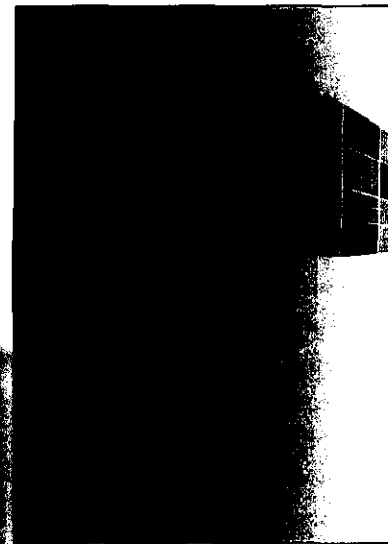




Centro de Formação e Cultura  
Diocese de Leiria-Fátima

# Santo Agostinho



O Homem,  
Deus  
e a Cidade

Actas do Congresso  
11 a 13 de Novembro de 2004

# DEUS COMO BEATITUDE E OUTRAS FELICIDADES

## 1. A *beatitudo*

### 1.1. O léxico agostiniano

Já vários estudos foram feitos sobre a noção de beatitude em Santo Agostinho<sup>1</sup>. Provavelmente, o que irei aqui apresentar não trará nada de novo. Todavia, um trabalho que se concentre explicitamente sobre Deus, entendido como *beatitudo*, parece não ter sido suficientemente tratado na obra do bispo de Hipona. Por isso, espero que possamos trazer à luz algumas ideias centrais do seu pensamento a este respeito. Abordaremos aqui, com particular atenção, alguns dos seus textos fundamentais, em primeiro lugar, nalguns dos seus primeiros diálogos, os chamados diálogos de Cassiciaco e, em segundo lugar, nas *Enarrationes in Psalmos*. Desta forma poderemos melhor compreender a continuidade da sua doutrina sobre a beatitude, desde as suas primeiras obras até às obras da maturidade.

Antes de mais esclareçamos o léxico utilizado por Santo Agostinho. Já sabemos que o termo *beatus*, donde deriva *beatitudo*, conjuga no pensamento agostiniano duas tradições: a greco-latina e a bíblica<sup>2</sup>. Em relação à tradição bíblica, a noção de felicidade encontra-se, essencialmente, no livro dos *Salmos* e, em particular, no Evangelho de S. *Mateus*, 5, 3-11, onde Jesus enuncia as beatitudes. No entanto, a noção de beatitude (μακαρισμός) está patente em várias passagens dos textos vetero-testamentários, onde se aflora o tema do ser feliz, como acontece no livro dos *Provérbios*, no *Eclesiástico*, no livro dos *Salmos* e em *Isaias*, isto para não falar dos mais frequentes. No Novo Testamento encontramos igualmente a noção de beatitude, e isto muito para além do mero contexto das beatitudes, já acima referido.

### 1.2. A tradição filosófica greco-latina

A julgar pela frequência da expressão *beatus* nos seus comentários aos salmos, poderíamos concluir, *de prima facie*, que existe uma importância dada à felicidade como essencialmente bíblica. Todavia, o eudemonismo de Agostinho é caracterizado pela estreita colaboração entre a tradição filosófica grega e a verdade do cristianismo.

Em poucas palavras, podemos dizer que relativamente à tradição filosófica grega, a noção de eudamonia, (*beata vita* e *beatitudo*) aparece, inicialmente, em contexto poético. Já os *teologoi* gregos, que foram os primeiros poetas, como Homero ou Hesíodo, utilizavam o vocábulo μάκαρ, ou μάκαρες para designar a felicidade dos deuses, ou então a felicidade do homem que está isenta de preocupações. Encontramos, posteriormente, como por exemplo em Píndaro, em Ésquilo, Eurípedes, e Sófocles, este mesmo conceito com este mesmo sentido, mas dando-lhe uma nova orientação, a da relação estreita entre alma e beatitude. É a partir daqui que com os primeiros filósofos gregos, a *eudaimonia* passa a ser entendida num sentido antropológico fundamental. Encontramos esta mesma ideia em Demócrito para quem, a “eudaimonia tem a sua origem na alma, pois é aí o lugar do *daimon*”<sup>3</sup>.

Mas é principalmente com Platão, nalgumas das suas obras, em Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, em Plotino, nas suas *Enéadas*, em especial, na *Enéada I*, sobre a felicidade, que a eudaimonia terá o seu melhor desenvolvimento. Por sua vez, também a escola estóica e epicurista dão igualmente contributos importantes para a sua elaboração e, a tal ponto, que Agostinho em várias das suas obras aborda a doutrina da beatitude, destas duas escolas filosóficas.

De igual modo, a tradição latina retoma o legado da tradição grega, em particular nos tratados de Cícero<sup>4</sup>, de Séneca e em Varrão<sup>5</sup>; neste último, tendo especial importância a noção de *summum bonum* e de *finis boni*, de que falará Agostinho na *Cidade de Deus*. Finalmente poderíamos referir o médio platónico Apuleio, que considera que é pela

presença da beatitude que somos levados à contemplação<sup>6</sup>.

Na obra de Agostinho podemos constatar que as expressões *beatus*, *beatitas* e *beatitudo* são fortemente utilizadas e, muito em particular, o termo *beatus*. No entanto, não são as únicas expressões para definir o desejo de ser feliz e a ânsia da felicidade eterna, pois o termo *felix* e *felicitas* são igualmente empregues com o mesmo sentido. Todavia neste último, em especial a *felicitas*, poderá ser entendida na linguagem agostiniana numa perspectiva positiva ou negativa. A *felicitas* poderá tão-somente significar a felicidade dos bens terrenos e, neste sentido, não possui nem o autêntico valor filosófico, próximo da sabedoria, nem o significado teológico e religioso que a faz participar da beatitude divina. No entanto, podemos mesmo assim dizer que quer *beatus*, *beatitas* e *beatitudo*, por um lado, quer *felix* e *felicitas*, por outro, traduzem uma semântica complexa, onde as raízes greco-latinas e cristãs se acrescentam à polissemia linguística latina. Na verdade, elas estão presente nas obras mais importantes da maturidade, como sejam: *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, os *Sermones* e nas *Enarrationes in psalmos*.

Mas o que entende Agostinho por *beatus*? No *Contra Litteras Petilianas* Agostinho faz explicitamente referência à origem bíblica grega do termo, dizendo: “makários é designado em latim por *beatus*”<sup>7</sup>. Já no *De Civitate Dei*, Agostinho alude explicitamente à origem filosófica grega do termo *beatos*, designando-o por *eudaimonas*<sup>8</sup>.

