

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA  
UFPB – UFPE – UFRN

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE EM  
SANTO AGOSTINHO**

João Pessoa

2019

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

# **A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE EM SANTO AGOSTINHO**

Tese apresentada como requisito parcial à  
obtenção do título de Doutor em Filosofia pelo  
Programa Integrado de Doutorado em  
Filosofia - UFPB/UFPE/UFRN.

Linha de pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa.

João Pessoa

2019

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

O48r Oliveira, Jandui Evangelista de.  
A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE EM SANTO AGOSTINHO  
/ Jandui Evangelista de Oliveira. - João Pessoa, 2019.  
171 f.

Orientação: Marcos Roberto Nunes Costa.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Música. 2. Felicidade. 3. Santo Agostinho. I. Costa,  
Marcos Roberto Nunes. II. Título.

UFPB/CCHLA

JANDUÍ EVANGELISTA DE OLIVEIRA

**A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE  
EM SANTO AGOSTINHO**

Tese de Doutorado aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN.

Área de pesquisa: Metafísica


Aprovada em: 18 / 03 / 2019.

**BANCA EXAMINADORA**


---

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

  
Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira (1º Examinador)  
Universidade Federal da Paraíba

---

  
Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira (2º Examinador)  
Universidade Estadual da Paraíba

---

Prof. Dr. Ricardo Evangelista Brandão (3º Examinador)  
Instituto Federal de Educação de Pernambuco

---

Prof. Dr. Antônio Pereira Júnior (4º Examinador)  
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

## **DEDICATÓRIA**

A todos aqueles que, independentemente de serem ou não portadores da ciência musical, trabalham incansavelmente para o engrandecimento desta arte.

## **AGRADECIMENTO**

Ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB – UFPE – UFRN; Corpo Docente; Reitoria e Administração, que me oportunizaram, para o aperfeiçoamento profissional nesse elevado horizonte do saber, contagiado pela estimada confiança no mérito e ética aqui presente.

Ao Governo do Estado da Paraíba que, por meio da Secretaria de Estado da Educação, me liberou das atividades docentes nestes últimos três anos, para que eu pudesse me dedicar exclusivamente a esta pesquisa filosófica.

Ao meu orientador Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa pelas correções; incentivo e pelos sábios ensinamentos.

À minha família, sobretudo, meus pais, João Evangelista Neto e Raimunda América da Conceição, que com amor me trouxeram ao mundo e me educaram para a vida. Também não podia deixar de dedicar à minha esposa Nadiely Teixeira Freire de Oliveira pelo incentivo e apoio incondicional, para que eu pudesse realizar esse tão almejado sonho.

E a todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte da minha formação.

Muito Obrigado!

## RESUMO

O emprego da música na busca da felicidade não é privilégio de nossa época, onde estão em moda as chamadas musicoterapias com vista ao bem-estar do homem frente ao mal-estar da complexa sociedade pós-moderna. Ao contrário do que se possa supor, essas duas temáticas estão presentes nas investigações filosóficas desde o nascimento da filosofia. Nesse sentido, em Atenas, encontram-se as primeiras apologias da felicidade, dissociada do mundo sensível e inteiramente relacionada à boa vida da alma. Igualmente, enquanto componente curricular da educação grega, a música exercia um papel de grande relevância, pois suas conexões com outros campos do saber ultrapassam o sentido comum do que se costuma entender por música, isto é, como um fenômeno audível, que pode ser percebido sensorialmente. Contudo, apesar de estarem presentes nas investigações filosóficas, a música e a felicidade sempre foram tratadas isoladamente, independentes e praticamente sem nenhuma vinculação. Em vista disso, decorre o erro de se compreender a música apenas como um produto destinado ao lazer, o que implica na compreensão de uma felicidade desconectada da interioridade humana. Esse tipo de abordagem da música e da felicidade como coisas desconexas, se estendeu também pela Idade Média com algumas variações, conforme discutiremos a seguir, quando tratarmos do pensamento de Santo Agostinho. Para tanto, apresentaremos as principais raízes filosóficas do pensamento greco-romano, que inspirou Agostinho e ao mesmo tempo, exporemos suas particularidades no tocante a estas questões. Assim, ao lermos aquilo que o Bispo de Hipona abordou no conjunto geral de sua obra sobre a música e a felicidade, é digno notar que ele procurou que seria evitar admitir aquilo que, para ele, foi um grande equívoco das investigações anteriores, o de defender que a verdadeira felicidade dependeria exclusivamente do esforço pessoal de cada um, à medida que para ser feliz bastava tão somente viver em conformidade com a razão. E por outro lado, evitou limitar o valor da música somente à ciência da boa modulação e por isso procurou moderar o prazer sensível em função dos prazeres espirituais. Com isso, a música é elevada à categoria de uma fruição transcendente e suprassensível, ponto de encontro do humano com o divino, fonte da verdadeira felicidade. Portanto, nota-se a existência da convergência entre a música e a felicidade, uma vez que, se a verdadeira felicidade está ao alcance do Sumo Bem, que em última instância é Deus, a verdadeira música é aquela que favorece a ascensão ao Sumo Bem. Logo, a música estabelece uma harmoniosa ponte entre a beleza sensível e a Beleza Suprema e Criadora, fonte da autêntica felicidade. Porém, a investigação da influência da música sobre a felicidade não é fácil, pois tem-se intensificado em nossos dias a oferta desmedida e uma procura desenfreada por felicidade, assim como, a produção e consumo da música entendida apenas como um elemento voltado para as paixões humanas. Por essa razão, defendemos que o hábito de ouvir uma boa música contribui efetivamente, para a conquista da felicidade, sobretudo, porque a música que habitualmente ouvimos, tende a representar traços importantes da nossa personalidade, ideias e princípios morais. Com isso, esperamos desenvolver a sensibilidade do nosso leitor, à fim de criar nele o hábito de ouvir música com mais cuidado. Primeiramente, porque a música não é um simples aglomerado de sons; ela tem um ritmo e, ao mesmo tempo, coesão e harmonia; possui uma estrutura e uma profundidade própria, que pode ser posta a serviço da felicidade humana. Para tanto, se faz necessário mostrar, de fato, o que é a felicidade e a música para Santo Agostinho e depois trabalhar os aspectos, que nos permite mostrar a relação existente entre elas.

**Palavras-chaves:** Felicidade. Música. Agostinho.

## ABSTRACT

The employment of music in the pursuit of happiness is not the privilege of our time, in which the so-called music therapies are fashioned for the well-being of man in the face of the malaise of the complex postmodern society; contrary to what can be supposed, these two themes are present in the philosophical investigations from the birth of philosophy. In this way, in Athens are found the first apologies of the happiness dissociated from the sensible world and entirely related to the good life of the soul. At the same way, as a curricular component of Greek education, music played a major role, since its connections with other fields of knowledge far exceeded the common sense of what is usually understood by music, that is, as an audible phenomenon that can be perceived sensory. Nevertheless, despite being present in philosophical investigations since the origin of philosophy, music and happiness have always been treated in isolation, independently and practically without any connection. In view of this, there is the error of understanding music only as a product destined for the leisure, which implies the understanding of happiness disconnected from human interiority. This kind of approach to music and happiness as disjointed things has also spread through the Middle Ages, with some variations, as we will discuss below when discussing St. Augustine's thought. Therefore, we will present the main philosophical roots of the Greco-Roman thought that inspired Augustine and at the same time, expose their peculiarities regarding these issues. Thus, when we read what the Bishop of Hippo addressed in the general set of his work on music and happiness, it is worthy to note that he sought to avoid admitting what was, for him, a great misconception of the previous investigations that would be to defend that true happiness would depend exclusively on the personal effort of each, to the extent that to be happy it was enough to live only in conformity with reason. And on the other hand, Augustine avoided to limit the value of music only to the science of good modulation and therefore sought to moderate sensory pleasure in the light of spiritual pleasures. Thus, the music is elevated to a transcendent, supersensible enjoyment of human encounter point with the divine source of true happiness. Therefore, there is a convergence between music and happiness; since, if true happiness is in the reach of the Supreme Good, which is ultimately God, true music is that which favors the ascension to the Highest Good. Soon, the music sets a harmonious bridge between the sensitive beauty and the Supreme Beauty and Creator, the source of authentic happiness. However, the investigation of the influence of music on happiness is not easy, because, in our days, has intensified the unlimited supply and an unbridled search for happiness has intensified, as well as the production and consumption of music understood only as an element aimed at the human passions. For this reason, we argue that the habit of listening to good music contributes effectively to the achievement of happiness. Especially because the music we hear usually tends to represent important features of our personality, ideas and moral principles. With this, we hope to develop the sensitivity of our reader to create in him the habit of listening to music more carefully. First, because music is not a mere cluster of sounds; it has a rhythm and, at the same time, it has cohesion and harmony; it has a structure and depth of its own that can be put at the service of human happiness. In order to do so, it will be necessary to show, in fact, what happiness and music are for St. Augustine and then to work on the aspects that allow us to show the relationship between them.

**Keywords:** Happiness. Music. Augustine.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	09
<b>2</b>	<b>MÚSICA E FELICIDADE NA FILOSOFIA DE PLATÃO</b>	14
2.1	A <i>EUDAIMONIA</i> PLATÔNICA	15
2.2	A MÚSICA NA PERSPECTIVA PLATÔNICA	19
<b>3</b>	<b>A FELICIDADE NA FILOSOFIA GRECO-ROMANA</b>	30
3.1	A FELICIDADE SEGUNDO CÍCERO	30
3.2	A VIDA FELIZ SEGUNDO SÊNECA	35
<b>4</b>	<b>FELICIDADE E BELEZA NO NEOPLATONISMO PLOTINIANO</b>	46
4.1	A FELICIDADE EM PLOTINO	46
4.2	DO BELO SENSÍVEL AO BELO INTELIGÍVEL	55
<b>5</b>	<b>A VIDA BEATA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO</b>	62
5.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	62
5.2	A VIDA BEATA NAS OBRAS DA JUVENTUDE	62
5.3	A VIDA BEATA NAS OBRAS DA MATURIDADE	87
5.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO	96
<b>6</b>	<b>A MÚSICA NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO</b>	99
6.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	99
6.2	A MÚSICA NO DIÁLOGO <i>SOBRE A ORDEM</i>	99
6.3	A MÚSICA NO DIÁLOGO <i>SOBRE A MÚSICA</i>	104
6.3.1	A música enquanto arte liberal	104
6.3.2	Deus, fonte e lugar dos números eternos	116
6.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO	135
<b>7</b>	<b>A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE SEGUNDO SANTO AGOSTINHO</b>	137
7.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	137
7.2	A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE	140
7.3	CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO	160
<b>8</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	163
	<b>REFERÊNCIAS</b>	168

## 1 INTRODUÇÃO

É indiscutível que nunca se ouviu música com tanta frequência e com tanta intensidade como em nossa época: desde os comerciais midiáticos até nas cerimônias de posse de chefe de estado, sua presença é garantida. Ao mesmo tempo, tem se tornado comum o emprego da música com vista ao bem-estar do homem, frente ao mal-estar da complexa sociedade pós-moderna.

Em vista disso, resgatamos com o presente texto, a discussão em torno da música e da felicidade no âmbito da filosofia por acreditarmos que tal reflexão será sempre importante, porque através dela aprimoramos nossa condição de mundo. Ao mesmo tempo, acreditamos estar atendendo ao apelo da própria vida não somente com o intelecto, mas com todo o nosso ser porque apesar de ela ser uma ciência, sua plena compreensão requer a ultrapassagem de nossa capacidade cognitiva.

No que tange a felicidade, começamos dizendo que:

Se o homem é infeliz, insatisfeito e escravizado a pré-conceitos, velhas crenças e ideias, opiniões alheias, carente de si mesmo e dos outros, sem acesso ao seu interior, chave da liberdade autêntica, ele é incapaz de viabilizar uma sociedade justa e feliz (TELES, 2008, p. 57).

Então, considerando que para uma sociedade justa e feliz é preciso vínculo com a vida interior é porque a música não pode faltar, quando se está aspirando ao que há de mais nobre e legítimo para o ser humano, isto é, a felicidade. Exatamente, porque a retomada dessa questão não tem outra causa, senão, a necessidade do homem de compreender a si mesmo, bem como, viabilizar novas interpretações que sempre serão, a cada tentativa, uma interpretação buscada no desejo por uma existência mais perfeita, em mais um esforço de compreender o próprio sentido do existir hoje.

De outra parte, entrar no universo da música significa ampliar não só o horizonte cognitivo do ser humano, mas, principalmente, a sensibilidade e a capacidade perceptiva em relação ao fenômeno artístico, ao ser humano e seu modo de ser.

O que é bem verdade, é que a música, por sua violência sensível cativa totalmente o homem e, como eu o disse, esvazia sua consciência de seu conteúdo habitual, imagens, ideias, etc. e a conduz desse modo a um estado que é preciso chamar de Silêncio, ainda que esteja preenchido da imediata e vibrante presença da música, e de outra Presença, mais ainda real do que mais secreta (DAVENSON *apud* AMATO, 2015, p.218-9).

Portanto, é preciso sondar e perceber o que a música pode fazer pela felicidade, qual uso legítimo a lhe atribuir e, sobretudo, estabelecer seu lugar numa ordem superior,

precisamente, porque ela participa da dignidade da criatura que se eleva para Deus. Assim, o único problema é realmente saber como a música pode se integrar à nossa vida espiritual e representar um papel na ascensão da alma em direção à perfeição interior (Cf. DAVENSON *apud* AMATO, 2015, p. 225).

Antes de qualquer coisa:

Creio que a música persiste em todas as culturas e encontra um papel em vários sistemas educacionais não por causa de seus serviços ou de outras atividades, mas porque é uma forma simbólica. A música é uma forma de discurso tão antiga quanto à raça humana, um meio no qual as ideias acerca de nós mesmos e dos outros são articuladas em formas sonoras (SWANWICK, 2003, p.18).

Por isso tudo, a música não é somente a combinação de sons. Mas uma extensão do modo pelo qual o homem compreende a si mesmo, os outros e o mundo, e ainda, uma forma de se projetar no tempo, pois, a experiência musical, direta ou indiretamente, tem o poder de afetar a vida e o meio em que o homem habita. Afinal, ouvir música é bom, é divertido e pode trazer muitos benefícios para nossa vida.

Todavia, apesar da importância dessas temáticas, vivemos em nossa época a banalização da música e também da felicidade. No domínio da música podemos dizer que:

De fato, a paisagem sonora moderna tem estimulado o desejo por ruído. Com o aumento dos níveis sonoros nos ambientes de trabalho e nas ruas, também foram procurados níveis mais altos de sons, tanto nas músicas como nas atividades recreativas (SCHAFER, 2009, p. 16).

A partir daí, podemos concluir que a música pode estar se resumindo num simples produto do entretenimento que, ao invés de contribuir para a perfeição do homem, termina por desconectá-lo de si mesmo e da realidade. Por isso,

Precisamos aprender a ouvir. Parece que esquecemos esse hábito. Precisamos sensibilizar o ouvido para o mundo maravilhoso dos sons à sua volta. Depois que tivermos desenvolvido alguma perspicácia crítica, poderemos caminhar em direção a projetos maiores, que tenham implicações sociais (SCHAFER, 2009, p. 17).

Em contrapartida, a banalização da temática da felicidade tem resultado numa compreensão ordinária sobre a vida feliz, que se apresenta naturalmente, numa sociedade como a nossa voltada para o consumo, inteiramente circunscrita no poder de consumo das pessoas. O que implica dizer que a felicidade é coisa para poucos, principalmente porque nesses moldes, o que existe, de fato, é um conceito de felicidade em forma de ideologia que alarga, sobretudo, os interesses de um modelo sociedade, que sobrepõe a economia ao ser humano. Por outro lado, entender a música apenas como produto do entretenimento significa,

necessariamente, subtrair consideravelmente o seu valor, porque comumente implica na desvalorização do talento e na aceitação automática do que é trivial.

Em virtude dos fatos mencionados, torna-se de suma importância retomar a discussão em torno da música e da felicidade. Nesse intuito, nosso trabalho objetiva um despertar para a experiência musical de forma mais qualificada, que não limita o valor da música ao prazer sensível que ela pode provocar.

Em função disso, “A intenção é mostrar a relevância de nos conscientizar à respeito do processo de escuta, encarando-o de vários pontos de vista: técnico e humano, sensível e simbólico, individual e coletivo” (SCHAFER, 2009, p. 07). Exatamente, porque “Uma sociedade que ouve bem é capaz de decidir quais sons quer estimular e quais deseja diminuir em sua paisagem sonora” (SCHAFER, 2009, p. 08).

Consequentemente, queremos também cultivar o hábito de dar mais atenção ao conjunto geral da composição musical e não somente ao ritmo, que a percepção sensível absorve, precisamente, porque no contexto geral de nosso trabalho, o valor mais alto está na música interior que não é sensível. E por fim, fornecer conhecimentos teóricos, que possibilitem uma melhor análise daquilo que se escuta, principalmente, apelando ao espírito que está na letra, para que seja buscado o que promove o desenvolvimento humano.

É com esse intento, que defenderemos, a partir do pensamento de Santo Agostinho, a tese de que existe uma relação entre a música e a felicidade, justamente porque a música pode ser posta a serviço da vida feliz. Para tanto, fizemos um trabalho de caráter teórico e com uma parte prática, que se limita quase sempre a procedimentos de leitura e fichamento de texto. Nesse sentido, aplicamos métodos mais gerais como: exegético, hermenêutico, dialético, estruturalista.

Com relação à estrutura, nosso trabalho está dividido em duas partes: na primeira faremos uma breve exposição do tema da felicidade e da música na tradição filosofia greco-romana. E na segunda parte, a abordagem propriamente de Santo Agostinho sobre a felicidade, a música e, por fim, a nossa tese sobre a relação existente entre a música e a felicidade num capítulo conclusivo.

Com o propósito de facilitar a leitura do texto, convém ressaltar ainda que a primeira parte, intitulada de *Música e felicidade na Filosofia Greco-Romana: o legado de Platão, Cícero, Sêneca e Plotino na discussão da música e da felicidade em Santo Agostinho*, está estruturada em três capítulos, sendo que cada um deles têm uma incumbência bem específica dentro de contexto geral do nosso trabalho, conforme veremos a seguir.

No capítulo primeiro, intitulado de *Música e felicidade na filosofia de Platão*, mostraremos, por um lado, a noção de felicidade individual interligada à ideia da felicidade coletiva, e por outro, a utilização da música enquanto instrumento do processo formativo em prol da organização da cidade. No contexto geral do nosso trabalho, esse capítulo cumpre a tarefa de mostrar as bases conceituais as quais permitem a Agostinho chegar à conclusão de que a felicidade não é uma questão do destino, porque, de fato, ela é uma conquista humana que se realiza a partir do seu existir concreto. E ao mesmo tempo, tem também o encargo de mostrar que a música não é uma arte fechada em si mesma, podendo então, ser usada em benefício do ser humano.

No capítulo segundo, denominado de *A felicidade na filosofia greco-romana*, o leitor vai ver Cícero, por um lado, defendendo que a felicidade é a vida nos prazeres duradouros e, por outro, Sêneca defendendo que é feliz aquele que, dotado de reto juízo, se contenta com sua condição no mundo. No conjunto global desta obra, este capítulo tem a atribuição de mostrar os fundamentos da concepção de Agostinho de que não é qualquer viver que vai resultar na vida beata, mas somente aquele que se funda na virtude e na sabedoria. Por fim, vale lembrar ainda que o presente capítulo se limita apenas à contribuição de Cícero e Sêneca na questão da felicidade no pensamento do Bispo de Hipona, precisamente, porque, em relação à música, não encontramos nesses autores nada que fosse pertinente nesse sentido.

No terceiro capítulo, nomeado de *Felicidade e beleza no neoplatonismo plotiniano*, vamos encontrar a felicidade exposta numa perspectiva absolutamente transcendente, tal como, a beleza sensível concebida como um reflexo e um modo de participação da beleza inteligível no mundo. No contexto geral deste trabalho, este capítulo tem o propósito de mostrar os fundamentos da ideia de Santo Agostinho de que a verdadeira felicidade não é uma questão exclusivamente humana, porque, de fato, transcende a realidade concreta do seu existir. E de outra parte, ajuda entender o porquê de Agostinho buscar a verdadeira beleza, para além dos sentidos e da inteligência.

Relativamente à segunda parte, intitulada de *Música e felicidade na Filosofia de Santo Agostinho*, diremos tal-qualmente que, no intuito de favorecer a compreensão de nossa propositura, convém ressaltar que ela também fora concebida em três capítulos, onde cada um tem uma finalidade própria a ser desempenhada no contexto geral de nossa alegação, conforme veremos a abaixo.

No capítulo quarto, intitulado de *A vida beata segundo Santo Agostinho*, apresentamos a felicidade na perspectiva de Santo Agostinho. Na totalidade desta obra, este capítulo cumpre o encargo de mostrar, a partir daquilo que absorveu da tradição greco-romana, a originalidade

da abordagem de Agostinho no âmbito da felicidade e que nos permitiu vinculá-la à música no último capítulo deste trabalho.

No quinto capítulo, intitulado de *A música no pensamento de Santo Agostinho* procuramos mostrar a música numa perspectiva técnica e articulada ao mundo sensível e ao inteligível, mediante a abordagem propriamente filosófica da música que será feita no Livro VI do *De musica*. Este capítulo tem a responsabilidade de mostrar a originalidade da abordagem de Agostinho acerca da música e, que nos permite do mesmo modo, relacioná-la à felicidade no capítulo seguinte deste trabalho.

Finalmente, chegamos ao sexto e último capítulo do nosso trabalho, que então fora denominado de *A relação entre música e felicidade segundo Santo Agostinho*. Nesse contexto, procuramos mostrar que em vários aspectos a felicidade se liga a problemática da música. Por isso, no contexto geral deste trabalho, este último capítulo tem a obrigação de mostrar a relação existente entre a música e a felicidade, sobretudo, apontando em que medida a música é instrumento para o alcance da vida feliz.

Diante do exposto, podemos agora passar para a exposição da ideia de felicidade e da noção de música presentes na filosofia de Platão.

## 2 MÚSICA E FELICIDADE NA FILOSOFIA DE PLATÃO

Ao se examinar a problemática da música e da felicidade na filosofia platônica, verifica-se que essas temáticas podem ser encontradas nas obras de Platão. Contudo, a abordagem que aqui faremos não contempla sua totalidade, mas apenas aquelas que, de certa forma, repercutiram no pensamento de Santo Agostinho acerca da música e da felicidade. Nessa tarefa, nosso trabalho está, fundamentalmente, estruturado a partir do diálogo do *Górgias*, da *República* e das *Leis*, bem como, no *Íon* e no *Timeu*.

Para tanto, tratamos num primeiro momento daquilo que Platão concebeu enquanto felicidade para, num segundo momento, apresentar a sua compreensão da música. Ademais, é válido assinalar que no contexto histórico que Platão desenvolve sua filosofia, a felicidade é compreendida como *eudaimonia*<sup>1</sup>, conceito assimilado desde os pré-socráticos e que contribuiu de forma expressiva para o desenvolvimento da ideia de felicidade enquanto produto humano. Por isso, Platão passa assegurar que somente aquilo que for fundado na razão, pode ser considerado como um bem.

Por fim, o capítulo que segue encontra-se dividido em duas partes: na primeira seção trataremos compreensão de Platão acerca da felicidade, destacando dentre outras coisas, a ideia de que ela é produto da virtude humana que, ao mesmo tempo, só estará plenamente constituída se estiver atrelada à felicidade de todos os cidadãos. Depois, na segunda seção, se apresenta a concepção de Platão sobre a música, ressaltando em especial, sua contribuição no processo formativo, favorecendo o desenvolvimento das virtudes necessárias para a felicidade em geral.

---

<sup>1</sup> A palavra deriva dos termos *eu* (bem-disposto) e *daimon* (poder divino): originalmente significa ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia uma boa sorte e uma vida próspera e agradável. Eudaimonia é ainda relativo à felicidade ou que tem a felicidade como valor fundamental ou principal objetivo da vida. Ademais, conforme Nicola Abbagnano (2007, p. 434): “O conceito de F. é humano e mundano. Nasceu na Grécia antiga, onde Tales julgava feliz ‘quem tem corpo são e forte, boa sorte e alma bem formada’ (DiÓG. L, I, 1, 37). A boa saúde, a boa sorte na vida e o sucesso da formação individual, que constituem os elementos da F., são inerentes à situação do homem no mundo e entre os outros homens. Demócrito, de maneira quase análoga, definia a F. como ‘a medida do prazer e a proporção da vida’, que era manter-se afastado dos defeitos e dos excessos (Fr. 191, Diels). De qualquer maneira, F. e infelicidade pertencem à alma (Fr., 170, Diels), uma vez que somente a alma ‘é morada do nosso destino’ (Fr. 171, Diels). A relação que muitas vezes se estabeleceu entre F. e prazer tem o mesmo significado, ou seja, é a conexão entre o estado definido como F. e a relação com o próprio corpo, com as coisas e com os homens. A tese segundo a qual a F. é o sistema dos prazeres, foi expressa com toda a clareza por Aristipo, que fez a distinção entre prazer e felicidade. Somente o prazer é bem, porque só ele é desejado por si mesmo, sendo, portanto, fim em si. ‘O fim é o prazer particular, a F. é o sistema dos prazeres particulares, em que se somam também os passados e os futuros’ (DiÓG. L, II, 8, 87). Egesias, que negava a possibilidade de F., negava-a justamente pelo fato de que os prazeres são demasiados, raros e passageiros (Ibicl., II, 8, 94) ”.

## 2.1 A EUDAIMONIA PLATÔNICA

Talvez seja difícil apontar com precisão, onde reside a originalidade platônica no que diz respeito ao tema da felicidade, dado a influência do contexto histórico-social sobre ele. Contudo, é pertinente sublinhar que Platão concebe a felicidade numa perspectiva inteiramente mundana, isto é, dependente da ação do homem na *Polis*<sup>2</sup> e, em certa medida, autônoma em relação aos deuses. Por isso, no contexto geral das obras aqui analisadas, o que vamos encontrar é muito mais uma discussão sobre o que o homem precisa fazer ou evitar, para a conquista da felicidade que uma elaboração sistemática do conceito de felicidade.

Por essa razão, é a vida concreta na *polis* que será investigada em vista da felicidade, conforme aponta Nicholas White:

No *Górgias* e na *República*, ele [Platão – grifos nossos] tomou como início o reconhecimento de que temos desejos, objetivos, impulsos etc. plurais e conflitantes, e que, de alguma maneira, temos de lidar com este fato. Ele pode não ter sido o primeiro a perceber o fato da pluralidade do conflito, mas foi o primeiro a reagir sistematicamente a eles (2009, p. 19).

Para tal, Platão discute a felicidade associada não somente à virtude, mas também à justiça como vai aparecer insistentemente no diálogo *Górgias*, bem como na *República* conforme veremos a seguir. É o que pode ser observado pelas palavras de Sócrates:

[...] o maior dos males é cometer uma injustiça. / Polo: será esse o mal maior? Não é pior sofrer a injustiça? / Sócrates: muito longe disso! / Polo: então tu preferirias ser vítima duma injustiça a cometê-la? (PLATÃO, *Górgias*, 469b, 2004, p.75). Sócrates então responde: eu propriamente não quereria nem uma nem outra. Mas se tivesse de escolher entre praticar e sofrer uma injustiça, preferiria sofrê-la (PLATÃO, *Górgias*, 469c, 2004, p.75).

---

<sup>2</sup> Conforme Chauí (2010, p. 434) *Polis* é a cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos (*politikos*), isto é, pelos homens nascidos no solo da cidade, livres e iguais, portadores de dois direitos inquestionáveis, a isonomia (igualdade perante a lei) e a isegoria (o direito de expor e discutir em público opiniões sobre ações que a cidade deve ou não deve realizar). *Civitas* é a tradução latina de *polis*, portanto, a cidade como ente público e coletivo. *Res publica* é a tradução latina para *ta politika*, significando, portanto, os negócios públicos dirigidos pelo *populus romanus*, isto é, os patrícios ou cidadãos livres e iguais, nascidos no solo de Roma. *Polis* e *civitas* correspondem (imperfeitamente) ao que, no vocabulário político moderno, chamamos de Estado: o conjunto das instituições públicas (leis, erário público, serviços públicos) e sua administração pelos membros da cidade. *Ta politika* e *res publica* correspondem (imperfeitamente) ao que designamos modernamente por práticas políticas, referindo-se ao modo de participação no poder, aos conflitos e acordos na tomada de decisões e na definição das leis e de sua aplicação, no reconhecimento dos direitos e das obrigações dos membros da comunidade política e às decisões concernentes ao erário ou fundo público.



A repulsa de Sócrates pela prática da injustiça é perfeitamente compreensível, quando se leva em conta que Platão estava muito mais interessado na felicidade numa perspectiva republicana. Fato esse que explica a assertiva de que a injustiça é um mal que impede toda experiência de felicidade e sua tolerância, mesmo que numa situação pontual não possa ser facultada em hipótese alguma, porque a extensão dessa concessão a todos os cidadãos levaria a cidade inteira à ruína.

Do modo igual Platão antecipa a discussão da virtude à investigação da felicidade, que por seu turno torna-se condição *sine qua non*, pois é praticamente impossível se conceber o ato justo separado da virtude e da vida feliz conforme se lê: “É assim que eu vejo as coisas. Polo: o homem e a mulher são felizes quando são bons e virtuosos, infelizes quando são injustos e maus” (PLATÃO, *Górgias*, 470e, 2004, p.80). Logo, justiça e virtude tornam-se uma espécie de ordem espiritual/ harmonia interior que não se separa da felicidade:

SÓCRATES: Voltando ao cerne da nossa discussão, tu entendes que é possível ser feliz, sendo injusto e praticando o mal [...] / POLO: É exatamente o que penso. / SÓCRATES: Pois eu digo que isso é impossível e este é o primeiro ponto sobre o qual estamos em desacordo. Mas vejamos: continuará sendo feliz o homem injusto que porventura seja julgado e castigado? / POLO: De modo nenhum, nesse caso seria muito infeliz (PLATÃO, *Górgias*, 472d, 2004, p. 83).

Logo, se o caminho da felicidade passa fundamentalmente pelos valores da justiça e da virtude é porque sem eles a felicidade individual e a felicidade coletiva ficam prejudicadas, já que são carentes de ordem e de harmonia. Por isso: “A felicidade não consiste, portanto, ao que parece, em ser libertado de um mal, mas em não chegar a contraí-lo” (PLATÃO, *Górgias*, 478c, 2004, p.108) porque “O mais feliz é, portanto, aquele que não tem na sua alma maldade, visto que, segundo parece, é este o maior dos males” [...] (PLATÃO, *Górgias*, 478e, 2004, p.109). Portanto, cometer a injustiça é apenas o segundo dos males em grandeza, porque o primeiro e o maior de todos é praticar a injustiça sem ser castigado, porque a impunidade resulta na prática constante de injustiça.

Em função disso, Platão aconselha:

[...] o homem sensato, que demonstramos ser justo, corajoso e pio, seja também perfeitamente bom; depois, que, sendo bom, só faça aquilo que é bem; finalmente, que, procedendo bem, seja afortunado e feliz, ao passo que o mau, procedendo mal, é infeliz: ora, este mal é precisamente o oposto do sensato, é o tal homem intemperante que há pouco elogiavas (PLATÃO, *Górgias*, 507c, 2004, p.179).

Por conseguinte, todo aquele que quiser ser feliz, além de ser justo e virtuoso deve ser também temperante e fugir da imoralidade e, sobretudo, não se tornar digno de castigo, mas,

caso vinha a merecer, “[...] deve aceitar a correção, sofrer o castigo, para poder ser feliz” (PLATÃO, *Górgias*, 507d, 2004, p.180), isso porque a justiça, a virtude e a felicidade são inseparáveis.

