

ÉTICA AGOSTINIANA

Prof. Dr. José Roberto Abreu de Mattos*

RESUMO

O escopo deste artigo é tratar de uma ética agostiniana significa, em primeira instância, discorrer sobre um campo que não foi trabalhado sistematicamente por Santo Agostinho, senão pelos seus comentadores. Para entender como o conceito de justiça se insere e se encontra determinado pelo campo ético agostiniano, faz-se necessária, primeiramente, uma exposição sucinta de como Santo Agostinho herdou do platonismo, consoante o pensamento filosófico greco-antigo, a idéia de uma finalidade intrínseca ao homem, qual seja, a felicidade

Palavras-chave: *Ética. Felicidade. Liberdade. Ética cristã. Contemplação beatífica.*

ABSTRACT

Writing about Augustine's ethics means, firstly to discuss something that hasn't been covered by Saint Augustine but rather by his researchers. To understand how the concept of justice works and is determined by the Augustinian ethics, it's necessary first a brief exposure on how Saint Augustine inherited from Platonism, according to the ancient greek philosophical thinking, the idea that man is constantly in search of happiness.

Keywords: *Ethics. Happiness. Freedom. Christian ethic. Contemplation beatific.*

INTRODUÇÃO

Tratar de uma ética agostiniana significa, em primeira instância, discorrer sobre um campo que não foi trabalhado sistematicamente por Santo Agostinho, senão pelos seus comentadores.¹ Para entender como o conceito de justiça

* Prof. Dr. Pe. José Roberto Abreu de Mattos é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade São Tomas de Aquino; Angelicum – Roma. Atualmente é professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e coordenador do departamento de Introdução ao Pensamento Teológico da PUC-SP.

¹ S. A. TURIENZO, *História de La Ética, de los griegos al renacimiento*, p. 345. O autor refere-se a Mausbach e Roland-Gosselin.

se insere e se encontra determinado pelo campo ético agostiniano, faz-se necessária, primeiramente, uma exposição sucinta de como Santo Agostinho herdou do platonismo, consoante o pensamento filosófico greco-antigo, a idéia de uma finalidade intrínseca ao homem, qual seja, a felicidade.²

Neste sentido, segundo Sangalli: *“a ética agostiniana, marcadamente ‘eudemonista’, faz jus ao pressuposto ético básico dos filósofos anteriores ao considerar a máxima de que todos os homens tendem para a felicidade”*.³

Todavia, para Horn, a tese agostiniana de que a meta última do homem é a plenitude da vida feliz inaugura um tipo específico de ética: a *“ética teleológica (grego: télos significa alvo)”*.⁴ Seguindo sua linha de pensamento, Horn diz que esta definição da ética *“(...) deve ser entendida como uma concepção de moral que confere ao ser humano uma tendência almejante ao mesmo tempo natural e racional (...) [que] estaria voltada para bens bem determinados, objetivamente identificáveis. Em última análise (...) deveria desembocar até mesmo num único bem”*.⁵ Esse bem único, Santo Agostinho identifica com o Deus Cristão, sendo Ele já a plenitude de tudo quanto possa existir de melhor para o ser humano.

O que é relevante ser destacado é que, independentemente das divergências de posições teóricas assumidas por seus comentadores, a concepção teleológica desenvolvida por Santo Agostinho coloca a realização plena da felicidade e da vida humana na contemplação beatífica do Criador, e, dentro desse contexto, é que deve ser entendida a figura do sábio: sábio é aquele que busca alcançar tal objetivo, desenvolvendo para isso as virtudes necessárias que, como já dissemos, encontram-se determinadas pela ordem do amor. Desta forma, o bispo de Hipona se afasta da tradição filosófica da Antiguidade, dando novos contornos para o conceito de sabedoria.

Em sentido agostiniano, a sabedoria deve ser entendida como a possibilidade do homem tomar posse conscientemente das verdades e razões

² Para Idalgo José Sangalli o alvo filosófico agostiniano é a *beatitude*, ou seja, Santo Agostinho *“parece deixar claro que, no seu entender, o problema da felicidade é o escopo de toda a motivação do filosofar”*. Idalgo José SANGALLI. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, p. 152, nota 368.