Num diálogo de Cassiciaco, que tem por título precisamente *De beata vita*, Agostinho dirá que “*beatus* é todo aquele que não é indigente, mas é sábio”<sup>9</sup>, fazendo explicitamente aqui referência à filosofia grega, que identifica sabedoria e ser sábio, com o ser feliz. Por esta razão, a *beatitudo* está precisamente no oposto da *egestas* e da *miseria*. Mas no seu tratado sobre a *Música*, Agostinho consegue, de forma exemplar, conjugar a tradição bíblica com a tradição filosófica, ao dizer que “*beatus* é aquele que vê Deus e não deseja outro bem além deste”<sup>10</sup>, ou ainda que o “bom *beatus* é aquele que vê Deus de forma feliz”<sup>11</sup>.

Já no *De libero arbitrio*, obra escrita em Roma entre 387-88, por exemplo, o ser feliz, consiste em poder fruir do sumo bem. Ora, só Deus deve ser entendido como o sumo Bem e, por isso, só Ele é que deve ser compreendido como verdadeiramente *beatus*. Numa linguagem semelhante, o *De beata vita* fala de todo aquele que é feliz, quando este chega à suma medida (*Summum modum*), por meio da verdade<sup>12</sup>.

Tendo em conta estes primeiros contextos, podemos já de antemão distinguir claramente a diferença maior que existe entre o pensamento de Agostinho e o pensamento antigo, relativamente à vida feliz. O *Summum modum* ou o *Summum bonum* significa que o fim último do homem não está no próprio *telos* do homem, mas antes em Deus. Só Deus é o *modus* que deve ser amado para além de todo o *modo*<sup>13</sup>. Ao contrário, para o pensamento antigo, em especial na tradição latina, aquele que é feliz deverá possuir em si mesmo o sumo bem. O soberano bem não possui grau acima dele, na medida em que este se identifica com o *telos* e com a virtude exercida pelo homem<sup>14</sup>. É sob o ângulo desta questão que o livro XIX da *Cidade de Deus* abre o primeiro capítulo, com a discussão acerca do fim último do homem e como ele é entendido nas diversas escolas filosóficas<sup>15</sup>. É precisamente desta procura do fim último do homem, que Agostinho realiza e aplica a célebre distinção entre o bem que se procura por ele mesmo (*propter se ipsum appetendum*) e o bem que se procura por outro diferente de si mesmo. Com efeito, está subjacente a esta distinção ontológica e escatológica entre *frui* e *uti*, apresentada de forma clara no *De Doctrina Christiana* (394-426/7) e, depois, mais tarde, na *Cidade de Deus* (413-427) a diferença entre o bem que deve ser amado por ele mesmo, a saber, Deus, como princípio de transcendência absoluta, e o bem que deve ser usado, que é um bem inferior, o ser humano e todas as outras coisas<sup>16</sup> “Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est” (Frui é ligar-se a uma coisa por amor dela mesma, enquanto usar

é reportar aquilo que se usa para a obtenção daquilo que se ama, caso este deva ser amado)<sup>17</sup>.

Na verdade, só Deus deve ser amado por Ele mesmo e não por outra razão que Ele mesmo. Ao contrário, o homem não se pode amar plenamente a si mesmo porque ele não é o seu próprio fim. Por isso declara Agostinho no comentário à Epístola de São João: “[Os homens] não possuem nada deleitável (*dulce*) senão através d’Aquele por quem foram criados”<sup>18</sup>. Desta forma, as coisas que nos fazem fruir são aquelas que nos tornam felizes (*beatos*), enquanto que as que nós usamos podem ajudar-nos a levar à beatitude. Neste sentido, podemos dizer que a “*A frui Deo*, é a fórmula do *telos*” que melhor traduz, no pensamento agostiniano, a realização plena da existência do homem em caminho para Deus. Nesta vida mortal, peregrinamos em direcção da pátria divina, usando as realidades e não fruindo, porque só o faremos realmente quando chegarmos à pátria<sup>19</sup>.

Noutro tratado, o *De Trinitate*, uma das obras mais importantes de Santo Agostinho, este dirá que quando falamos de Deus entendido como eternidade, sabedoria e beatitude, compreendemos estas três perfeições divinas como a própria essência divina. Na verdade, elas manifestam a trindade divina, na simplicidade e na unidade da sua essência. Está patente neste contexto a identificação entre estas três perfeições e a definição essencial de Deus uno e trino.

Mas se nos voltarmos para as *Confissões*, *beatus* é entendido como aquele que conhece a Deus e é só porque O conhece, que ele é feliz; ao contrário, o homem infeliz (*infelix homo*) é aquele que desconhece a Deus, ainda que conheça todas as outras coisas<sup>20</sup>. A procura de Deus deve implicar necessariamente a procura da vida feliz (*beata vita*), pois só Deus é a via que nos leva até ela. Só Ele representa verdadeiramente a vida feliz. Esta *beata vita* é entendida como *gaudium de veritate*<sup>21</sup>, ou ainda, segundo esta bela expressão: “a vida feliz é o alegrar-se junto de Ti, vinda de Ti e por causa de Ti” (*et ipsa est beata vita, gaudere ad te*,

de te, propter te)"<sup>22</sup>. Por isso, dirá Agostinho, também na *De Civitate Dei*, que "Deus é a fonte da nossa beatitude e só Ele é o fim de toda a nossa ânsia"<sup>23</sup>.

Em todos estes contextos, até agora referidos, constatamos o quanto a diversidade temática origina diferentes abordagens possíveis de *beatus* / beata e da *beatitudo*. Não podemos dizer que a beatitude é em Agostinho, assim como nos filósofos antigos, unicamente um conceito fundamental da ética, como refere Ragnar Holte no seu estudo *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*<sup>24</sup>, pois a beatitude é um conceito que é entendido aos diversos níveis da existência humana: ontológico, gnoseológico e axiológico<sup>25</sup>. Desta forma, beatitude pode ser tratada segundo três aspectos centrais: 1) a *beatitudo* atribuída a Deus enquanto suprema *beatitudo*; 2) a *beatitudo* como forma de definir a alma e a razão humana; 3) o *desiderium beatitudinis* enquanto forma do espírito humano se dirigir em direcção a Deus e o desejo de vida eterna.

Passemos, pois, à noção de *beatitudo*, centrada essencialmente nos dois primeiros aspectos, que são objecto de reflexão, respectivamente nos *Soliloquios* e no *Contra Academicos*. Falaremos, em seguida, do *desiderium beatitudinis* nas *Enarrationes*.