Todavia, Platão lembra que, “[...] cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (PLATÃO, *República*, II370b, 2014, p.74). Assim, se possuímos naturezas distintas, da mesma forma somos portadores de competências e habilidades igualmente distintas, que serão postas a serviço de toda a coletividade. Para que isso aconteça, se faz necessário um projeto de educação que permita o desenvolvimento de competências e habilidades fundamentais para a felicidade geral.

Em vista disso, Platão concebe a *Polis* composta por três classes distintas: a dos trabalhadores em geral, a classe dos guardiões e por fim, a dos sábios ou reis filósofos, sobre os quais recaía a função de governar as demais partes. Nesse sentido, temos: “[...] é tarefa nossa, segundo parece, e se na verdade formos capazes disso, proceder à escolha daqueles de qualidades e natureza apropriada para a custódia da cidade” (PLATÃO, *República*, II374e, 2014, p.82). Depois disso, será também preciso fazer com que tais habilidades sejam potencializadas ao máximo, para que a cidade inteira possa viver plena e feliz.

No tocante as habilidades do guardião da cidade, Platão assevera, nesse sentido, que: “[...] precisa de ser perspicaz a sentir o inimigo, e rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado. [...] Além disso, de ser valente, para lutar com energia” (PLATÃO, *República*, II375a, 2014, p.82-3). Além do mais, o guardião precisa aprender a ser brando com os seus familiares e com seus compatriotas, enfim, o processo formativo deve funcionar como uma instância da cidade, que vai corrigindo progressivamente as deficiências de cada classe:

Portanto, há que escolher, dentre os outros guardiões, homens tais que, depois de os examinarmos, nos pareçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que o não for, não aceitem de modo algum fazê-lo (PLATÃO, *República*, III412e, 2014, p.152).

Por consequência, haverá felicidade em maior grau para os guardiões, bem como, para cidade inteira, visto que cada um é melhor naquilo que faz, justamente por desempenhar a função que lhe é mais apropriada. Até mesmo porque cada classe não trabalha tendo em vista seu próprio bem, mas o bem de toda *Polis* que, por sua vez, não é concebida como um elemento novo, mas como um prolongamento da sua alma, o que nos permite dizer que a felicidade do cidadão e a da *Polis* é, pois, uma só. Em contrapartida, diz Platão:

[...] se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impedido (porque tem esse poder) a assenhorar-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que <<metade é mais do que todo>> (PLATÃO, *República*, V466c, 2014, p.238).

Desse modo, o bem comum transfigura-se na realidade suprema de toda ação e a felicidade; que se funda na posse de bens reais como o conhecimento, o bem, a harmonia, a justiça, a medida, a proporção, será um valor objetivo donde todos esses bens decorrem. Consequentemente, a felicidade converte-se num bem imutável, o que exigirá do cidadão o abandono das ilusões dos sentidos em função do mundo das ideias inteligíveis e imutáveis, fundamento do conhecimento supremo da realidade, lugar da efetivação da felicidade.

Assim, a alma raciocina por um lado e, por outro, está submetida à concupiscência pela qual ama, tem fome e sede e se inclina para outros desejos. Nesse sentido, assevera Platão: “[...] concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual” (PLATÃO, *República*, IV441c, 2014, p.200). Ao que acresce depois: “[...] o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa. [...]. Mas decerto não esquecermos que a cidade era justa pelo facto de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma das suas três partes” (PLATÃO, *República*, IV441d, 2014, p.200-1). Por isso, se cada um não desempenhar a função que lhe é própria, não há outra felicidade possível para o cidadão, muito menos para a cidade.

Por conseguinte: “[...] a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar; e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa” (PLATÃO, *República*, V474c, 2014, p.252). Já que a natureza habilita o filósofo a sempre desejar o saber e evitar os desvios e a corrupção, bem como, encontram-se continuamente inclinado à essência das coisas, sem deixar escapar nenhuma das suas partes, conforme se lê: “Tal indivíduo será moderado, e de modo algum ambicioso; porquanto os motivos pelos quais se afadiga para obter a riqueza, com o seu acompanhamento de desperdícios, a ninguém convêm menos do que a ele” (PLATÃO, *República*, VI485e, 2014, p.268).

Ademais, da mesma forma que a cidade está dividida em três classes, a alma do cidadão também se divide em três partes distintas, conforme lemos: “Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes” (PLATÃO, *República*, IX580e, 2014, p.426). Assim sendo, no governo da cidade não se pode ignorar essa questão, principalmente, porque

o sujeito por si só não será capaz de ajustar-se à vida na cidade, por isso se faz necessário a educação estatal, para todos os seus cidadãos.

Por essa razão, passemos agora para a apresentação da compreensão platônica acerca da música que, nesse contexto, funcionará como instância de fomento, para a promoção e aperfeiçoamento das habilidades necessárias a todas as classes da cidade.

## 2.2 A MÚSICA NA PERSPECTIVA PLATÔNICA

Ao analisar a situação sócio-política de sua época, Platão chega conclusão de que a decadência da política e dos costumes de Atenas é seu maior problema. Por esse motivo, propõe um modelo de Estado<sup>3</sup>, que tem na formação do caráter moral, na promoção da virtude e da justiça sua principal atribuição, tanto no âmbito individual quanto coletivo. Na prática, isso significa viabilizar cidadãos com a alma bem formada e comprometida com a vida republicana.

Para tal, Platão outorga importância capital à educação e encontra na música um importante instrumento, para o processo educativo. Assim, “A educação, semelhante para homens e mulheres, é gradual, e é ela que opera a seleção dos cidadãos e determina a classe a que irão pertencer, segundo suas aptidões e méritos” (MARÍAS, 2015, p. 61). Todavia, longe de ser uma formação escolar autoritária e academicista, a educação termina por se constituir, nesse contexto, como um projeto de competência exclusiva da *Pólis*. Assim,

[...] Platão retoma os conteúdos ou os bens culturais a fazer parte da reforma educativa, submetendo-os a uma seleção e organização pautada em critérios racionais, justificados por sua filosofia, tendo como objetivo a formação do homem virtuoso e da cidade ou do Estado justo. Esses critérios eliminariam, dos bens culturais existentes, os conteúdos formativos que desenvolvessem excessivamente a sensibilidade, afrouxassem a moderação e a coragem ou a prudência, ou, mesmo, cultivassem a imaginação. Só seriam admitidos os conteúdos que contribuíssem para a formação da moderação, da coragem ou da prudência e, principalmente, da sabedoria (PAGNI; SILVA, 2007, p. 52).

Nesse seguimento, à medida que o programa educativo fosse se efetivando as faculdades inferiores da alma, sucumbiriam e dariam lugar às faculdades superiores, o que resultaria no desenvolvimento das potencialidades dos cidadãos, conforme as necessidades de organização da *Pólis* justa.

É em vista disso, que Platão requisita contribuição da música e ginástica na formação do cidadão, já que: “Por meio de ambas as disciplinas pretende-se educar não só o corpo, mas

---

<sup>3</sup> O Estado platônico é a *pólis* grega tradicional, pequenas dimensões e escassa população; Platão não chega a imaginar outro tipo de unidade política (MARÍAS, 2015, p. 61).

também o carácter, inculcando nos cidadãos hábitos e opiniões corretas” (CORDÓN; MARTINEZ, 2016, p.76). Donde os cuidados com o corpo e com a alma precisariam de atenção especial desde a infância, que demandaria certas precauções:

O exercício do corpo prepararia, assim, as faculdades inferiores da alma, que a ele estariam ligadas, para a virtude da temperança, da moderação e da coragem, possíveis graças à subordinação destas às faculdades da razão e às leis racionais da Cidade (PAGNI; SILVA, 2007, p. 53).

Em relação ao estudo da arte das Musas lembramos, em particular, que ele é apenas uma etapa do caminho que leva à dialética. Exatamente, porque nesse percurso formativo a música é, dentre outras, a quinta disciplina no programa intelectual dos cidadãos, que irão governar a *Pólis*, isto é, a música faz parte do prêmio ao estudo da dialética, que é o ápice da Paideia do filósofo governante. Porém:

O programa educativo platônico prescrevia preparar a percepção das crianças e dos jovens por intermédio de hinos de guerra, das músicas rítmicas que acompanhassem as marchas e que auxiliassem a cadenciar os movimentos, ajustando os ouvidos para uma organização racional do tempo e do espaço e habilitando o corpo e a alma para se colocarem a serviço da ordem civil idealizada (PAGNI; SILVA, 2007, p. 53).

Portanto, enquanto ferramenta pedagógica, Platão aproxima a música – pelo menos à primeira vista – da ciência em vista da promoção da moderação, da sabedoria e da convergência entre o belo e o bom numa mesma direção dentro do seu sistema ético-moral, conforme observa Hans Störig:

A meta do homem é, pelo erguer-se para o mundo suprassensível, apossar-se daquele bem supremo. Corpo e sensibilidade são os grilhões que impedem de chegar a isso: ‘soma’, ‘sema’ – o corpo (é) o tûmulo (da alma), como diz a esse respeito a fórmula mais abreviada de Platão. A virtude é o estado em que a alma se aproxima dessa meta. Como as coisas visíveis são imagens das invisíveis, elas podem, sobretudo na arte, servir de ajuda para o apreender as ideias (2009, p. 135).

Em vista disso, a música não deve proporcionar apenas o prazer, mas também o que é benéfico, útil. Por isso, na medida em que “A ginástica forma o corpo, confere coragem e resistência. A música forma a alma, confere ternura e suavidade. A união das duas leva à harmonia do caráter” (STORIG, 2009, p. 138). Donde a prática dessas artes resulta em último caso, no fomento das virtudes e a repressão dos vícios.

Nesse seguimento, nem toda harmonia, ritmo e melodia são convenientes ao cidadão e, por isso, para a sua admissão no processo formativo é preciso que estejam sob a tutela da palavra cantada. Ademais, diz Platão: “[...] não queríamos lamentos e gemidos nos discursos” (PLATÃO, *República*, III398d, 2014, p.127). Pois, os lamentos e gemidos compreendem

amostras da dor e do descontrole com as paixões, o que, em última instância, enseja desarmonia e desregramento da alma. De acordo com Rocha Júnior:

O filósofo ateniense acreditava que os hábitos tornam-se sua natureza e manifestam-se na forma de *ethos*. Por isso, se ele entra em contato com uma música nobre, logo desenvolverá um comportamento nobre. Se a música tinha esse poder de influenciar na formação da alma, ela poderia também ter um papel importante na formação e na manutenção da ordem interna de uma *Pólis* (2007, p. 36).

Por consequência, o estudo da música leva ao conhecimento da harmonia do universo e à compreensão do funcionamento da sociedade humana o que por seu turno permite à sua regulação. “Daí a necessidade de legislar acerca da música e de zelar pela manutenção dessa legislação, para que não ocorram transformações indesejáveis também no contexto político” (ROCHA JUNIOR, 2007, p. 37).

Além do mais, a educação musical se faz necessária, porque, por meio, dela o cidadão não só é capaz de reconhecer a boa música, como também estará habilitado para recusar as harmonias, os ritmos e as melodias, que o conduzem à sensibilidade excessiva:

[...] as harmonias ‘moles’ e características dos banquetes (variedades da jônia e da lídia, que eram consideradas afeminadas), não podiam ser utilizadas na formação dos guerreiros. Somente as harmonias dóricas e frígidas seriam aceitas na cidade ideal, pois dentre essas uma poderia imitar de modo conveniente a voz e as atitudes de um homem valente na guerra, capaz de se defender no momento de perigo com ordem e energia; e a outra seria empregada nos momentos de paz, para as preces ou para ensinar e admoestar os homens a agir com bom senso e moderação. Essas duas harmonias, a guerreira e a pacífica, imitariam as vozes dos homens sensatos e corajosos; desse modo, seriam úteis na educação dos guardiões dos cidadãos da *Pólis* (ROCHA JUNIOR, 2007, p. 38).

Acrescenta-se a isso, a afirmação de que: “[...] não precisaremos para os nossos cantos e melodias de instrumentos com muitas cordas e com muitas harmonias” (PLATÃO, *República*, III 399d, 2014, p.128). Platão não esclarece o pretexto dessa recomendação, mas é possível deduzir que a diversidade de cordas pode resultar em harmonias diversas, e estas, por sua vez, suscitam a pluralidade de sensações o que acaba por levar ao gozo de prazeres nocivos à alma, como a baixeza e a arrogância.

Por seu turno, também é necessário orientar a atividade da composição musical. E em atenção especial aos ritmos musicais, temos:

[...] não os procurar variados, nem pés de toda espécie, mas observar quais são os correspondentes a uma vida ordenada e corajosa. Depois de distinguir, devem forçar-se os pés e a melodia a seguirem as palavras, e não estas aquelas (PLATÃO, *República*, III400a, 2014, p.129-30).

Desse modo, o sentido do texto será o norte para o qual devem convergir os elementos da composição musical. Assim, tudo que predispor para a baixeza, os desaforos, à loucura e todas as coisas dessa natureza, serão banidos do processo educativo. Por isso:

Somente o poeta cívico poderia expressar-se livremente e somente cidadãos maduros estariam habilitados a participar como juízes nos concursos musicais. As pessoas mais indicadas para essas tarefas seriam os idosos que, necessariamente, conheceriam as harmonias e seriam os homens mais velhos, muito bem educados, considerados nobres e capacitados para julgar a música (ROCHA JUNIOR, 2007, p. 37).

Nesse seguimento que uniu o belo e o bom, também se dirá que a beleza ou fealdade de forma dependem do bom ou do mau ritmo. De modo semelhante, da desordem decorre o mau e da ordem o bom ritmo, respectivamente, ou, ainda, do mau ritmo nascem os vícios e; do bom as virtudes. Já que:

[...] a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do carácter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o carácter na bondade e na beleza (PLATÃO, *República*, III400e, 2015, p.131).

Então, a música encontra-se inteiramente vinculada à estrutura do Estado justo; se torna elemento vital para o bom funcionamento da *Pólis*. Visto que penetra tão profundamente na alma que

[...] aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-os jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegar à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado (PLATÃO, *República*, III401e-402a, 2004, p.133).

Contudo, o estudo da música deve ser realizado com precaução, principalmente no sentido de evitar a sua fruição excessiva, o que não é impossível de acontecer, por que:

[...] se uma pessoa permitir à música que o encanto com os seus sons e que lhe derrame na alma, através dos ouvidos, como de um funil, as harmonias doces, moles e lamentosas a que há pouco nos referíamos, e se passar a vida inteira a trautear canções de coração jubiloso – uma pessoa assim, primeiro que tudo, se tinha alguma irascibilidade, amoleceu como quem amolece o ferro, e, de inútil e duro, o torna proveitoso; porém, se perseverou nessa atitude, e não a deixar, mas ficar fascinado, em breve funde e se dissolve, até aniquilar o seu espírito e ser arrancado da alma por excisão, como um nervo, fazendo dele um ‘amolecido lanceiro’ (PLATÃO, *República*, III411b, 2014, p.149).

Por isso, é indispensável destacar que “Para Platão, o prazer dos ouvidos tem menos valor do que a contemplação da beleza inteligível” (MOUTSOPOULOS *apud* ROCHA JUNIOR, 2007, p. 35). Pois, o bem não se identifica, necessariamente, com toda espécie de prazer, conforme se lê: “[...] o bom não é o mesmo que o agradável, nem o mau o mesmo que o penoso, porque num caso os dois contrários cessam simultaneamente e no outro não, o que significa que os dois grupos têm naturezas diferentes” (PLATÃO, *Górgias*, 497e, 2004, p.151).

À vista disso, desde a infância os homens serão educados na música, para partindo dela conquistar o devido ordenamento da sensibilidade, para que aprendam os bons costumes, as virtudes, a harmonia, enfim, a perfeita concórdia, bem como, através do ritmo apropriado aprender a regularidade e, por meio da boa melodia se chega ao equilíbrio e a proporção.

Importa ainda destacar que na *Pólis* justa e perfeita não serão admitidas as artes de carácter mimético que, na visão de Platão, inverte os polos da verdade porque, repousam na sua aparência e em seus simulacros: “[...] a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição” (PLATÃO, *República*, X598c, 2014, p.455). Por consequência, nesse tipo de arte não se produz conhecimento, mas apenas opinião.

Ademais,

Com relação aos ademanos<sup>4</sup> e ao canto do covarde<sup>5</sup> e do corajoso, com propriedade, poderemos dizer que são belos os do corajoso e; feios os do pusilânime<sup>5</sup>. Para não nos alongarmos em demasia a respeito de tal assunto, digamos simplesmente que são belos todos os gestos próprios, para dar expressão à virtude da alma ou ao corpo ou a qualquer de suas imagens, e precisamente o contrário disso; as que dão expressão ao vício (PLATÃO, *Leis*, II655b, 1980, p.54).

Por conseguinte, o deleite com o canto e a dança adequados acabam por formar cidadãos mais perfeitos, uma vez que não encontram gozo nas músicas que favorecem os vícios, nem se submetem às danças que expõem seus corpos a movimentos indecorosos, conforme se lê nas palavras do autor:

E para que a alma da criança não se habitue aos sentimentos de dor e de prazer contrários à lei e ao que a lei recomenda, mas se alegre ou entristeça de acordo com os princípios válidos para os velhos, inventou-se o que se chama canto, que, em verdade, são encantamentos para a alma, destinados a produzir o acordo a que nos referimos (PLATÃO, *Leis*, II659e, 1890, p.59).

---

<sup>4</sup> Gestos, modos, trejeitos (performances, no caso das artes plásticas).

<sup>5</sup> Aquele que demonstra fraqueza moral, ou que é covarde, medroso, fraco.



No entanto, conceber a música apenas numa perspectiva pragmática não significa excluir a importância do prazer sensível na apreciação musical, porque, o prazer pode também ser utilizado como critério de julgamento e para tanto é preciso que este não cause danos algum para a alma, porque, o problema é que quando as músicas “[...] são procuradas apenas pelo atrativo próprio dessas qualidades que poderíamos muito bem denominar prazer, quando nenhum daqueles elementos se lhe agrega” (PLATÃO, *Leis*, II667e, 1980, p.69). Por isso,

[...] não devemos atender a quem afirma que o prazer determina o valor da música, nem considerar digna de atenção a música que se apresentar com essas características, mas apenas pela imitação, se aproxima do belo (PLATÃO, *Leis*, II668b, 1980, p.70).

Então, para emitir um julgamento adequado da música é necessário observar o conteúdo que ela representa para, em seguida, analisar se a representação foi fiel à verdade e se a imitação está bem feita, em especial, observando a palavra, a harmonia, a melodia e o ritmo. Entretanto:

Como é a mais elogiada das imitações, de todas é a que exige de nossa parte maior dose de circunspeção; o erro, nesse domínio, é particularmente prejudicial, por levar-nos a adotar maus costumes, o que é, aliás, difícil de perceber, visto serem os poetas, como criadores, muito inferiores às Musas (PLATÃO, *Leis*, II669c, 1980, p.71).

Precisamente, porque as Musas, enquanto entidades inspiradoras da criação artística encontram-se mais próximas do belo, o que lhes permite exercer, conseqüentemente, sua influência sobre os poetas. Estes, por sua vez, são inferiores porque não são os legítimos criadores da obra artística, mas tão somente coprodutores.

O que explica, inclusive, o fato de os artistas deverem acompanhar os ritmos e os tons das melodias, a fim de que, em decorrência de seu conhecimento das harmonias perfeitas, possam escolher o que convém aos cidadãos em função de sua idade e posição social, e, conseqüentemente, durante o canto se desfrute do adequado prazer, resultando, assim, no afeto pelos bons costumes. Então, “Assim instruídos, os poetas disporão de conhecimentos mais sólidos do que o público e os próprios compositores” (PLATÃO, *Leis*, II670e, 1980, p.73).

Com relação às apresentações musicais Platão assevera que: “[...] nos cantos públicos e nos sagrados, em tudo que diz respeito aos coros dos jovens, é tão pouco lícito levantar alguém a voz ou modificar um passo, como transgredir as leis” (PLATÃO, *Leis*, VII800a, 1980, p.217). Nesse sentido, lembramos que a harmonia musical preza pela combinação dos sons ligados por uma relação de pertinência e que justamente por isso produz uma sensação

agradável e de prazer. Talvez seja por isso, que ele diz que é ilícito levantar em excesso a voz durante a execução dos cantos, precisamente porque tiraria o encanto da apresentação musical, o que consequentemente comprometeria o processo formativo. Nas palavras do autor:

Em suas composições, o poeta não deve desviar-se do que a Cidade considera justo, belo e bom. Não lhe será permitido mostrá-las a nenhum particular antes de terem sido vistas e aprovadas pelos juízes especialmente designados para esse fim e pelos guardas das leis (PLATÃO, *Leis*, VII801d, 1980, p.219).

Vale ressaltar que, antes de apontar o Estado platônico como uma instância autoritária e controladora – o que é compreensível dado o imperativo das leis por ele defendidas – o que nos interessa aqui é muito mais mostrar um modelo de Estado comprometido com a formação baseada na virtude de seus concidadãos, e de alguma maneira, circunscrita ao gênero que ele pertencem<sup>6</sup>.

E com relação à seleção das músicas que participarão do processo formativo Platão aponta que:

Para levar a cabo essa escolha, serão eleitos examinadores de, pelo menos, cinquenta anos, os quais incorporarão em sua seleção de poemas antigos os que lhes parecerem melhores; dos considerados imperfeitos ou inconvenientes, alguns serão rejeitados logo de saída, enquanto outros poderão ser corrigidos e postos no ritmo certo, para o que serão confiados a pessoas de competência comprovada em música e poesia, cujo talento poético será devidamente aproveitado sem nenhuma concessão a seus gostos ou preferências, tirante uma ou outra passagem de somenos importância. A esse modo, interpretam as intenções do legislador, instituindo cantos, danças e tudo o mais que se refere aos coros de baixo de sua orientação. Toda peça musical em que a desordem cedeu o lugar à ordem, e de onde foi expulsa a Musa adúladora, fica valendo infinitamente mais do que valia antes; a suavidade é comum a todas as Musas (PLATÃO, *Leis*, VII802b-c, 1980, p.220-1).

Ademais, os ritmos e as melodias devem ser compatíveis com a natureza de todos os gêneros que compõe a cidade, conforme assegura:

É preciso, também, conferir a cada sexo o que a necessidade impõe; mas, no que toca às mulheres, importa distinguir de acordo com as características naturais do sexo. Assim, teremos de considerar como mais indicado para o sexo masculino o que tender para a magnanimidade e a coragem, e deixar para a mulher o que sugere modéstia e temperança (PLATÃO, *Leis*, VII803a, 1980, p.221).

---

<sup>6</sup> Nesse domínio, é interessante ver o estudo de PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles. In: Maria Luiza Ferreira (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo/RG: Editora UNISINOS, 2010, pp. 17-40, onde o autor mostra Platão estabelecendo, vez ou outra, um tratamento diferenciado para as mulheres.

Platão não deixa claro o porquê da designação de certas virtudes para os homens e outras para as mulheres. No entanto, é preciso cautela para não incorrer numa leitura anacrônica e rotular Platão como machista, mesmo que isso possa ser pensado principalmente frente ao exagerado senso de orgulho masculino e a apologia à virilidade e macheza tão comum em sua época<sup>7</sup>. Entretanto, não vamos aprofundar essa questão porque o que nos interessa aqui é salientar um modelo de Estado voltado para o desenvolvimento das virtudes de seus concidadãos segundo as diferenças naturais de cada um.

Com tal propósito é que o professor de cítara e seu aluno devem usar os sons do instrumento, tirando todo o partido possível de sua clareza, para que o som acompanhe exatamente a voz. Quanto aos sons variados e discrepantes da lira, quando as cordas emitem uma melodia, e outra, muito diferente, o autor do canto, e misturam sons fortes e fracos, rápidos e lentos, agudos e graves, exigindo requintes de variações no ritmo do acompanhamento da lira: tudo isso deve ser banido do ensino de quem terá de aprender rapidamente em três anos tudo o que a música possa ter de útil (PLATÃO, *Leis*, VII812d-e, 1980, p.232).

Então, podemos concluir que Platão está muito mais preocupado com a formação política dos habitantes da *Polis* que o estabelecimento de uma estética musical. Por isso, para o bem da Cidade, os cantos e palavras ministrados aos jovens devem lhes proporcionar um deleite saudável (Cf. PLATÃO, *Leis*, VII813a, 1980, p.232-3). Não obstante, a colocação da música em função da perspectiva política, como aparece predominantemente na *República*, não foi observada em todas as obras de Platão analisadas nesse trabalho.

Nessa acepção temos o *Íon* (um diálogo que analisa se a poesia decorre da inspiração divina ou se é produto do conhecimento), onde Platão apresenta uma concepção da música distinta daquilo apresentou na *República*. Aqui, a música é compreendida como um dom divino, conforme se lê nas palavras do autor:

Com efeito, o poeta é uma coisa leve, alada, sagrada, e não pode criar antes de sentir a inspiração, de estar fora de si e de perder o uso da razão. Enquanto não receber este dom divino, nenhum ser humano é capaz de fazer versos ou de proferir oráculos. Assim, não é pela arte que dizem tantas e belas coisas sobre assuntos que trata, como tu sobre Homero, mas por privilégio divino, não sendo cada um deles capaz de compor bem senão no gênero em que a Musa o possui: [...] (PLATÃO, *Íon*, 534b-c, 1988, p.51-2).

Nesse caso, a música é mais que técnica ou ciência, ela é concessão dos deuses que e sem os quais toda e qualquer arte perde seu valor, precisamente, porque ficaria subjugada à

---

<sup>7</sup> Ademais, é preciso notar que o machismo é um problema da nossa época, que por sinal precisa ser enfrentado, não só pelas mulheres, mas pelos homens igualmente, sobretudo por quem está preocupado em promover um mundo mais justo e igualitário. Depois, é preciso dizer ainda que o machismo, pelo menos no sentido que se coloca hoje, isto é, como um comportamento que tende a negar à mulher a extensão de prerrogativas ou direitos do homem, não era considerado problema na época de Platão.

imperfeição humana. Então, não realiza plenamente sua função dentro do projeto político da *Polis*. Algo equivalente é também observado no *Timeu* quando Platão diz:

Quanto à voz e à audição, o raciocínio é mais uma vez o mesmo: os deuses concederam-no-las pelas mesmas razões e com os mesmos fins. Na verdade, foi com o mesmo fim que nos foi atribuída a fala, que tem um papel fundamental na nossa interação; tudo quanto é útil à voz no contexto da música, isso nos foi dado por causa da harmonia da audição. Com efeito, para aquele que se relaciona com as Musas com o intelecto, a harmonia, feita de movimentos congêneres das órbitas da nossa alma, não é um instrumento para um prazer irracional – como agora se julga ser – mas, em virtude de as órbitas da nossa alma serem desprovidas de harmonia desde a geração, aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância. E o ritmo, por a maioria de nós sermos privada de medida e falta de graça, foi-nos concedido como auxiliar, pelas mesmas razões e com os mesmos fins (PLATÃO, *Timeu* 47c-d, 2011, p.128-9).

Ao comentar o supracitado texto Rocha Júnior (2007, p. 33) diz que:

[...] a música foi dada aos seres humanos para que tivessem contato com a harmonia, cujos movimentos são semelhantes às revoluções da alma e que também é um presente das Musas aos homens. O ritmo também foi dado pelas Musas para que a humanidade pudesse combater a falta de harmonia que se instalou dentro dos homens que não têm graça nem medida.

Assim, a música é revestida de um aspecto de encantamento, que não pertence ao domínio da razão. Aliás, além de ser algo divino que aproxima seus admiradores da divindade, liga igualmente seus ouvintes e seus praticantes à sabedoria. A música, de acordo com Rocha Júnior: “[...] continua associada à sabedoria, porque é sábio e justo louvar os deuses e compor poemas que auxiliarão na formação moral dos cidadãos, como será defendido na *República* e nas *Leis*” (2007, p. 34). Ademais,

A arte dos sons e das palavras era importante para ele porque possibilitava a percepção da analogia que existe, de acordo com o que ele pensava, entre a harmonia (ou movimento ordenado) da alma humana e a harmonia do mundo (ROCHA JÚNIOR, 2007, p. 36).

Por isso, era importante educar os jovens a partir de uma poesia e uma música que os pudesse torná-los corajosos, virtuosos e racionais e que os levassem efetivamente a amar o bem e a odiar o mal.

Nesse sentido, a música é a penúltima disciplina na formação do filósofo, antes da dialética, justamente, porque ela é a mais geral e, por isso mesmo, tem relevância universal.

A música, em relação à dialética, tem um valor propedêutico, é uma ciência-opinião, algo ‘mais luminoso do que a opinião e mais obscuro do que a ciência’ (*República*, 533d). As tarefas do músico e do filósofo dialético são similares: um está preocupado com a unificação dos diferentes intervalos visando às consonâncias, segundo as proporções; o outro, diferenciando os

variados gêneros do ser numa visão de conjunto, restaura a unidade ontológica. Tanto um quanto o outro buscam a unidade dentro da diversidade. Afinidades desse tipo dentre a música e a dialética justificam a aproximação entre o filósofo e o músico (IOANNIDES *apud* ROCHA JUNIOR, 2007, p. 42).

Com isso, podemos dizer que, pelo menos diante do analisado nesse capítulo, a música assume diferentes significados no decorrer do pensamento platônico. Na *República* e no *Íon*, por exemplo, ela é concebida vinculada à formação, educação, sabedoria e ainda, arte musical ou arte das Musas, harmonia e adequação ao movimento do cosmo. Porém, esse traço do pensamento de Platão não pode ser reduzido a uma inconsistência conceitual ou erro metodológico, porque na verdade, seu pensamento encontrava-se em evolução, o que explica o fato de Platão não ter estabelecido um sistema filosófico fechado no que tange à música.

Portanto, com relação à concepção platônica acerca da música, lembramos que ela é primeiramente concebida como um produto da razão, para depois ser classificada como uma dádiva das Musas. Mas, em ambos os casos, se insere no processo formativo para promover, em cada uma das classes, as virtudes necessárias ao bom funcionamento do Estado.

Por fim, frente a tudo que foi discutido ao longo desse capítulo destacamos algumas das ideias de Platão que, em alguma medida, estão presentes na abordagem de Santo Agostinho sobre a música e da felicidade.

No tocante à felicidade ressaltamos a ideia de que para ser feliz é preciso viver na justiça conforme se leu no diálogo *Górgias* (470e, 2004, p.80; 507c, 2004, p.179), bem como, a percepção de que a felicidade, não se limita a vida concreta, por um lado, e nem se efetiva inteiramente alheia a ela, isto é, estranha a sua condição no mundo, como fala Platão na *República* (IV441d, 2014, p.200-1; V474c, 2014, p.252). E com relação à música destacamos, em particular, a percepção de que as experiências musicais exercem certas influências na mente humana, de acordo com o que pode ser visto na *República* (III400a, 2014, p.129-30; X598c, 2014, p.455). Ademais, destacamos ainda, a ideia de que não é o prazer sensível que determina o valor da música, segundo o que está escrito nas *Leis* (II668b, 1980, p.70). Ainda de acordo com as *Leis* (VII801d, 1980, p.219) lembramos que a música não deve se desviar do que é justo, belo e bom.

Isso posto, vejamos agora como a temática da felicidade aparece na filosofia greco-romana, sobretudo nas filosofias de Marco Túlio Cícero e Lúcio Aneu Sêneca, autores importantes na formação filosófica de Santo Agostinho. Em relação ao capítulo que segue, vale ressaltar ainda que a abordagem que nele fizemos se limita ao problema da felicidade,

precisamente, porque não identificamos nenhuma ideia relevante acerca da música nesses autores e que fosse pertinente à nossa investigação.

### 3 A FELICIDADE NA FILOSOFIA GRECO-ROMANA

A influência platônica sobre a tradição filosófica do Ocidente é indiscutível, e quando se trata de um tema como o da felicidade é um tanto inevitável não fazer qualquer menção a Platão, principalmente na filosofia praticada em Roma por pensadores como Cícero e Sêneca cuja influência e/ou inspiração é visível. O mesmo não se observa no que tange à temática da música, sendo exatamente por isso, que nos limitaremos ao tema da felicidade nesse capítulo.