³ *Ibid.*, pp. 148-149.

⁴ Christoph HORN, Agostinho. *Filosofia Antiga na Interpretação Cristã*. In: ERLER, Michael & GRAESER, Andréas (orgs.). *Filósofos da Antiguidade II, do helenismo até a Antiguidade tardia: uma introdução*, p. 230.

⁵ *Ibid.*, p. 230.

eternas, pois que a sabedoria é uma “*certa posse beatificante de Deus*”.⁶ Não obstante a posse completa desse saber estar reservada para o futuro na pátria celeste, somente a partir da ordenação do amor na existência temporal é que o homem poderá ascender e fruir da sabedoria eterna. O sábio agostiniano tem como modelo os mártires cristãos, *imitatio Christi*; ele é justo porque submete a sua vontade a vontade divina.

Entretanto, se a conformação cristã dada ao fim último do homem por Santo Agostinho inaugura um novo tipo de ética, a ética cristã, esta possui em seu cerne reflexos da ética socrático-platônica.⁷

4.1. ÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA E ÉTICA CRISTÃ

A vertente socrático-platônica da Ética, conforme informa Lima Vaz,⁸ logrou estabelecer de forma racional o bem último da vida humana. Neste sentido, o finalismo do bem apresentava-se como o caráter racionalmente universal existente na lei (*nomos*), orientando a vida humana. Isto significa, em outras palavras, que as coisas humanas inseriam-se numa dimensão cuja universalidade se exprimia por meio da lei, e a ação humana (*práxis*) desenvolvia-se dentro de um espaço universalmente marcado pela liberdade (*to ekousion*). Deste modo, a práxis ética era entendida como a união desses universais - lei e liberdade -, configurando o espaço ético, e a ética sendo concebida como o exercício racional da liberdade dos homens circunscrito pela lei.

Partindo dessa concepção, segundo Lima Vaz, segue-se a determinação das possibilidades de se ter um discurso filosoficamente coerente, onde a ação ética deverá ser entendida a partir da “(...) *noção de um ‘operar’ humano como operar de um ser inteligente e livre, e, ao lidar com a noção de ‘fim’, a Ética (...) necessariamente recorre a uma conceptualidade de natureza metafísica*”.⁹

⁶ Cf. Nair de Assis OLIVEIRA, Introdução. O Livre Arbitrio, p. 19.

⁷ Cf. Diccionario de San Agustin: San Agustin a través del tiempo, p. 527. Segundo Nello Cipriani, OSA, a formação intelectual clássica de Santo Agostinho, sobretudo com as leituras dos filósofos latinos Cícero, Varrão e Sêneca, repercutiu em sua concepção filosófica dos saberes humanos. Neste sentido, o bispo hiponense considerava a “ética como parte de um sistema filosófico que incluía a lógica e a física. A ética se centrava nos costumes ou nas questões do bem e do mal”.

⁸ LIMA VAZ, op. cit., p. 64.

⁹ Ibid., p. 69.

Neste aspecto, a doutrina ética socrático-platônica legou para a tradição filosófica a idéia de que somente o melhor – o Bem (*agathon*) –, é o verdadeiro alvo da existência humana. Em sentido platônico, esse bem último é concebido abstratamente como mundo das idéias, e partindo dele estabelece “(...) a hierarquia dos bens de cuja prossecução deriva, para o ser humano, o próprio bem, significando (...) o ‘viver no bem’ (*euzen*), o autocontentamento ou a felicidade”.¹⁰

As concepções socrático-platônicas do “viver no bem” e do autocontentamento são determinadas pela razão; a plena realização do homem é a *eudaimonia*. Assim sendo, a felicidade é obtida racionalmente pelo próprio homem que tem total autonomia para realizá-la.