## 2. Os diálogos de Cassiciaco

### 2.1. Soliloquia

Os *Soliloquios* foram escritos entre Novembro de 386 e Março de 387 em Cassiciaco. Na verdade, é nesta vila campesina, afastada do bulício da cidade de Milão, que Agostinho se retira, juntamente com alguns dos seus amigos e de sua mãe, para se dedicar a uma vida em comum, de meditação e de reflexão, à maneira de um 'mosteiro para filósofos'<sup>26</sup>. É neste ambiente que ele se dá à prática do *otium philo-*

*sophandi* e de um *christianae vitae otium*<sup>27</sup>. As discussões que terão lugar durante este período, abordam o problema do conhecimento, da natureza de Deus, da natureza da alma e da sua imortalidade, do bem e da felicidade.

Como refere Agostinho nas suas *Retractationes*, os dois livros que compõem os *Soliloquios* foram escritos no período que decorre entre a elaboração dos livros *De Beata vita*, *Contra Academicos* e *De Ordine*. Na verdade, segundo a expressão do próprio Agostinho, os *Soliloquios* descrevem o seu estudo e apego à verdade das coisas. É, no seu entender, um diálogo, em que ele mesmo interroga e responde e, de tal modo, que ele próprio afirma: "Como se fôssemos dois, a razão e ele mesmo"<sup>28</sup>. Poderíamos aplicar aqui a máxima que ele próprio utilizou na epístola 3, escrita pela mesma altura, que fala de um diálogo de "Augustinus ipse cum Augustino"<sup>29</sup>. É nesta mesma carta que ele explica ao seu amigo Nebrídio o que significa ser feliz e onde está a vida feliz<sup>30</sup>. E, para além disso, explica que género de sabedoria é esta que procura dar a conhecer a felicidade do homem. Na realidade, o conhecimento que revela como podemos ser felizes é de uma natureza diferente de todo aquele que se limita, por exemplo, a refutar a teoria dos átomos de Epicuro ou ainda que o movimento de uma esfera nos seus extremos gira mais lentamente que no seu interior<sup>31</sup>. O conhecimento que me faz saber como sou feliz, ou como poderei vir a ser feliz é, segundo Agostinho, da ordem do inteligível e não do sensível. Ora as especulações sobre a constituição da matéria por átomos ou a velocidade do movimento são de natureza sensível. Por isso, as limitações dadas pelo conhecimento de um objecto na ordem do sensível estão muito aquém do conhecimento de um determinado objecto na ordem do inteligível. Agostinho dá um exemplo da compreensão do número entendido de forma sensível ou inteligível. O conhecimento do número inteligível é de uma outra ordem que o conhecimento do número sensível, que tem uma limitação de ordem material quanto à sua divisibilidade e quanto

ao seu crescimento infinito. Sendo assim, o mérito foi então dos filósofos, diz Agostinho, que colocaram a riqueza nas realidades inteligíveis e a pobreza nas realidades sensíveis<sup>32</sup>.

O preâmbulo dos *Solilóquios*, explica o motivo do seu aturado questionamento e da sua diligente investigação, relativamente ao seu próprio ser, ao bem que deve buscar e ao mal que deve evitar. Para isso, a longa invocação em forma de oração e de prece mostram já a ampla e penetrante visão que Agostinho tem de Deus. Se o *Contra Academicos* anda à procura de uma verdade, que possa garantir a validade do conhecimento e essa validade assenta numa certa dimensão do “cogito” agostiniano, ao contrário nos *Solilóquios*, Agostinho apresenta o fundamento transcendente dessa verdade, que é o próprio Deus e expressa nesta longa *precatio*. Ainda que o “cogito” se engane, há possibilidade de assentimento: *ego tamen fallor, si adsentiar*<sup>33</sup>. Por esta razão, subsiste no homem algo que é de origem divina e que impede qualquer cepticismo gnoseológico. O fundamento desse conhecimento é o Sumo Bem, o fim verdadeiro do homem<sup>34</sup>. É desse mesmo Sumo Bem que os *Solilóquios* nos falam, dando-nos um longo exercício de meditação sobre a natureza de Deus e do que Ele é efectivamente. Atendamos a esta pequena passagem.

“Invoco-Te, Deus Verdade, fonte e origem da verdade de todas as coisas verdadeiras. Deus Sabedoria, autor e origem do saber de todos aqueles que conhecem. Deus, verdadeira e suprema vida, fonte de vida de todas os que suma e verdadeiramente vivem. Deus, beatitude, origem daqueles que são felizes na medida em que todas as coisas são felizes. Deus, bom e belo, no qual e pelo qual existem todas as coisas boas e belas, porque são belas e boas todas as coisas. Deus, luz inteligível, origem e fonte daqueles que intelectualmente iluminam, pois todas as coisas iluminam pela inteligência”<sup>35</sup>.

A verdade, a bondade, a beleza, a suprema vida, a beatitude e a iluminação são todos eles atributos que definem bem a essência de Deus.

Por isso, a suprema felicidade para Agostinho é aquela que se identifica com a própria essência de Deus e o define como tal. Deus é entendido como *Pater veritatis, Pater sapientiae, Pater verae summaeque vitae, Pater beatitudinis, Pater boni et pulchri, Pater intelligibilis lucis, Pater evigilationis atque illuminationis nostrae*<sup>36</sup>. A relação da criatura ao Criador é uma relação onde não há lugar para a imperfeição e para a dissonância entre o próprio Criador e o seu acto de criar. Há lugar, portanto, para uma semelhança e uma assimilação entre aquele que participa e Aquele que faz participar pelo seu acto livre de criar. A beatitude surge assim como término de uma tensão entre a ‘distância’ que vai do ser que participa do Ser que é fonte de toda a possibilidade de participação. Está subjacente a esta participação (μέθεξις) a ideia segundo a qual o homem é *beatus*, quando participar de Deus, que é entendido como a perfeita *beatitudo*. Por isso, afirma Agostinho, nas suas *Retractationes*, a existência de uma “*originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est*. (Ret. I, 1).

Nos *Solilóquios*, o sentido da expressão *Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia*, traduz, de forma lapidar, a soberania de Deus, sobre todas as coisas que foram criadas n’Ele e por Ele e, de tal modo, que, por meio d’Ele, elas sejam *vera, sapientes, viventes, beata, bona et pulchra e illuminata*. A beatitude divina torna-se assim a condição necessária da nossa existência humana, pois a criação revela-se como participante *in quo e a quo da natureza divina*.

