iv) moral. Decerto, a

confissão não se dá de maneira peremptória ao sentido de coletividade que jaz no próprio cerne do cristianismo, mas, sim, instaura uma via relacional estridente entre os planos da imanência e da transcendência, perfazendo, finalmente, o indivíduo em direção à unidade (Ferreira, 2011).

Dessa feita, o ato de confissão, dirigindo-se à verdade, à beleza e ao bem, perpassa muito além da teologia, psicologia, ética, bem como da metafísica, integrando-as sob a finalidade de um quadro teórico-conceitual que sustenta e confere suficiente coerência intrínseca ao pensamento de Santo Agostinho (Ferreira, 2011).

Justamente, o problema da felicidade em Santo Agostinho está no modo pelo qual ocorre a realização dela, a qual deve estar baseada na (i) cognição, (ii) visão, (iii) amor e (iv) contemplação. Não estando isoladas em si mesmas, essas características são elementos complementares da problemática da beatitude (Beraldi, 2010).

Em referência aos conceitos da tradição pagã, a felicidade deve ser compreendida e enfrentada em conjunto com as adversidades da fortuna. Assim, percebe-se em Santo Agostinho que há uma necessidade de legitimação dos princípios fundamentais da felicidade com as categorias da filosofia grega e latina (Beraldi, 2010).

O ser humano é constituído da alma e do corpo. A este se faz necessária a subsistência alimentar, ao passo que aquela necessita também de uma paulatina nutrição. Entretanto, qual seriam as bases nutritivas da alma capaz de aproximá-la do Sumo Bem? (Capitani, 1994).

Certamente, Santo Agostinho propõe dois elementos “nutritivos” para a alma: (i) a *intelectio rerum* e (ii) *scientia* (inteligência e o conhecimento das coisas). De fato, então, a alma dos ignorantes está semeada pelo nada (vazio), de maneira a ser imprescindível a temperança (Capitani, 1994).

Sabiamente, Santo Agostinho propõe-se, finalmente, a definir em concretude a vida feliz naquilo que há de melhor nos seres humanos, sendo, na verdade, meio. A verdadeira felicidade que realmente deixa o homem saciado está para além do conhecimento tão somente especulativo filosófico (Beraldi, 2010).

Na verdade, o que busca o homem agostiniano é um bem capaz de satisfazer todo o desejo, concedendo-lhe paz diante de suas inquietações, bem como sendo algo superior e absoluto (Gilson, 1929).

## **6 CONCLUSÃO**

A pesquisa ancorou-se na perspectiva do agir humano enquanto passagem sobre a dimensão teleológica e ordenada em Santo Agostinho. As linhas diretivas adotadas direcionaram-se na perspectiva de que não adianta possuir o que se deseja, se não tiver uma essência benéfica.

Dessa feita, a conduta humana em prol da consagração do emaranhado de relações sociais almeja a um escopo único, pronto e acabado, a felicidade, construída paulatinamente por meio das virtudes morais e intelectuais, a posse dos bens ordenados, que nada mais é do que o passaporte para que o ser humano contemple o Bem Eterno. Assim sendo, percebe-se a importância do desígnio a um bem imutável, uma vez que, caso contrário, a beatitude estaria ancorada na transitoriedade.

A partir de então, constrói-se a concepção de que as definições de felicidade podem ser interrompidas pelo orgulho humano, gerando, dessa feita, uma falaciosa condição do indivíduo. Em outros termos, pelo estudo da perspectiva de Santo Agostinho no que tange às questões da beatitude, verifica-se que nesse filósofo havia a preocupação de sobrelevar a felicidade para além das coisas corpóreas, sensíveis e transitórias.

Tentando explicar a origem do mal, Santo Agostinho realiza uma verdadeira mutação, de maneira que esta passa, na verdade, a ser uma problemática moral, a qual possui a sua fonte justamente no amor desordenado e cruel. Então, o mal não faz parte da realidade.

A preocupação e definição proposta pela pesquisa surgiram da necessidade de enfatizar que a ordem do amor deve reger a vida humana, de maneira a se tornar meio para se atingir a beatitude. Para que tal concretude, de fato, aconteça, deve-se entender, na excelência, as linhas estruturais da dimensão teleológica em Santo Agostinho, que nada mais é do que o ser humano continue bem vivendo, orientando-se pelo preceito do amor, pela caridade de um coração puro, pela

consciência boa e, mormente, pela fé sincera. Esta é, sim, a verdadeira e límpida vida, a qual permitirá contemplar a eternidade do corpo e do espírito.