Em contrapartida, a ética cristã estabelece uma dependência do homem para com o seu Criador, sendo somente n’Ele e por Ele que o homem encontra a suprema felicidade, devendo pautar o seu agir conforme os preceitos da divindade, à qual deve total obediência. Princípio e fim último da existência humana são somente em Deus que o homem pode encontrar a vida bem-aventurada, podendo descansar serenamente de todas as suas inquietações e atribulações temporais, uma vez que,

... é se de fato bem-aventurado somente quando se goza daquele bem por causa do qual se deseja possuir os demais, enquanto se ama a esse não em vista de um outro, mas por si mesmo. Diz-se, além disso, que neste está a perfeição, visto que não se encontra outro bem que o ultrapasse ou ao qual o mesmo possa ser referido. Neste, enfim, se apaga toda aspiração, neste tem-se a segurança do gozo, neste reside a alegria mais serena do amor mais completo”. (...) [assim] o sumo bem do homem está somente em fruir de Deus, pois só Ele é sabedoria imutável e a mesma verdade sempre idêntica a si mesma.¹¹

O caminho para essa vida bem-aventurada, apresentada por Santo Agostinho, leva o cristão a buscar a sabedoria e o bem viver, ambos contendo em si o sentido ético da existência humana. O cerne da vida ética dos humanos é o princípio ontológico da criatura que, criada no tempo à imagem

¹⁰ Ibid., p. 72.

¹¹ Epístola CXVIII, III, 20

e semelhança divinas, ao fruir do eterno se faz efetivamente participante da eternidade, da felicidade e sabedoria eternas.

Trata-se, portanto, de traçar o caminhar humano dentro de limites capazes de restaurar a imagem divina no homem, uma vez que esta encontra-se corrompida pela *nequitia*.¹² A *beatitudo* agostiniana representa o final desse processo: liberta do mal e do pecado, a vontade corrompida tornar-se-á perfeita e será eternamente boa vontade; a razão, não mais limitada por estar imersa na temporalidade, será una com a Suprema Razão, e expressará não mais a ciência, mas a sabedoria plena.¹³

Neste sentido, a contemplação beatífica é a própria sabedoria, e a ciência ética o meio pelo qual a ação humana no tempo e no espaço pode mover-se racional e amorosamente na busca do Bem e da Sabedoria,¹⁴ pois,

... é no tempo que estamos sujeitos ao mal do qual nos devemos abster, para chegarmos aos bens eternos. Toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência, isto é, àquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem.¹⁵

As quatro virtudes cardeais consagradas pela tradição expressam o *bene vivere*, mas devem ser antes entendidas sob o influxo da graça, pois sem esta, tal como concebe Santo Agostinho, nenhuma vontade pode tornar-se

¹² O homem - inchoata creatura - deve aperfeiçoar-se. A participação na justiça divina, justiça que desde já se apresenta como a possibilidade de o homem se tornar perfecta creatura, é traduzida, em sentido agostiniano, como o desenvolvimento e aperfeiçoamento da justiça humana no tempo. Tal desenvolvimento está marcado pelo processo de purificação da alma que, feita à imagem e semelhança divinas, pode se transformar, reformando-se e aperfeiçoando-se segundo a imagem de Deus, ou seja, quanto mais dirigir o seu amor das coisas temporais às eternas, mais semelhante o homem será ao seu Criador. Cf. RAMOS, op. cit., p. 85.

¹³ Sobre a questão da razão humana limitada pelo tempo são oportunas as belas palavras do Prof. Francisco Benjamin de Souza Netto: "Tenho a impressão de que ele [Santo Agostinho] libera a razão de quaisquer amarras porque sabe que, só liberta de todas, ela encontrará o seu limite, e com uma alegria ilimitada, porque ela encontrará o seu limite naquele que é o Ser ilimitado". Cf. Francisco Benjamin de SOUZA NETTO, Tempo e Memória no pensamento de Agostinho. In: PALACIOS, Pelayo M. e outros (orgs.). Tempo e Razão, 1600 anos das Confissões de Agostinho, p. 19.

¹⁴ Cf. De Trinitate, XIV, I, 1-3: "... Deus mesmo é a suma sabedoria; e o culto prestado a Deus é a sabedoria do homem (...) à ciência atribuí somente aqueles conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé soberanamente salutar, a qual conduz o homem à verdadeira felicidade".