Com efeito, este prólogo é uma bela descrição de como Agostinho alcança a visão da essência de Deus e de como a inteligência humana O pode compreender, ainda que necessite da iluminação divina. Na verdade, em toda a obra de Agostinho não encontraremos nenhum outro texto a não ser este, dos *Solilóquios*, onde ocorra esta frase associando a criação *in quo e a quo*, aos atributos divinos acima referidos. Por isso, ela é um *hapax legomenon*. Só a razão, através das suas faculdades, poderá

aceder ao conhecimento de Deus. Esta razão, que é o olhar da alma, procura conhecer a Deus por meio das três virtudes fundamentais a fé, a esperança e a caridade. Estas três virtudes realizam o acto de conhecer a Deus como o fim próprio da vida feliz. A beatitude surge, assim, no término de uma união entre o entendimento e o próprio objecto conhecido, que, neste caso, é Deus<sup>37</sup>.

## 2.2. *Contra Academicos*

O diálogo *Contra Academicos* foi escrito nos dias 10, 11 e 12 de Novembro do ano de 386. Este diálogo tinha como intenção fundamental dar uma resposta ao ceticismo da nova academia, que punha em causa a possibilidade de existir algum conhecimento verdadeiro. Por detrás deste motivo, existe, ao longo dos três livros, uma apologia da filosofia, entendida no sentido do *amor da sabedoria*, pois só o verdadeiro sábio está perto de atingir o verdadeiro conhecimento e a vida feliz. Na verdade, a apologia da filosofia entendida como *amor sapientiae* estava patente no livro *Hortensius* de Cícero, em que o célebre retórico fazia uma exortação da sabedoria. A leitura desta obra foi de tal maneira importante para Agostinho, que ele declara nas *Confissões* ter sido esta a primeira causa da sua conversão em direcção ao caminho da sabedoria e de Deus<sup>38</sup>. Com efeito, o texto de Cícero não era senão uma recriação exemplar de um texto do pensamento antigo, o *Protreptico* de Aristóteles, onde este fazia uma veemente exortação da filosofia enquanto *amor sapientiae*<sup>39</sup>.

No *Contra Academicos*, encontramos várias definições de cariz filosófico que provêm de Cícero, como uma das vias mais importantes de transmissão da filosofia grega. A primeira definição e a mais conhecida é aquela que afirma: “Beati certe (...) esse uolumus”, certamente, queremos ser felizes<sup>40</sup>. Mas o que significa sermos felizes? Interroga Agostinho. Logo de imediato, a resposta é dada por um dos intervenientes do diálogo: “a vida feliz consiste em viver buscando a verdade”<sup>41</sup>. Desta

forma, felicidade e conhecimento deverão estar intimamente ligadas, pois só quem procura a verdade adquire a bem aventurança, ainda que a não possua. A segunda definição que Agostinho retoma de Cícero é aquela que confina a sabedoria aos domínios da existência humana e divina. Declara Agostinho: “*sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam*” (a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas)<sup>42</sup>. Esta concepção está na base da distinção entre *scientia* e *sapientia*, que trespassa toda a obra do bispo de Hipona e, em particular, no *De Trinitate*. Mas neste contexto, a definição é ainda reelaborada de forma a poder associar directamente a *sapientia* com a *beata vita*. Assim, o sentido pleno desta definição é exprimido por Agostinho como o seguinte: “Digamos que a sabedoria é, não só, a ciência das coisas humanas e divinas, mas também daquelas que pertencem à vida feliz” (*sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant*)<sup>43</sup>. A sabedoria não é só ciência, mas é, igualmente, a diligente inquirição das coisas humanas e divinas. Por isso, deve ser entendida como a via recta que conduz à verdade<sup>44</sup>. O sábio poderá não possuir a verdade, mas deve procurá-la e só procurando pode atingir a felicidade. Na verdade, o sábio não possui a verdade, porque só Deus a conhece totalmente e completamente<sup>45</sup>. Além disso, o homem que é feliz só humanamente, desconhece a verdadeira felicidade. Desta forma, a felicidade humana não deverá ser um impeditivo à beatitude divina, já que esta é que representa a verdadeira felicidade<sup>46</sup>.

A diferença entre a sabedoria divina e a sabedoria humana reside no facto de que a primeira é a ciência que convém plenamente a Deus, enquanto que a segunda limita-se a ser uma investigação e, por isso, é própria do ser humano. Esta diferença é fundamental, pois ajuda-nos a perceber melhor o valor e o lugar da sabedoria e da verdade. O *Contra Academicos* expõe, nas suas grandes linhas, as diferentes doutrinas filosóficas acerca do *telos* humano e divino. Nesta discussão está asso-

ciada o ideal do sábio que procura a verdade. Esta certeza indubitável revela, por um lado, a verdade adquirida por um assentimento dado quer pela fé quer pelo conhecimento e, por outro, que a própria verdade está alicerçada numa *ratio subtilissima*, que se identifica com o próprio Cristo<sup>47</sup>.

### 2.3. *Enarrationes in Psalmos*

Na sua *Exposição aos Salmos* espelha-se a harmoniosa convivência entre a sabedoria humana e a sabedoria divina, como expressão de uma real e profunda vivência humana e cristã<sup>48</sup>. A meditação agostiniana revela, afinal, o fruto da sua incansável tarefa de pregação e de meditação bíblica. Está subjacente a todo este longo trabalho de exposição aos salmos uma linguagem que adjectivaríamos de verdadeira filosofia bíblica. Não se trata de uma obra com um cunho particularmente exegetico, no sentido estrito e moderno da palavra, mas antes um trabalho de reflexão, com 'ânsias de perfeição' oferecendo-nos conjuntamente o valor bíblico, filosófico, teológico e existencial; é como que o brotar da sua própria vida de crente<sup>49</sup>.

É reconhecido frequentemente a Agostinho o facto de que os seus primeiros escritos estão mais próximos de uma influência da leitura dos filósofos do que dos textos bíblicos. As *auctoritates* fundamentais dos primeiros não são propriamente as *auctoritates* dos segundos, nos quais, o comentário bíblico se sucede alternando com os comentários filosóficos e teológicos. Todavia, esta diferença não deverá impedir a compreensão que o leitor deverá ter sobre a coerência doutrinal do pensamento de Agostinho, a saber, de que, desde a sua conversão, este considera que a felicidade da vida terrena está longe da verdadeira vida e da verdadeira felicidade junto de Deus. Sabemos, pelas *Confissões*, como Agostinho ouvia Santo Ambrósio a cantar os salmos e os hinos na Igreja de Milão<sup>50</sup> e, como, já durante a sua estada em Cassiciaco, Agostinho se dava à leitura dos salmos<sup>51</sup>.

As diversas categorias existenciais da noção de *beatitudo* e da *felicitas* nas *Enarrationes* são abordadas por Agostinho de forma diversificada, ao longo da sua exposição. A felicidade será aqui tomada essencialmente no sentido de *desiderium beatitudinis*, numa pregação que exalta o valor da vida eterna em relação à vida temporal e mortal em que vivemos.