Voltemos à questão da felicidade na filosofia greco-romana, para dizer que ao longo desse capítulo teremos Cícero tratando do problema da felicidade a partir do prazer por um lado e por outro, veremos Sêneca discutindo a questão da vida feliz relacionando-a a conquista da tranquilidade da alma.

#### 3.1 A FELICIDADE SEGUNDO CÍCERO

A verdade e o Sumo Bem são as grandes questões filosóficas do pensamento de Cícero e nas quais giram uma série de outras temáticas, de modo especial, a felicidade, quando ele propõe uma moral prática, segundo as exigências da cidade. Por isso, na discussão dessas questões evitou limitá-las ao âmbito racional, fundamentando-as também nos sentidos. Contudo, sem dar-lhes total assentimento, mas situando-as no campo do provável visto que os sentidos que proporcionam o deleite, por si sós, não são garantia de vida feliz, exatamente, porque o prazer constante é mais digno de ser buscado que o prazer efêmero. Nesse sentido, escreve Hans Störing:

[...] Cícero apresenta a um público mais amplo e instruído suas visões filosóficas, nas quais, com base em certo ceticismo sofisticado, concluem as ideias das mais diferentes escolas, antes de tudo do estoicismo. [...] o trabalho de alguém como Cícero não deve ser menosprezado. Sua obra encarna magnificamente aquilo que podemos chamar de o espírito de Roma. Ele tem, além disso, o mérito de haver traduzido para o latim a terminologia filosófica da Grécia. Daí ela se transmitiu para todas as línguas do Ocidente (2009, p.168).

Ademais, Cícero marca profundamente a vida e a obra de Santo Agostinho, não somente por despertar nele o interesse pela filosofia a partir do *Hortênsio*, mas também, por ter contribuído ativamente na aquisição dos elementos básicos da filosofia grega, o que por seu turno serão percebidos, sobretudo nas obras do Agostinho recém-convertido ao cristianismo.

Em relação à abordagem ciceroniana acerca da felicidade, nota-se certa equivalência com a corrente estoíca e, por isso, é oportuno registrar que no campo da ética, os estoícos sustentam uma forma de eudaimonismo fundado na ideia de que o objetivo da vida humana é a realização do *telos* que lhe é próprio. Este, portanto, consiste em viver segundo a natureza humana e a natureza do *cosmos*. Nesse sentido, escreveu na *República* (51 a.C.) uma breve alusão acerca da felicidade, conforme se vê:

Feliz o homem que pode verdadeiramente gozar do bem universal, não por mandamento das leis, mas em virtude de sua sabedoria; não por um pacto civil que com ele se queira celebrar, mas pela Natureza mesma que dá a cada um o que julga que pode saber, usar e ser-lhe útil (CÍCERO, *Da República*, I, XVII, 2005, p.33)<sup>8</sup>.

Com isso, Cícero aponta que as éticas epicuristas, estoíca, peripatética e até mesmo dos cééticos acadêmicos convergem para ideia de uma vida feliz, que gira em torno do estabelecimento da natureza do *Sumo Bem* enquanto fim último do homem. Nesse seguimento, questiona os estoícos por entenderem a vida feliz como um deleite buscado, não pela razão, mas pela percepção sensorial, através da qual a natureza de cada um é que julga de modo íntegro e puro.

Com isso, Cícero acompanha Platão na ideia de que vida feliz é a que não se limita ao âmbito da subjetividade apenas, pois, a felicidade de cada um depende da felicidade de toda a república. “Em suma, não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República” (CÍCERO, *Da República* V, V, 2005, p.122). Se bem que, não há melhor recompensa para o sábio do que a consciência tranquila por suas boas ações em favor de si mesmo e do bem comum.

No entanto, a questão da felicidade é desenvolvida por Cícero, sobretudo, na obra *Tusculanas* (44 a.C.), sem esquecer, é claro, de mencionar obras como *Da República*, *Sobre o Sumo Bem e o Sumo Mal* e *Sobre a amizade* que, nesse caso, a temática surge de forma circunstancial. Por isso, nossa abordagem segue, majoritariamente, aquilo que é desenvolvido no quinto livro das *Tusculanas*, pois acreditamos que aí está sintetizado aquilo que Cícero concebeu em relação à vida feliz de um modo geral.

Em primeiro lugar, observa-se que todo o Livro V das *Tusculanas* gira em torno da análise da virtude, como elemento suficiente para a vida feliz. Para tanto, não se ignora a dificuldade que é persuadir as pessoas disso, já que, existem os reveses que o futuro está sujeito. E para enfrentar essa dificuldade, fala da importância de se dedicar à filosofia:

---

<sup>8</sup> Pensamento este que será retomado posteriormente nas *Tusculanas*.



Os primeiros homens que se dedicaram a esta ciência estudaram preferivelmente a toda e qualquer outra coisa a arte de viver feliz – e não foi senão a esperança de alcançar a felicidade o que os levou a fazer tantas investigações (CÍCERO, *Tusculana*, V, I, 2005, p.4-5).

O certo é que o uso da filosofia como porto para a felicidade era muito comum entre os romanos, justamente, porque por meio dela se ensinava as virtudes e o domínio dos vícios. Por consequência, os homens abandonariam a ignorância e amariam a sabedoria. Nesse sentido:

Foi Sócrates quem primeiro fez, por assim dizer, descer a verdadeira filosofia do céu, para introduzi-la não somente nas cidades, mas também nas casas, levando toda gente a discorrer acerca do que pode servir para regular a vida, para construir os costumes e para distinguir entre o que é bem e o que é mal (CÍCERO, *Tusculana*, V, IV, 2005, p.13-4).

Como resultado, a virtude torna-se a instância que fornece aos homens os auxílios indispensáveis para uma vida ordenada, honesta e feliz. Por conseguinte, será infeliz quem é mau e feliz quem é bom. Cícero afirma ainda que, mesmo diante dos tormentos, o destino de uma alma tranquila na qual não penetra nenhum desses movimentos impetuosos, que desordenam a razão, não pode ser outro, senão, a vida feliz. Posto que amparado na virtude, não se pode negar que ela terá tudo que é necessário para a vida feliz. Logo, aquele que vive na virtude é sábio e, por seu turno, resiste a toda paixão que desordena a alma. Como segue à virtude está sempre amparado dos golpes da fortuna, possuindo em si mesmo todos os recursos necessários à vida feliz. No entanto:

Quando adianto aqui esta proposição: que todas as pessoas de bem são felizes, há que se pesar bem os meus termos. Por pessoas de bem entendo as que reúnem todas as virtudes. Por felizes, entendo as que possuem todos os bens, sem nenhuma mescla de males. Pois não creio que a felicidade nos permita outra noção senão o conjunto de todos os bens, com exclusão de todos os males. Ora, seria em vão que a virtude aspirasse à felicidade, se se fora dela houvesse algum outro bem, ela seria assaltada por uma multidão de males. Se trata de males como a pobreza, o desprezo, a humilhação, o abandono dos amigos, a perda dos entes queridos, as duras dores do corpo, a perda total da saúde, a fraqueza do temperamento, a privação da visão, a ruína da pátria, o exílio, a servidão. Todos esses males, e ainda muitos outros, podem oprimir o sábio; pois eles são efeito do acaso de que o sábio não está isento (CÍCERO, *Tusculana*, V, X, 2005, p.30-1).

Em suma, não se pode negar que o sábio é sempre feliz, porque até mesmo o vigor, a saúde, a beleza, a riqueza e a dignidade, atrai muita gente, ele fica indiferente frente a elas. Tal indiferença se justifica, porque ele tem a ciência de que elas são a causa de tormentos para os ignorantes, justamente porque eles as supervalorizam. Acerca do sábio, acrescer ainda: “Poderá então apregoar que não teme os reveses da fortuna, nem os julgamentos da multidão,

nem as dores, nem a pobreza; e que tem em si mesmo tudo de quanto necessita para ser feliz, eliminando do número dos bens tudo quanto está fora de seu poder” (CÍCERO, *Tusculana*, V, X, 2005, p.33). Portanto, o sábio não é somente feliz, mas o é livremente.

Cícero também reprova quem procura justificar sua infelicidade se queixando da natureza por ter dado um corpo imperfeito e sujeitos as vicissitudes da vida. Nesse sentido diz: “Todas as suas criações são perfeitas em seu gênero” (CÍCERO, *Tusculana*, V, XIII, 2005, p.38), e cada espécie têm suas propriedades que as distinguem essencialmente uma das outras. Logo, o homem também é portador de uma propriedade essencial, mas esta não ocorre da mesma forma que as demais criações, já que é muito mais excelente. Assim, ao referir a ela diz:

[...] sendo uma emanção da mente divina, é de ordem superior, ela não pode ser comparada, ousamos dizer, senão com a mesma divindade. Esta alma, pois, quando a cultivamos, e quando a curamos das ilusões capazes de cegá-la, alcança este alto grau de inteligência que é a razão perfeita, e à qual damos o nome de virtude (CÍCERO, *Tusculana*, V, XIII, 2005, p.39).

Por consequência, se a felicidade consiste no modo de perfeição que lhe é próprio, então, a felicidade do homem consiste na virtude. E assim, a virtude faz o homem soberanamente feliz e não haverá verdadeira felicidade se ela não se erguer da virtude, porque ela é um bem tal que uma vez adquirido não se pode perder, a menos que haja consentimento, por isso, “Nada, pois, do que pode escapar de nós deve ser incluído no rol das coisas necessárias para ser feliz, uma vez que não é possível ser feliz se se teme perder o que nos serve para torna-nos tal” (CÍCERO, *Tusculana*, V, XIV, 2005, p.40-1). Ao que complementa, depois:

Todo e qualquer bem é desejável. Tudo o que é desejável deve ser aprovado. Tudo o que julgares digno de aprovação deve aprazer. Tudo o que te pode aprazer deve ter um mérito real. Logo, tudo o que te pode aprazer é digno de louvor (CÍCERO, *Tusculana* V, XV, 2005, p.44-5).

No entanto, não se pode chamar de bens uma infinidade de coisas, tampouco tomar por bem o que é apenas vantajoso. Segue-se então que o homem de bem é sempre feliz. Dado que sua felicidade está ancorada num verdadeiro bem. E como não há nada além da virtude que seja digno de louvor só se pode concluir que a virtude conduz à felicidade:

De nossa parte, porém, requer-se que a virtude seja sempre livre, sempre indomável. De outro modo a virtude não seria nada. Mas, se é verdade que a virtude é suficiente para fazer-nos viver bem, ela tam

bém o é para fazer-nos viver felizes, uma vez que sem dúvida é suficiente para inspirar-nos a coragem. Com a coragem, temos a grandeza de alma; não nos deixamos aterrorizar nem abater; não conhecemos penúria, nem carência, nem obstáculo; estamos sempre na abundância e na prosperidade.

Estamos sempre, pois, felizes, e não é preciso para isto senão ter coragem (CÍCERO, *Tusculana*, V, XVIII, 2005, p.51).

Ademais, acrescenta:

Ora, o bem espiritual é a virtude. Logo, é ela que nos faz feliz. Eu já disse e não me canso de repetir: a virtude é a única fonte do belo, do honesto, do excelente e, para dizê-lo em suma, do contentamento perfeito, uma vez que a felicidade consiste na perpetuidade do contentamento, não a busquemos alhures (CÍCERO, *Tusculana*, V, XXIII, 2005, p.63-4).

A afirmação de que o sábio é feliz e que o é sempre, não implica dizer que ele está isento dos males, das perdas, das desgraças, dos fracassos e que não tenha que lidar com eles. Mas tão somente que é preciso lidar com essa condição porque

[...] a felicidade pode encontrar-se em meio de torturas; que, seguindo-se à justiça da temperança, e especialmente da firmeza, da magnanimidade e da paciência, ela não se acovardará ante a visão dos verdugos; e que, estando intrepidamente presentes todas as virtudes à hora dos suplícios, ela não se deterá, como já disse, à porta da prisão. Que opróbrio, que horror não seria ver-se ela só e separada das generosas companheiras! Mas tal não é possível, pois nem as virtudes podem subsistir sem a felicidade, nem a felicidade o pode sem aquelas. Assim, sem importar a que suplício ela seja levada, elas estarão sempre ao seu lado, sem permitir-lhe hesitar um só momento. Pois o sábio tem isto de próprio: ele não faz nada contra a sua vontade, razão por que jamais pode sentir remorsos; atua em tudo com dignidade, com firmeza, com seriedade, com honra; não esperando nada, não é surpreendido por nenhum acontecimento; não recebe a lei de ninguém, e não depende senão de si mesmo. Ora, não será isso o ápice da felicidade? (CÍCERO, *Tusculana*, V, XXVIII, 2005, p.75-5).

Para tanto, o prazer tem também sua parcela de contribuição nessa empreitada. Em vista disso, é preciso ressaltar que, na tradição filosófica, essa palavra tem um significado diferente de felicidade, mesmo quando ligada a ela. Portanto, o prazer é indício de um estado ou condição particular ou temporária de satisfação, enquanto que a felicidade é um estado constante e duradouro de satisfação plena. Nesse sentido, aponta que o *modus operandi* do sábio, em relação ao prazer e a dor, seriam o de que:

[...] o prazer sempre merece ser buscado por si mesmo, pelo fato de ser prazer, e que, igualmente, sempre se deve fugir da dor, pelo fato mesmo de ser dor; e que assim o sábio, pondo um e outro na balança, renunciará ao prazer se dele advier uma dor que lhe seja superior, e buscará a dor se ela proporcionar um prazer que lhe seja superior, sabedor sempre, porém, de que todo e qualquer prazer, conquanto derivado dos sentidos, deve estar sempre em conformidade com a alma. [...]. Assim, um homem sábio produz para si mesmo um tecido de prazeres sem fim (CÍCERO, *Tusculana*, V, XXXIII, 2005, p.87).

Logo, os prazeres constantes são mais dignos de serem buscados que os passageiros. Não só isso, mas que também a natureza se contenta com pouco, conforme se lê: “[...] a

própria natureza nos ensina todos os dias que um pequeno número de coisas, e até das mais ordinárias, é suficiente para satisfazer as nossas necessidades” (CÍCERO, *Tusculana*, V, XXXV, 2005, p.93).

Portanto, a alma grandiosa faz residir sua glória, precisamente, no desprezo pela vanglória, pois, o mais importante é a vida na virtude, na sabedoria. Portanto, por meio da virtude é que se conquista a sabedoria, que equivale à vida feliz. E, no sábio, que se isenta das paixões e vive a imperturbabilidade, é que reside a perfeita vida feliz.

Na seção a seguir veremos Sêneca discutindo a questão da vida feliz, a partir da tranquilidade da alma; da obediência à natureza interior; da capacidade de lidar com os eventos do destino, bem como, do domínio de si mediante a razão.

### 3.2 A VIDA FELIZ SEGUNDO SÊNECA

De modo geral, Sêneca segue o costume romano de conceber a filosofia como um modo concreto de vida, mais precisamente, como um meio para a vida feliz. Por isso, se ocupava da forma correta de viver a vida, o que lhe permitiu, a partir do estoicismo, praticar a imperturbabilidade da alma denominada de *ataraxia*<sup>9</sup>.

Nossa abordagem ampara-se, sobretudo nos últimos textos de Sêneca escritos após seu afastamento da vida pública (em 62 d.C.), a saber: o *De Beata Vita* (Da vida feliz), e talvez sua obra mais profunda, as *Epistolae morales* (Tratados morais) dirigidas a Lucílio em que reúne conselhos estóicos, dentre os quais destacamos o *Da brevidade da vida*, que examinaremos nessa pesquisa.

O tratado *Da vida feliz*<sup>10</sup> (57 ou 57 d.C.) tem o objetivo de mostrar a verdade e a utilidade do estoicismo, para a vida pessoal e a conduta do Estado. Nesse ínterim, podemos dizer de um modo geral, que Sêneca importa boa parte das ideias centrais do Pórtico, dentre elas, destacamos o princípio estóico fundamental da vida de acordo com a natureza:

Para os representantes desta Escola [estoicismo], o homem é parte integrante da natureza, sinônimo de ordem cósmica intrínseca à realidade, de harmonia regida pelo λόγος universal, e dela depende para conhecer e assumir seu fim, seu τέλος (BERALDI, 2010, p.25).

<sup>9</sup> “Do grego ataraxia: ausência de perturbações. Introduzido por Demócrito e empregado principalmente pelos epicuristas e pelos estóicos, o termo significa tranquilidade da alma. Designando o ideal do sábio para a maioria dos filósofos da Antiguidade, a ataraxia é identificada pelos estóicos à *apatia*, ou seja, ao estado da alma que se tornou alheia às desordens da paixão e insensível à dor” (DUROZOI; ROUSSEL, 2005, p. 44).

<sup>10</sup> Este livro é dedicado a seu irmão mais velho Gallio e sua escrita se dá no momento em que Sêneca volta do exílio, ocasião em que Agripina devolve a fortuna de Sêneca. O que foi causa de muitos ataques a Sêneca por causa dessa sua riqueza, principalmente da parte de Suíllis, genro de Ovídio, que era muito poderoso no reinado de Cláudio.

Esse traço vai marcar profundamente a filosofia de Sêneca e com muita frequência vemos o mesmo fazer uma verdadeira apologia à vida a partir da natureza. Nesse sentido, diz Julián Marías:

A escola estóica tem uma profunda relação com os filósofos moralistas socráticos, e especialmente os cínicos. Retoma, em última instância, a atitude deles perante a vida e a filosofia, embora com personalidades intelectualmente superiores e uma maior elaboração teórica (2015, p.100).

No contexto histórico, o estoicismo é uma escola filosófica que surge no final do século IV a.C., com Zenão, e é dividida tradicionalmente em três períodos: o estoicismo antigo<sup>11</sup>, o médio<sup>12</sup> e o romano, onde Sêneca encontra circunstâncias em que as reflexões voltam-se, principalmente, para as questões ligadas à moral. Entretanto,

Embora seu pensamento filosófico denote um certo ecletismo (comum, aliás, nos filósofos da época), Sêneca defendeu em suas linhas mestras as doutrinas do estoicismo antigo. A sua atenção deteve-se essencialmente em questões de tipo prático, desinteressando em grande medida das doutrinas lógicas e físicas da Stoa (CORDÓN; MARTÍNEZ, 2016, p. 100).

Por conseguinte, é interessante dizer que o bem-estar para um estóico não consiste numa vida de prazeres, mas num estado de tranquilidade da alma, que só é possível a partir da relação harmônica com a natureza que, por sua vez, não se dá fora da ordem universal, isto é, do *logos*, do qual, todas as coisas e, inclusive o homem, estão integradas. Assim sendo, seguir a razão natural significa acompanhar a natureza universal do cosmo. Por isso,

[...] a filosofia estóica considerava o Sumo Bem viver em conformidade com essa ordem universal, pois tal adequação nos conduziria à virtude. E a busca desse Sumo Bem seria algo ingênito, instintivo, um impulso natural em nós (BERALDI, 2010, p.25).

Por essa razão, ao discorrer sobre a felicidade conserva o princípio estóico de que a felicidade é, antes de tudo, obediência à natureza interior, capacidade de lidar com os eventos do destino e, por fim, estabelecer o domínio de si mesmo através da razão. Além disso, embora partisse do pressuposto de que o desejo à vida feliz é universal, Sêneca atesta que nem todos os homens conseguem se valer dos meios adequados para conquistá-la. Por isso, para ele: “Realmente não é fácil atingir a felicidade, porque, se alguém desviado do reto caminho se precipita para alcançá-la, fica sempre mais afastado da felicidade” (SÊNECA, *Da vida feliz*, I, 1, 2009, p.01).

<sup>11</sup> Desenvolvido no sec. III a.C., com Zenão de Cicio, Clinato, Crisipo, até Antíprato de Tarso, que se preocupou com a lógica, a física, a metafísica e a moral.

<sup>12</sup> Momento em que o pensamento estóico funde-se com espírito romano. Foi representado por Panécio de Rodas (180 a.C. - 110 a.C.) e Possidônio (135 a.C. - 51 a.C.).

Ademais, nas decisões do dia-a-dia não se deve agir tentando agradar a maioria, porque o que deve ser buscado é o melhor, algo que permita a posse da vida feliz e não apenas o que é aprovado pela multidão. Assim sendo, “Busquemos um bem que não seja aparente, mas sólido e constante, e seja tanto mais belo quanto mais íntimo” (SÊNECA, *Da vida feliz*, III, 1, 2009, p.08). Porque é melhor viver a própria vida que a vida dos outros, pois, somente vivendo a própria vida, é que se é possível adquirir a tranquilidade duradoura e, no que lhe concerne, a verdadeira liberdade. Algo semelhante também aparece no tratado *Da brevidade da vida*.

Por conseguinte, Sêneca defende que a sabedoria consiste em não se desviar da natureza e, ao mesmo tempo, ser capaz de regular sua vida segundo suas leis: “Portanto, a vida feliz é a que concorda com a sua natureza” (SÊNECA, *Da vida feliz*, III, 2, 2009, p.09). Para tanto, é necessária uma mente sã, corajosa e enérgica, nobre, paciente e habituada a várias situações da vida, devendo, pois, cuidar do corpo e das coisas que embelezam a vida sem se deixar ser dominado por nenhuma delas. Assim, o Sumo Bem acaba por figurar o estado em que a alma se apraz com a virtude e despreza os azares da sorte. Por causa disso,

Pode-se também definir o homem feliz como aquele para o qual não há nenhum bem ou mal senão a alma boa ou má, aquele que pratica o bem, que se contenta com a virtude, que não se eleva nem se abate com as vicissitudes da fortuna, que não conhece maior bem do que o bem que ele mesmo se pode dar, para quem o maior prazer consiste no desprezo dos prazeres (SÊNECA, *Da vida feliz*, IV, 1, 2009, p.11).

Logo, ao se regozijar com os seus verdadeiros bens, a alma não deseja nenhum outro bem além dos que ela verdadeiramente possui, o que só será possível apenas quando ela alcançar a tranquilidade de alma o que depende inteiramente da libertação da servidão das paixões para se efetivar. Pois, a dominação pelo prazer implica, necessariamente, a dominação pela dor, o que faz a virtude ser inteiramente indispensável para a vida livre:

Esta é concebida somente pela indiferença em relação à sorte: então nascerá aquele bem inestimável, a tranquilidade da mente fundada num lugar seguro, a elevação moral; será eliminado o terror; o conhecimento da verdade nos trará uma alegria imensa e imutável, a bondade e a expansão da alma. Com isso a alma se deleitará, não simplesmente por serem bens, mas por provirem do seu próprio bem (SÊNECA, *Da vida feliz*, IV, 1, 2009, p.13).

Além disso, também é necessário que o homem esteja orientado para a verdade, porque, fora dela não há vida feliz, dado que a vida feliz está, igualmente, fundada no juízo reto e no correto modo de agir. Dessa forma, portanto: “[...] é feliz quem possui um juízo reto; é feliz quem está contente com os seus bens presentes, quaisquer que sejam, coisas materiais

ou amigos; é feliz quem confia à razão todas as suas situações da sua vida” (SÊNECA, *Da vida feliz*, VI, 1, 2009, p.16).

De resto, Sêneca dissocia o prazer da virtude admitindo que ele conduz a uma vida cheia de imoralidades, ao passo que, a virtude é algo elevado, sublime e grandioso, invencível; o prazer é baixo, servil, fraco, passageiro; seu lugar e morada são os bordéis e os bares, a virtude, pelo contrário, se encontra nos templos, no tribunal. No entanto, temos os bons e os maus prazeres, sendo que esses se ligam à virtude e aqueles aos vícios. Nas palavras do autor:

Por isso, os antigos recomendavam seguir o melhor modo de vida, não o mais agradável, de sorte que o prazer não seja o guia da reta e boa vontade, mas o companheiro dela. Devemos ter a natureza como guia: a razão observa e consulta. Portanto, viver com felicidade e viver segundo a natureza são a mesma coisa (SÊNECA, *Da vida feliz*, VIII, 1, 2009, p.20).

Como consequência, temos um homem forte e superior às coisas externas, porque contente consigo mesmo. Daí ele estará preparado para lidar com o êxito e o fracasso, que atormenta muita gente, e com isso assume o papel de autor de sua própria vida. Contudo, sua confiança em si mesmo não é desprovida de prudência porque sem ela, esvai-se a sua firmeza. Dessa forma:

Já se entende, sem que nada seja preciso acrescentar, que tal homem há de ser equilibrado, regrado, magnânimo e, ao mesmo tempo, afável. É preciso que a razão, impressionada pelos sentidos, deles deduza os princípios (de fato, não tem outra coisa onde possa hauri-los e de onde possa lançar na direção da verdade) e volte para si mesma (SÊNECA, *Da vida feliz*, VIII, 1, 2009, p.21-2).

Com isso, Sêneca concebe uma espécie de movimento de retorno a si mesmo que pode ser denominado de assenhoramento de si e nele se encontra o pressuposto para a vida virtuosa e, por conseguinte, a vida feliz, já que o homem que não é senhor de si, é governado pelo que lhe é externo, vive segundo as paixões, o que resulta, necessariamente, em infelicidade. Então, o voltar para si mesmo, é condição *sine qua non* para a ação com base na sua natureza e, por seu turno, conforme a razão, o que resulta no alcance da *ataraxia*.

Em vista disso, podes declarar sem temor que o bem supremo consiste na concórdia da alma; pois, onde houver consenso e unidade, aí deverão existir as virtudes enquanto os vícios não combinam entre si (SÊNECA, *Da vida feliz*, VIII e X, 1, 2009, p.23).

No entanto, a prática da virtude não se justifica tão somente, porque delas se pode retirar algum prazer, pois, o prazer não é recompensa nem causa da virtude, mas meramente um apêndice a ela. Nesse sentido escreve:

O bem supremo está no juízo e no estado da mente apurada, que, depois de completar seu percurso e circunscrever os seus limites, realizou perfeitamente o Sumo Bem e nada mais deseja; pois nada existe fora do todo nem além do fim (SÊNECA, *Da vida feliz*, IX, 1, 2009, p.24).

Então, assim como não há vida feliz fora da verdade, igualmente, não há vida feliz alheia à virtude, uma vez que a virtude retira os obstáculos, aguça o ouvido, pesa os prazeres antes de admiti-los: “Ora, que notável função tem a virtude entre vós, a de degustar os prazeres” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XI, 1, 2009, p.28). No entanto, não devemos confundi-los com todo e qualquer prazer, pois, os que aqui se mencionam são, unicamente, os prazeres do sábio. Tais prazeres são tranquilos e moderados o que permite ao sábio os consubstanciá-los e inseri-los na sua vida como um entretenimento entre os assuntos sérios.

Por isso, é a virtude que assume as rédeas da vida do sábio e que o faz caminhar seguro, porque à medida que o prazer desordenado é nocivo, na virtude não se deve requear nada, sobretudo, porque a moderação é participar da própria virtude. Assim: “Aqueles que deram o primeiro lugar ao prazer ficam privados de ambas as coisas: perdem a virtude e, além disso, não possuem o prazer, mas são possuídos por ele” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XIV, 1, 2009, p.36-7). Ao que completa mais adiante:

Por isso eleve-se o Sumo Bem ao lugar donde nenhuma força o arranque, aonde não tenha acesso nem a dor, nem a esperança, nem o temor como também coisa alguma, que enfraqueça o direito do Sumo Bem. Ora, só a virtude pode ascender até lá; essa ladeira deve ser escalada somente pelos passos da virtude: esta permanecerá de pé, firme, não apenas resignada, mas também de bom grado suportar tudo o que acontecer (SÊNECA, *Da vida feliz*, XV, 1, 2009, p.40-1).

Então, o sábio suportará os reverses da vida, porque está ciente de que tudo não passa de uma coisa decorrente da própria natureza. E uma vez adquirido essa firmeza, se colocará diante das adversidades, não como vítima, mas apenas como um elemento, que compõe a totalidade do mundo. Por isso, não adianta ficar se queixando das vicissitudes da vida, porque independente disso, o fluxo natural da vida não pode ser imobilizado. Assim, o bem e o mal serão, simplesmente, aquilo que decorre da virtude e dos vícios, respectivamente.

Além disso, Sêneca era frequentemente questionado sobre a validade do que falara sobre a virtude, principalmente, porque apontavam que seu discurso não condizia com sua prática. Ao que responde dizendo que não fala de si mesmo, mas da virtude, e quando reprova os vícios, são principalmente os deles que ele reprova. Nesse sentido,

Estóicos e epicuristas nos deixaram brilhantes retratos do sábio ideal e da atitude e comportamento de um homem verdadeiramente sábio. Os retratos das duas escolas apresentam certos traços genéricos comuns: só o sábio é



feliz, o sábio caracteriza-se pelo seu autodomínio, constância e simplicidade, etc. (CORDÓN; MARTINEZ, 2016, p. 99).

É precisamente sobre essa questão, que vem a contestação de que a riqueza material de Sêneca não era compatível ao ideal de vida estoica, que ele defendia. Nesse aspecto se questionava: como é que alguém que é adepto da filosofia vive em tão grande riqueza? A modéstia e a simplicidade não seriam um valor constitutivo da sabedoria estoica? Nessas situações, ele responde dizendo que, em primeiro lugar:

Os filósofos não praticam o que dizem. Contudo, já fazem muito em expressar bem o que concebem com uma mente reta: realmente, se operassem conforme suas palavras, quem haveria de mais feliz do que eles? Entretanto, não há motivo para desprezar boas palavras e corações cheios de bons pensamentos (SÊNECA, *Da vida feliz*, XX, 1, 2009, p.51).

Além do mais, “[...] o sábio não se julga indigno dos bens da fortuna; ele não ama as riquezas, mas as prefere, não recebe na alma, mas em casa; não rejeita as que possui, e quer por meio delas fornecer mais matéria às virtudes” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXI, 1, 2009, p.57). Com efeito, temos aqui o entendimento de que enquanto que na pobreza se exercita um só gênero de virtude, que impede alguém de se rebaixar ou deprimir, na riqueza, por sua vez, se pratica a temperança, a generosidade, o discernimento, a economia e a magnificência dentre outras. Em vista disso, diz:

Se as riquezas me abandonarem, nada me tirarão a não ser elas mesmas; tu, porém, se elas forem afastadas de ti, ficarás espantado e te parecerá que ficaste abandonado por ti mesmo; para ti são de máxima importância, para terminar, as riquezas são minhas e tu és das riquezas (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXII, 1, 2009, p.59).

Portanto, o sábio estoico não está condenado à pobreza, porém, apesar de ser rico, o próprio Sêneca viveu modestamente: bebia apenas água, comia pouco, dormia sobre um colchão duro. Enfim, ele não via nenhuma contradição entre a filosofia estoica e a sua riqueza material. E, por repetidas vezes, assegurava que o sábio não estava obrigado à pobreza, desde que o seu dinheiro tivesse sido ganho de forma honesta, porque o mais importante era ser capaz de abdicar da riqueza. Portanto, desde que não tenha sido adquirida de modo ilícito, a riqueza não se constitui um empecilho à vida feliz. Dessa forma: “O sábio, porém, não rejeitará a benignidade da fortuna e não se gloriará nem se envergonhará do patrimônio adquirido por meios honestos” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXIII, 1, 2009, p.60).

Todavia, mesmo que o sábio não seja apegado às suas riquezas, isso não significa que ele deve ser pródigo. Por isso, “O sábio terá uma bolsa fácil de abrir, mas não furada, donde saíam muitas coisas, mas da qual nada possa cair” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXIII, 1, 2009,

p.62). Porque é justamente a partir de sua riqueza que ele pode exercitar certas virtudes, como a generosidade, por exemplo. Pois, “onde houver um homem haverá oportunidade de fazer um benefício. Por isso o dinheiro pode também ser distribuído e a liberalidade exercitada dentro de casa” (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXIV, 1, 2009, p.64).