¹⁵ Cf. De Trinitate, XII, XIV, 22.

reta, ou seja, sem a graça não existe verdadeiramente a virtude.¹⁶ Se, por um lado, a possibilidade de uma vida ética, em sentido agostiniano, exige o direcionamento da vontade para o Bem, por outro lado, a razão deverá estar concomitantemente dirigida segundo o *ordo amoris*, ou seja,

... só quando a razão domina todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado; porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas (...) então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar...¹⁷

É possível identificar aqui um dos pontos de contato entre a ética socrático-platônica e a agostiniana: somente possuindo aquilo que de melhor se pode almejar é que os humanos encontram a felicidade. Todavia, a concepção ética teleológica agostiniana de cunho cristão se afasta do entendimento racional platônico; a persecução da felicidade como fim último do homem, objetivo natural de todas as criaturas racionais, perpassa a razão, mas a ela não se restringe, porque, sozinha, a razão é impotente para impelir o querer humano para o bem, pois o homem pode tornar-se desejoso daquilo que, segundo a ordem do amor, não é justo.¹⁸ A reta razão e a boa vontade necessitam, portanto, caminhar juntas, pois, como movimentos convergentes da alma, devem dirigi-la para o melhor, para o gozo da felicidade eterna.

A emergência de uma ética cristã, tal como aponta Lima Vaz, deve ser entendida à luz de um novo *ethos* histórico instaurado no mundo pagão,¹⁹ o que significa, em outras palavras, que o cristianismo elaborou uma nova concepção de mundo, e apoiando-se, sobretudo na verdade revelada no Novo Testamento, estabeleceu uma práxis humana distinta daquela que vigorava até então.²⁰ Isto trouxe conseqüências para o pensamento ético,

¹⁶ Ibid., XIII, XX, 26: "... o justo vive da fé (Rm 1,17); fé que gera o amor (Gl 5,6), de modo que as virtudes da prudência, fortaleza, temperança e justiça relacionam-se com a mesma fé; caso contrário, não seriam verdadeiras virtudes". Sobre a necessidade da graça para inclinar a vontade para o Bem, veja-se Cap. II, Item 2.

¹⁷ De Libero Arbítrio, I, VIII, 18.

¹⁸ De Trinitate, XIII, VI, 9; XIII, XIX,12.

¹⁹ LIMA VAZ, op. cit., pp. 55-60.

²⁰ Para uma visão histórica do começo da ascensão do Cristianismo na Roma antiga, séc. II d.C., veja-se Roma no Apogeu do Império, do historiador francês Jérôme CARCOPINO;

pois, a doutrina cristã respondia às questões que as idéias do mundo pagão haviam deixado em aberto.

Esta lacuna pôde ser preenchida por um conjunto de idéias que foram fornecidas pelo cristianismo, quais sejam: a) a existência de um “mal radical” procedente do homem; b) o surgimento da concepção da “vontade” como potência autônoma humana determinante da vida ética; c) a instauração de uma instância interna de decisão ética, a “consciência moral”, “orientada para a representação de Deus Trino transcendente”; d) a valorização do conceito e da atitude de humildade, bem como do amor ao próximo.²¹

4.2. A beatitude

Até aqui discorreu-se sobre a ética cristã, fazendo-se menção a algumas concepções agostinianas, posto que é impossível separar o entendimento ético de Santo Agostinho, um dos pilares da doutrina cristã, daquilo que comumente se entende por ética cristã.

Cumpra agora, no entanto, atentar à idéia de *beatitude*, que se configura, conforme o entendimento agostiniano, como o fim último do homem. Foi dito anteriormente que o bispo hiponense herdou da tradição filosófica a concepção da felicidade como sendo o fim último do homem, e que esta felicidade, a beatitude, efetiva-se, segundo ele, na fruição eterna do Deus Cristão.

A tradução agostiniana da felicidade, do melhor como sendo o Deus Cristão, segue uma premissa comum aos filósofos platônicos e neoplatônicos: somente naquilo que permanece é que o homem pode encontrar o melhor, a felicidade. Assim, para ser absolutamente feliz, é necessário que o homem:

... procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é pe-

Cap. III: A Educação, A Cultura, As Crenças: Sombras e Luzes. Carcopino, com riqueza de detalhes, traça um painel da decadência dos costumes e da religião oficial do império romano no início de sua desagregação. Segundo ele, o Cristianismo naquele momento, “em nome de um ideal novo, restaura antigas virtudes abaladas ou perdidas: a dignidade e a coragem dos indivíduos, a coesão das famílias, o senso das verdades morais na conduta dos adultos e na educação das crianças; ademais, impregna as relações entre os homens de uma humanidade que as duras sociedades antigas ainda não haviam conhecido”, p. 167.