Mas como define então Agostinho a beatitude ou a felicidade nas *Enarrationes*? Declara Agostinho, no *sermão* 150 (413), que "a vida feliz é a recompensa dos bons; a bondade a tarefa, e a beatitude a sua recompensa"<sup>52</sup>. Neste sermão, Agostinho diz claramente o que identifica os cristãos e os filósofos acerca da vida feliz. A *causa philosophandi* dos filósofos aproxima-os de nós cristãos, pois também procuravam a vida feliz. No entanto, aquilo que nos distingue deles é precisamente o saber "onde (*ubi*) devemos procurar essa mesma felicidade, sobre a qual estão todos de acordo"<sup>53</sup>. A vida feliz para o cristão é aquela que está assente na pessoa do Cristo, quando é dito no Evangelho de S. João: "«*Ego sum veritas et vita*» (*Jo.* 14,6). E não errarei se ides a Ele e por Ele"<sup>54</sup>. É nisto que consiste propriamente a doutrina da felicidade cristã, que de modo algum se pode comparar com as doutrinas dos filósofos. Neste sentido, podemos afirmar, claramente, que existe em Agostinho uma concepção cristológica da beatitude, reveladora da sua própria síntese doutrinal. Na epístola 18, escrita entre 390-91, a *beatitas* revela o próprio Sumo Bem, Aquele que está no cimo dos bens inferiores e médios, e esse bem é o próprio Cristo<sup>55</sup>. O Sumo Bem é a bem-aventurança mesma. O que é inferior não pode ser nem bem-aventurado nem miserável. O que vive na mediania é aquele que é infeliz quando se inclina para as coisas inferiores, ou é feliz quando se inclina para o Sumo Bem<sup>56</sup>.

"O *Summum Bonum* é a causa da felicidade"<sup>57</sup>. Mas o que é que se identifica com o supremo bem? Para os Epicuristas o sumo bem significa o bem-estar do corpo. Para os Estóicos, significa a virtude da alma

(*virtus animi*). O que distingue então, o sumo bem e a procura da vida feliz nos Epicuristas e nos Estóicos, em relação ao cristão? Na verdade, para o cristão, a felicidade é o dom de Deus. É o *donum Dei*<sup>58</sup> que define, propriamente, o caminho para chegar à verdadeira virtude, que é Deus<sup>59</sup>.

Por sua vez, na exposição ao salmo 11, são descritos setes graus da beatitude. Em vários contextos da sua obra Santo Agostinho utiliza o esquema dos sete graus espirituais<sup>60</sup>. Neste contexto preciso, é a partir da passagem bíblica das beatitudes em Mateus, 5, 3-9, que Agostinho estabelece uma correspondência entre a purificação séptupla (*purgatum septuplum*) e as sete beatitudes. A cada uma das bem-aventuranças corresponde um grau: o primeiro, o temor a Deus (*timor*), o segundo a piedade (*pietas*), o terceiro a ciência (*scientia*), o quarto, a fortaleza (*fortitudine*), o quinto, conselho, (*consilium*), o sexto, o intelecto (*intellectum*) e o sétimo, a sabedoria (*sapientia*)<sup>61</sup>. Estes sete graus correspondem respectivamente aos humildes, de seguida, aos mansos, aos que choram, aos que têm fome e sede de justiça, aos misericordiosos, aos puros de coração e, finalmente, aos pacíficos. Esta forma de Agostinho interpretar o enunciado das bem-aventuranças, à maneira de uma gradação, tem uma certa analogia com os graus de ascensão da alma no seu conhecimento para Deus e com as próprias virtudes humanas, nomeadamente as platónicas e as aristotélicas. Na verdade, no seu tratado *De Quantitate animae*, Agostinho enuncia os sete graus que compõem a alma na sua direcção para Deus<sup>62</sup>. E quer o *De Doctrina Christiana*, quer as *Confissões* falam dos três graus do conhecimento, o *timor*, a *pietas* e a *scientia*. Os dois graus, em particular, a *pietas* e a *scientia* ou *sapientia* são descritas na *Cidade de Deus*, entre as verdadeiras virtudes cristãs e revelam-nos a *finalis beatitudo*, que nos faz esperar a salvação e a beatitude eterna.

Os sete graus, correspondem em suma aos *beati*, que são todos aqueles que são simultaneamente felizes, mas também aqueles que suportam

as tribulações deste mundo. Entre a enunciação dos graus da ciência e da sabedoria e a enunciação dos graus das beatitudes e, por isso, daqueles que são bem-aventurados, existe uma relação intrínseca entre a atitude dos que meditam, pensam e reflectem, e a dos que exercem e realizam a própria beatitude. As palavras de Cristo sobre aqueles que são chamados bem-aventurados realizam a própria beatitude e, por isso, não são palavras vãs nem ocas, mas são testadas na sua autoridade através do valor real e experiencial que os próprios *beati* testemunham.

Se nos voltarmos para o comentário ao salmo 26, aqui, já é enunciado a existência de diversas felicidades no género humano, na medida em que os homens amam diferentes coisas na vida e julgam-se infelizes quando se lhes subtrai o que amam<sup>63</sup>. Existe, por isso, uma *felicitas transitoria*, que acompanha a vida dos ímpios e dos que possuem felicidade passageira<sup>64</sup>. Ao contrário, a felicidade que encontraremos no final da nossa existência, essa é que será a verdadeira felicidade. Mas sobre essa felicidade final e total, ignoramos quase tudo. Por isso, declara J.-L. Marion que falar da beatitude é confessar imediatamente que nós a ignoramos<sup>65</sup>. É através desta distância que nos separa dela, enquanto não a atingimos plenamente que somos, por um lado, impelidos a procurá-la e, por outro, a reconhecer que nós ainda não a conhecemos bem. Desta forma, a nossa maior contradição é então entre aquela felicidade que Deus nos oferece e aquela que nós somos capazes de receber.

É porque existe esta tensão entre a felicidade humana e a felicidade que é dada por Deus, que nós devemos saber distinguir a felicidade transitória da felicidade eterna. A felicidade transitória é a via finita, aquela que se revela através da prosperidade e da felicidade das coisas terrenas, como a alegria e o valor temporal; esta felicidade é descrita, como a luz desta noite. Ao contrário, a felicidade eterna é trabalhosa na caminhada e exige canseiras, mas o seu término é a felicidade que não mais terá fim<sup>66</sup>. Por sua vez, as adversidades da vida, que comportam a amargura e a angústia das tribulações, são designadas como as trevas

da noite. Todavia, nesta mortalidade da vida humana, o homem não se deve deixar enganar nem pela vida próspera nem pelas dificuldades da vida, pois uma só coisa interessa nesta existência: agradecer e louvar a Deus, quer na saúde e no bem-estar, quer na doença e na amargura. O desejo de honras e de bens, que só satisfazem as nossas necessidades egoístas e passageiras não representam a verdadeira felicidade, mas, ao contrário, corrompem o ser humano. É neste sentido que Agostinho afirma que “somos cristãos por causa do futuro do mundo, todavia ninguém espera os bens presentes nem promete a felicidade do mundo porque é cristão, mas para que use a felicidade do presente, como pode, quando pode e do modo que pode”<sup>67</sup>.