Todavia, nem por isso, a riqueza é um bem efetivamente. Porque se assim o fosse, fariam bons todos aqueles que a possui. Logo, as riquezas podem e devem ser possuídas, já que são úteis e trazem muitas vantagens para a vida, porém, isso não é o suficiente para torná-la um bem efetivo. Porque

[...] as riquezas para o sábio, são escravas, e para o tolo são senhoras; o sábio nada lhes permite, e vós lhe dais tudo; vós, como se alguém vos tivesse prometido a posse eterna delas, vos acostumais e vos apegais a elas, ao passo que o sábio exercita-se, sobretudo, na pobreza quando está no meio das riquezas (SÊNECA, *Da vida feliz*, XXVI, 1, 2009, p.71-2).

Em suma, percebe-se que Sêneca parecia estar muito mais preocupado em favorecer uma experiência autêntica da vida feliz, que teorizá-la e defini-la conceitualmente. Nesse sentido, é necessário um espírito bem formado, capaz de parar e de coabitar consigo mesmo, porque a vida feliz só pode ser um bem sólido e localizável não muito longe, negando a ideia de que ela seja aparente e inacessível. Isto é, ela não depende de grandes conquistas, mas das coisas simples e na ciência de que antes de tudo é o olhar para si o determinante da vida feliz.

Além do tratado *Da vida feliz*, o problema da felicidade também figura entre os últimos textos de Sêneca escritos por volta do ano de 62 d.C. Assim, temos as *Epistolae morales* (tratados morais), dirigidas à Lucílio, compostas a partir de conselhos estóicos, dentro os quais se encontra o tratado *Da brevidade da vida*, na *Epístola* 49. Ao todo são 124 cartas com temáticas variadas, por exemplo: sobre a amizade, a filosofia, a morte, dentre outras. O tratado *Da brevidade da vida* começa com uma conversa entre Sêneca e Paulino (de identidade controversa), que na oportunidade examinam a longevidade da vida humana.

Sêneca inicia o tratado afirmando que a maior parte dos homens se queixa da natureza, julgando que ela os tenha gerado para viver tão pouco tempo, isso, se comparado à vida de alguns animais que vivem bem mais que o ser humano. Ao mesmo tempo, se queixam de que os anos que temos corram tão depressa que a maior parte dos homens perde a vida, exatamente, na sua melhor fase. Entretanto Sêneca afirma, categoricamente que,

O tempo que temos não é curto; mas perdendo muito dele, fazemos que o seja, e a vida é suficientemente larga para se fazer coisas grandes, se a empregarmos bem. Mas perdemos muito da vida em ócio e em deleites, e não a ocupamos em louváveis exercícios; e quando chega o último momento dela, conhecemos que se passou muito rápido, sem que tenhamos percebido

que caminhávamos. O certo é que a vida que temos não é breve, fazemos com que assim seja; e que não somos pobres, e sim pródigos do tempo (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, I, 1, 2010, p.10-11).

Assim, toda obra converge para o entendimento de que não temos uma vida curta. Por isso, não faz sentido se queixar da natureza porque ela se mostrou bondosa para com o homem e deu-lhe uma vida longa. Para tanto, é necessário aproveitar bem o tempo e não se deixar levar pelas futilidades da vida, porque “A grande maioria, por não possuir objetivo, lança-se em novos projetos levianamente, desmotivando-se e encontrando apenas desgosto” (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, II, 1, 2010, p.11). Por consequência, as pessoas vivem infelizes, porque não se agradam de ocupação nenhuma e, desse modo, a parte da vida que aproveitam é ínfima.

Assim sendo, o pouco tempo que sobra acaba sendo tragado pelos prazeres e vícios. Então, como por toda parte os prazeres e os vícios cercam os homens, sem dar lugar e nem espaço para que elevem a vista e enxerguem a verdade, decorre daí uma enorme dificuldade de olhar para si mesmo, o que compromete a vida feliz:

E se acaso chega-lhe alguma tranquilidade, continuam sendo levados pelas suas ambições e desejos, acontecendo-lhes o que acontece com o mar depois de ter passado a tempestade e os ventos: ainda ficam alteradas as ondas, sem que jamais adquiram a tranquilidade por não abandonar os desejos. Pensas que falo somente daqueles cujos males são notórios? Põe os olhos em outros, de cuja felicidade se aproximam, e verás que até esses se afogam com seus próprios bens. A riqueza é moléstia para muitos. Quantos não perderam sua tranquilidade preocupados com a eloquência e com a necessidade de demonstrar talento? (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, II, 1, 2010, p.12).

Portanto, tranquilidade e felicidade são termos correspondentes. Esses, por seu turno são contrários à ambição, aos prazeres, aos vícios, à ganância e à vaidade e quem os usar como critério para a vida feliz vai perceber que não aproveitou bem a vida, uma vez que deu assentimento aos falsos bens em detrimento dos verdadeiros. Por isso, “E vendo o pouco que te restou da vida, julgarás que morres infeliz” (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, III, 1, 2010, p.16).

Por que então o homem usa tanto do seu tempo com frivolidades? Sêneca argumenta que a causa desse desperdício da vida se dá porque o homem comum vive como se fosse imortal. Por isso, exorta:

Não observa o tempo que já passou? E mesmo assim gastas dele como se fosse pleno e abundante. Entretanto, esse instante pode ser o último da tua vida. Temes como mortais todas as coisas, e como imortais desejas tantas outras. [...]. Não te envergonhas de reservares as sobras da vida, destinando para as virtudes só aquele tempo que para nada é proveitoso? (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, IV, 1, 2010, p.17-8).

Isto posto, podemos concluir que a vida feliz não está, necessariamente, ligada a quantidade de anos que se viva, porque nisto o que conta é a vida com base na virtude; sem ela, mesmo que se viva mil anos, ainda assim, será uma infeliz vida. Sem a virtude, a vida descamba nos prazeres, vícios e as vaidades etc., e por consequência, a vida passa tão velozmente a ponto de não se perceber o que foi feito com todos os anos vividos, porque quem assim vive, isto é, com ânimo estreitado, não é capaz de coisas grandes.

Além do mais, para ser feliz é necessário, ainda, ser o responsável por todas as ações e feitos de sua própria vida, que se denomina assenhramento de si. Por isso, adverte: “Faze (rogo-te) um balanço, e conta os dias de tua vida e verás quão poucos e desprezados foram os que tiveste para ti” (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, VII, 1, 2010, p.28). Ao que completa em seguida:

Cada qual precipita sua vida, trabalhando com desejo do futuro e com o aborrecimento do presente. Mas aquele que aproveita para si todo seu tempo, e o que ordena todos seus dias para que lhe sejam de vida, nem deseja nem teme o dia vindouro: que prazer pode existir do qual não possa desfrutar? É conhecedor com profundidade de todas as coisas; no resto disponha o destino como quiseses, que já a vida deste é um porto seguro; poderá acrescentar-lhe algo, mas tirar-lhe não. Pois, estando satisfeito, como se estivesse com o estômago já alimentado, nada mais deseja (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, VII, 1, 2010, p.28-9).

Desse modo, não se pode subestimar o valor do tempo, porque, para a vida feliz ele é vital e negligenciá-lo não é permitido em hipótese alguma porque:

Não há quem possa restituir os anos, e nenhum restituirá a ti mesmo: a idade prosseguirá o caminho que começou, sem voltar atrás nem deter-se; não fará ruído nem te advertirá de sua velocidade; passará com silêncio; não se prorrogará por mandato de reis nem pelo favor do povo, correrá do primeiro como lhe ordenou; em nenhuma parte aguardará nem se deterá. O que acontecerá? Tu estás ocupado, e a vida se apressa. Por seu turno, a morte virá e a ela deverás te entregar, querendo ou não (SÊNECA, *Da brevidade da vida* VIII, 2, 2010, p.32-3).

Então, considerando que o tempo é um eterno fugitivo, deduz-se daí que é preciso harmonizar a sua celeridade com a arte de saber aproveitar bem o tempo que corre veloz. No entanto, não se pode recair num ativismo cego de uma vida demasiadamente ocupada, isto é, incidir no erro diametralmente oposto que se está questionando. Pois, “[...] a vida dos ocupados é muito breve” (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XI, 1, 2010, p.39), uma vez que, estão limitados ao tempo presente, o qual é tão efêmero que não se pode compreender em sua plenitude. Se bem que nem mesmo o tempo presente pode ser bem aproveitado se se vive

ocupadamente, com coisas desnecessárias. Nesse sentido, Sêneca denuncia que os romanos de sua época, tinham uma verdadeira paixão por aprender coisas inúteis.

Assim como no tratado *Da vida feliz*, no *Da brevidade da vida* Sêneca reafirma que a sabedoria é, igualmente, necessária à vida feliz. Nessa perspectiva, assegura que uma abundante vida feliz e uma honrada velhice aguardam os que vivem na sabedoria. Pois,

[...] não há coisa que não se destrua com a passagem do tempo. Só a sabedoria é a quem não se pode fazer injúria; não a poderá apagar a idade presente, nem diminuirá a futura, antes a que vem acrescentará alguma parte de veneração (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XVI, 1, 2010, p.58).

Então, na conquista da tranquilidade da alma a sabedoria é imprescindível, porque nela se encontra um guia seguro perante as vicissitudes da vida. Uma vez que nunca faltarão motivos felizes ou infelizes, para as preocupações e, “[...] com as ocupações se fecha a porta à quietude, desejando-se sem chegar ao desejado” (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XVIII, 1, 2010, p.62). Logo, a prática da quietude é fundamental, pois, o estado de todos os inquietos e atarefados é miserável e mais miserável é o estado daqueles que ainda não são suas as ocupações em que trabalham. Por isso,

quando vires, pois, aos que vão passando de uma a outra magistratura, ganhando opinião nos tribunais, não lhes inveje; tudo isso se adquire com a perda da vida; e para que só se conte o ano de seu consulado, destruirão todos os seus anos (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XX, 1, 2010, p.68).

Ao que acrescenta:

Torpe é aquele a quem, estando em idade avançada, falta fôlego no tribunal, defendendo causas vis e procurando aplausos do ignorante público; e torpe aquele que, mais cansado de viver do que trabalhar, morreu entre suas preocupações (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XXI, 1, 2010, p.69).

Ao que tudo indica essa consideração, está inteiramente influenciada pelo seu descontentamento com a vida pública, conforme se vê abaixo:

Mas, acredita, vale mais se ocupar da tua própria vida do que dos suprimientos públicos. Reduz em ti esse vigor de ânimo capaz de grandes feitos, e aparta-te desse ministério que, embora seja magnífico, não traz uma vida feliz [...] (SÊNECA, *Da brevidade da vida*, XIX, 1, 2010, p.63-4).

Não traz uma vida feliz porque de acordo com tudo que vimos até aqui, ela é inteiramente dependente da natureza interior do homem da qual decorre uma alma sã, corajosa, enérgica e paciente, preparada para qualquer acontecimento, zelosa pela quietude do corpo e daquilo que lhe concerne, que procura as vantagens da vida sem se prender exageradamente em nenhuma delas. Então, cuidemos para não sofrer com a ausência de certas

benesses da vida, como a riqueza, por exemplo, porque elas são apenas complementos à vida feliz. E como resultado desse tipo de conduta é uma existência tranquila, plenamente livre, feliz e harmônica. Por isso, o homem deve saber que paixões ele deve moderar ou extinguir, porque, o Sumo Bem só é alcançável por quem possui um espírito que despreza os dons incertos da sorte e se compraz na virtude. Com isso, sob essa perspectiva, a liberdade assume traços de *ataraxia*, isto é, de uma absoluta apatia, típica da filosofia estóica, perante tudo aquilo que o homem comum considera como bem, a exemplo da riqueza, das paixões, do prazer, da fortuna e até do destino.

Portanto, a vida feliz está no homem que, dotado de reto juízo, se contenta com seu estado e condição, qualquer que seja, e aprecia o que é de sua posse, que confia à razão a gerência de toda a sua vida. Isto é, que encontra satisfação naquilo que carrega dentro de si mesmo e não dependendo em nada daquilo que lhe é exterior. Por conseguinte, ele é completamente livre, precisamente, porque se coloca acima de todas as coisas.

Em suma, apresentamos um panorama geral das ideias que, em alguma medida, serviram de inspiração, para que Agostinho desenvolvesse sua abordagem particular aos temas como a música e a vida feliz. No entanto, temos ainda outro pensador que marcou profundamente a obra do Bispo de Hipona do qual não poderíamos deixar de falar. Por isso, no capítulo que segue, daremos sequência à questão, averiguando os reflexos destas discussões no neoplatonismo de Plotino para, em seguida, mostrar como este legado foi acolhido e ressignificado por Santo Agostinho.

## 4 FELICIDADE E BELEZA NO NEOPLATONISMO PLOTINIANO

No que concerne à questão da felicidade, veremos ao longo desse capítulo, Plotino procurando ensinar aos homens, o modo de libertarem-se da vida terrena para reunirem-se ao divino e poder contemplá-lo efetivamente. Para tanto, na primeira seção apresentaremos a felicidade numa perspectiva transcendente e na segunda seção vamos trazer a discussão acerca da beleza na qualidade de elemento, que se relaciona à vida feliz.

### 4.1 A FELICIDADE EM PLOTINO

De um modo geral, nota-se em Plotino uma tentativa de conciliação ou até mesmo síntese entre Platão e Aristóteles, o estoicismo e a escola pitagórica. Apesar disso, a teoria fundamental de Plotino parte das três hipóstases primordiais ou inteligíveis, para além do mundo sensível<sup>13</sup>. Além disso, no quarto tratado da *Enéada* I encontramos uma crítica às abordagens de Platão quando tratou da felicidade como a harmonia da alma; a Aristóteles quando afirmou que ela se realiza a partir da consecução do fim natural; a concepção de Cícero que equiparava a vida feliz ao prazer e à compreensão de Sêneca de que a vida feliz se igualava à imperturbabilidade da alma.

Dito isso, iniciamos nossa explanação mostrando que, para Plotino, nem todo bem viver pode ser considerado viver feliz, porque o bem viver está inteiramente relacionado à boa sensação e se assim o admitir seríamos obrigados a considerar também que os animais e as plantas poderiam ser considerados felizes, o que não faz sentido.

---

<sup>13</sup>Na primeira hipóstase, acima de tudo, até mesmo do Ser ou ainda para além do Ser, está o *Uno*, o Super-Bem, que é transcendente, perfeito, eterno, infinito e necessário, ponto de partida das outras duas hipóstases, razão de ser de toda a unidade, causa primeira da existência e do agir de todas as coisas. Nesse sentido, escreve Cícero Bezerra (2006, p. 66): “A hipótese do *Uno*–Bem de Plotino, contrasta com duas visões determinantes na história da filosofia grega: Parmênides e Aristóteles. Segundo Plotino, quando Parmênides de Eléia formulou seu clássico argumento ‘*pois pensar e ser são o mesmo*’ (*to gar auto noein te kai einai*), reduziu o Ente à Inteligência, colocando-o entre as coisas sensíveis. Do mesmo modo, quando afirma Aristóteles que o *Uno* é ‘transcendente’, mas que pensa a si mesmo, compreendeu-o não como o Primeiro, dado que, como diz o próprio Plotino, o *Uno* – Bem nem conhece nada nem tem nada que desconhecer, mas, sendo uno e estando em si mesmo, não necessita pensar a si mesmo”. Do Uno deriva a segunda hipóstase, por emanção ou processão, chamada também de *Inteligência*, *Espírito*, *Logos* ou *Nous*. Ela é uma cópia do *Uno*, e embora tenha sido concebida diretamente Dele, sendo a mais perfeita de todas as processões, não tem a unidade perfeita, já que marca o início da multiplicidade. Por fim, encerrando o mundo inteligível, vem a *Alma Universal*, também chamada *Alma do Mundo*, terceira hipóstase espiritual, que, olhando para a segunda processão, plasma todos os seres, animando as almas individuais, inclusive as dos homens. Ela marca a passagem ou está no limite entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

Então, como a felicidade não segue imediatamente a sensação, somos levados a crer que ela só pode estar ligada a uma capacidade intelectual e até mesmo para além desta. Nestes termos temos:

O bem viver não resultará, portanto para aqueles que se alegram, mas para aquele que é capaz de conhecer que o prazer é um bem. A causa, pois, do bem viver não será o prazer, mas a capacidade de julgar que o prazer é um bem. E esse julgar é melhor que o que concerne à impressão – pois é razão ou inteligência, e prazer é uma impressão, e de maneira alguma uma não-razão é superior à razão (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 2, 2014, 13-5).

À primeira vista, isso leva a crer que Plotino não rompe totalmente com a concepção platônica da felicidade, mas consegue se desprender, em certa medida, daquela racionalidade, exatamente porque concebe a felicidade para além da sensação e para além do âmbito do racional, conforme se lê: “[...] o bem viver existirá também para os não-rationais, uma vez que sem a ajuda da razão e por instinto eles podem alcançar das coisas primárias conforme a natureza o ser feliz” (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 2, 2014, p.115). Então, como a razão não é procurada por si mesma, sua perfeição não está no contemplar os objetos dos desejos, porque ela não é absolutamente desse gênero de coisas, mas de uma ordem superior. Em vista disso, temos: “[...] aqueles que dizem que a felicidade está na vida racional, e que, portanto, não a colocam na vida em geral, pressupõem que nem o estar feliz é a vida” (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 3, 2014, p.117). Consequentemente, ao colocar a questão da felicidade em relação com a vida em geral, Plotino não quer dizer que a vida racional deva ser rejeitada, porque, de fato ela é fundamental:

[...] pois em torno desse todo que é a vida racional a felicidade se mantém: por conseguinte a felicidade existe para com umas das espécies da vida. E falo das espécies da vida não assim como algo dividido de uma mesma ordem, mas sim como nós dizemos uma coisa ser anterior e outra posterior (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 3, 2014, p.119).

Por isso, a felicidade requer mais que a boa vida na esfera física, mas essencialmente no plano inteligível, onde é possível contemplar o Sumo Bem. Por isso, não considera completo o homem que não possui a inteligência, seja em potência, seja em ato, e se a possui em ato, desde já ele pode ser considerado feliz.

[...] a felicidade, porém está naquele homem que possui em ato essa vida, aquele que tem passado nela até ao ponto de identificar-se com ela; e agora as demais coisas se colocariam em torno dele, sem que se possa dizer serem partes dele mesmo, pois ele cessa de as querer, e elas somente poderiam aderir a ele por efeito da vontade dele próprio (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 4, 2014, p.121).



Nem por isso as coisas materiais passam a ser um bem, porque se a vontade se volta para elas, não é somente pelo bem que elas encerram em si mesmo, mas, justamente, pelo bem que se coloca nelas, até mesmo, para além da inteligência, de onde tudo decorre. Por isso, o estado do homem feliz é aquele em que não há busca das coisas inferiores. Dado que a excelência já tem consigo mesmo. Portanto,

Autárquica então a vida, para aquele que possui assim uma vida. E ele, caso seja virtuoso, possui uma vida que se basta a si mesma para a felicidade e para a posse do bem; não há bem que esse homem não possua. Mas se ele busca outras coisas, busca assim como necessárias não para si, mas sim para algo que lhe diz respeito (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 4, 2014, p.123).

Ao que complementa em seguida:

Mas para os deuses certamente é a tal disposição feliz e autárquica; e para os homens à razão se junta uma parte inferior adicional; e é no conjunto do homem todo, e não só na parte superior, que se deve buscar a felicidade; pois o mal de uma parte arrasta necessariamente a outra em sua atividade própria, porque aquela não se porta bem. Ou então é necessário romper toda a ligação com o corpo e sensação do corpo e assim possuir o viver que se basta a si mesmo para ser feliz (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 5, 2014, p.127).

A essa questão, soma-se a ideia de que todas as coisas, inclusive o mundo sensível, se dirigem para o Bem e este lhe confere dignidade. O que em última instância se vincula ao problema da felicidade, sobretudo, a partir da ideia de que:

Os seres inanimados estão para alma, e a alma está para ele através da inteligência. Cada ser tem algo dele, por ser único de algum modo e pelo que é de algum modo. E participa também de uma forma; como participa das coisas, participa assim também do bem (PLOTINO, *Enéada*, I. 7, 2, 2014, p.217).

Por consequência, a vida sensível é um bem, mesmo que sua plenitude não se efetive em todo vivente, porque, conforme está assegurada nas palavras de nosso autor:

Com a alma está o viver, a primeira, depois da inteligência mais próxima da verdade, e através da inteligência ela mesma é uma forma de bem; ela teria o bem se para a inteligência olhasse, e inteligência é depois do bem. Vida para tudo relacionado ao viver é o bem, e inteligência é o bem para tudo que participa da inteligência. Assim para qualquer um que tem vida com inteligência, duplamente está para ele (PLOTINO, *Enéada*, I. 7, 2, 2014, p.217).

Nesse sentido, nota-se a existência de um movimento do transcendente para o imanente e nele ocorre a difusão do *Uno* para o múltiplo. O que será imprescindível para nossa discussão sobre a felicidade, exatamente, porque acaba por se constituir num movimento de sentido oposto que parte do múltiplo para o *Uno*, o absoluto, o repouso no Bem, ou ainda, do que é ou está na imanência e que anseia a transcendência. Assim, o

distanciamento da alma em relação ao Uno termina por provocar uma espécie de esquecimento de sua origem. Nesse sentido, acerca das almas, diz:

Elas conceberam um prazer nessa liberdade, e se permitiram mover-se por si mesmas. Tomando assim o caminho contrário, e afastando-se cada vez mais [de seu princípio], acabaram por perder até mesmo a lembrança de sua origem divina (PLOTINO, *Enéadas*, V<sup>14</sup>. 1, 1, 2000, p.69).

Assim, ao esquecimento de suas origens, segue-se a aceitação das coisas erradas e a valorização além de si mesma. Desse modo, se o respeito e a admiração foram guiados para o que lhes eram exteriores, vamos ter como resultado a quebra de seus laços primordiais em seu sentido mais profundo. Por isso, ao olharem para o plano físico e não olharem para si mesmas, as almas tornaram-se inteiramente ignorantes a respeito do transcendente.

Por isso, a alma de cada indivíduo, participa em certa medida daquela mesma *Alma* hipostática, é a nossa alma decaída e presa ao corpo, mas que, interiorizando-se, assumindo-se conscientemente como tal, almeja elevar-se ao Uno. Pois,

Primeiramente é possível ser feliz mesmo não tendo surgido em ações, e não menos mais feliz do que o que praticou ações; depois as ações de si mesmas não dão o bem, mas as disposições fazem também as belas ações, e o prudente desfruta do bem também praticando ações, não porque as pratica, nem a partir do que aconteceu, mas a partir do bem ele tem felicidade, [...] Então não é isto que faz o prazer do feliz, mas a posse em relação à felicidade, mesmo se pela própria ação produza algum prazer. Pôr o ser feliz nas ações é pôr no que está fora da virtude e da alma; pois a atividade da alma está no pensar e assim estar em atividade em si mesma. E isto é o estar em felicidade (PLOTINO, *Enéadas*, I. 5, 10, 2014, p.177).

Eis então, o caminho para a eudaimonia, donde a alma interiorizando, inversa e sucessivamente, através da *Alma* hipostática inicial, deve ascender ao *Nous*, o lugar de onde veio, para daí poder alcançar o primeiro princípio. Para tanto, no caminho do retorno à sua origem, isto é, ao Supremo e ao *Uno* –, é preciso considerar duas coisas:

Devem, primeiro, considerar o quanto as coisas que a alma agora aprecia são desprovidas de valor. [...] A segunda coisa que devem considerar é a origem e a dignidade da alma. E esta consideração é mais importante do que a primeira, pois quando é exposta com clareza, faz com que a primeira se torne óbvia (PLOTINO, *Enéadas*, V. 1, 1, 2000, p.70).

Disso tudo, pode-se concluir que a alma deve, em primeiro lugar, aprender a respeitar a si mesma, para a partir daí desenvolver a capacidade de investigar coisas que tenha dignidade análoga à sua; bem como, ampliar um olhar apropriado para vê-las com clareza, e por consequência, favorecer o interesse de investigar o que é desejável. Para o autor: “Pois, se

<sup>14</sup> As citações das *Enéadas* V e VI se encontram na obra *Tratado das Enéadas* traduzida por Américo Sommerman referenciada no final deste trabalho.

os objetos são estranhos a ela, a busca é vã. Porém, se são semelhantes, a investigação é desejável e a descoberta é possível” (PLOTINO, *Enéada*, V. 1, 1, 2000, p.70).

À vista disso, que cada Alma pense, primeiramente, que ela mesma engendrou todas as coisas vivas, trazendo a vida, tanto nas terrenas como nas celestes e que ela mesma adornou, ordenou e moveu, enfim, vivificando o universo inteiro.

No entanto, ela é um princípio (*arché*) distinto de todas essas coisas que organiza, move e vivifica, tem de ser mais honorável que elas, posto que se desfazem quando a Alma as abandona, mas a alma (*psykhé*) vive para sempre pois ‘jamais abandona a si mesma’ (PLOTINO, *Enéada*, V. 1, 2, 2000, p.71).

Com isso, a Alma deu-se a toda a extensão o céu, sem exceção. Mas, apesar de cada corpo estar num lugar, aqui ou ali, e alguns em partes contrárias do universo;

[...], porém, a Alma não é assim, e não dá vida às coisas dividindo-se e dando uma parte de si a cada uma delas: mas todas as coisas vivem devido ao todo, devido à onipresença da Alma, semelhante ao Pai, que a engendrou em sua unidade e sua universalidade (PLOTINO, *Enéada*, V. 1, 2, 2000, p.72).

Na condição de autora da unidade e universalidade a Alma é posta num lugar substancial, já que, no movimento de retorno ao *Uno*, ignorá-la já não é possível. Sobretudo, porque, por meio dela o múltiplo é conduzido à unidade e, se nós somos de algum modo divinos é por causa dela. Quando a alma está purificada e livre de todos os ornamentos, temos aí essa coisa magnífica que dissemos que é a Alma, o que é mais admirável do que tudo que é corporal. Precisamente porque através dela que se chega ao *Uno*, fonte última, da felicidade.

Por outro lado, quando estamos longe d’ele, existimos num grau menor. É n’ele que a Alma encontra seu repouso e escapa dos males, pois retorna ao lugar que está livre de todos os males. Também é aí que ela exerce sua atividade intelectual. É aí que ela é impassível. É aí que ela vive verdadeiramente, pois a vida que vivemos agora, essa vida sem Deus, é apenas uma aparência de vida, que apenas imita a vida verdadeira, a vida do alto, que é a própria atividade da Inteligência. E essa atividade num pacífico repouso também engendra deuses mediante o contato que ela [a atividade da Inteligência] tem com o Uno, pois engendra a Beleza, a Justiça, a Virtude. Eis o que a Alma gera quando é fecundada por Deus. E isso é para ela o princípio e o fim. O seu princípio (*arché*), porque ela veio de lá; o seu fim (*telos*), porque é lá que o Bem está. Pois, neste Mundo Sensível, ela está em queda, em exílio e perdeu suas asas (PLOTINO, *Enéada*, VI, 9, 9, 2000, p.139-40).

Portanto, a vida perfeita plotiniana pode ser encontrada apenas junto ao Bem que ao mesmo tempo é o *Uno*, o primeiro Princípio. Logo, a vida feliz é aquela vivida segundo a

natureza intelectual da alma humana, que se caracterizasse como a volta à sua origem, seu verdadeiro lugar na instância máxima da transcendência, seu princípio e seu fim.

Posto que a alma é uma coisa tão honorável e divina, tenhas certeza de que podes aproximar-te de Deus [Uno - grifos nosso] por meio dela e, com ela, ascender a ele. Ele não está muito distante: os estágios entre [a alma e Deus] não são muitos (PLOTINO, *Enéada*, V. 1, 3, 2000, p.73).

Além disso, é preciso perceber ainda que o que está acima da Alma é mais divino que ela mesma, que, apesar de sua grandeza, não podemos esquecer que a Alma é uma imagem da Inteligência: “[...] ela é toda a sua atividade e a vida que ela [Inteligência] emana para estabelecer outra realidade” (PLOTINO, *Enéada*, V. 1, 3, 2000, p.73). Ao que adverte em seguida:

No entanto é preciso entender que a atividade no nível da Inteligência não emana dela, mas que a atividade externa vem à existência como algo distinto dela. Como a existência da Alma procede da Inteligência, ela é intelectiva, mas sua intelecção tem o modo do raciocínio discursivo. Para ser perfeita deve olhar para a Inteligência, que deve ser considerada como um pai que conduz o filho à maturidade: aquele filho que ele gerou imperfeito em comparação a si mesmo (PLOTINO, *Enéada* V. 1, 3, 2000, p.73).

Assim, se a origem da Alma está na inteligência, então a sua razão torna-se ato quando esta contempla a Inteligência, e nessa ação, seu pensamento e atos tornam-se sua propriedade. Todavia, só podemos chamar de atos da alma propriamente ditos os que são de natureza intelectiva, determinados pelo seu próprio caráter.

Com relação à relevância dos bens materiais para a felicidade, Plotino os concebe de modo meramente contingente, tendo-os como dispensáveis para a verdadeira felicidade, visto que a dispôs a partir da ordem do inteligível. Por isso, tudo que é correlato ao sensível fica limitado a um plano circunstancial. Consequentemente, o sábio: homem diligente, virtuoso e dedicado ao bem unicamente inteligível não se perde procurando benefícios exteriores, porque, com efeito, ele já tem, em si, a excelência.

No entanto, não se pode admitir que a felicidade possa ser obtida apenas pela prática das virtudes morais, como queria a tradição estoica, porque a felicidade só haverá de ser obtida pelo sábio, quando este se encontrar com o *Uno* na *unyo mystica*<sup>15</sup>, o que lhe confere autonomia em relação à desonra material nesta vida. Ele mesmo é para si o bem que possui: o

<sup>15</sup> Cf. BERALDI, 2010, p.35, nota 91. É claro que, tratando-se de uma verdadeira ‘depuração’ do que é sensível rumo ao inteligível, no início do processo, a nossa vontade deve sim orientar a prática daquilo que Plotino chama na *Enéada* I, 2 de ‘virtudes civis’, que nada mais são que as virtudes cardeais platônicas definidas no Livro IV da *República* (de 429a – 430 d): sabedoria (ou prudência), coragem (ou fortaleza), temperança e justiça. Entretanto, estas valem apenas como moderadores dos desejos e das falsas opiniões. A virtude superior é aquela que diz respeito somente ao inteligível, pois, ao termo de um procedimento dialético, promove na alma a real purificação das paixões e não meramente impõe limites.

bem além é causa do bem nele; é bem em sentido diferente, estando presente nele de modo diferente.

Por consequência, o sábio procura os meios para a realização do seu desejo de retorno à sua origem, o que se encontra na dialética, entendida como um exercício da alma no uso de seu intelecto e de sua volição. Num primeiro momento, passando do sensível para o inteligível, libertando-se da matéria que o aprisiona; depois na ascensão dentro do próprio inteligível, paulatina e gradualmente, até o seu ápice. Admitindo-se que a felicidade reside na posse do verdadeiro bem, não devemos buscá-lo em meio à multiplicidade do mundo: “[...] é necessário tomar por único fim aquele que tanto é o último como também o mais precioso e que a alma busca em si mesma abraçar” (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 6, 2014, p.129). Ao se referir à multiplicidade das coisas do mundo, diz:

Que, pois, dessas coisas é algo atraente? Menosprezam-se certamente a saúde presente e o não sentir dor. E, pois, as coisas que estando presentes decerto nem tem algo atraente nem acrescentam algo para a felicidade e estando ausentes são buscadas por causa da presença das coisas hostis afligíveis, razoável ser declará-las coisas desnecessárias, mas não bens. Nem, portanto devem ser contadas em conjunto com o fim dos bens; mesmo ausentes essas coisas necessárias e presentes adversas, íntegro esse fim deve ser considerado. (PLOTINO, *Enéada* I. 4, 6, 2014, p.131).

Então, mesmo quando o sábio busca algum dos bens corpóreos como a saúde, por exemplo, ele os busca não porque eles acrescentem alguma coisa à felicidade, mas porque são necessários, tão somente, à sua existência.