²¹ LIMA VAZ, op. cit., p. 172. Esses pontos são elencados por Lima Vaz e, segundo ele, configuram as carências existentes na ética grega. Por meio delas pode-se entender e ressaltar as diferenças existentes entre as concepções da ética cristã e da greco-antiga.

recível e passageiro. (...), por conseguinte, aquele que ama e possui [bens sujeitos à mudança] não pode ser feliz de modo absoluto.²²

Estando o homem no tempo, sujeito às contingências e vicissitudes da vida, só pode ser absolutamente feliz possuindo aquilo que não pode mudar. O Ser no qual não existe e nem pode existir mudança alguma, Aquele que é e permanece desde sempre essencialmente imutável é o Deus Cristão,²³ o Sumo Bem; portanto, Santo Agostinho vê na posse da divindade a felicidade absoluta do homem, visto que essa felicidade será eterna, como Deus é eterno.

Contudo, o fato de estar sujeito ao tempo, ou seja, estar distante da felicidade absoluta proporcionada pela contemplação direta da divindade na eternidade, não exime, antes obriga o homem a procurar desde já os bens que o remetam ao amor ordenado. Esses bens devem ser perseguidos pela vontade:

... com prudência, temperança, fortaleza e espírito de justiça interiores e, na medida do possível, devem alcançá-los. E graças a esses valores, mesmo no meio dos males, poderá ser feliz e o será plenamente, quando terminarem todos os males, e puder se saciar de todos os bens.²⁴

O bispo hiponense expressa a necessidade das virtudes cardeais para se chegar à beatitude: a posse dos bens ordenados, conforme o *ordo amoris*, é o passaporte para que o homem contemple o Bem Eterno. Isto porque a redenção humana do mal e do pecado se dá no tempo e não fora dele.

CONCLUSÃO

Para ilustrar a necessidade das virtudes cardeais na vida temporal, Santo Agostinho reflete sobre uma passagem clássica do Hortênsio, de Cícero,²⁵ onde o ilustre orador aponta para a não necessidade das virtudes

²² De Beata Vita, II, 11.

²³ De Trinitate, V, II, 3.

²⁴ Ibid., XIII, VI, 9.

²⁵ De Trinitate, XIV, XIX, 9. O Hortênsio não chegou a ser lido pelos modernos, pois foi extraviado.

cardeais numa vida futura, pois lá, como ressalta o Prof. Francisco Benjamin de Souza Netto:

(...) não haveria lugar para a fortaleza por não mais haver algum propósito, labor ou perigo; não haveria igualmente para a justiça por haver-se tornado impossível o apetite do alheio; nem para a temperança, por não haver mais libido; nem, enfim, para a prudência, por não caber mais escolha entre o bem e o mal.²⁶

Assim, também a fé e a esperança, virtudes teológicas, condição para que existam as cardeais, cederão lugar, na *beata vita*, ao gozo infinito da presença da Suprema Verdade e Sabedoria que é Deus inefável, pois que a fé é a certeza de quem espera, antevendo a concretização desse gozo. A noção agostiniana de beatitude traz em si a pacificação e plenitude do ser; por meio da contemplação da divindade, que é a própria Eternidade, a alma viverá perenemente feliz. Aqui a felicidade suprema une-se à idéia de imortalidade, aspiração de todos os homens.²⁷

Enquanto não vive a vida bem-aventurada, a beatitude, e para poder vivê-la futuramente, o cristão deve seguir bem vivendo, orientando-se pelo preceito do amor *caritas*, que ordena de forma justa a existência humana, assim:

... a caridade de um coração puro, de uma consciência boa e de uma fé sincera (...) conduzem a Deus (...) é este, pois, o único bem seguro (...) esta é a única e verdadeira vida, a vida bem-aventurada, qual seja, contemplar por toda a eternidade as delícias do Senhor, dotados da imortalidade e incorruptibilidade do corpo e do espírito.²⁸

BIBLIOGRAFIA

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.