É nesta concepção agostiniana da felicidade que o seu pensamento é actual. Para além disso, a sua agudeza de espírito permite-lhe transpor as fronteiras do tempo e ser capaz de atingir os horizontes mais vastos da natureza humana, ao perceber os valores e os perigos da nossa existência, quando dada, ora à realização das suas mais dignas acções, ora a uma vida fácil e sem futuro.

Na *enarratio* ao salmo 30, Agostinho distingue a falsa beatitude do mundo da beatitude eterna<sup>68</sup>. A felicidade terrena deverá ser mais temida do que a infelicidade, pois aquela corrompe a alma humana, na medida em que se crê segura da sua própria existência e da sua própria tranquilidade. Ora, diz Agostinho, ninguém deve estar seguro nesta existência enquanto não chegar à pátria celeste<sup>69</sup>. Por isso, adverte dizendo: Será que é a infelicidade deste mundo que deve ser temida e não a felicidade?<sup>70</sup> A felicidade do mundo, ou seja, aquela que é a do bem-estar próprio, a da segurança e do bem-viver, poderá corromper o homem, pois afasta-o de uma peregrinação próxima de Deus e para Deus. As tribulações do mundo são descritas várias vezes na linguagem bíblica, quer do *Eclesiastes* quer ainda dos salmos, em particular o salmo 114,3: “tribulationem et dolorem inveni et nomen Domini invocavi”<sup>71</sup>.

A verdadeira felicidade deve ser entendida na sua relação com o que

se deve amar e não com o que se possui ou tem. “É verdadeiramente feliz não porque ama aquilo que possui, mas porque ama o que deve ser amado”<sup>72</sup>. Se no contexto dos primeiros diálogos Agostinho estava preocupado com a relação entre ser feliz e ser sábio, ou seja, entre felicidade e sabedoria, no contexto das *Enarrationes* a abordagem será, preferencialmente, o da relação entre a felicidade, o amar e o ser existencial, na sua vida real e concreta. No sermão 301, Agostinho dá um sentido escatológico à beatitude eterna, dizendo: “O que é que eu tenho no Céu? A incorrupção, a eternidade, a imortalidade, a ausência de dor e de temor, a beatitude sem fim”<sup>73</sup>. E, no sermão 252, a plenitude e a perfeita beatitude consistem numa inteligência ágil e numa vida santa. Plenitude e beatitude designam a vida depois da morte, como a expressão de alegria eterna que existirá após a ressurreição<sup>74</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*. Paris, 1967; Idem, *L'appel des béatitudes. A l'école de saint Augustin*. Paris/Fribourg, 1977; W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*. Vorgelegt 24. Januar 1981 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1981. Berichte 16). Heidelberg, Winter, 1981, 44p; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris/Worcester Mass, 1962; G. Legrand, *La béatitude selon saint Augustin: choix de textes avec introduction*. Liège, La pensée catholique, 1939; F. Lejard, *El tema de la felicidad en los dialogos de san Agustín*, in *Augustinus*, 20, 1975, 29-81; J.-L. Marion, *Distance et béatitude. Sur le mot capacitas chez saint Augustin*, in *Ressurrection*, 29, 1969, 58-80; Noronha Galvão, H. de, «Betatitudo» in *Augustinus-Lexikon*. Editado por Cornelius Mayer. Vol. I. Basel, Verlag Publishers, 1986-1994, pp. 624-638; K. Svobda, *Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de san Agustín*, in *Augustinus*, 4, 1959, pp. 195-201.

- <sup>2</sup> Como refere Noronha Galvão, a concepção de *Beatitudo* “não pode ser compreendida somente como uma variante da perspectiva teológica da filosofia antiga, mas antes como uma expressão que o autor encontra para a sua questão, a partir da visão bíblica cristã da felicidade e que a filosofia do seu tempo levanta relativamente àquela, entendida como fim último do homem”, «Beatitudo» in *Augustinus-Lexikon*, p. 626.
- <sup>3</sup> Demócrito, B 171, in C. J. De Vogel, *Greek Philosophy. A collected of texts. Selected and supplied with some notes and explanations*, vol. I. Thlaes to Plato. Leiden, E. J. Brill, 1963, p. 77.
- <sup>4</sup> J. Mc Evoy, “Ultimate goods: happiness friendship, and bliss”, in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Ed. Por A. S. McGrade. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp.254-255.
- <sup>5</sup> Agostinho diz na *Cidade de Deus* XIX, 1, que Varrão recolheu 288 definições de *telos*.
- <sup>6</sup> Apuleio, *De Platone et eius dogmate*, II, 23. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris, Les Belles, Lettres, 1973, p. 100.
- <sup>7</sup> *Contra Literas Petilianii*, II, 39, 94 (PL 43, col. 294).
- <sup>8</sup> Sancti Aurelii Augustini *De Civitate Dei*, IX, 11-12 (Corpus Christianorum Series Latina 47-48). Editado por Bernardus Dombart e Alphonsus Kalb. Turnhout, Brepols, 1955, p. 259: “Inde autem perhibet appellari Graece beatos εὐδαίμονας”.
- <sup>9</sup> *De Beata vita*, IV, 33, (Corpus Christianorum Series Latina 29). Turnhout, Brepols, 1970, p. 83. “Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est, esse sapientem”. Cf. *Diálogo sobre a felicidade*, tradução de M. S. de Carvalho, *Diálogo sobre a felicidade*. Lisboa, Edições 70, 1997.
- <sup>10</sup> *De Musica*, IV, 4, 5, in *Obras completas de San Agustín. Escritos varios*. (1º). (Biblioteca de Autores Cristianos, 39). Madrid, Editorial Católica, 1988, p. 204: “beatus est videns Deum, nihil boni amplius”.
- <sup>11</sup> *De Musica*, IV, 4, 5, (BAC III, p. 39, p. 204): “bonus beatus est videt Deum beate”.
- <sup>12</sup> *De Beata vita*, IV, 34, (CC 29, p. 84) : “Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est”.
- <sup>13</sup> Encontramos esta ideia, por exemplo, na definição que Agostinho dá de Deus no *De Gen. ad litt.* IV, 4, 8, *mensura sine mensura*. Ou ainda num outro texto, *Sermones Novissimi*, Sermo 11D, par. 9, em que Agostinho diz: “Amandi Deum modus est sine modo” Em Bernardo de Claraval existe

uma ideia bastante semelhante no seu *Liber De Diligendo Deo*, I, 1 “Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere”.