Então, a vida do sábio identifica-se com um procedimento que, em seu todo, faz a depuração da multiplicidade do sensível, para que a alma possa ao fim do árduo caminho, alcançar com o *Nous* o inteligível e dele a união com o *Uno*. A dialética tem, assim, um sentido educativo tanto quanto teórico: o segundo caminho de que fala Plotino quanto ascético, remetido à primeira fase em que o aspirante à felicidade aprende a se libertar das amarras corpóreas. Por isso, “O virtuoso sempre é propício a uma firmeza tranquila e uma desejada disposição, que nada dos pretendidos males perturba, se é que é virtuoso. Porém, se alguém procura outro gênero de prazer em relação à virtuosa vida, não procura a virtuosa vida” (PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 12, 2014, p.151).

Portanto, a ascese<sup>16</sup> depurativa exercida pelo sábio, configura-se como um processo de conversão do múltiplo ao *Uno*, um retorno do mundo material para o Bem originário, que terá

---

<sup>16</sup> A verdadeira vida é como uma fuga das coisas deste mundo, da matéria, do corpo, da multiplicidade. Nesse mister hão de colaborar o intelecto e a vontade, para alcançar o *Uno*, o qual representa a etapa final das aspirações do homem. Do *Uno* procede uma unidade hierarquicamente construída, com o *Nous*, a Alma do mundo e a matéria, formando um todo, no qual, porém, não é suprimida a distinção. A ascensão ao *Uno*

sua conclusão na posse do êxtase, estado imprescindível para o alcance da eudaimonia no puramente inteligível, aliás, supra inteligível, pois o *Uno* se acha acima do próprio *Nous*. Mas, esse estado não é um transe inconsciente, porque a *unyo mystica*, ao contrário, é extática, ou seja, deslumbrada, e de fato é um estado de hiper-consciência. Alguns pesquisadores consideram a posse desse estágio como sendo o fim último da filosofia plotiniana, conforme, se lê em seguida:

Dizemos ‘fim’ no sentido de culminância e, portanto, significa também ‘abertura’. Se por um lado, a união mística com o *Uno* pode ser caracterizada como fim último de todo filosofar, por outro é o princípio originário de toda sabedoria. Filosofar consiste, logo, em contemplar. Neste sentido, a Filosofia para Plotino, mais que busca das causas e princípios, propõe uma questão preliminar que é a pergunta pela origem e nível dessa própria busca. A filosofia é um ‘método’ para reduzir as contradições e pôr luz sobre a vida da alma (BEZERRA, 2006, p.87).

Dado isso, a união mística se resume, paradoxalmente, num afastamento de si mesmo e de toda alteridade para a conformidade com o *Uno*:

Em suma, a Alma deve retirar-se de todas as coisas exteriores e voltar-se totalmente para o interior. Ela não deve tender para nenhuma das coisas que estão no exterior, mas, ignorando todas as coisas (primeiro no que diz respeito às sensações, mas agora também no que diz respeito às formas) e ignorando inclusive a si mesma, deve chegar a ser possuída pela contemplação d’ele (PLOTINO, *Enéada*, VI. 9, 7, 2000, p.135).

Por esse motivo, a união da alma com o *Uno* é, em último caso, uma copresença imaterial e atemporal, princípio de tudo, em que a alma atinge a unidade máxima de si mesma na correspondência com Ele. Mas não pode limitar ao entendimento corriqueiro do termo mística, sinônimo de *presença, contato, iluminação, desprendimento, apreensão* etc., tanto que, é preciso estar em alerta, porque o melhor caminho para a compreensão desse termo pode estar na sua própria etimologia: “Mística é normalmente traduzida por ‘mistério’ (*mystérion*), designa o ato de fechar (*mýo*) e, especificamente, fechar os olhos e a boca” (BEZERRA, 2006, p. 88). Porém, é comum a identificação entre mística e misticismo, e nesse sentido, é válido citar a observação feita por Arnou:

Em seus aspectos preliminares e em suas consequências, assemelham-se, pois buscam a Deus, nutrem o desejo de a ele se unir e têm a convicção de tal união ser possível já nesta vida. A par da similitude, existe uma diferença essencial. O misticismo caracteriza-se pelo sentimento, estando sujeito a deformações e excessos. A mística, ao contrário, apresenta-se despojada de sentimentalismos suspeitos. A união com Deus dá-se com almas purificadas sem excitações malsãs. E, se, após a união, se produzem certos fenômenos

---

constitui uma experiência de conversão. Isso significa recapitular a ordem metafísica – *Uno, Intelecto, Alma, natureza* – ao reverso, sem atalhos (Cf. ULLMANN, 2008, p. 135).

no corpo, o místico não lhes atribui importância, mas tem-nas como humilhante de livrar-se, em definitivo, do mundo sensível (*apud* ULLMANN, 2008, p.134).

Apesar disso, o processo de afastamento do homem em direção à paridade com o *Uno* não promove um desaparecimento no não-ser; ao contrário, porque: “[...] há o que podemos chamar de uma ‘intensificação ontológica’ alçada a seu máximo. Mas, há até o momento uma ‘ultrapassagem-ontológica’” (BERALDI, 2010, p.34), o que demonstra também o nicopolitano:

É verdade que não é possível à natureza da Alma chegar ao Nada absoluto. Quando ela desce, chega ao mal e ao não-ser, mas não ao não-ser total. Porém, quando a Alma toma a direção contrária, chega não a algo diferente de si mesma, mas a si mesma: como não está em algo diferente de si, está em si mesma. Todavia, quando está apenas em si e não no Ser, está no Sobre-Ser. Ao se aproximar d’ele, torna-se semelhante ao que está além do Ser (PLOTINO, *Enéada*, VI. 9, 11, 2000, p.144-5).

Dessa forma, abstendo-se das realidades sensíveis, de si mesma, ela se eleva até mesmo para além da própria essência e chega ao próprio Ser. Daí ela segue para além dele, dando o caráter de primeira hipóstase, condição plena e absoluta do *Uno*, destino da alma na *unyo mystica*. Apesar disso, a felicidade continua conectada na realidade, já que a união mística não ocorre alheia a ela. Para Bezerra:

Nesse sentido, o êxtase em Plotino está longe de ser um pensamento que tem como fundamento um ‘transe mediúnico’ ou possessão e, portanto, está mais próximo de um conhecimento que, como diria Sêneca, ‘é uma luz melhor e mais certa para discernir o verdadeiro do falso’ (2006, p.90).

Por isso, a experiência mística ou contemplação do *Uno* implica uma preparação moral e intelectual, embora não se limite a isso. Sugere, ainda, um esforço de preparação e elevação espiritual em que o homem organiza sua vida sem perder a referência da realidade concreta, que ao invés de ser uma imposição da razão, se constitui como um norte espiritual, que aponta o caminho de volta para a origem mais profunda. Esse caminho Plotino preferiu chamá-lo de experiência amorosa, algo semelhante à paixão do amante que, ao desejar o objeto do seu amor encontra aí repouso.

Nesse aspecto, vale lembrar, portanto, que é o próprio *homem* quem cultiva a prática da ascese, não dependendo de forças externas; ele, interiorizando-se, inicia o movimento do retorno; promove o próprio afastamento da alteridade; por meio da dialética eleva-se cada vez mais em direção ao *Uno-Bem*, tendo como finalidade sua assemelhação com Ele.

Esse movimento só é possível, porque, “A alma, como uma ‘semente’ divina, tem a capacidade de ascender da multiplicidade do sensível em direção à unidade essencial”

(BEZERRA, 2006, p.91), visto que, antes de distanciar-se de seu princípio, ela era pura contemplação. Dessa forma, para Bezerra: “Seu objeto era o *Uno*, e tão intensa era sua contemplação, que dessa contemplação originou algo distinto dela e do *Uno*” (2006, p. 90). Assim, se é o *homem* quem realiza toda a ascensão ao *Uno*, o que o faz o único responsável pela sua própria felicidade?

Portanto, na contemplação, identificação e/ou reencontro com o *Uno*, ou ainda, na simplificação pura: “[...] o fim do caminho é o seu princípio, dado que não consiste em ‘sair’, mas em ‘regressar’” (BEZERRA, 2006, p. 97). Porque, “[...] quando a Alma toma a direção contrária, chega não a algo diferente de si mesma, mas a si mesma: como não está em algo diferente de si, está em si mesma” (PLOTINO, *Enéada*, VI. 9, 11, 2000, p.144). Ao que complementa: “Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: ser livre em relação às coisas deste mundo; viver sem se deleitar nas coisas terrenas; fugir, na solidão, ao Solitário” (PLOTINO, *Enéada*, VI. 9, 11, 2000, p.145). Voar em meio à solidão e ao solitário, quer dizer, chegar à *união mística*, através da qual o homem assemelha-se ao *Uno*, e por isso, seu bem-estar não lhe é casual, mas convergente.

Por fim, ao compreender a felicidade numa perspectiva *transcendente*, Plotino pôs fim ao longo período de pluralismo, durante o qual as diferentes escolas tinham produzido representações concorrentes à de Platão, Aristóteles, dos estóicos e céticos.

Vejamos agora, Plotino discutindo a questão da beleza sensível enquanto fundamento ou ponto de partida da beleza inteligível, que em último caso, funciona como instrumento para a contemplação ao *Uno*, fonte última da felicidade.

#### 4.2 DO BELO SENSÍVEL AO BELO INTELIGÍVEL

De acordo com classificação de Porfírio é na primeira *Enéada*, mais precisamente no sexto tratado que Plotino analisa a questão do Belo. Nesse sentido, Ismael Quiles (1981, p. 54) assevera que: “É sem dúvida um dos melhores, tanto pelo estilo quanto pela ordem em que se sucedem os problemas, pela originalidade da síntese e pela elevação com o qual nas últimas páginas nos surpreende, transbordando-nos à mais sublime e eterna fonte da beleza”. Nesse seguimento, Plotino estabelece a distinção entre aquela beleza percebida pelos sentidos e a beleza perceptível apenas por meio da razão:

O belo está decerto na vista sobretudo, está, porém, nos ouvidos conforme combinações de palavras, [está, porém] também na música toda, pois também melodias e ritmos são belos; e, subindo da percepção para um domínio superior, há também ocupações belas e ações e experiências e



conhecimentos e também a beleza das virtudes (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 1, 2014, p.179).

Ao analisar se todas as coisas belas tiram sua beleza de um único princípio ou se há uma referência para as coisas corpóreas e outra para as incorpóreas Plotino conclui: “[...] decerto as coisas belas, como os corpos, não o são por sua própria substância, mas por participação; outras, porém são belas por elas mesmas, como por exemplo a natureza da virtude” (PLOTINO, *Enéada* I. 6, 1, 2014, p.179). Por isso, certos corpos mostram-se ora belos e noutra ocasião, desprovidos de beleza.

Nesse seguimento, Plotino afirma que o belo não resulta necessariamente da simetria das partes, nem em relação com as outras, muito menos em relação ao conjunto, mas, na participação espiritual da beleza incriada e absoluta do primeiro ser. O problema em tomar o belo como simetria e proporção é que, se assim o for, um ser simples não é belo, mas somente o ser composto e, por consequência, cada parte não é possuidora de beleza própria, mas apenas na medida em que compõem o conjunto. Para o autor: “Não obstante é necessário, se o todo é belo, também serem belas as partes, pois algo belo não se faz de partes feias, mas de todas as partes a beleza aí se apodera” (PLOTINO, *Enéada* I. 6, 1, 2014, p.181). Além disso, se a razão última para o estabelecimento do Belo estiver mesmo na dependência da simetria e da proporção, como então estabelecer o Belo no âmbito da música? Porque nessa mesma acepção a beleza não poderia estar associada a um som simples, mas somente naqueles que estão inseridos na composição musical, o que se constitui, um equívoco porque, em se tratando dos sons “[...] aquele que é som simples passará, não obstante cada murmúrio que faz parte de um belo conjunto frequentemente é belo por si só” (PLOTINO, *Enéada* I. 6, 1, 2014, p.181). Com isso, Plotino assegura que, cada som em particular não depende necessariamente do conjunto da composição musical para ser belo, justamente, porque são portadores de uma beleza própria.

Nessa continuação, diremos que, com relação à beleza da Alma, apesar de ela estar composta de várias partes, suas virtudes não podem ter a mesma simetria que se encontra nos números, porque simplesmente não existe padrão apropriado para avaliá-la. Logo, o Belo deve ser pensado sob outro parâmetro. Assim, se parte do pressuposto de que deve haver um princípio que a partir do qual se confere beleza a todas as coisas materiais:

De novo então retomando o assunto, digamos primeiro o que certamente é o belo nos corpos. Pois também é certamente algo que se torna sensível desde a primeira impressão; e, como o tendo compreendido e reconhecido, a alma sobre esse algo se pronuncia e a ele como que se ajusta (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 2, 2014, p.183).

Assim, ao entrar em contato com sua origem, porque procede do mais nobre dentre os existentes na hierarquia do Ser, a alma deleita-se ao ver os seres que têm os mesmos traços e gênero dela. À vista disso,

Dizemos então que a alma, sendo da natureza que é, e próxima da essência real que lhe é superior, se regozija na contemplação do que lhe é inato ou de vestígio desse inato; desvanecida por vê-lo, ela o traz para si mesma e se lembra de si mesma e do que lhe diz respeito (PLOTINO, *Enéada*, I, 6, 2, 2014, p.183).

Ao que complementa, na sequência:

Porém da alma uma capacidade correspondente a essa beleza a reconhece, pois nada é mais próprio que essa capacidade para decidir do que lhe diz respeito, mesmo se o resto da alma ajude a julgar; e este resto também talvez se pronuncie, tendo-se ajustado em conjunto com a ideia que está em si e com aquela usada em prol da decisão, como uma regra para julgar o que é direito (PLOTINO, *Enéada*, I, 6, 3, 2014, p.185).

Com relação à ligação e/ou correspondência existente entre a beleza sensível com a beleza inteligível, Plotino fala que quando se percebe nos corpos a Forma ideal (*eidós*), que molda e domina a matéria informe, o que se vê, em última instância, é a unidade que brota da multiplicidade, unidade interior e indivisível. Logo, há entre a beleza sensível e a inteligível concórdia e identificação, donde: “A formosura de uma simples cor lhe vem pela conformação e pelo predomínio tenebroso na matéria e pela presença de uma luz incorporal que é a razão e ideia” (PLOTINO, *Enéada*, I, 6, 3, 2014, p.187).

De modo igual, pode-se observar isso em relação à música:

As harmonias musicais invisíveis produzem as harmonias manifestas e fazem a alma capaz de apreender a beleza, mostrando a mesma coisa em outro meio. Segue-se que as harmonias sensíveis são medidas por números que não estão em qualquer razão, mas nesta que serve para a criação predominante da forma (PLOTINO, *Enéada*, I, 6, 3, 2014, p.189).

Desse modo, é por meio das harmonias inaudíveis que a alma se torna capaz de ouvir as belezas das harmonias audíveis. Consequentemente, a correspondência entre elas coloca o sujeito perante uma essência de outra espécie, pois as medidas harmônicas das músicas que se ouvem são produzidas pelo princípio da forma ideal. Desse modo, já estamos no campo da beleza inteligível, daquela que não é percebida pelos sentidos, mesmo que não dependam deles para se mostrar, já que são vistas apenas pela alma.

Para tanto, é preciso adquirir independência em relação ao mundo sensível, porque só assim é que se torna possível ver com o olho da alma. Com efeito, nessas circunstâncias, a alma experimenta um deleite e alegria bem maior que aquele que se experimenta ao

contemplar a beleza sensível, porque aqui já se está no domínio da verdadeira beleza. Portanto:

É, porém, possível experimentar essas emoções, e as almas todas decerto as experimentam, mesmo em relação às coisas não visíveis, por assim dizer, e sobretudo, as almas mais apaixonadas; é o mesmo também a respeito da beleza dos corpos: todos certamente veem, porém não são igualmente espicaçados [instruídos para isso – grifos nossos], mas o são muitíssimo aquelas que se dizem amar (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 4, 2014, p.191).

Deste modo, no que diz respeito à beleza das belas condutas, dos belos caracteres e da beleza interior, vale dizer que não são belas por causa da forma, como nas coisas materiais, mas que são belas por causa da própria alma que, apesar de não ter cor, é nela que brilha a sabedoria; o resplendor de todas as outras virtudes. Por isso, todas essas qualidades nobres devem ser respeitadas e desejadas, porque, sem dúvida, elas são belas. Todavia, a razão também deseja saber o que faz com que, ao vê-las, o amor se inflame na alma.

Em vista disso, a sabedoria, entendida como um ato da inteligência, desvia a alma das coisas inferiores para conduzi-la às coisas do alto, e, conseqüentemente, ao fazer da alma uma forma e uma razão, coloca-a na origem da beleza da qual provém todas as coisas belas. Para Plotino:

Uma alma então tendo-se elevado para a inteligência é tanto mais bela. E a inteligência e as coisas da parte da inteligência são, para a alma, uma beleza própria e não estranha, porque nesse momento então a alma é realmente isolada. Por isso, também se diz corretamente que o bem e belo para com a alma consistem em assemelhar-se a Deus, porque daí nasce o belo e a porção, a outra, dos seres (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 6, 2014, p.199).

Em outras palavras, ao se elevar ao nível da inteligência a alma é ainda mais bela. Exatamente porque com essa elevação sobressai uma beleza que lhe é própria, o que lhe torna semelhante ao Uno, donde provém toda beleza e tudo o que há de bem nos seres. Desse modo, a beleza adquire o *status* de primeira realidade, e logo após, vem à inteligência como uma segunda realidade, que por sua vez, será uma manifestação mais acentuada da beleza inteligível.

E então também os corpos, quantos assim se dizem, uma alma já os faz; pois sendo a alma algo divino e como parte do belo, das coisas de que se apoderaria e dominaria as faz belas na medida em que lhe é possível participar da beleza (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 6, 2014, p.199).

Com isso, a inteligência torna-se necessária à beleza da alma. Ao passo que as demais belezas têm sua origem no fato de a alma gravar nela a sua forma. Ela, por ser um ente divino, uma parcela da beleza primordial, torna belas todas as coisas que ela alcança e as possui.

Ademais, é necessário seguir na direção do Bem para poder compreender a razão pela qual tende o desejo de todas as almas. Nessa acepção, observa-se:

É desejável como bem, e o desejo lhe tende em direção; mas somente o obtêm aqueles que sobem para a região superior, voltando-se em direção a ele e despojando-se das vestimentas que vestiram na descida – como aqueles que sobem aos santuários dos templos devem purificar-se, depor as vestimentas de antes, e ali subir despidos; até que alguém, tendo abandonado nessa subida tudo que era estranho a Deus, veja só a só em seu isolamento, simples, puro, o ser de quem tudo depende, em direção ao qual tudo olha e existe e vive e pensa; pois da vida ele é causa e da inteligência e do ser. A este então se alguém visse, quais paixões conteria, e quais desejos apaixonados, desejando com ele unir-se, e como se aturdiria com prazer (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 7, 2014, p.201).

Não obstante, se aqueles que contemplaram a manifestação dos deuses ou dos *daimôns* [anjo guardião] já deixaram de se deleitar com as formas materiais, o que se pode dizer daqueles que experimentariam a Beleza absoluta em toda a sua pureza? Visto ser ela a verdadeira e a primeira beleza, que adorna seus amantes e os torna dignos de serem amados. No entanto, aplicar todo o seu empenho para não ser privada dessa alta contemplação é o maior de todos os desafios para a alma: “[...] se a alcançam, são bem-aventuradas contemplando essa visão bem-aventurada; desgraçando, porém, em realidade aquele que a não tem encontrado” (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 6, 2014, p.203). Sendo assim, o verdadeiro infeliz não é quem não pode ver belas cores ou belos corpos, tampouco quem não tem o poder, as magistraturas ou a realeza, porque, infeliz é quem não encontrou o belo, e apenas ele.

O que fazer, então, para encontrar a beleza superior, dado que ela permanece em si mesmo sem se dirigir para fora para ser vista? Em resposta, temos:

Que aquele que pode vá então e que a siga até o interior; e que, tendo abandonado a visão dos olhos, não se volte em direção aos anteriores brilhos dos corpos. Pois é necessário aquele que vê as belezas nos corpos certamente não correr para elas, mas, conhecendo que são imagens e vestígios e sombras, fugir para aquela beleza da qual estas são imagens (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 8, 2014, p.205).

Logo, a fuga das imagens pretende impedir que a alma se prenda e, conseqüentemente, se perca no meio delas, o que resultaria no afogamento da alma em tenebrosos precipícios, bem como, numa inteligência presa as sombras, causa primeira da infelicidade. Então, fugir da beleza sensível em direção à beleza inteligível é o que deve ser feito para o efetivo retorno ao Uno, donde tudo decorre. Para tal,

É preciso tê-la completado não com os pés; pois em todas as partes os pés levam a uma terra a partir de outra; nem é preciso equipar carruagem de cavalos ou alguma embarcação marítima, mas é necessário rejeitar essas

coisas todas e não olhá-las, e, como tendo fechado a vista, haver de trocar por outra essa maneira de ver, e haver de despertar a faculdade que certamente todo mundo têm, mas poucos usam (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 8, 2014, p.207).

No entanto, essa passagem não acontece de forma imediata, mas gradualmente, pois, ao despertar, o olho ainda não é capaz de olhar para o grande esplendor que está a sua frente. Por isso, é preciso habituar-se primeiramente a contemplar as belas ocupações, depois as belas obras produzidas pelos homens de bem e, por fim, habituar-se a contemplar as almas daqueles que realizam belas obras. Por isso propõe:

Volta a ti mesmo e olha: caso ainda não vejas o belo em ti mesmo, como um fazedor de uma imagem que deve ficar bela tirou isto, raspou aqui, e tornou polido isto, purificado aquilo, até que desprendeu bela sobre a estátua uma figura, assim também, tu: tira quantas coisas são supérfluas e endireita quantas são oblíquas; e, purificando quantas são tenebrosas, trabalha para serem brilhantes; e não cesses de trabalhar a tua estátua, até que se acenda em ti da virtude o divino brilho, até que vejas a prudência assentada em sagrado pedestal (PLOTINO, *Enéada* I. 6, 9, 2014, p.209).

Por consequência, já não terá mais necessidade de um instrutor, pois, embora esteja no mundo sensível, terás ascendido ao inteligível, bastando então olhar e vê; “[...] pois esse é o único olho que vê a grande beleza” (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 9, 2014, p.211). Contudo, se alguém chegar a essa visão ainda afundado no vício, sem ter se purificado, nada ver, nem mesmo com a ajuda de outrem: “Pois é necessário aquele que vê aplicar-se à contemplação não sem antes ter-se feito homólogo e parecido ao objeto da visão” (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 9, 2014, p.211). De outra maneira, é fundamental que o olhar se torne semelhante ao objeto que deve ser visto para poder ser capaz de contemplá-lo claramente:

Que se faça pois primeiro todo deiforme e todo belo, se está a ponto de contemplar a Deus e à beleza. Pois subindo chegará primeiro à inteligência, e lá saberá que todas as formas são belas e dirá isto ser a beleza: as ideias; por estas, que são o produto e substância da inteligência, existem todas as coisas belas. O que, porém, está mais além das coisas belas, chamamo-lo a natureza do bem, que antepôs o belo adiante de ti (PLOTINO, *Enéada*, I. 6, 9, 2014, p.211).

Com isso, Plotino conclui o tratado afirmando que o primeiro princípio é o belo e que a beleza inteligível é o lugar das ideias. O bem, que está acima, é a fonte e o princípio da beleza. Do contrário, colocaríamos o bem e belo primordiais no mesmo nível. Em todo caso, a beleza reside no mundo inteligível.

Portanto, o belo não consiste na simetria e na proporção dos seres, porque ele é, por assim dizer, uma luz, que por meio da forma ilumina os objetos, e por isso, os faz belos. Então,

Deixar-se dominar e guiar pela própria forma é o segredo da beleza dos seres; tanto mais serão belos quanto mais se aproximarem da fonte suprema e inesgotável da beleza que é Deus<sup>17</sup>, o Um. Plotino, identifica a beleza absoluta com o Um; pelo menos, diz ele, a beleza está na inteligência; mas parece inclinado a considerar que o Um é, ao mesmo tempo, o bem e a beleza absolutos, e dele é comunicada a inteligência, e por esta aos demais seres (QUILES, 1981, p. 24).

Então, sendo a beleza sensível um reflexo e um modo de participação da beleza inteligível, esta, por sua vez, será imensamente maior que aquela. Por isso, mais admirável e merecedora de nossa contemplação. Segundo Quiles: “Porém, acima de todos os graus nos quais a beleza participa, na escala dos seres, está a beleza em si, que se identifica com o bem em si e com o um” (1981, p.24).

Em suma, pudemos ver que no contexto geral da abordagem de Plotino que não há uma ruptura entre a beleza sensível e a beleza inteligível. Mas, precisamente, uma superação, donde a beleza sensível termina por ser concebida como uma antessala para a beleza inteligível<sup>18</sup>, e como o belo e o bom não se separam, ao se experimentar o verdadeiramente belo, se está caminhando na direção da felicidade, conforme será mais bem exposto no pensamento de Santo Agostinho.

Daremos continuidade ao nosso trabalho procurando apontar, num primeiro momento, a ressonância das abordagens de Platão, Cícero, Sêneca e Plotino no pensamento de Agostinho de Hipona; para, num segundo momento, destacar sua real contribuição ao problema da música e da felicidade por meio da inserção de novos elementos trazidos por ele.

---

<sup>17</sup> A despeito de Ismael Quiles ter feito aqui uma equivalência entre o *Uno* plotiniano e o Deus da Tradição judaico cristã, na realidade trata-se de entes totalmente diversos. Sugestão de leitura sobre essa questão: OLIVEIRA, Janduí Evangelista de; COSTA, Marcos Roberto Nunes. O problema de identificação entre o Uno de Plotino com o Deus judaico-cristão. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico. **Seminários do Seridó**: solidão e liberdade. Oscar Federico Bauchwitz, Edrisi Fernandes, Cícero Bezerra (orgs.). Natal: EDUFRRN, 2010. p. 173-189.

<sup>18</sup> Para aprofundamento, recomendamos a leitura da *Enéada* V, 8 onde Plotino aprofunda a questão da beleza inteligível.

## 5 A VIDA BEATA SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

### 5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Na primeira parte do nosso trabalho apresentamos a música e a felicidade na tradição greco-romana, sobretudo, nos autores que exerceram influência sobre o pensamento de Agostinho. Agora, procuramos destacar os principais aspectos da recepção dessa tradição na abordagem que Agostinho faz em relação à música e a felicidade. Ao mesmo tempo, apontaremos sua real contribuição para cada um desses temas, tudo isso, em vista de viabilizar os elementos necessários à nossa proposição inicial de que a música contribui para a conquista da felicidade.

Para tanto, dividimos o capítulo em duas seções, na primeira procuramos expor o tema da felicidade nas obras da juventude de Agostinho, especificamente no: *Sobre a vida feliz*, *Contra os acadêmicos*, *Solilóquios* e o *O livre-arbítrio*. Aqui são abordados temas como a verdade, a felicidade, a ordem, a imortalidade e a grandeza da alma, a existência de Deus, a liberdade, o problema do mal dentre outros. Na segunda seção, procuramos mostrar como o tema evolui nas obras subsequentes, precisamente, a partir das *Confissões* e *Sobre a Trindade*. Isso posto, passemos agora para a apreciação do tema a partir destas obras, ocasião em que optamos por acompanhar o fluxo natural do tema em cada uma delas.

### 5.2 A VIDA BEATA NAS OBRAS DA JUVENTUDE

Em primeiro lugar, lembramos que a produção literária de Agostinho relativa ao problema da felicidade coincide com o início da sua produção filosófica. Nesse sentido, depois da conversão ele se afastou definitivamente de sua vida pregressa e mudou-se para Cassiciaco, uma vila ao norte da Itália situada não muito distante de Milão. Aqui, Agostinho leva uma vida em comum com seus amigos e discípulos: Alípio, Licêncio e Trígésio; seus primos Lastidiano e Rústico; com seu irmão Navígio; seu filho Adeodato e sua mãe Mônica.

Ao referir-se a esta fase da vida de Santo Agostinho Garry Wills afirma: “Não somente se tornara um cristão, mas um cristão ascético” (1999, p.70), o que significa que “A atitude de Agostinho, a essa altura, teve tanto a ver com a purificação da mente em termos neoplatônicos como com qualquer coisa especificamente cristã” (WILLS, 1999, p.70). É em vista disso, que se compreende o fato do abandono do posto de professor oficial de retórica da

corte de Milão e o retirar-se em Cassiciaco porque ficaria desocupado das preocupações de uma carreira pública e consagrava-se à vida no ócio criativo. Nesse domínio, temos:

Trata-se do antigo ideal do *otium liberale*, de um ‘retiro cultural’, e, ao rememorar essa fase de sua vida, Agostinho pôde falar dela como uma época de *Christianae vitae otium*, um ‘ócio da vida cristã’. Esse ideal viria a constituir o pano de fundo de sua vida a partir desse momento, até sua ordenação como padre, em 391 (BROWN, 2005, p.141).

Em síntese, Cassiciaco foi um período de muita produtividade. Tanto que, neste lugar, escreve o diálogo *Sobre a Vida Feliz*, ponto de partida de nossa pesquisa, bem como, o *Contra os Acadêmicos*, *Sobre a Ordem* e os *Solilóquios*. Embora esses diálogos estejam repletos de um amplo senso de criatividade, todos eles na verdade ligam-se inteiramente à sua vida passada: “Eles representam o pagamento de dívidas intelectuais contraídas em Milão no ano anterior [...]” (BROWN, 2005, p.142).

Ademais, não podemos esquecer que esses Diálogos estão situados na superfície do pensamento de Agostinho, por isso, na abordagem dada aos problemas aqui discutidos ressoam, visivelmente, os reflexos da tradição greco-romana. O que, gradativamente, Agostinho ressaltará e desenvolverá com os valores cristãos, de modo especial, a questão da vida beata, conforme veremos na próxima seção desse capítulo.

No que respeita a felicidade, Agostinho a discute repetidamente ao longo de suas obras, desde as obras da juventude até as da maturidade, mas é o diálogo *Sobre a Vida Feliz*<sup>19</sup> onde ela é discutida com mais insistência e precisão. Nela, Agostinho nos transporta para o seu mundo, um mundo em que seu coração pulsa ao ritmo da vida que desejava viver, por isso, investiga a vida beata movido, não somente pela curiosidade, mas porque desejava efetivamente vivê-la. Nessa tarefa, ele confronta constantemente seu posicionamento com os mais diversos panoramas filosóficos inerentes à sua época. Não obstante,

Agostinho, não faz, nem tenta fazer, definições ontológicas acerca da vida feliz; ele concentra as suas investigações nas experiências resgatadas pela memória e na expectativa de um futuro composto a partir das elucidações da sua mente. A busca que Santo Agostinho faz é intimista e subjetiva, pois reconhece que a felicidade é entendida de maneira diferente por cada pessoa (SOUZA, 2006, p. 12).

De início, o diálogo mostra qual é o fundamento e o ponto de partida para a felicidade, sobretudo, quando escreve:

<sup>19</sup> Tamanha é a importância do tema da felicidade nas obras agostinianas que levaria o agostinólogo brasileiro Manfredo Ramos a dizer que “Essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (1984, p. 48).



Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz –, numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a chegar lá seria ainda diminuto do que aqueles que atualmente aportam a esse porto, já tão raros e escassos se apresentam eles (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, I, 1, 2007, p.117).

Em primeiro lugar, notam-se claramente os ecos do pensamento de Cícero, de modo particular, quando na *Tusculana* (V, I, 2005, p. 4-5) lembra que aqueles que se dedicaram à filosofia, em primeiro lugar, tinham nela as esperanças de descobrir a arte de viver feliz. Percebe-se igualmente certos ecos do pensamento de Sêneca, sobretudo, quando no diálogo *Da Vida Feliz* (VI, 1, 2009, p.16) assegurou que é feliz quem confia à razão todas as suas situações da sua vida. E até mesmo com Platão, quando no *Górgias* (470e, 2004, p.80) alega que o homem e a mulher são felizes quando são bons e virtuosos, isto é, quando vivem conforme a razão.