A Graça (I)- O Espírito e A Letra (De Spiritu et Littera); A Graça e A Natureza (De Gratia et Natura). São Paulo: Paulus, 1998.

²⁶ Francisco Benjamin de SOUZA NETTO, Agostinho: A Ética. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Idade Média: Ética e Política*, p. 47.

²⁷ *De Trinitate*, XIII, VIII, 11.

²⁸ Epístola CXXX, XIII, 24; XIV, 27.

A Graça (II) – A Graça e A Liberdade (De Gratia et Libero Arbitrio); A Correção e A Graça (De Correctione et Gratia). São Paulo: Paulus, 2002.

A Trindade – (De Trinitate). São Paulo: Paulus, 1994.

Bíblia de Estudos de Genebra. São Paulo/Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BOEHNER, Philoteus, GILSON, Étienne. Santo Agostinho, Mestre do Ocidente. IN *História da Filosofia Cristã.* Petrópolis: Vozes, 1988.

CIRNE-LIMA, Carlos. *O Absoluto e o sistema: Agostinho, Tomás de Aquino e Hegel.* IN *O Deus dos Filósofos Modernos.* Manfredo Oliveira & Custódio Almeida, (orgs.). Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 55-85.

Confissões – (Confessionum). São Paulo: Paulus, 1984.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. *O Movimento da Alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

Diccionario de San Agustin: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001.

Dicionário de Espiritualidade. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

Dicionário de Filosofia, Nicola Abbagnano. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002.

Epístola 118 (a Dióscoro).

Epístola 120 (a Consêncio).

Epístola 130 (a Proba).

EVANS, Gillian R. *Agostinho sobre o mal.* São Paulo: Paulus, 1995.

GILSON, Étienne. Introduction a L'Étude de Saint Augustin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1929.

_____. *A filosofia na Idade Média.* São Paulo: Martins Fontes. 1998, pp. 128-159.

Grande Enciclopédia Larousse Cultural. Tomo 14, 19. Editora Nova Cultura, 1995-1998.

GROSSI, V.; LADARIA, L.F.; LÉCRIVAIN, PH.; SESBOÛE, B. *O Homem e sua Salvação.* Tomo 2. São Paulo: Loyola, 2002.

HAMMAN. Santo Agostinho e Seu Tempo. São Paulo: Paulinas, 1989.

HORN, Christoph. *Agostinho: Filosofia Antiga na Interpretação Cristã.* IN *Filósofos da Antiguidade: do helenismo à Antiguidade tardia.* Michael Erler & Andréas Graeser, (orgs.) São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I.* IN *A Ética Agostiniana.* São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 177-197.

MONDIN, Battista. *Os Espiritualistas.* IN *Curso de Filosofia: os filósofos do Ocidente.* São Paulo: Paulus, vol. 3, 1983, pp. 142-145.

NOVAES, Moacyr. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. IN *Nota sobre o Problema da Universalidade em Agostinho, do ponto de vista da Relação entre Fé e Razão*. Campinas: EDUNICAMP, nº 2, vol. 7, Jul/Dez, 1997, pp. 31-54.

O Livre-Arbitrio, in *Coleção Patrística* 8. Tradução, introdução e notas de N. de A. Oliveira, São Paulo, 1995.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. História da Filosofia. São Paulo: Melhoramentos, 1990, pp. 185-219.

PALACIOS, Pelayo M. (org.) et alii. Tempo e Razão, 1600 anos das Confissões de Agostinho. São Paulo: Loyola, 2002.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1984.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia I IN *A Patrística Latina e Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1990.

Soliloquios e A Vida Feliz (Soliloquia et De Beata Vita). São Paulo: Paulus, 1998.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*, nota 368.

SOUZA NETTO, Francisco Benjamim de. *Tempo e Memória no Pensamento de Agostinho*. IN *Tempo e Razão, 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002.

STEAD, Christopher. *A Filosofia da Antiguidade Cristã*. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 203-224.

TURIENZO, Saturnino Álvarez. História de La Ética, de los griegos al renacimiento. IN *La edad media*. Barcelona/ESP: Editorial Critica, 1988, pp. 345-373.