Entrementes, sem a devida e necessária humildade perpetrada, o ser homem continuará com a face bastante oculta, de maneira a permanecer dominado pelo orgulho e vaidade, os quais impossibilitam de viver a límpida ordem do amor e, sequencialmente, de atingir a pátria da bem-aventurança e o repouso almejado. Com a contemplação da divindade e da Eternidade, a alma poderá, assim, viver permanentemente feliz ao lado do Sumo Bem.

Assim, a perspectiva da eternidade constituirá pressuposto essencial e crucial da beatitude, bem como da alma. Esta é, sim, o avanço da lembrança e da busca do Supremo, o único que é capaz de saciar as imperfeições e deficiências humanas. Tanto isso é verdade que Santo Agostinho só pôde ser feliz quando amou e este amor foi divino.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, João Azevedo. Sobre o “De Magistro”, de Santo Agostinho. **Transformação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista, Marília**, v. 19, p. 211-219, 1996.
- BERALDI, Adriano César Rodrigues. **Beatitude e Sabedoria em Agostinho: Estudo sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do uso do termo filosofia**. 2010. 113 p. (Dissertação, Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Estado do Espírito Santo, Espírito Santo, 2010.
- CAPITANI, François. **“De libero arbitrio” di S. Agostino**. Roma: Studium, 1994.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. O amor: princípio da moral interior em Santo Agostinho. **Perspectiva Filosófica da Universidade Federal de Pernambuco, Recife**, v. 09, p.117-128, jul./dez. 1996.
- DALPRA, Fábio. O sentido do termo *confiteri* no pensamento de Agostinho de Hipona. **Revista Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 01, p. 64-75. 2011.
- FERREIRA, Alexandre de Oliveira. **Liberdade e filosofia: Da antiguidade a Kant**. Curitiba: Ibplex, 2011.
- GILSON, Étienne. **Introduction a L'Étude de Saint Augustin**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1929.

GRACIOSO, Joel. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. **Transformação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista**, Marília, v. 14, p. 11-30. 2012.

HORNICH, Daner. Hannah Arendt e o problema da vontade em Santo Agostinho. **Synesis**, n. 2. v.1, p. 25-43, 2009.

MATTOS, José Roberto Abreu. Ética Agostiniana. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 19, p. 117-127, jan./mar. 2011.

PAVIANI, Jayme. A Alegoria do Porto em Santo Agostinho: Filosofia e Vida Feliz. In: STEIN, Ernildo. **A Cidade de Deus e a Cidade dos Homens – de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 107-115.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Santo Agostinho e o Apogeu da Patrística**. v. I. São Paulo, Paulus, 1990.

SANGALLI, José Idalgo. **O fim último do homem: da eudemonia aristotélica à beatitude agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SANTO AGOSTINHO. **A vida feliz**. Tradução Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1998a.

\_\_\_\_\_. **A cidade de Deus (contra os pagãos)**. Tradução Óscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Comentários aos Salmos**. Tradução Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulinas, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos e Ambrósio Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **De Magistro**. Tradução Alex Marins. São Paulo, Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **Diálogo sobre o livre-arbítrio**. Tradução Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

\_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995b.

SANTOS, Danilo Nobre dos. O conceito de beatitude em Santo Agostinho. In: Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista, 3º, Marília, **Anais...**, v. 01, p. 25-35, 2008.

STREFLING, Sérgio Ricardo. Os sete graus de atividade da alma humana no *de quantitate animae* de Santo Agostinho. **Transformação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista**, Marília, v. 37, p. 179-200, 2014.

TAMASEVICIUS FILHO, Eduardo. O conceito de liberdade em Santo Agostinho. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 101, p. 1079-1091, jan/dez., 2006.

TORCHIA, Joseph. Implicaciones de la doctrina de la creación “de la nada” en la teología de san Agustín. **Augustinus**, v. 44, 1999.

TRAPÈ, Agostino. **S. Agostino**: Introduzione alla dottrina della grazia: Grazia e Libertà. Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana XX, XXIX. Roma, 1987.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **A Ética Agostiniana**. Tradução Cristiane Ayoub. São Paulo: Paulus e Discurso Editorial, 2007.