Assim, Agostinho acompanha a tradição ao colocar a filosofia como ponto de partida para a felicidade, o que por sua vez, deve-se traduzir na prática da virtude. Conquanto, Agostinho constata que os homens vivem num mundo triste e por isso, nem todos podem se proclamar felizes. Para tanto, devem tomar a razão como base para o ordenamento da vida concreta. Desse modo, separa a felicidade de uma base materialista para relacioná-la absolutamente à vida da alma.

Seguindo a argumentação do diálogo veremos que, assim como o corpo precisa de alimento para não definhar, é necessário, igualmente, prover o alimento para a alma, já que é por meio dela que se chega ao porto da felicidade: “A meu ver, não existe outro alimento para a alma que não seja o conhecimento das coisas e a ciência” (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 8, 2007, p.126). Assim, os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes, justamente, porque procuram constantemente nutrir suas almas por meio do conhecimento. Pois, se o corpo desprovido de alimento fica sujeito a enfermidades e reações prejudiciais, da mesma maneira, o espírito ignorante se mostra impregnado de doenças decorrente da falta do conhecimento das coisas:

Por isso, os homens sujeitos aos vícios da malignidade (*nequitia*) são chamados de ‘perdidos’. Ao contrário, quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude. E o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança ou frugalidade. Todavia se tudo isso vos parece por demais obscuro para que possais compreender por enquanto, concordais com o seguinte: se os ignorantes possuem alma a ser nutrida, do mesmo modo como acontece com o corpo, temos de distinguir duas espécies de alimento:

um salutar e proveitoso, outro malsão e funesto (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 7, 2007, p.127).

Dessa forma, instala-se o problema da felicidade, ou melhor, as condições da felicidade como estado, que se reduz na seguinte questão: somos felizes por possuímos o que queremos? A solução de Agostinho para este problema parte da hipótese de que o desejo da felicidade é universal, para responder afirmativamente, isto é, a vida beata está vinculada à posse do que se quer – questão que será retificada posteriormente nas obras da maturidade –, mas, só será feliz se o que se possui for bem, caso contrário, viverá desgraçado, conforme se lê: “Portanto, está entendido, entre nós, que ninguém pode ser feliz, sem possuir o que se deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes” (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 10, 2007, p.129). Temos, então, o objeto verdadeiro do qual a vida feliz consiste e que, ao mesmo tempo, beatifica todos aqueles que dele se aproximam.

Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 11, 2007, p.129).

Antes de tudo, lembramos que essa consideração sobre o bem não é exclusiva de Agostinho e que ele pode ter trazido do pensamento senequiano, particularmente, quando afirmou que se deve buscar a vida feliz a partir de um bem que fosse sólido e constante (Cf. SÊNECA, *Da vida feliz*, III, 1, 2009, p.08). Por outro lado, Agostinho considera que, uma vez obtidos, os verdadeiros bens não podem ser perdidos, dado que não estão submetidos às vicissitudes da vida. Porém, na medida em que boa parte da tradição identificava esse bem com a razão, Agostinho vai além para identificá-lo com Deus, o único bem que corresponde ao que é eterno e Imutável. Em suas palavras: “Logo, quem possui a Deus é feliz” (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 11, 2007, p.131). Consequentemente, quem possui a Deus vive bem, faz o que Ele quer e tem em si o espírito íntegro, isto é, livre das manchas dos vícios e erros. Nesse aspecto, nota-se certa influência de Plotino, especialmente, quando criticou aqueles que reduzem a felicidade à vida racional sem contextualizá-la no âmbito da vida em geral (Cf. PLOTINO, *Enéada*, I. 4, 3, 2014, p.117).

Sendo assim, a posse do bem verdadeiro é condição necessária para a felicidade, sem ele, a verdadeira felicidade não se efetiva, visto que, quem não possui o que deseja não pode ser plenamente feliz. Para ele: “Contudo, aquele que ainda está à procura de Deus não chegou até Deus, também se vive bem. Portanto, nem todo que vive bem possui, por isso, a Deus”

(AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, III, 19, 2007, p.140). Logo, pode-se dizer que, aquele que vive bem possui a Deus como amigo benévolo, e aquele que vive mal, como alguém distante.

Em vista disso, pode-se dizer que Deus favorece quem o procura. O que se apresenta de forma diversa da ideia do Uno de Plotino como fonte da felicidade, que nesse caso, não se movimenta em direção ao homem. Nas palavras do Santo Bispo: “Por conseguinte, quem busca a Deus o tem benévolo, e quem possui a Deus benévolo será feliz” (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, III, 21, 2007, p.142).

Porém, não podemos relacionar a infelicidade a qualquer carência, da mesma forma como não podemos ligar a felicidade sumariamente à abundância. A esse respeito assevera o filho de Mônica:

E não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma – sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo o que for necessário a seu corpo, se estiver ao seu alcance. E, caso contrário, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte a nada teme. Assim, o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado. Entretanto, não deixará de se servir honestamente desses bens, caso os possua (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 25, 2007, p.145-6).

No tocante à ideia de que nada falta ao sábio, vamos encontrar algo semelhante em Cícero, quando diz que o sábio tem em si mesmo tudo de quanto necessita para ser feliz (Cf. CÍCERO, *Tusculana*, V, X, 2005, p.33). E quanto ao usufruto dos bens materiais, veremos também certa relação com Sêneca, quando ele fala que o sábio não se julga indigno dos bens da fortuna, mas que ao mesmo tempo, não é refém dela (Cf. SÊNECA, *Da vida feliz*, XXI, 1, 2009, p.57). Apesar disso, Agostinho acrescenta que quando se abate algum mal sobre o sábio, sua aparente infelicidade não se dá pela perda de alguma coisa, mas por não ter conseguido evitar tais males, concordando com o poeta Terêncio quando dissera: “Já que as coisas não podem ser tal como queres, deseja apenas aquilo que for realizável” (*apud* AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 25, 2007, p.146), ou seja, o que salvaguardaria sua felicidade, pois, não pode ser infeliz aquele a quem nada acontece contra sua vontade. Dessa forma temos que:

Pois ele não chega a desejar o que vê ser irrealizável. Sua vontade dirige-se somente a coisas possíveis. Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria. Bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 25, 2007, p.146).

A vontade nesse contexto surge, pois, como elemento novo. Assim, já não basta apenas fazer o bom uso da razão para distinguir o bem e o mal, além disso, é necessária a vontade para atingir o fim desejado. Além do mais, quem possui os bens verdadeiros pode carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, dado que ela é plenitude espiritual<sup>20</sup>, um bem tal que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer. Do mesmo modo, encontrar-se na indigência, consiste em não ter o que se necessita; e não no receio de perder o que se possui, pois é possível não estar na indigência e mesmo assim, ser infeliz.

Por conseguinte, a maior indigência é a privação da sabedoria, porque, na ordem do espírito e da sabedoria, a plenitude é absolutamente necessária à vida beata. Nota-se aqui certa ligação com o pensamento de Platão, quando ele sustentou que o homem que age com sensatez é feliz à medida que o que carece de razoabilidade é infeliz (Cf. PLATÃO, *Górgias*, 507c, 2004, p.179). Por isso, apenas o gozo dos bens temporais não é suficiente para ser feliz. Embora

[...] muitas pessoas desfrutam grande abundância de bens perecíveis. Para elas, tudo é fácil porque ao simples aceno de suas mãos, realizam-se todos os seus desejos. Mas, sem dúvidas, esse tipo de vida está sujeito a grandes dificuldades (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 26, 2007, p.147).

Então, podemos concluir que a falta de sabedoria é, de fato, a maior carência para o homem, porque sem ela, não há felicidade, e em contrapartida, nada pode faltar a quem possui a sabedoria. Por isso, podem-se ter bens em abundância e mesmo assim ser infeliz, justamente, pelo fato de carecer de sabedoria. Quanto a isso Agostinho afirma:

Assim, plenitude e indigência são termos opostos. E aqui, como para intemperança e moderação, duas coisas apresentam-se: os conceitos de ‘ser’ e de ‘não ser’. Justamente, se a estultícia é indigência, a sabedoria será plenitude. E, com razão, muitos consideram a moderação como sendo a mãe de todas as virtudes (*Sobre a vida feliz*, IV, 31, 2007, p.152-3).

Logo, a plenitude é oposta à carência; mas ela só é uma plenitude verdadeira na medida em que é uma plenitude justa, que não permanece aquém da medida nem a excede, e que, conseqüentemente, atém-se dentro dos limites da ordem, da temperança e da moderação.

Diante disso, faz-se necessário compreender melhor o que é a justa medida, também chamada de moderação. Nesse sentido, modéstia vem de *modus* (medida), e temperança de *temperies* (proporção), por isso, “Onde há medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário. Aí se encontra precisamente a plenitude” (AGOSTINHO, *Sobre a vida*

<sup>20</sup> O termo aqui usado não é sinônimo de alma racional ou intelecto, significado predominante na filosofia moderna e contemporânea, bem como na linguagem comum. Mas, exatamente, usado enquanto sinônimo de *pneuma* ou sopro animador, admitido pela física estoica, passando desta as várias doutrinas antigas e modernas.

*feliz*, IV, 32, 2007, p.153). Logo, onde há excesso, falta moderação, e onde falta moderação ignora-se tanto para o mais como para o menos.

Logo, a sabedoria é a justa medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário de estultícia. Ora, a estultícia é indigência, e esta tem como contrário a plenitude, e a plenitude implica a medida. Portanto, a medida da alma encontra-se na sabedoria (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 32, 2007, p.154).

Por isso, para ser feliz é preciso possuir a sabedoria, que Agostinho descreve como a moderação de espírito (*modus animi*), simplesmente. Isto é, algo pelo qual a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não se dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude. Algo parecido se encontra em Sêneca, quando ele fala da moderação do sábio no gasto do seu dinheiro (Cf. SÊNECA, *Da vida feliz*, XXIII, 1, 2009, p.62). Porque, sem a justa medida, a alma se joga aos excessos, em direção aos prazeres, à ambição, ao orgulho e a todas as outras paixões do mesmo gênero, pois imagina assim ter alcançado a alegria e o prazer. Logo, ser sábio e ser feliz resultam, portanto, na mesma coisa.

Consequentemente, somente a sabedoria de Deus é que pode ser tomada como verdadeira sabedoria, aquela que garante a felicidade. Nesse sentido, escreve:

Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a sabedoria de Deus (1Cor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus. Sobre isso, todos já concordamos, no início de nosso festim (Cf. II,11). Mas, na vossa opinião, qual há de ser essa sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: ‘Eu sou a Verdade’ (Jo 14,6). Ora, a Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 34, 2007, p.155).

Com isso, observa-se certa cristianização do conceito de justa medida precisamente quando ela é equiparada a Deus, o que não ocorria na tradição filosófica, quando ela assinalava tão somente o que cada coisa deveria ser, realizando, assim, o justo suficiente para que nada faltasse ou existisse em demasia. Isto é, afirma Deus como Medida suprema, à qual todos os seres devem se ajustar. Por isso, a sabedoria é a medida e o equilíbrio, exclusão dos excessos e deficiências, por consequência, possuir a medida-sabedoria é ser feliz. Dessa forma: “E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida” (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 34, 2007, p.155). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela verdade será feliz. Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento.

Todavia, não devemos presumir que apenas o conhecimento da justa medida seja suficiente para a vida feliz, para tanto, deve-se considerar ainda que,

Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo (AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 35, 2007, p.156).

Não obstante, enquanto estivermos em sua busca, somos forçados a admitir que ainda se está na carência dessa plenitude espiritual, porque a perfeita plenitude das almas, que torna a vida feliz consiste em estar em perfeita comunhão com Deus. Nas palavras de Agostinho: “Eis, sem nenhuma dúvida, a vida feliz, e essa é a vida perfeita. Tenhamos confiança que poderemos ser levados a ela, prontamente, graças à fé sólida, à alegre esperança e à ardente caridade” (*Sobre a vida feliz*, IV, 35, 2007, p.157).

Nos seus anos finais, Agostinho escreve as *Retratações*<sup>21</sup> que nada mais é que uma espécie de reconsideração ou revisão de alguns posicionamentos, especialmente, nas obras escritas na juventude. Nesse sentido, relativamente ao diálogo *Sobre a Vida Feliz* lamenta ter escrito, que a felicidade resida unicamente na alma do sábio, seja qual for o estado de seu corpo. Por isso, dirá que não existe uma vida que mereça ser chamada feliz, senão, a vida futura<sup>22</sup>.

Vejamos agora, como a temática da felicidade aparece no diálogo *Contra os Acadêmicos* também escrito em Cassiciaco, onde Agostinho permaneceu por seis meses com seus discípulos, parentes e amigos. A obra foi escrita em três livros e analisa a relação da felicidade com o conhecimento da verdade (Livro I), bem como, a doutrina dos Acadêmicos (livros II e III). Por isso, o foco será o capítulo I onde o tema é mais explorado, mas sem desconsiderar os elementos importantes, para nossa discussão no restante da obra.

<sup>21</sup> No presente trabalho optamos por trabalhar a partir da versão espanhola, exatamente, porque é o idioma mais acessível para nós, bem como para leitor do texto em geral.

<sup>22</sup> Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 2, 2, 1995, p.652-3: “ Porém, sinto-me insatisfeito por “ter elogiado Manlio Teodoro mais do que devia”, um homem instruído e cristão, a quem eu o dediquei; e que ali também eu tenha muitas vezes usado a palavra fortuna. E ter dito: que durante esta vida, a vida feliz está na alma do sábio, seja qual for o estado de seu corpo, quando o apóstolo espera o perfeito conhecimento de Deus, isto é, o maior que o homem pode ter, na vida futura, a única que deveria ser chamada vida feliz, onde o corpo incorruptível e imortal se submete ao seu espírito sem qualquer desconforto ou contradição. A propósito, encontrei este livro incompleto em meu manuscrito e ele tem muitas lacunas. E embora tenha sido copiado por alguns irmãos, ainda não encontrei uma cópia completa para a qual eu possa corrigi-la, quando a tiver recolhido. - *Pero me desagrada allí que «alabé más de lo justo a Manlio Teodoro», varón docto y cristiano, a quien se lo dediqué; y «que también allí he nombrado muchas veces a la fortuna». Y haber dicho: «que durante esta vida la vida feliz está en el alma del sabio, cualquiera que sea el estado de su cuerpo», cuando el Apóstol espera el conocimiento perfecto de Dios, es decir, el mayor que el hombre pueda tener, en la vida futura, la única que debe llamarse vida feliz, donde el cuerpo incorruptible e inmortal se somete a su espíritu sin molestia alguna ni contradicción. Por cierto que he encontrado este libro incompleto en mi manuscrito, y que tiene muchas lagunas. Y aunque ha sido copiado por algunos hermanos, no he hallado todavía un ejemplar completo por el que poder corregirlo, cuando lo he retractado”.*

Assim sendo, manifestamos a princípio que o diálogo *Contra os acadêmicos* inicia analisando a relação entre a felicidade e o conhecimento da verdade; mais especificamente nestes termos: para ser feliz basta procurar a Verdade ou é preciso encontrá-la? De início, os participantes do debate concordam, igualmente, que é necessário conhecer a verdade, independentemente do problema abordado.

Por isso, Agostinho afirma que o viver feliz não é outra coisa, senão, viver conforme o que há de melhor no homem, a razão, aquela parte da alma à qual deve obedecer todo o resto (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos* I, II, 5, 2008, p.31). Nesse sentido, lembramos a existência de uma correspondência importante como o pensamento de Platão, precisamente, quando ele tratou da organização da cidade (Cf. (PLATÃO, *República*, IV441d, 2014, p.200-1 e PLATÃO, *República* V474c, 2014, p.252). Por outro lado, ao dizer que há na alma uma parte que deve governar e outra que deve obedecer, localiza-se aqui um importante lugar, onde a música pode contribuir na conquista da felicidade, sobretudo, ao ordenar a sensibilidade conforme veremos adiante.

Assim, quem vive segundo a razão vive bem, ao passo que, quem está sem seu amparo, vive mal. Para mais, Agostinho intervém na discussão acima levantada inserindo o conceito de sabedoria ao mesmo tempo em que garante, que ela é a ciência das coisas humanas e divinas. Nesse sentido, Trígécio acrescenta:

A ciência consiste não só em compreender, mas em compreender de tal modo que quem a possui não possa enganar-se nem deixar-se abalar por qualquer objeção. Por isso, com muita razão afirmaram alguns filósofos que ela só pode encontrar-se no sábio, que não só deve possuí-la perfeitamente, mas também mantê-la inabalavelmente (*apud* AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, I, VII, 19, 2008, p.40).

Os filósofos aqui mencionados por Trígécio são os estóicos, estes, por sua vez, defendem que apenas o sábio tem a posse da ciência. Em contrapartida, o sábio não leva uma vida indigna, visto que vive sob a luz das virtudes, à proporção que, aquele que se encontra privado da ciência não tem o conhecimento perfeito das coisas humanas e, muito menos, das coisas divinas. Estas, por sua vez, são muito melhores e mais elevadas que aquelas e, por isso, são conhecidas apenas pelo intelecto. Portanto, por conhecer as coisas divinas e as humanas, o sábio despreza tudo que exista fora dessas realidades, dado que a sabedoria em si responde pelos elementos fundamentais da vida feliz: tanto o conhecimento de si (conhecimento das coisas humanas) quanto o conhecimento das coisas divinas (conhecimento da verdade). Além disso, temos:

Pois tendo decidido exortar-vos vivamente à busca da verdade, comecei perguntando-vos sobre a importância que lhe atribuis. Todos mostrastes tanto interesse que eu não poderia desejar mais. Pois desejamos a felicidade. Quer esta consista em encontrar a verdade, quer em buscá-la diligentemente, devemos em todo caso, se quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, I, VII, 25, 2008, p.43).

Portanto, na medida em que diz ser necessário passar antes de tudo à busca da verdade confere, conseqüentemente, certo sentido já na procura da verdade. Quer dizer, o valor da busca da verdade não se resume em si mesmo, mas, na medida em que culmina na posse da própria verdade, fonte última da felicidade.

Assim sendo, passemos agora para o Livro II, particularmente, ao que se refere aos obstáculos que se encontram no caminho para o conhecimento da Verdade apontado por Agostinho. Nesse sentido, assevera:

[...] a estrela da sabedoria não brilha tão facilmente à mente como esta luz material aos nossos olhos, seja ainda – e este erro é muito comum entre os povos – pelo fato de que os homens erroneamente imaginam ter encontrado a verdade, deixam de buscá-la com diligência, se é que a buscam, e facilmente perdem a vontade de procurá-la, ocorre que a ciência é rara e quinhão de poucos (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, I, 1, 2008, p.46).

Em vista disso, Agostinho incentiva a Romaniano<sup>23</sup> a abraçar as virtudes e, sobretudo, pedir o auxílio da Verdade, à fim de que, a firme intenção de se dedicar ao estudo da sabedoria, siga o seu curso, sem que nenhum acaso o impeça de alcançar o porto da filosofia. Assim, afirma Agostinho: “Dedica-te, pois, comigo à filosofia. É ela que costuma mover-te admiravelmente quando muitas vezes estás inquieto e hesitante. Pois de ti não receio nem apatia moral nem falta de engenho” (*Contra os acadêmicos*, II, II, 3, 2008, p.47).

Importante aqui registrar que, ao mesmo tempo em que entende a filosofia como o amor à sapiência, Agostinho também a relaciona ao conceito de filocalia (amor à beleza). Portanto, se o amante da falsa beleza pudesse com olhos curados e puros contemplar um pouco a verdadeira beleza, com que prazer se lançaria no seio da filosofia? (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, III, 7, 2008, p.49). No que diz respeito à passagem da beleza sensível – aqui chamada de falsa beleza – à verdadeira beleza, como condição ao estudo da filosofia e, conseqüentemente, à vida feliz, a música tem muito a contribuir, principalmente no modo como ela pode ser usada para afugentar os vícios e desenvolver as virtudes, conforme veremos mais adiante.

---

<sup>23</sup> O responsável por custear os estudos de retórica de Agostinho em Cartago.



Nesse seguimento, os vícios são para o homem os grandes obstáculos que dificultam seu encontro com a verdade, porque sua adesão impede a plena entrega à sabedoria. Por outro lado, presumir ter encontrado algo sem que se tenha procurado cuidadosamente se constitui noutro obstáculo significativo. Por isso:

[...] evitai imaginar que sabeis alguma coisa a menos que o saibais do mesmo modo como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas guardai-vos também de julgar que não podeis encontrar a verdade na filosofia ou que a verdade não pode ser conhecida desse modo (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, III, 9, 2008, p.50).

Com isso, Agostinho contrapõe-se aos Acadêmicos por sustentarem que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia, mas que pode ser sábio, visto que todo o dever do sábio consiste na busca da verdade. Além disso, eles sustentam que o sábio não deve dar assentimento a coisa alguma, porque necessariamente erraria, já que deu assentimento acerca de coisas incertas. Em contrapartida, Agostinho sustenta que não se deve perder as esperanças de conhecer a verdade, porque ela existe verdadeiramente e pode ser conhecida, por isso, “O homem que se engana deve ser ensinado, o que engana evitado. O primeiro necessita de um bom mestre, o segundo de um discípulo precavido” (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, V, 12, 2008, p.51).

Portanto, o erro dos Acadêmicos, reside no fato de seguir na vida o que se assemelha à felicidade, quando, na verdade, ignoram a própria felicidade. Nesse sentido, nosso autor assevera:

Não quero que esta discussão prossiga só pelo prazer de discutir. Basta o que ensaiamos com estes jovens, quando a filosofia, por assim dizer, brincou livremente conosco. Deixemos de lado as fábulas infantis. Trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma. Esta espera superar os perigos de todas as falácias e depois de abraçada a verdade, como que voltando à região da sua origem, triunfar sobre as paixões e assim, desposando a temperança, reinar, mais segura de voltar ao céu. Entendes o que quero dizer. Abandonemos tudo isso (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, IX, 22, 2008, p.57).

Em vista disso, Agostinho retoma a investigação acerca da possibilidade da posse da verdade, para dizer que é inteiramente certo que a verdade pode ser encontrada, dado sua existência. Ademais: “[...] quando dizes não conhecer nenhuma verdade, donde sabes que segues o verossímil?” (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, II, XII, 27, 2008, p.59). Logo, se seguem o verossímil é porque, de algum modo, sabe o que é a verdade, mesmo que imperfeitamente. Ao mesmo tempo em que, dizer que não conhece nenhuma verdade, já supõe, necessariamente, algum saber, que só é possível a partir da verdade.

Por conseguinte, Agostinho inicia o terceiro livro do *Contra os Acadêmicos* dizendo que: “Assim, sempre foi minha opinião que o homem que já alcançou a sabedoria não tem necessidade de nada, mas para tornar-se sábio a fortuna lhe é muito necessária” (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, II, 2, 2008, p.64). Pois a fortuna é necessária ao aspirante à sabedoria porque será por meio dela que ele mesmo vai aprender a desprezá-la, porque: “Uma vez conseguido este fim, ainda que julgue necessitar de certas coisas relativas ao bem-estar corporal, é certo que não precisa dessas coisas para ser sábio, mas apenas para viver entre os homens” (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, II, 3, 2008, p.65).

Todavia, é forçoso entender que ninguém pode alcançar a verdade se estiver enganado pelas falsas aparências e se deixar vencer pelos obstáculos da compreensão.

Pois são essas aparências que, pelo nosso hábito / de ocupar-nos de coisas corporais, por meio dos sentidos, que usamos para as necessidades desta vida, procuram enganar-nos e iludir-nos, mesmo quando estamos de posse da verdade e, por assim dizer, a temos nas mãos (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, VI, 13, 2008, p.71).

Portanto, se faz necessário superar as aparências das coisas humanas para se chegar às coisas divinas, nas quais a verdade se encontra. Por isso, o verdadeiro sábio conhece a sapiência e dá assentimento as coisas, porque, a sapiência é para o sábio e nada o impede de assentir o que quer que seja. Já que, quem nada aprova, como o sábio Acadêmico, nada faz. Vejamos: “Pois acho que não erra somente aquele que segue o caminho errado, mas também aquele que não segue a via verdadeira” (AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, XV, 34, 2008, p.82).

Mais tarde, nas *Retratações*, quando se referiu ao *Contra os acadêmicos*, especialmente, no que concerne ao problema da felicidade, Agostinho diz que não lhe agrada o uso que fizera da palavra fortuna nesse diálogo. Por isso, explica que não quis designar com este nome uma deusa, mas os eventos fortuitos: tanto os bens, como os males. Ademais, questiona se o que é vulgarmente chamado de fortuna (sorte) não é governado por uma ordem secreta, uma razão desconhecida. E por fim, se queixa de não ter deixado claro o sentido dessa palavra, porque sabe que os homens, diante dos eventos fortuitos, têm o mau hábito de dizer que teve sorte, ou ainda, que a fortuna quis, em vez de dizer, que é providência divina<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 1, 1, 1995, p.646-7: “Mas nestes três livros meus eu não gosto de ter nomeado tantas vezes a fortuna; embora eu quisesse designar com este nome não uma deusa, mas eventos fortuitos, tanto para os bens e males de nosso corpo como para os de fora. Daí as várias palavras que nenhuma religião proíbe dizer, como: talvez, quíça, por acaso, felizmente, fortuitamente, que deva ser referida à divina Providência. Isso eu não omito aqui quando digo: Aliás, talvez o que é vulgarmente chamado de sorte (sorte) é governado por uma ordem secreta, e o que chamamos de acaso em eventos, não é outra coisa senão sua causa e razão desconhecidas. Isso é o que eu disse, no entanto, eu me arrependo ter falado bem da fortuna, sabendo que

Além disso, Agostinho também reconhece que agiu mal, quando disse que para ser feliz bastava viver de acordo com o que há de mais nobre no homem, isto é, com sua natureza mais íntima, a alma ou razão. Por isso, diz que não é necessário viver limitado à razão para ser feliz, porque desse modo, se estará vivendo de acordo com o homem, quando, na verdade, deverá viver segundo a vontade de Deus para poder ser feliz, dado que nosso espírito não deve se sentir pleno de si mesmo, mas submetido a Deus, já que é Nele que a alma encontra a verdadeira felicidade <sup>25</sup>.

Assim, a análise da relação entre o conhecimento da verdade e a felicidade vista no *Contra os Acadêmicos*, segue-se a exposição de alguns aspectos da vida beata presente no diálogo *Solilóquio*. Nesse sentido, Agostinho imagina um diálogo entre si mesmo e a sua própria razão em vista da efetivação do seu desejo de encontrar a verdade sobre Deus e a alma, conforme veremos em seguida.

Nesse seguimento, diremos que já no final de sua temporada em Cassiciaco, a seriedade dos diálogos foi substituída por um clima de autoexame nos *Solilóquios* agostinianos, uma espécie de conversas consigo mesmo. Nesses termos:

Agostinho inventou o termo que usou para esse diálogo: *soliloquia*, ‘falas solitárias’, que não é o sentido que damos a ‘solilóquio’ – isto é, não um monólogo, a própria pessoa como audiência (o discurso de Marco Aurélio a si mesmo é o exemplo normativo). Há duas vozes atuando aqui, uma como

---

os homens têm o mau hábito de dizer: tem sido uma sorte, a fortuna quis, em vez de Deus quis - *Pero en estos tres libros míos no me agrada haber nombrado tantas veces la fortuna*"; *aunque haya querido designar con este nombre no a una diosa, sino los acontecimientos fortuitos, tanto para los bienes y males de nuestro cuerpo como para los de fuera. De ahí las diversas palabras que ninguna religión prohíbe decir, como: tal vez, quizás, por casualidad, por fortuna, fortuitamente, que deben ser referidas a la Providencia divina. Esto no lo he omitido aquí cuando digo: «Por cierto, tal vez lo que vulgarmente se llama fortuna (suerte) está regido por un orden secreto, y lo que nosotros llamamos casualidad en los acontecimientos, no es otra cosa que su causa y razón desconocidas». Esto es lo que dije; sin embargo, me arrepiento de haber hablado así en ellos de la fortuna, sabiendo que los hombres tienen la pésima costumbre de decir: ha sido una suerte, la fortuna lo ha querido, en vez de Dios lo ha querido*".

<sup>25</sup>Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 1, 2, 1995, p.648: "Eu também disse: O que você acha a respeito do que é ser feliz, senão viver de acordo com o que há de mais nobre do homem? E um pouco mais tarde, explicando o que é mais nobre no homem, eu acrescento: Quem duvidará que não há nada melhor no homem do que a parte da alma cujo senhorio ele deve obedecer a tudo o que já de mais no homem? Bem, para que você não me peça outra definição, esta parte pode ser chamada de sentido da alma ou razão. Isso é verdade: na natureza humana, nada é melhor que o sentido da alma ou da razão. Mas não tem que viver de acordo com sua natureza aquele que quer viver feliz; caso contrário, ele vive de acordo com o homem, quando ele deve viver de acordo com Deus para ser feliz. Para alcançar a felicidade, nosso espírito não deve se sentir satisfeito consigo mesmo, mas sujeito a Deus - *También dije: «¿qué te parece que es vivir felizmente sino vivir conforme a lo más noble que hay en el hombre?» Y poco más adelante, al explicar lo de «qué hay más noble en el hombre», añado: «¿quién dudará de que nada hay mejor en el hombre que aquella parte del alma a cuyo señorío debe obedecer todo lo demás que hay en el hombre?» Pues, para que no me pidas otra definición, esta parte puede llamarse «sentido del alma o razón». Esto es verdad: que en la naturaleza humana nada hay mejor que el sentido del alma o la razón. Pero no ha de vivir según su natural el que quiera vivir felizmente; de lo contrario, vive según el hombre, cuando debe vivir según Dios para poder llegar a ser feliz. Para alcanzar la felicidad, nuestro espíritu no debe sentirse satisfecho de sí mismo, sino sometido a Dios*".

contraponto da outra, com diferenças reais e impalpáveis (WILLS, 1999, p. 74).

A obra segue o método da época de perguntas e respostas, onde Agostinho se interroga e responde sozinho, imaginando um diálogo entre si mesmo e a sua própria razão. Tudo isso, com o intuito de realização do seu desejo de encontrar a verdade sobre Deus e a alma. Na prática, o processo de perguntas e respostas não é narrado, mas acontece diretamente, excetuando-se duas brevíssimas inserções narrativas no primeiro e no segundo livro.

Como vimos, Agostinho chama a Deus de Deus v

erdade, Deus sabedoria, Deus verdadeira e suprema vida, Deus felicidade, Deus bondade e beleza, Deus luz inteligível (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, I, 3, 2007, p.16), o que indica o caminho a ser tomado por aqueles que estão à procura da felicidade. No decorrer dos próximos dois capítulos, estes atributos terão importância consideráveis na questão da relevância da música para a posse da felicidade, de modo particular, quando se qualifica Deus como bondade e beleza.

Doravante, o problema da felicidade passará a ser associado com a divindade de modo mais evidente. Nem mesmo Plotino, que havia associado a questão da vida feliz ao movimento de retorno e de contemplação do *Uno* pode ser comparado com a ideia da verdade como condição para a vida beata. Sobretudo porque o *Uno* de Plotino não pode ser confundido com o Deus de Agostinho, isto é, com o Deus da tradição judaico-cristã, visto que se trata de entes totalmente diversos.

Voltemos à questão dos *Solilóquios* para lembrar que o conhecimento de Deus e da alma é posto como condição necessária para a felicidade como fora dito anteriormente no *Contra os acadêmicos*. Entretanto, para o conhecimento de Deus e da alma os sentidos são considerados inadequados, por isso Agostinho os rejeita. Assim, ao ser interrogado pela razão acerca do conhecimento que ele possui sobre seu amigo Alípio, responde:

O que conheço dele pelo sentido – se é que pelos sentidos se conhece alguma coisa – é de pouco valor e é o bastante. Porém, àquela parte pela qual ele é meu amigo, isto é, a alma, desejo atingi-la pelo entendimento. (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, III, 8, 2007, p.24).