- <sup>14</sup> Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Lettres VIII-XIII. Tome III. Texte établi par François Préchac. Traduit par Henri Noblot. Paris, Les Belles Lettres, 1979, p.22: “nisi beatus est, in summo bono non est. Quod summum bonum est, supra se gradum non habet, si modo illi virtus inest, si illam adversas non minuunt, si manet etiam comminuto corpore incolumis”.
- <sup>15</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 1, (CC 47-48), p. 659.
- <sup>16</sup> Pode ver-se por exemplo, no *De Civitate Dei*, XV, 7 ou ainda em XI, 25.
- <sup>17</sup> *De Doctrina Christiana*, I, 4, 4, in *Oeuvres de Saint Augustin*, 11/2. Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1997, p. 80.
- <sup>18</sup> In *Epist. Joannis ad Parthos*, IV, 3 (P.L 35 col. 2006): “nihil aliud dulce habentibus nisi a quo creati sunt”.
- <sup>19</sup> O tema da pátria é inspirado de Plotino, nas *Enéadas*, I, 6, 8.
- <sup>20</sup> Sancti Augustini Confessionum Libri XIII (Corpus Christianorum 27). Editado por Lucas Verheijen. Turnhout, Brepols, 1981, V, 4, 7, p. 60. Seguiremos, se acharmos necessário, a tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Introdução de Manuel da Costa Freitas e notas de âmbito filosófico de M. Costa Freitas e José Maria da S. Rosa. Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira. Imprensa Nacional- Casa da Moeda. 2000.
- <sup>21</sup> *Confissões*, X, 23,33 (CC 27 p. 173).
- <sup>22</sup> *Confissões*, X, 22, 32 (CC 27 p. 172).
- <sup>23</sup> *De Civitate Dei*, X, 3 (CC 47-48 p. 275): “Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis”.
- <sup>24</sup> Cf. *Beatitude et sagesse*, p. 69.
- <sup>25</sup> Noronha Galvão, H. de, «Beatitudo» in *Augustinus-Lexikon*, p. 629.
- <sup>26</sup> A. Mandouze, *Saint Augustin, l’aventure de la raison et de la grâce*. Paris, 1968.
- <sup>27</sup> *Retractationes*, I, 1, in *Oeuvres de Saint Augustin*, XII. *Les Révisions*. Bibliothèque Augustinienne. Introduction, traduction et notes de Gustave Bardy. Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 274.
- <sup>28</sup> *Retractationes*, I, 4, (BA XII, p. 288).
- <sup>29</sup> S. Aurelii Augustini. *Epistulae*, in *Obras completas de San Agustín*, VIII. Cartas (1º) 1-23. Traducción Lope Cilleruelo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Editorial Católica, 1986, p. 36.

- <sup>30</sup> *Epistulae*, 3, 2, (BAC VIII, p. 37): "Sed ubi est ista beata uita? Ubi? Ubinam?".
- <sup>31</sup> *Epistulae*, 3, 2, (BAC VIII, p. 37): "O si ipsa esset scire nihil deorsum esse praeter mundum! O si ipsa esset nosse extrema sphaerae tardius rotari quam medium! Et alia similia, quae similiter novimus. Nunc vero quomodo vel qualiscumque beatus sum, qui nescio cur tantus mundus sit, cum rationes figurarum, per quas est, nihil prohibeant esse, quanto quis vultuerit amplioem?".
- <sup>32</sup> *Epistulae*, 3, 2, (BAC, VIII, p. 37): "et ideo fortasse merito philosophi in rebus intellegibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem".
- <sup>33</sup> *Contr. Academ.* III, 11, 26 (CC 29 p. 50).
- <sup>34</sup> *Contr. Academ.* III, 12, 27 (CC 29 p. 51).
- <sup>35</sup> *Soliloquia*, I, 1, 3, in *Obras de San Agustín*. Publicado sob a direcção de R. P. Felix Garcia. Tomo I. Biblioteca de Autores Crisitianos. Madrid, 1946, p. 478: "Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quam vera sunt quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia. Deus vera et summa Vita, in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia. Deus Beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt quae beata sunt omnia. Deus Bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt quem bona et pulchra sunt omnia. Deus, intelligibilis Lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia". Para uma informação completa das edições e das traduções das obras de Agostinho, consulte-se: Pio G. Alves de Sousa, *Obras de Santo Agostinho* in *Didaskalia*. In *Memoriam Professor Doutor P. Manuel Araújo Isidro Alves*. Vol. 33, 2003, fasc. 1-2, pp. 227-237.
- <sup>36</sup> *Soliloquia*, I, 1, 2.
- <sup>37</sup> *Soliloquia*, I, 6, 12 (BAC I, pp. 492-494).
- <sup>38</sup> *Confissões*, III, 4, 7; VIII, 7, 17; *De Beata vita*, I, 1, 4. *Contra Academicos*, I, 1, 4.
- <sup>39</sup> Há alguns estudiosos que consideram que o *Contra Academicos* se inscreve numa tradição de «protrepticos», que foi instaurado por Aristóteles, passando depois por intermédio de Cícero com o *Hortensius* e finalmente o diálogo contra os académicos de Santo Agostinho. Cf. P. Valentin, *Un protreptique conservé de l'antiquité le «Contra Academicos» de saint Augustin*, in *Revue des sciences religieuses*, 43, 1969, n° 1, p. 3.
- <sup>40</sup> *Cont. Acadm.* I, 2, 5; I, 9, 25; *De beata vita*, II, 10. Cf. Hortensius, (*fragm.* 36 Muller). Encontra-se também em Platão, no *Eutidemo*, 278 e, e também no *Protreptico* de Aristóteles, (*frag.* 3 e 4 de Walzer).
- <sup>41</sup> *Cont. Acadm.* I, 2, 5 (CC 29, p. 6): "Potest enim fortasse hoc ipsum esse beate vivere in veritatis inquisitione vivere".
- <sup>42</sup> *Cont. Academ.* I, 6, 16; Cícero, *De officiis*, 2, 2, 5.
- <sup>43</sup> *Cont. Academ.* I, 8, 22 (CC 29 p. 16).
- <sup>44</sup> *Cont. Academ.* I, 4, 14 (CC 29 p. 11): "Sapientiam est via recta, quae ad veritatem ducat".
- <sup>45</sup> *Cont. Academ.* I, 3, 9 (CC 29 p. 8): "Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror".
- <sup>46</sup> *Cont. Academ.* I, 1, 2 (CC 29 p. 4): "Romaniane, beatae alterius vitae quae sola beata est, quisquam quaeso mentionem facere auderet?".
- <sup>47</sup> *Cont. Academ.* III, 20, 43: "Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere".
- <sup>48</sup> As cronologias das *Enarrationes* são relativamente consensuais, apesar de existirem algumas divergências entre os estudiosos. As exposições aos salmos foram realizadas por Agostinho sensivelmente desde o ano 392 até 422. A este respeito consulte-se as anotações críticas de G. Folliet, in *Revue des Études Augustiniennes*, 5, 1959. E ainda *Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos*, post Maurinos textum edendum curaverunt D. Eligius Derkers et Johannes Fraipont. Corpus Christianorum, vol. XXXVIII-XL. Turnhout, Brepols, 1936.
- <sup>49</sup> Jose Moran, «Introducción» in *Obras de San Agustín*, XIX. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, La Editorial Católica, 1964, p. 24.
- <sup>50</sup> *Confissões*, IX, 7, 15.
- <sup>51</sup> *Confissões*, IX, 4, 7.
- <sup>52</sup> *Sermones*, 150, 3, 4, in *Obras Completas de San Agustín XXII* (3°). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, Editorial Católica, 1983, p. 366: "Beata vita merces bonorum est: bonitas opus est, beatitudo merces est".
- <sup>53</sup> *Sermones*, 150, 3, 4 (BAC XXII, p. 365): "Sed res tam consona ubi inveniri possit, inde quaestio est".
- <sup>54</sup> *Sermones*, 150, 8, 10 (BAC XXII, p. 376): "«Ego sum veritas et vita». Non errabis quando is ad illum, per illum".
- <sup>55</sup> *Epistulae*, 18, 2 (BAC VIII, p. 86): "Qui Christo credit non diligit infimum, non superbit in medio atque ita summo inhaerere fit idoneus".
- <sup>56</sup> *Epistulae*, 18, 2 (BAC VIII, p. 86): "Summum illud est ipsa beatitas; infimum nec beatum potest esse nec miserum; quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum misere, conversione ad summum beate vivit".