Com isso, Agostinho quer dizer, pelo menos a princípio, que não há conhecimento fora do entendimento, isto é, todo o conhecimento deriva da razão; o resto é apenas ilusão dos sentidos. Contudo, quando se trata do conhecimento de Deus, em particular, Agostinho sustenta que, além da superação dos sentidos, é preciso ir além da razão. Para tanto, aponta três elementos, que precisam ser levados em consideração para se chegar a Deus:

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se bem olhar, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu fim, seguindo-se feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois não se pode ver (AGOSTINHO, *Soliloquios*, I, VI, 13, 2007, p.31).

Sem esses elementos – fé, esperança e amor – a investigação sobre a verdade tende a falhar, posto que a razão por si só não atinge plenamente esse conhecimento, por isso são necessários esses complementos. Igualmente, para que a alma tenha êxito nessa ação é necessário que ela seja sã, que olhe e que veja, pois,

[...] a fé, esperança e o amor são necessários primeiramente para conseguir aquelas três: saúde, olhar e visão; em segundo lugar, são sempre necessárias; em terceiro lugar, porém, nesta vida permanecem todas, mas depois desta vida subsiste só o amor (AGOSTINHO, *Soliloquios*, I, VII, 14, 2007, p.32-3).

Eis, então, o alcance e a validade de tais elementos para a perfeita realização da vida feliz. Entretanto, o que temos aqui ainda não é o conhecimento efetivo de Deus, mas generalidades, visto que ver não implica conhecer. Para tanto, Agostinho inclui a sua teoria da iluminação como condição para o perfeito conhecimento de Deus:

Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três coisas: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas. Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, conhece-te a ti mesmo e a Deus (AGOSTINHO, *Soliloquios*, I, VIII, 15, 2007, p.34).

Dessa forma, a teoria da iluminação é elemento fundamental não somente para a compreensão da vida beata, mas também para a compreensão de todo o pensamento de Santo Agostinho, porque ao argumentar que o conhecimento de Deus não vai depender exclusivamente da razão nem dos sentidos, e muito menos de ambos simultaneamente, o jovem Agostinho reconhece a existência de um limite epistemológico do conhecimento humano. Por isso, para o homem conhecer a Deus, é preciso preencher essa deficiência oferecendo suas luzes no caminho do perfeito conhecimento da verdade.

Assim, o conhecimento de Deus é precedido pelo autoconhecimento, quer dizer, o conhecimento de si é a condição necessária para o conhecimento de Deus, fonte última da vida feliz. Por isso, ser feliz, não está relacionado diretamente com a condição concreta do homem no mundo e a posse de bens terrenos, mas está inteiramente integrado à interioridade humana. E nesse quesito, a música tem muito a contribuir, uma vez que favorece a interioridade, conforme veremos mais adiante no capítulo VI.

No entanto, nem por isso os bens materiais devem ser completamente rejeitados, desde que não sejam obtidos por meios ilícitos. No tocante à consideração que se deve ter por eles, escreve:

Há tempo que não me atraem (*as riquezas*). Tenho 33 anos e já faz quase 14 anos que deixei de desejá-las. Nada mais me interessa delas, senão, se acontecer que eu chegue a possuí-las, apenas o necessário sustento e o seu uso liberal. Um livro de Cícero facilmente me convenceu de que as riquezas não devem ser de modo algum ambicionadas, mas sim, se advierem, devem ser administradas com muita retidão e cautela (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, X, 17, 2007, p.37).

Ainda que Agostinho tenha mencionado Cícero como alguém que lhe ensinou a boa convivência com as riquezas, nota-se também certa correlação com Sêneca, particularmente, quando ele afirma que se as riquezas o abandonarem nada lhe tirarão a não ser elas mesmas (Cf. SÊNECA, *Da vida feliz*, XXII, 1, 2009, p.59). Portanto, o valor dos bens materiais fica subjugado à promoção da vida beata e, por isso, não serão acolhidos como indispensáveis à felicidade, mas apenas como aporte. Consequentemente, o aproveitamento destes bens deve se dar com cautela e retidão, evitando, desse modo, que sejam buscados em vista de si mesmos, mas, fundamentalmente, em função dos bens superiores. Pois:

[...] somos compostos de duas partes, isto é, de alma e corpo, das quais a primeira parte – a alma – é melhor, e a pior parte é o corpo; o Sumo Bem é o ótimo da melhor parte, e o Sumo Mal é o péssimo da pior parte. Na alma, o ótimo é a sabedoria, e, no corpo, o péssimo é a dor. Portanto, sem nenhuma falsidade (segundo me parece) conclui-se que o Sumo Bem do homem é o saber, e o Sumo Mal é sentir a dor (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, XII, 21, 2007, p.42-3).

Portanto, a posse da felicidade depende imediatamente da vida da alma, não só isso, mas, fundamentalmente do que há de melhor nela, o que não é outra coisa, senão, a sabedoria. E nesse sentido, escreve:

Ela é uma espécie de luz inefável da mente. Luz comum, à medida que pode, nos indica como é aquela luz. Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes

ensine, senão talvez apenas de alguma exortação (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, XIII, 23, 2007, p.45).

Então, para chegar ao conhecimento da sabedoria, é preciso crer, esperar e amar, o que não acontece de forma instantânea, e por isso, recomenda:

Assim cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer [...]. Porque faz parte de um bom método pedagógico chegar à sabedoria com certa ordem, pois sem ordem quase não há confiabilidade na felicidade (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, XIII, 23, 2007, p.45-6).

Com isso, Agostinho agrega à sabedoria o elemento da ordem. Todavia, a ordem aqui mencionada, se apresenta muito mais como uma extensão da própria sabedoria do que um elemento coercivo e de origem externa.

Ademais, Agostinho reiteradamente afirma que o conhecimento de Deus e da alma é tudo que deseja conhecer, exatamente porque o conhecimento de si implica no conhecimento de Deus. E no que diz respeito à compreensão da verdade, dirá que: “Não posso conhecer aquelas duas senão através desta” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, XV, 27, 2007, p.50). Com isso, a verdade se instala definitivamente na problemática da felicidade, sobretudo, quando sustenta que antes de qualquer coisa vem o conhecimento da verdade, porque somente a partir dela é que se conhece a alma e a Deus.

Por isso, o sentido da vida não está apenas no viver em geral, mas em função do saber que conduz à verdade suprema, fonte da verdadeira vida beata (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, II, I, 1, 2007, p.56). Portanto, se o caminho da felicidade passa necessariamente pelo conhecimento da verdade, é porque o sábio, enquanto possuidor da sabedoria, não pode ser infeliz:

Creio com certeza que isso não pode ocorrer de modo algum. Mas se for assim, então ninguém pode ser feliz; pois não há outra razão por que agora sou infeliz senão a ignorância das coisas. Então se o conhecimento das coisas torna alguém infeliz, a infelicidade é eterna (AGOSTINHO, *Solilóquios*, II, I, 1, 2007, p.56).

Portanto, o conhecimento da verdade culmina na vida beata na mesma medida em que a sua falta resulta na infelicidade. Ademais, o conhecimento é também o meio pelo qual a alma supera a finitude e atinge a eternidade. A isso se acresce que quem vive na verdade, vive com sabedoria, e quem vive na sabedoria tem o amparo não só da ordem, mas da fé, da esperança e da caridade.

Além disso, é preciso dizer que tudo o que é eterno vem da verdade, porque a questão da felicidade não está condicionada simplesmente à posse de bens verdadeiros, mas, em última instância, à posse da própria verdade, o maior dos bens. Os bens verdadeiros, por sua vez, se resumem a ser apenas o reflexo da verdade, e por esse motivo servem unicamente como meio para a vida feliz, porque, “[...] a verdade não perecerá de modo algum” (AGOSTINHO, *Soliloquios*, II, II, 2, 2007, p.59).

Todavia, a verdade e a alma são definidas de uma maneira inteiramente diversa das coisas corpóreas, pois, na medida em que estas são percebidas apenas pelos sentidos, aquelas só se dão através do intelecto, o que por seu turno, vai além das exterioridades. Para ele, portanto:

Quer estejam as figuras geométricas na verdade, quer esteja a verdade nelas, ninguém duvida que elas estão contidas em nossa alma, isto é, em nossa inteligência; e daí se conclui que também a verdade está em nossa alma (AGOSTINHO, *Soliloquios*, II, XIX, 33, 2007, p.101).

Por isso, a questão do autoconhecimento é tão relevante nessa discussão, pois é por meio dele que superamos nossa condição corporal e tendemos para o que está além da razão e dos sentidos. Porque “[...] Deus estará presente conosco que procuramos, o qual promete sem mentira alguma, para depois deste corpo, outro felicíssimo e pleníssimo da verdade” (AGOSTINHO, *Soliloquios*, II, XX, 36, 2007, p.106). Logo, a felicidade que se experimenta na condição terrena não se constitui na verdadeira felicidade, mas apenas numa visão prévia da mesma. Desse modo, Agostinho liga, em sentido cristão, o conhecimento com a felicidade.

Entretanto, ao falar sobre os *Soliloquios* nas *Retratações*, especialmente no que se refere à vida feliz, Agostinho diz que desaprova a afirmação de que Deus havia reservado apenas para os puros o conhecimento da Verdade, porque, na verdade, muitos que não são puros também podem conhecê-la, da mesma maneira que condena sua declaração de que o reino de Deus é o mundo inteiro e os sentidos o desconhecem. E nesse sentido, diz que deveria ter completado que seu significado, os sentidos do corpo mortal não conhecem, porque todos os sentidos desconhecem esse mundo, isso também se estenderia até o mundo futuro com um novo céu e uma nova terra, o que seria um erro<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 4, 2, 1995, p.656-7: “A propósito, eu não aprovo nestes livros o que eu disse na oração: Ó Deus, você queria que somente os limpos soubessem a verdade, porque se pode responder que muitos que não são puros também conhecem muitas coisas verdadeiras, porque não está aqui definido o que é a verdade, que somente os puros podem conhecer e o que seja conhecer. Também o que eu coloquei: Ó Deus, cujo reino é o mundo inteiro, para quem o significado é desconhecido, se é entendido por Deus, deveria ter completado: a quem o sentido do corpo mortal desconhece. E se é o mundo para o qual o significado não conhece, apropriadamente entendemos o mundo futuro com um novo céu e uma nova terra, embora aqui devamos acrescentar as palavras: o sentido do corpo mortal desconhece- Por cierto que no apruebo en estos



Além disso, Agostinho lamenta de ter mencionado que no conhecimento de Deus nessa vida a alma já é feliz, mesmo que em esperança, bem como, por ter declarado que não há um único caminho para alcançar a sabedoria. Nesse sentido, diz que isso não soa bem, é como se houvesse outro caminho para a sabedoria além de Cristo, que por sua vez disse: ‘eu sou o caminho’. Não somente isso, mas também demonstra arrependimento por ter afirmado que se devia fugir completamente das coisas sensíveis e, em função disso, atesta que devia ter tido cuidado para não ser confundido com a falsa sentença do filósofo Porfírio, que nesse sentido, defendia ser necessário fugir de tudo que é corpóreo. Então, para não ser confundido devia ter explicado que com sua afirmação se referia apenas as coisas corpóreas corruptíveis. De qualquer forma, deveria ter dito que as coisas sensíveis não são as coisas futuras no novo céu e na nova terra que está por vir<sup>27</sup>.

Por fim, Agostinho também lembra que dissera, que os instruídos nas disciplinas liberais extraem a verdade, aprendendo sem as dúvidas, que se encontram ocultas em si mesmo pelo esquecimento, mas que também rejeita essa afirmação, porque é mais aceitável que mesmo os ignorantes respondam as coisas verdadeiras sobre algumas disciplinas, quando são bem interrogados, justamente, porque, na medida em que podem entendê-las, tem em mente a luz da razão eterna, pelas quais vê essas verdades imutáveis; não porque as conheciam e esqueceram como Platão e seus seguidores defendiam<sup>28</sup>.

---

*libros lo que dije en la oración: «Oh Dios, que quisiste que sólo los limpios conozcan la verdad». Porque se puede responder que muchos que no son puros conocen también muchas cosas verdaderas, pues no está aquí definido qué es la verdad, que solamente pueden conocer los puros, y qué sea conocer. También lo que puse: «Oh Dios, cuyo reino es todo el mundo, a quien el sentido desconoce», si se entiende de Dios, debería haber completado: «a quien el sentido del cuerpo desconoce». Y si es el mundo al que el sentido desconoce, propiamente se entiende del mundo futuro con un cielo nuevo y una tierra nueva, aunque aquí habría que añadir las palabras: el sentido del cuerpo mortal desconoce»”.*

<sup>27</sup>Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 4, 3, 1995, p.657-8: “[...] Tão pouco me agrada que eu tenha dito que, ‘no conhecimento de Deus nesta vida, a alma já está feliz’, exceto talvez pela esperança, bem como por ter dito que ‘não há um caminho único para alcançar a sabedoria’, não parece bom, como se houvesse algum outro caminho além de Cristo, que dizia: ‘Eu sou o caminho’. [...] Também no que eu disse: ‘devemos fugir completamente dessas coisas sensíveis’, eu deveria ter tomado cuidado para não acreditar que sustento aquela frase do falso filósofo Porfírio, na qual ele afirma que é preciso fugir de todo corpo, porque eu não disse todas as coisas sensatas, mas estas, isto é, coisas corruptíveis. Em todo caso, eu deveria ter dito antes que tais coisas sensíveis não são coisas futuras no novo céu e nova terra do futuro século - [...] *Tampouco me agrada lo que dije, que «en conociendo a Dios en esta vida, el alma ya es feliz», a no ser tal vez por la esperanza. Lo mismo aquello: «no hay un solo camino para alcanzar la sabiduría», no suena bien, como si hubiese algún otro camino además de Cristo, que dijo: Yo soy el camino. [...] También en aquello que dije: «hay que huir completamente de estas cosas sensibles», debí tener cuidado para no hacer creer que sostengo aquella sentencia del falso filósofo Porfirio, en la que afirma que se debe huir de todo cuerpo. Porque yo no dije todas las cosas sensibles, sino éstas, esto es, las cosas corruptibles. De todas formas debí decir más bien que tales cosas sensibles no son las cosas futuras en el cielo nuevo y tierra nueva del siglo futuro”.*

<sup>28</sup>Cf. AGUSTIN, *Las retractaciones*, I, 4, 4, 1995, p.658: “Eu também disse em outro lugar que ‘os instruídos nas disciplinas liberais os extraem, aprendendo, sem dúvida, enterrados em si mesmos pelo esquecimento e de alguma forma os descobrindo’. Mas eu também rejeito essa frase, porque é mais crível que mesmo os ignorantes respondam as coisas verdadeiras sobre algumas disciplinas, quando são bem interrogados, precisamente porque, na medida em que podem entendê-las, apresentam a luz da razão eterna, na qual veem

Em síntese, no *Solilóquio* Agostinho não só concebe a Deus como a verdade da qual a felicidade depende, mas também condiciona a sua posse ao seu conhecimento dessa mesma verdade e, ao mesmo tempo, assegura que os sentidos são inadequados para a realização desta tarefa, por isso, a fé, a esperança e o amor são necessários. Por consequência, a felicidade que se experimenta na condição terrena não pode ser ainda a verdadeira felicidade.

Nessa continuação, passemos a análise do diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, que seguindo o estilo literário dos diálogos filosóficos apresenta valiosos elementos para a discussão da vida beata, ainda que o tema central da obra seja o problema da liberdade humana e a investigação da origem do mal. Assim, parte-se da ideia de superioridade do homem em relação aos animais e, por isso, seu modo de ser é inteiramente mais elevado que o deles. Contudo, se a razão for fraca, as paixões podem se voltar contra a razão e comprometer essa condição. Nesse sentido, assevera:

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, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 8, 18, 2004, p.47).

Para tanto, a música se mostra necessária uma vez que funciona como instância reguladora da sensibilidade, o que resulta num benefício para a alma, pois, agindo assim, promove a virtude e ao mesmo tempo, o bem viver. Logo: “[...] é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 13, 28, 2004, p.60). Nesse sentido, lembramos que: “[...] é pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz [...]” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 13, 28, 2004, p.60.) e que a boa vontade nada mais é que o desejo de viver justo e honestamente. Porque,

[...] todo aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade, se querem por esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 13, 29, 2004, p.61).

---

essas verdades imutáveis; não porque eles já os conheceram e esqueceram, como Platão e companhia acreditavam - *Asimismo en otro lugar dije que «los instruidos en las disciplinas liberales las extraen, aprendiendo, sin duda sepultadas en sí mismos por el olvido y de algún modo las descubren». Pero repruebo también esa frase, pues es más creíble que hasta los ignorantes respondan cosas verdaderas sobre algunas disciplinas, cuando son bien interrogados, precisamente porque, en cuanto pueden comprenderlo, tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables; no porque alguna vez las hayan conocido, y se han olvidado, como creyeron Platón y compañía*”.

O querer e o possuir se tornam um mesmo, uma vez que, por estar ligada à sabedoria, a boa vontade se voltará, precisamente, para aquilo que é realizável. Por essa razão, tem-se na boa vontade um precioso auxílio na aquisição das virtudes necessárias à conquista da felicidade: “Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida dita feliz” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 13, 29, 2004, p.61).

Ademais, ao mesmo tempo em que trata da questão da vida beata, Agostinho procura também compreender o porquê da infelicidade de tantos homens. Assim, procura explicar a causa do sofrimento humano partindo do pressuposto de que ninguém deseja a desgraça.

Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tão só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. [...]. Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não querem. Ora, a lei eterna, em consideração da qual já é tempo de voltar a nossa atenção, decretou com firmeza irremovível o seguinte: o merecimento está na boa vontade. Assim, a recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, III, 14, 30, 2004, p.62).

Feito isso, Agostinho retoma a questão da sabedoria, não só para reiterar a perspectiva intelectualista grega outrora admitida, mas, para reinterpretá-la, em sentido cristão, relacionando-a como a própria verdade. Então,

Na medida, pois em que todos os homens desejam a vida feliz, não erram. Mas na medida em que alguém abandona o caminho da vida que leva à beatitude, mesmo quando declara e proclama não querer senão chegar até à beatitude, nessa mesma medida erra. Com efeito, há erro quando seguimos um caminho que não pode nos conduzir aonde pretendemos chegar. E quanto mais uma pessoa erra no caminho da vida, menos ela é sábia, porque tanto mais se afasta da verdade, na qual contempla e se possui o bem supremo. Ora, uma vez alcançado o Sumo Bem, cada um torna-se feliz, o que sem contestação todos nós queremos (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 9, 26, 2004, p.107).

Portanto, não se pode ser feliz sem a sabedoria, então, como o sábio possui o Sumo Bem, ninguém pode ser feliz sem a posse deste mesmo bem, cuja contemplação e posse encontram-se na sabedoria, porque, é justamente por meio da sabedoria que nasce o desejo pela vida feliz, sabedoria essa que de algum modo já a conhecemos. Afirma o Bispo de Hipona:

Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção de felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza sem nenhuma hesitação, afirmamos que queremos ser felizes. Assim também, antes de sermos sábios, nós temos impressa em nossa mente

a noção de sabedoria. Em virtude da qual cada um de nós, ao ser questionado se quer ser sábio, responde sem sombra de hesitação que o quer (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 9, 26, 2004, p.107).

Por conseguinte, se o Sumo Bem é único e o mesmo para todos, é porque a verdade também o é, visto que sem ela não se reconhece nem se alcança o Sumo Bem. Em vista disso, temos: “[...] como é certo que todos nós queremos ser felizes, é também certo que queremos possuir a sabedoria. Pois, ninguém é feliz sem a posse do Sumo Bem, cuja contemplação e posse encontram-se nessa verdade que denominamos sabedoria” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 9, 26, 2004, p.107). Ao que complementa mais adiante:

Portanto, quanto verdadeiras e imutáveis são aquelas leis dos números, das quais, como dizias anteriormente, apresentam-se de modo imutável e universal a todos os que as consideram; e tanto são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras da sabedoria. Alguma delas, eu as submeti especialmente à tua apreciação, e te pareceram verdadeiras e evidentes, concordaste serem elas comuns a todas as inteligências capazes de as perceber (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 10, 29, 2004, p.113).

Em seguida, frente à ideia de a sabedoria parecer ser um bem mais venerável do que o número, Agostinho analisa se a sabedoria e os números possuem a mesma fonte na Verdade imutável. E em função disso, conclui:

Fico assim muito perplexo, visto que essas duas realidades – a sabedoria e o número – pertencem à verdade indubitável, a mais secreta e certa. E acrescento ainda o testemunho das Escrituras, onde essas duas coisas, como lembrei acima, estão mencionadas conjuntamente. Portanto, muito me admiro de que o número seja tido como sem valor, para a imensa multidão dos homens, ao passo que a sabedoria lhes seja de muito apreço. Pois, incontestavelmente, são uma só e mesma realidade (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11, 30, 2004, p.114).

Então, se os números e a sabedoria possuem a mesma fonte é porque a música é, certamente, uma espécie de linguagem, que se expressa através do número e contribui efetivamente na conquista da vida beata. Além disso, com relação aos números acrescenta: “Contudo, se nos dispusermos a voltar, por assim dizer, em direção ao alto, descobriremos que os mesmos números ultrapassam as nossas mentes e permanecem imutáveis na verdade, ela mesma” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11, 31, 2004, p.115). Portanto, muitos erram ao apreciar mais a sabedoria que o número, como se fossem coisas diametralmente opostas: “Mas aqueles que são instruídos e os verdadeiros estudiosos, quanto mais se afastam das impurezas terrestres, tanto melhor contemplam na própria verdade o número como a sabedoria, e a ambos atribuem grande estima” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11,

31, 2004, p.115). Portanto, não há relação de inferioridade entre eles, visto que são de naturezas congêneres. Em outras palavras:

Do mesmo modo como no fogo percebe-se a luz e o calor, que são por assim dizer consubstanciais, sem poderem ser separados um do outro, contudo, o calor atinge somente os objetos que se colocam perto dele. A luz, entretanto, difunde-se também nos lugares mais distantes e espaçados. De maneira igual, o poder da inteligência, inerente à sabedoria, inflama com seu calor os seres mais próximos a ela, como são as almas racionais. Quanto aos seres mais afastados, como os corpos, esses não são tão atingidos pelo calor da sabedoria, também se inundam pela luz dos números (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11, 32, 2004, p.116).

Resumidamente, se podemos chegar à verdade a partir do número e da sabedoria, independentemente do vínculo que possamos estabelecer entre ambos, é porque de algum modo, são partícipes da verdade imutável. Por isso,

[...] de modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 12, 33, 2004, p.116-7).

Em seguida, Agostinho dirá que a verdade não é menos excelente que a mente humana, dado que não se poderia julgá-la da mesma maneira que se julgam os corpos, porque, as coisas eternas são superiores as coisas temporais. Além disso, a verdade também não é igual à mente humana, porque se assim o fosse se tornaria mutável como a mente, que em dado momento entende de modo mais claro, e de outras vezes menos.

Ao passo que a verdade, permanecendo a mesma em si, não ganha nada, quando a vemos mais claramente nem nada perde, quando a vemos menos bem. Ela guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade. Aqueles que mantêm seu olhar voltado para ela, alegram-se, pois são iluminados. E ficam cegos os que se recusam olhar em sua direção (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 12, 34, 2004, p.118).

Logo, a medida que a mente humana deve compreender, é a mesma medida que consegue aplicar-se e unir-se à verdade imutável. E, se a verdade não é inferior nem igual, segue-se que ela só pode ser superior e mais excelente que a mente humana. Ademais, Agostinho ao reafirmar o que é a verdade diante dos homens escreve: “E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente verdade?” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 13, 35, 2004, p.119), a resposta é não.

Portanto, os prazeres proporcionados pelas sensações são infinitamente inferiores aos prazeres decorrentes da verdade. Então, é preciso fixar a mente nela para captar o Sumo Bem

e dele gozar e, conseqüentemente ser feliz: “Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo” (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 13, 36, 2004, p.121), já que, tudo que agrada nas verdades particulares, tira, evidentemente, o seu encanto da verdade imutável.

Portanto, a verdade é transcendente, porque, além de se dar sem perder coisa alguma, ela não tem nenhuma semelhança com os objetos dos sentidos. Por isso, mesmo que se mostra da mesma forma para todos, ainda assim, não é percebida igualmente. Se bem que,

[...] enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a multidão de ouvintes amontoados em sua volta exclui os recém-chegados. Tampouco o tempo lhe põe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. Está perto de todos aqueles que a amam e voltam-se para ela, em qualquer parte do mundo. Para todos, ela está sempre próxima e para todos dura eternamente. Não está em lugar nenhum e apesar disso nunca está ausente de parte alguma. Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente. Torna melhores todos os que a contemplam e ninguém a pode tornar pior ou a deteriorar. Pessoa alguma é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 14, 38, 2004, p.123-4).

Deste modo, não resta dúvida de que a verdade é superior e mais excelente que a mente humana, bem como, superior a todos os bens temporais. Aliás, mediante sua unidade e transcendência, ela torna sábia todas as almas, algo que a mente não consegue apreendê-la em sua totalidade. O que, por sinal, é impossível de ser realizado por meio do gozo dos bens inferiores, isto é, das realidades sensíveis. Todavia, nem por isso, se devem ignorá-lo completamente uma vez que estão dispostos em função da verdade, bastando para tanto, saber os erros que se deve evitar. Nesse sentido, temos:

Mas para podermos chegar à contemplação da eterna verdade, e sermos capazes de gozar dela e a ela aderirmos, foi-nos proporcionado um meio vindo das coisas temporais e preparado de modo adaptado à nossa fraqueza. Consiste, quanto às coisas futuras e passadas, em crer apenas o suficiente para aqueles que, como nós, caminham em direção às realidades da eternidade. Ora, tal ensino de fé possui a mais alta autoridade, sendo dirigido pela misericórdia de Deus (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, III, 21, 60, 2004, p.219).

Assim, temos mais uma vez, a fé como condição para a conquista da felicidade futura. Mas não é uma fé que não se efetiva ao capricho de crente, mas sob a tutela da própria verdade. Por isso, complementa logo depois:

Por conseguinte, é preciso crer, sem hesitação alguma, em tudo o que nos afirmam sobre os seres criados, em relação ao passado ou ao futuro, uma vez

sendo garantido pela autoridade de testemunho divino. Uma parte desses relatos, na verdade, já se passou sem que tenhamos podido nos dar conta. Outra parte ainda não foi posta ao alcance dos nossos sentidos. Contudo, possuem todos eles uma grande eficácia para fortalecer nossa esperança e excitar nosso amor, exortando-nos a atenção sobre o quanto Deus cuida de nossa libertação, através da sucessão perfeitamente ordenada dos tempos (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, III, 21, 60, 2004, p.219).

À vista disso, nota-se que o Bispo de Hipona não estava preocupado em colocar a felicidade apenas numa ótica escatológica, mesmo que haja uma sobreposição dela em relação à felicidade terrena, porque com efeito, faz um elogio a virtude da justiça, enquanto um instrumento perfeito que orienta o homem nos deleites da vida temporal. Nas palavras do autor:

Tão grande é a beleza da justiça, tão grande o encanto da luz eterna, isto é, da verdade e da sabedoria imutável, que mesmo se não nos fosse permitido gozar dela, a não ser pelo espaço de um único dia, em troca ter-se-ia plenamente razão em menosprezar por elas inumeráveis anos desta vida, embora repletos de delícias e transbordantes de bens temporais (AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, III, 25, 77, 2004, p.240).

Nessa continuação, para um melhor aprofundamento da questão da felicidade sigamos diretamente para as *Confissões*, em especial, o Livro X que trata da felicidade. Todavia, independentemente de a obra ter sido escrita cerca de doze anos após o texto *Sobre a Vida Feliz* não podemos considerá-la como uma revisão desse diálogo, mas, propriamente, como uma evolução do problema da felicidade.

Antes de qualquer coisa, dizemos que de um modo geral, na abordagem da felicidade que Agostinho fez nas obras da juventude, é facilmente observável o peso da tradição filosófica nessa fase da filosofia do Bispo de Hipona, sobretudo, no tocante à confiança no poder da racionalidade, no combate a ideia de que a felicidade está relacionada à posse dos bens terrenos, bem como, na compreensão de que o caminho para a felicidade passa, necessariamente pela sabedoria dentre outros aspectos. Mas, isso não quer dizer que ele tenha feito, apenas uma adaptação do pensamento greco-romano ao cristianismo, precisamente, porque não só sua abordagem é própria, mas também, porque Agostinho traz novos elementos para a discussão da vida beata, a exemplo do papel da vontade para a posse da Verdade, fonte última da felicidade. Além do mais, é preciso dizer que é, justamente, nas obras da maturidade, que a novidade de seu pensamento se dá de forma mais expressiva. Nesse domínio, podemos citar a questão da importância da memória e a ideia de que há coisas no homem, que nem sequer o espírito que nele habita conhece, como se viu nas *Confissões*. Bem como, as ideias de que nem todos desejam viver feliz; de que o conhecimento da verdade não

é condição suficiente para a felicidade e até mesmo, quando reveste a felicidade pela categoria da eternidade e, por fim, quando coloca o desejo da felicidade como um dom de Deus, conforme se vê no tratado da *Trindade*, que analisaremos logo após as *Confissões*.

### 5.3 A VIDA BEATA NAS OBRAS DA MATURIDADE

De início, é preciso dizer que ao longo desta seção nosso principal objetivo é mostrar, antes de qualquer coisa, a evolução do tema da felicidade e, para tanto, vamos as *Confissões*, especialmente, o Livro X onde Agostinho faz um relato acerca do encontro com Deus, fonte última da vida feliz. Nesse seguimento, ele começa fazendo um apelo à Deus/Verdade: “Fazei que eu Vos conheça, ó conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 1, 1, 2009, p.217). Esse apelo remete à ideia da necessidade do conhecimento, para a posse da vida feliz, conforme Agostinho havia mencionado anteriormente, sobretudo porque: “Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 5, 1, 2009, p.221).

Além disso, Agostinho reitera que Deus não é o céu nem a terra, nem corpo algum: “Que amo então quando amo meu Deus? Quem é Aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele. Ultrapassarei a força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 7, 1, 2009, p.223-4). Com isso, diremos então que Deus está no mais alto da alma, naquilo que confere vida e sentido para a existência temporal, por isso que sua compreensão e, conseqüentemente, a vida feliz, não se limitará ao plano terreno, mas também na eternidade. Eis aqui, novamente, mais um espaço aberto, para que a música dê sua contribuição na conquista da vida feliz, porque, na medida em que ela conduz a alma da beleza sensível à beleza superior, acaba, em última instância, favorecendo o abandono dos bens terrenos em função do Sumo Bem na eternidade.

A propósito da questão do conhecimento de Deus como condição para a felicidade, vimos que esse está no topo da escala ascendente do conhecimento, tanto que o Bispo de Hipona a ele se refere nestes termos: “Transporei, então, estas forças da minha natureza, subindo por degraus até Àquele que me criou” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 8, 1, 2009, p.224). Com isso, se chega ao que é batizado como palácio da memória, lugar onde estão os tesouros de inúmeráveis coisas, que as percepções trouxeram. Aí está também escondido tudo



o que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, ou até variando, de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram:

Tudo isso realizo no imenso palácio da memória. Aí estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto o que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, se recordo as ações que fiz, o seu tempo, lugar e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las. É lá que estão também todos os conhecimentos que recordo, aprendidos ou pela experiência própria ou pela crença no testemunho de outrem (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 8, 8, 2009, p.225).

Observe-se que a questão da felicidade passa, necessariamente, pela questão do autoconhecimento, e por consequência, do conhecimento de Deus. Com relação ao autoconhecimento, o homem pode obtê-lo através da reflexão que, por sinal, só é possível por meio da memória. Nela estão gravados um número infinito de coisas: imagens, corpos, ciência, arte, noções e sinais, enfim, todo o movimento da alma, aliás, o que está na memória é porque está na alma: “Tão grande é a potência da memória e tal o vigor da vida, que reside no homem vivente e mortal” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17, 2, 2009, p.235).