- <sup>57</sup> *Sermones*, 150, 5, 6 (BAC XXIII p. 370): "Summum bonum enim est causa beatitudinis".
- <sup>58</sup> *Sermones*, 150, 7, 8 (BAC XXIII, p. 372): "Epicureus itaque in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim Stoicus in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit. (...) Dic, Epicurice, quae res faciat beatum. Respondet: voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic Christiane. Donum Dei".
- <sup>59</sup> *Sermones*, 150, 8, 9 (BAC XXIII, p. 374): "Virtutem quaerebas; dic: Domine, virtus mea".
- <sup>60</sup> Cf. I. Bochet, "Notes complémentaires", in *Œuvres de Saint Augustin*, 11/2. *La Doctrine Chrétienne*. Paris, Études Augustiniennes, 1997, pp. 501-506. Segundo I. Bochet esta interpretação das beatitudes segundo uma ascensão ascético-mística é de origem ambrosiana. Cf. *Tratado sobre o Evangelho de Lucas*, V, 47-71 (SC 45 bis, pp.201-208).
- <sup>61</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 11, 7 (BAC XIX, pp. 145-147): "Ipsa eloquia Domini per tribulationem probata peccatoribus. Purgatum setuplum: per timorem Dei, per pietatem, per scientiam, per fortitudinem, per consilium, per intellectum, per sapientiam. Nam septem sunt etiam beatitudinis gradus, quos in eodem sermone quem habuit in monte Dominus exsequitur katà Matthaeum: Beati pauperes spiritu, beati mites, beati lugentes, beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam, beati misericordes, beati mundo corde, beati pacifici".
- <sup>62</sup> *De Quantitate animae*, 33, in *Obras de San Agustín*. Tomo III. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, Editorial Católica, 1947, pp. 647-657.
- <sup>63</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 26, II, 7, (BAC XIX, p. 272): "Habemus enim hic felicitates diversas generis humani, et miser quisque dicitur quando illi subtrahitur quod amat".
- <sup>64</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 36, sermo 1, par. 9, in *Obras de San Agustín XIX* (1º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, Editorial Católica, 1964, p. 586: "Via vero impiorum felicitas transitoria: finita via, peracta est felicitas".
- <sup>65</sup> J.-L. Marion, *Distance et béatitude. Sur le mot capacitas chez saint Augustin*, 29, 1969, p. 58.
- <sup>66</sup> *Enarrationes in Psalmos*, salmo 138, 16, in *Obras de San Agustín XXII* (4º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, La Editorial Católica, p. 592: "Nox est quia nondum venimus ad illum diem, quem non coarctat hesternus et crastinus; sed est dies perpetuus sine ortu, quia sine occasu".

- <sup>67</sup> *Enarrationes in Psalmos*, salmo, 91, 1 (BAC XXI, p. 393): "Christiani non sumus, nisi propter futurum saeculum: nemo praesentia bona speret, nemo sibi promittat felicitatem mundi, quia christianus est; sed utatur felicitate praesenti, ut potest, quomodo potest, quando potest, quantum potest".
- <sup>68</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 30, I, 7 (BAC XIX, p. 322): "Odisti observantes vanitatem supervacue: odisti observantes falsam beatitudinem saeculi. Ego autem in Domino speravi".
- <sup>69</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 68, sermo I, 1 (BAC XX, p. 751): "neminemque omnino esse securum, nec debere esse securum, donec ad illam patriam veniatur".
- <sup>70</sup> *Enarrationes in Psalmos*, salmo 83, 5 (BAC XXI, p. 172): "Putatis enim, fratres mei, infelicitatem saeculi metuendum esse, et felicitatem non esse metuendam?".
- <sup>71</sup> *Enarrationes in Psalmos*, salmo 83, 5 (BAC XXI, p. 172).
- <sup>72</sup> *Enarrationes in Psalmos*, 26, sermo II, 7 (BAC XIX, p. 272): "Vere autem felix est, non si id habeat quod amat, sed si id amet quod amandum est".
- <sup>73</sup> *Sermones*, 301, 9, 8 in *Obras Completas de San Agustín XXV* (5º). Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, Editorial Católica, 1984, p. 384: "Quid enim mihi in coelo? Incorruptio, aeternitas, immortalitas, nullus dor, nullus timor, nullus beatitudinis finis".
- <sup>74</sup> *Sermones*, 252, 12, 12 (BAC XXV, p. 559).