Entretanto, para o perfeito conhecimento de Deus e, conseqüentemente, para a posse da verdadeira felicidade, é preciso ainda transpor esta potência que se chama memória:

Passarei, pois, além da memória, para poder atingir Aquele que me distinguiu dos animais e me fez mais sábio que as aves do céu. Passarei, então, para além da memória, para Vos encontrar. Mas onde, ó bondade verdadeira e suavidade segura? Para Vos encontrar, mas onde? E como Vos hei de lá encontrar se não me lembro de Vós? (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 17, 4, 2009, p.235).

Nesta questão, Agostinho faz uma analogia com um objeto perdido que, mesmo depois de seu desaparecimento diante dos olhos, ele não some da memória. Assim, quando for encontrado será reconhecido pela imagem, que ficou na memória. Esta, por sua vez, divide-se em dois tipos distintos: a memória sensitiva na qual se conserva a imagem do objeto perdido e a memória intelectual, que guarda as ideias e da interação, delas origina-se o conhecimento.

Por conseguinte, a busca pela vida feliz exige uma atitude investigadora perante a experiência temporal, precisamente no sentido de extrair dos bens temporais o conhecimento da realidade de si mesmo e, principalmente de Deus, a verdade imutável. Todavia, Agostinho faz uma espécie de classificação e/ou graduação dos níveis de felicidade, que cada um possui, por isso, escreve:

Há quem seja feliz simplesmente em esperança. Estes possuem a felicidade de um modo inferior ao daqueles que já são realmente felizes. Mas, ainda assim, estão muito melhor que aqueles que não têm nem a felicidade, nem a sua esperança. Mesmo antes devem experimentá-la de qualquer modo,

porque no caso contrário não desejariam ser felizes. Ora, é absolutamente certo que eles o querem ser (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 20, 3, 2009, p.237).

O que só é possível porque Deus pôs a noção de felicidade na memória do homem e tendo isso em vista diz: “Se lá existe, é sinal de que alguma vez fomos todos felizes” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 20, 4, 2009, p.237), precisamente porque a memória conserva a própria realidade da palavra felicidade. Entretanto, a recordação da vida feliz não ocorre da mesma forma, que a recordação do mundo sensível, porque se a felicidade não é algo concreto, não pode ser experimentada pelos sentidos corporais. Nesse sentido, temos:

Recordá-la-emos, então, como a alegria? Sim, talvez. Lembro-me da alegria passada, mesmo quando estou triste e penso na felicidade, quando me encontro desolado. Nunca vi, nem ouvi, nem cheirei, nem gostei, nem apalpei a alegria com os sentidos. Simplesmente a experimentei na alma, quando me alegrei (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 21, 4, 2009, p.238-9).

Eis então o que Agostinho chama de felicidade em esperança. Aquela alegria que, enraizada na memória, permite que o homem vislumbre a felicidade eterna mesmo diante das adversidades e encontre, em certa medida, já algum gozo nessa vida, porque se não conhecesse a vida feliz por uma noção certa, não a desejaríamos com vontade firme. No entanto, “Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sóis Vós” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 22, 1, 2009, p.239), por isso, “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 a verdadeira” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 22, 2, 2009, p.240)

Assim, teremos mais uma vez a definição da felicidade como alegria em Deus, ao mesmo tempo em que a temos associada à verdade conforme está escrito “Pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 2, 2009, p.240). Donde decorre a conclusão de que a vida beata é a alegria que provém da verdade, isto é, de Deus.

Ademais, Agostinho lembra que encontrou alguns com o desejo de enganar a outros, mas não encontrou ninguém que quisesse ser enganado, pois, amam a verdade e por isso não querem ser enganados e justifica isso dizendo que: “Não poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 3, 2009, p.240). E com relação àqueles que não encontram na verdade sua alegria declara:

Não são felizes, porque, entregando-se com demasiado afínco a outras ocupações que, em vez de ditosos, os torna ainda mais desgraçados, recordam apenas frouxamente, aquela Verdade que os pode fazer felizes (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 4, 2009, p.240-1).

Ao que completa mais adiante:

Apesar de ser tão infeliz, antes quer encontrar a alegria nas coisas verdadeiras do que nas falsas. Será feliz quando, liberta de todas as moléstias, se alegrar somente na Verdade, origem de tudo que é verdadeiro (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 6, 2009, p.241).

Nessa continuação Agostinho dirá que esse foi o espaço, que ele percorreu através da memória, para buscar a verdade e encontrar a Deus, e por isso, revela:

Onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer. Por isso, desde que vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 24, 2, 2009, p.241).

Portanto, podemos concluir que Deus pode ser encontrado na memória. Mas como ele distinguiu a memória em duas partes, resta ainda indicar em qual delas Ele pode ser encontrado: se na memória sensitiva, se na memória intelectual ou qualquer outro lugar. Assim, temos:

Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não Vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos. Cheguei àquela região onde tinha depositado os afetos da alma. Nem mesmo lá Vos encontrei. Entrei na sede da própria alma, na morada que ela tem na memória – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estáveis. Assim como não sois nem imagem corpórea nem afeto de ser vivo, como alegria, a tristeza, o desejo, o temor, a lembrança, o esquecimento e outras paixões semelhantes, assim também não podeis ser o meu espírito, porque sois o seu Senhor e o seu Deus. Tudo isso muda. Vós, porém, permaneceis imutável sobre todas as coisas e, apesar disso, Vos conheci (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 25, 2, 2009, p.242).

Portanto, Agostinho procura o lugar onde Deus está, como se dentro da memória houvesse compartilhamentos, no entanto, o que vimos é que a memória tem duas regiões distintas, mas que aqui o Bispo de Hipona não chega a precisar o local onde Ele está. Mas, ao referir-se à memória de uma forma genérica, diz: “É fora de dúvida que residis dentro dela porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci, e Vos encontro lá dentro, sempre que de Vós me lembro” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 25, 3, 2009, p.242). Por que isso acontece? porque Deus, apesar de estar na memória, não pode ser compreendido como os seres corpóreos. E como ele se trata de um ser plenamente perfeito e transcendente, não pode ser

inteiramente assimilado pela memória intelectual, nem mesmo podemos imaginar, que ele pode ser encontrado diante da interação de tais memórias.

Portanto, se Deus não está nem mesmo na sede da alma, é porque os instrumentos usados na sua busca devem transcender tanto a sensibilidade, quanto a especulação racional, mesmo que elas sejam tomadas como necessária, mas jamais será suficiente, porque, por meio da fé que se dá um passo a mais, para atingir à contemplação mística de Deus, isto é, da felicidade eterna, que a memória mostra como uma espécie de esboço da felicidade plena, conforme se lê no trecho a seguir: “Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo que estais acima de mim? Nessa região não há espaço absolutamente nenhum. Quer retrocedamos, quer nos aproximemos de Vós, aí não existe espaço” (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 26, 1, 2009, p.). E por não estar em lugar nenhum, assiste a todos os que a Ele procura, responde a todos que os interrogam sobre os mais variados assuntos, no entanto, mesmo que responda com clareza, nem todos têm a mesma lucidez para ouvi-lo. Por isso, exclama:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! (AGOSTINHO, *Confissões*, X, 27, 1, 2009, p.243).

Daí, podemos extrair pelo menos duas premissas para a nossa discussão: a primeira é a de que Deus deve ser buscado na interioridade humana. E a segunda a de que, por estar fora do tempo e do espaço, isto é, acima de todas as coisas, Deus é a verdade que a tudo preside. Por isso, a verdadeira felicidade é a vida em Deus, uma vida livre de todos os males que à existência temporal carrega.

Na continuação de nossa investigação nos leva agora para a obra *Sobre a Trindade* que assim como outras obras, aqui mencionadas, também não traz a felicidade como tema principal, mas que, no entanto, contém elementos importantes para a nossa discussão.

Antes de tudo, vale ressaltar que a escrita do tratado *Sobre a Trindade* ocorre, aproximadamente, vinte anos após a conversão de Agostinho, o que implica numa abordagem mais amadurecida do tema. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que, a exemplo das *Confissões*, não faremos uma investigação integral da obra, mas apenas do Livro XIII, que trata de modo particular, a questão da vida feliz. Ademais, nesse ínterim, vamos destacar apenas aquilo que é mais significativo para nossa discussão, sobretudo, nos aspectos que Agostinho reformula ou incorpora.

A leitura do texto nos mostra um Agostinho admirado pelo fato de haver um só desejo de alcançar e conservar a vida feliz em todos os homens e, em contrapartida, haver uma variedade tão grande de desejos acerca da mesma felicidade. O que só é possível porque nem todos a conhecem e, por isso mesmo, a situam equivocadamente. Em suas palavras:

É como se tratasse de algum lugar nesse mundo onde quereria viver quem deseja viver feliz, e não procurasse saber onde está a felicidade com o mesmo empenho com que se procura saber em que consiste (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII 4, 7, 2014, p.403).

Por consequência, uns a procura no corpo, outros na alma ou ainda ambos. E se assim o for, será feliz quem vive conforme o que lhe apraz, o que se constitui um erro, porque não pode ser verdadeiramente feliz, aquele que vive no crime, se isso lhe apetecer, dado que “[...] a vontade depravada basta para tornar alguém infeliz, mas torna-se pior ainda pela possibilidade de executar os desejos arquitetados por sua vontade corrompida” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 5, 8, 2014, p.405).

Em vista disso, Agostinho examina a máxima de que todos, indiscriminadamente, desejam a felicidade e chega a seguinte conclusão: “Nem todos, portanto, desejam viver felizes, aliás, muito poucos o querem, visto que a felicidade consiste em viver conforme os bens da alma, o que muitos não querem” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 4, 7, 2014, p.403), porque dentre aqueles que almejam a vida feliz, nem todos desejam viver conforme é necessário para ser feliz. Com isso, Agostinho se distancia em certa medida de Cícero com quem aprendeu o princípio da universalidade do desejo pela felicidade durante a leitura do *Hortênsio*.

Com relação às condições para a posse da vida beata, Agostinho aponta que não basta saber o que ela é, porque todos sabem, já que não podem ignorar o que está na sua natureza, mas é preciso possuí-la efetivamente. Para ele, portanto:

E todos os que são felizes têm o que desejam; embora nem todos os que desejam sê-lo sejam necessariamente felizes. São infelizes os que não têm o que desejam, ou então, se os têm, essas coisas são culposas. Portanto, não é feliz senão aquele que possui tudo o que quer e nada quer que seja mal (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 5, 8, 2014, p.405).

Portanto, a felicidade consiste na posse do que é justo e bom, porque aquele que se apossa de bens condenáveis está mais distante da verdadeira felicidade do que aquele que à procura com vontade reta e não a encontra. Por isso, diante dos bens inferiores que existem como consequência natural da vida terrena, a vontade deve agir com prudência, temperança,

fortaleza e espírito de justiça para que, quando for necessário, alcançá-los e usá-los adequadamente. Além disso, reafirma o que dissera noutras obras, a saber:

[...] a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível, encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII 7, 10, 2014, p.406-7).

A fé é fundamental, porque termina por consistir num inestimável auxílio, para que o homem permaneça firme no seu propósito em meio às misérias desta vida, tudo isso, em vista da posse da verdadeira felicidade, aqui denominada por Agostinho de a vida bem-aventurada. Nota-se que, diferentemente da tradição greco-romana, que situava a felicidade apenas num plano terrestre, em Agostinho ela é revestida pela categoria da eternidade. Com isso, acontecerá o que de forma alguma é possível já na vida terrena, a saber, a coincidência entre a vontade e poder.

Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda eternidade (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.407).

Portanto, como esse nível de felicidade não se experimenta de forma plena, aqui na vida terrena, é necessário, então, à fé, porque sem ela, fica-se sujeito aos erros, como fizeram “[...] certos filósofos que instituíram para si um gênero de vida feliz, segundo seus próprios gostos, como se pudessem por seus próprios esforços o que não podiam pela condição comum dos mortais, ou seja, viver a seu bel-prazer” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.407). Erraram, porque ninguém pode ser feliz sem possuir tudo que deseja, bem como, sem nada sofrer contra a sua própria vontade.

Mas quem é feliz pela esperança ainda não é feliz, pois espera com paciência uma felicidade que ainda não possui. Entretanto, aquele que é atribulado sem essa esperança, é atribulado sem qualquer perspectiva de recompensa. Por mais resignação que demonstre, não é deveras feliz, mas corajosamente infeliz (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.408).

Então, será infeliz porque sem a esperança não suportará firmemente as vicissitudes da vida. Se bem que, mesmo que essa pessoa não tenha que suportar sofrimentos, ainda assim, não pode ser feliz. Dado que não pode possuir tudo que quer e, por consequência, não vive como deseja. Ademais, ainda que preparado para os infortúnios, na medida do possível, deseja evitá-los. Dessa forma:

Nisso consiste a felicidade dos mortais soberbos, não sei se digno de riso ou de compaixão: gloriar-se de viver como desejam, porque suportam com paciência o que certamente não quereria que lhes sucedesse (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.408-9).

Com isso, nota-se certa reformulação da ideia defendida no diálogo *Sobre a Vida Feliz* de que o sábio é feliz, porque deseja apenas o possível. O que parece improvável, já que sua vontade está condicionada tão somente ao que é possível. Nesse sentido, lembra a máxima de Terêncio – ‘já que não podes fazer o que desejas, desejas só o que puderes’ – e conclui que essa sentença é puro comodismo e que não passa de um conselho infeliz, para quem não quer ser mais infeliz do que já o é.

Em contrapartida, ao se referir à verdadeira felicidade usa os seguintes termos: “Mas esse gênero de vida não é próprio à condição mortal, só o será quando se tornar imortal. E se a imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, em vão procuraria ela a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.409). Assim, ao qualificar o desejo de felicidade como um dom de Deus, Agostinho excede a tradição da qual se nutriu, sobretudo a grega, que demarcou a felicidade exclusivamente no âmbito temporal, enquanto produto da virtude humana. Por isso, revestida de um novo sentido, a vida feliz torna-se beatitude<sup>29</sup>, isto é, circunscrita na eternidade. Logo, ser feliz não é apenas uma questão de deleite dos verdadeiros bens, mas almejar à própria imortalidade.

Aliás, interrogadas sobre a imortalidade, tal como sobre a felicidade, todas responderão que desejam a imortalidade. Mas nesta vida a busca dessa felicidade parece ser mais de nome e mesmo fictícia, pois se desesperam da imortalidade, e sem ela a felicidade verdadeira não é possível (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 8, 11, 2014, p.409).

Ao que acrescenta depois:

Com efeito, vive feliz, como já dissemos anteriormente e assaz provamos, aquele que vive como quer e nada deseja de mal. Nada deseja de mal quem quer a imortalidade, se a sua natureza humana for capaz de a receber como dom de Deus. Se não for capaz disso, tampouco o será da felicidade (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 8, 11, 2014, p.409-10).

Interessante notar que a circunscrição da felicidade no âmbito da eternidade não é apenas uma questão decorrente da piedade cristã, mas algo também de natureza filosófica, pois, se o homem é constituído de duas substâncias: corpo e alma, e se corpo corruptível o

---

<sup>29</sup>O significado desse termo pode distinguir-se do de *felicidade*, de que é sinônimo, porque designa um estado de satisfação completa, perfeitamente independente das vicissitudes do mundo (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 109).

insere na finitude, é porque deve ser somente por meio da alma, a substância imortal, que ele atinge a eternidade.

Todavia, apesar de inserir a vida beata na eternidade, Agostinho não a desvincula completamente da felicidade terrena, melhor dizendo, da vida terrena. Exatamente porque, já podendo ser feliz aqui, mesmo que em esperança, ela acaba por constituir-se num exercício fecundo, para a vida feliz na eternidade. Nesse sentido, temos:

Para que o homem viva feliz, é mister que viva. Se a vida abandona alguém que morre, como poderá permanecer com ele a vida feliz? Ao perder a vida, a pessoa ou não aceita essa perda; ou a aceita; ou ainda permanece, a favor ou contra a morte. Se resiste, como pode ser feliz essa vida que deseja viver e não pode conservar? Porque ninguém é feliz se deseja alguma coisa que não pode possuir. Quanto menos feliz não será aquele que perde não somente a honra, as suas posses ou qualquer outra coisa, mas a sua própria vida feliz, contra a sua vontade, se para ele não existir nenhuma vida? Sem dúvida, não lhe restaria nenhuma consciência que lhe torne a vida infeliz, pois a vida feliz se extingue quando fenece toda vida (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 8, 11, 2014, p.410).

Nem mesmo a vida daqueles que se mantêm indiferentes, ou seja, daqueles que não recusam nem desejam esta vida feliz na imortalidade é realmente feliz, pois não foi digna de ser amada por aquele a quem ela fez feliz. Então,

Só podem ser felizes tendo a vida, e assim não podem querer que pereça a vida. Logo, querem ser imortais todos aqueles que são felizes ou desejam sê-lo. Não vive, porém, na felicidade quem não possui o que quer. Assim, de forma alguma, poderá ser de veras feliz a vida que não for imortal (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 8, 11, 2014, p.411).

Então, o homem, na sua integralidade, não pode morrer, já que é portador da verdade imortal. Acresce a isso, a dúvida quando a capacidade da natureza humana para receber, prontamente, a felicidade, que se hospeda nessa verdade imortal. Diante dessa dificuldade, mais uma vez, Agostinho preconiza a fé como um elemento necessário à beatitude: “Mas, havendo fé, que se interioriza naqueles a quem Jesus deu o poder de se tornarem filhos de Deus, desaparece toda dificuldade” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 9, 12, 2014, p.411).

A fé se configura como necessária, visto que muitos homens sábios quiseram a felicidade e não conseguiram, porque, como não tinham a fé, não conseguiram transpor essa dificuldade, justamente por usar apenas os argumentos da razão. Quando muito, alguns poucos conseguiram, depois de muito tempo de preparo nas ciências, tão somente pressentir a imortalidade da alma. Dessa forma: “Não descobriram, porém, para ela uma vida estável, ou seja, verdadeira. Ensinarão que a alma voltaria a experimentar as adversidades desta vida,



mesmo depois de ter alcançado a felicidade” (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 9, 12, 2014, p.412), o que certamente, é um engano. Nesse sentido, até mesmo os que acreditaram que a alma purificada e privada do corpo tem o destino eterno e feliz, tratam da imortalidade de forma contraditória, uma vez que, transita entre a vida temporal, a eternidade e novamente a temporalidade.

Portanto, com a anuência da verdade imortal, a fé mostra o futuro imortal a toda à criatura humana e, como consequência, a felicidade eterna. Para tanto, é preciso que a fraqueza humana de que somos portadores não nos leve a perder a esperança de chegar a essa condição tão elevada. O que confirma a necessidade da fé para alcançar a verdadeira felicidade em relação a todos os bens, seja os da alma ou os do corpo.

#### 5.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO

O tema da felicidade pode ser encontrado, praticamente, em todos os momentos da atividade filosófica de Agostinho; desde os primeiros diálogos até as obras da maturidade. Entretanto, o Bispo de Hipona não investiga a felicidade movido apenas pela curiosidade, mas porque desejava verdadeiramente viver feliz. O que pode explicar o fato de ele não se preocupar em elaborar um conceito mais bem elaborado sobre a felicidade.

Em suma, no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, Agostinho propõe não mais a filosofia como porto da felicidade, mas a faz consistir no perfeito conhecimento de Deus e, por consequência, para ser feliz não basta à posse ou o gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou no gozo do bem absoluto e perfeito.

No diálogo *Contra os Acadêmicos* vemos Agostinho afirmando: quer a felicidade consista em encontrar a verdade, quer em buscá-la diligentemente, devemos em todo caso, se quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade, porque ela, verdadeiramente, existe e pode ser conhecida, e sem ela, não há verdadeira felicidade.

Nos *Solilóquios*, Agostinho reitera que o conhecimento de Deus e da alma é condição *sine qua non* para a felicidade. Contudo, quando se trata do conhecimento de Deus, sobretudo, diz que os sentidos e a razão não bastam, por isso, a fé, a esperança e o amor são necessários. Conquanto, o que se obtém com isso ainda não é o conhecimento efetivo de Deus, mas generalidades, porque ao conhecimento perfeito de Deus é necessária a iluminação divina. Com essa atitude, o jovem Agostinho reconhece, desde então, a existência de um limite epistemológico no conhecimento humano.

Além disso, vimos também que o conhecimento de Deus deve ser precedido pelo autoconhecimento. Mas, nem por isso, ser feliz está relacionado diretamente com a condição concreta do homem no mundo, já que a felicidade plena está inteiramente vinculada à vida em Deus na eternidade e esta, só se dá a partir da interioridade humana. Por isso, o sentido da vida não está apenas no viver, mas em função do conhecimento, em particular, o da verdade suprema. Com ele, a alma supera a sua condição de finitude e atinge a eternidade, e por consequência, a felicidade plena.

No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio* vimos que a felicidade é posta inteiramente relacionada à boa vontade, não só isso, mas também que é por ela que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz. Com efeito, a boa vontade nada mais é que o desejo de viver justo e honestamente, donde aquele que vive dessa forma realiza uma conquista tão grande, que o querer e o possuir serão um só e mesmo ato. Além disso, eleva a alma na tranquilidade, na calma e constância, isto é, à condição de uma vida dita feliz.

Além do mais, vimos também que a verdade guarda sempre sua integridade e sua inalterabilidade, permitindo, assim que todos aqueles que mantêm seu olhar voltado para ela, encontre aí a alegria que procuram. Por isso, a medida segundo a qual a mente humana deve compreender é a mesma medida com que consegue aplicar-se e unir-se à verdade imutável.

Em vista disso, é preciso fixar a mente na verdade para daí perceber o Sumo Bem e dele gozar e, conseqüentemente ser feliz, porque essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhe para si um só ou diversos deles, para seu gozo. Portanto, além de ser transcendente, a verdade é superior e mais excelente que a mente humana, bem como, superior a todos os bens temporais. E por isso, torna igualmente sábia e verdadeiramente felizes todas as almas.

Nas *Confissões*, Agostinho confirma que Deus está no mais alto da alma, por isso sua compreensão e, conseqüentemente a vida feliz, não se limitará ao plano terreno, mas na eternidade, conforme vem indicando nas obras anteriores. O mais alto da alma, aqui aludido, é batizado por Agostinho como o palácio da memória, lugar onde estão os tesouros de inumeráveis coisas, que as percepções trazem, se bem que é também aí o lugar onde o homem encontra a si mesmo.

Portanto, a conquista da felicidade passa, primeiramente, pela questão do autoconhecimento, o que só é possível por causa da memória. Não só isso, porque é também necessário ultrapassar para além da memória, para poder encontrar a Deus, donde decorre a conclusão de que a vida beata é a alegria que provém da verdade. Assim, uma vez que Deus está fora do tempo e do espaço, isto é, acima de todas as coisas, é também a verdade, que a

tudo preside. Então, podemos concluir que Deus e, por consequência, a felicidade deve ser buscada na interioridade humana.

Por fim, Agostinho mostra no tratado *Sobre a Trindade*, que mesmo havendo um só desejo de alcançar e conservar a vida feliz nem todos os homens alcançam esta vida, porque nem todos a procuram com o mesmo empenho com que se procura saber em que consiste. Além disso, diz que nem todos desejam viver conforme é necessário para ser feliz, pois, não basta saber o que é a vida beata, porque todos sabem, já que não podem ignorar o que está na sua natureza, mas é preciso possuí-la efetivamente.

Para tanto, é preciso possuir o que é justo e bom, dado que, aquele que se apossa de bens condenáveis está mais distante da verdadeira felicidade do que aquele que a procura com vontade reta e não a encontra. Ademais, a fé é fundamental para a posse da verdadeira felicidade, aqui denominada por Agostinho de a vida bem-aventurada, porque por meio dela o homem permanece firme no seu propósito em meio às adversidades desta vida.

A fé é ainda necessária, porque a verdadeira felicidade não se experimenta plenamente no plano terreno, porque na aquela felicidade a vontade não se voltará, para o que for mal e nem faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda eternidade, o que de forma alguma, poderá ser experimentado dentro da finitude temporal a qual o homem ainda se encontra submetido.

Todavia, apesar de inserir a vida beata na eternidade Agostinho não a desvincula completamente da felicidade terrena, melhor dizendo, da existência concreta, exatamente, porque desde agora já é preciso viver na virtude, sem ela, não se dá o próximo passo, para a vida na eternidade. Isto é, para a aqueles que almejam a vida beata, a vida terrena acaba por constituir-se num exercício necessário, para a vida feliz na eternidade. Desse modo, com a anuência da verdade imortal, a fé mostra o futuro imortal a toda a criatura humana e, como consequência, a felicidade eterna.

## 6 A MÚSICA NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

### 6.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente capítulo vai nos conduzir à investigação acerca da música, em particular, na compreensão do jovem Agostinho, período em que a música se configura numa importante ferramenta para a compreensão, não só desta fase inicial de seu pensamento, mas também de sua obra como um todo. Para tanto, iniciaremos pelo diálogo *Sobre a Ordem* que traz noções preliminares sobre a música, para num segundo momento discutir a questão a partir do diálogo *De musica* [*Sobre a Música*], obra integralmente dedicada ao tema.

### 6.2 A MÚSICA NO DIÁLOGO *SOBRE A ORDEM*

Antes de qualquer coisa, assinalamos que o diálogo *Sobre a Ordem* aqui analisado nos permite encontrar, ainda que de forma genérica, os elementos primitivos da música de Santo Agostinho, os quais serão retomados e aprofundados posteriormente no diálogo *Sobre a Música*.

Sem mais delongas, começamos dizendo que no *Sobre a Ordem*, a música é abordada a partir do âmbito das artes liberais e nesse domínio funciona como ferramenta, para auxiliar a formação do homem. Para tanto, a questão tem início quando Agostinho procura solucionar o problema, que gira em torno da universalidade da ordem perante o mal presente nas ações humanas, isto é, se tudo é governado pela ordem como entender o mal cometido pelos homens? Nessa acepção, a discussão termina na responsabilização do homem pela sua existência. Dado a impossibilidade de inseri-lo na ordem natural do mundo.

No decorrer do diálogo Agostinho defende a necessidade de adequação do homem à ordem universal, que rege todas as coisas, porque, precisamente, conforme fala:

A maior causa deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo. Alcançam isto somente aqueles que, ou cauterizam pelo retiro certas feridas de opiniões que o curso da vida quotidiana lhes inflige, ou as medicam pelas artes liberais (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, I, I, 3, 2008, p.98).

Portanto, a interioridade é a condição para a compreensão da necessidade de adequação a ordem geral do universo, que em sua perfeita *unidade* encontra-se ancorada e impressa na parte mais nobre do ser humano. A percepção da beleza da ordem universal pode

ser comprometida caso a alma passe, por meio dos sentidos apenas, a se deleitar na multiplicidade do mundo. Para isso, é preciso está inserido na ordem universal do mundo para, a partir daí, formar a unidade necessária ao perfeito funcionamento de todas as coisas e, de modo particular, para ser feliz.

Tudo isso pode ser viabilizado por meio das artes liberais que, partindo da instrução, purifica e aperfeiçoa o espírito (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 13, 23, 2007, p.45-6). Nesse contexto, destacamos o papel da música mediante sua capacidade de ajudar o homem a apreender certos aspectos da verdade, conforme temos a seguir:

[...] a erudição moderada e parcimoniosa nas disciplinas liberais, Licêncio, nos torna mais resolutos, mais perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente, segui-la com mais constância e, finalmente, apegar-nos com mais doçura à vida feliz (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, I, VII, 24, 2008, p.108).

Então, na condição de instância formadora de determinadas virtudes, a prática das artes liberais acaba por conduzir o homem à vida feliz, conforme vimos nas afirmações supracitadas, já que o coloca em harmonia com Deus, a causa última donde tudo provém. Nesse contexto, “[...] a ordem é aquilo que, se a conservarmos em nossa vida, nos leva a Deus e, se não a conservarmos em nossa vida, não chegaremos a Deus” (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, I, IX, 27, 2008, p.110), logo, quem está fora da ordem não chega a Deus, e quem não chega a Deus, não possuirá a verdadeira felicidade. No entanto, esse termo deve ser entendido, muito mais como desordenamento do que carência completa de ordem, porque até mesmo nas coisas realizadas pelo ignorante se percebe certa ordem, conforme se lê no trecho a seguir, bem como posteriormente no *Sobre a Música*:

Pois toda a vida dos ignorantes, ainda que não seja consistente nem ordenada por eles mesmos, contudo, pela divina providência, está necessariamente incluída na ordem das coisas, como que em alguns lugares dispostos por aquela inefável e sempiterna lei, e de modo algum lhe é permitido estar onde não deve (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, IV, 11, 2008, p.124).

Na continuação da questão, o Bispo de Hipona reafirma a instrução liberal como meio capaz de inserir por meio do conhecimento e da forma harmoniosa, o homem na ordem geral das coisas, de acordo com o fragmento abaixo:

Já na música, na geometria, nos movimentos dos astros, nas rígidas regras dos números a ordem domina de tal modo que, se alguém deseja ver a sua fonte e o interior do seu santuário, ou os encontra neles mesmos ou é guiado por eles até lá sem erro algum (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, IV, 14, 2008, p.125-6).

É por isso que Agostinho reiteradas vezes sugere a renúncia dos vícios em vista da moderação, porque só assim é que o homem vive de maneira apropriada e conveniente com a ordem. Para tal, a Providência divina não somente transcende a faculdade humana, mas também dirige o próprio homem no ordenamento dos sentidos, visto que se percebem certos vestígios da razão nos sentidos, dada a existência da dimensão e modulação neles (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XI, 33, 2008, p.137).

A razão age na poesia, por meio da métrica que é o artífice de toda esta harmonia; e na dança, no movimento cadenciado dos membros. Ademais, isto pertence ao sentido, para o qual a alma, uma vez unida ao corpo, percebe o prazer. Temos, dessa forma, que:

Portanto, uma coisa é o sentido, outra coisa o que se percebe pelo sentido: pois o movimento rítmico deleita os sentidos, enquanto a alma se deleita somente na bela significação captada no movimento por meio dos sentidos. Isto se nota também mais facilmente nos ouvidos, pois o que soa agradavelmente agrada e atrai a audição, mas o bom significado que se apresenta por meio do som, como mensageiro dos ouvidos, refere-se somente à mente (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XI, 34, 2008, p.137).

Logo, o prazer sensível terá como função ser o condutor, para a feliz contemplação da verdade, pois, uma vez que os homens não podiam penetrar e contemplar diretamente com sua alma a verdadeira beleza, usam os sentidos como intermediários para, associando-se entre si, percebem a ordem universal.

Assim sendo, se confere à música um amplo destaque diante da gradação racional das disciplinas, relacionadas ao prazer contemplativo. No tocante aos sons percebidos pelo sentido da audição, teremos que o seu valor se dá justamente, porque eles são ornados com certa medida de tempos e com uma variedade combinação de acentos agudos e graves, o que só é possível por causa da base, que a gramática instituiu ao dar os nomes de pés<sup>30</sup> métricos e acentos, quando tratou das sílabas com cuidadosa apreciação. Assim: “Mas o que não estava disposto em certo limite, contudo fluía com pés razoavelmente ordenados, ela denominou *rhythmos* (ritmo), palavra grega que se traduziu ao latim por *numerus* (número, cadência)” (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 40, 2008, p.140). Assim, os sons e as palavras juntamente com seus assuntos, passaram a ter maior importância através do trabalho do poeta, porque seja nos ritmos<sup>31</sup>, seja na mesma modulação musical, tudo está dominado pelos números (as cadências) que a tudo completa. Nesse sentido, diz:

---

<sup>30</sup> O pé métrico é o conjunto de sílabas em relação numérica entre si.

<sup>31</sup> O ritmo, chamado também de número, é a combinação dos pés que permite a união entre si sem um limite definido.

Investigou, pois, com suma diligência a sua natureza e descobriu que havia números divinos e eternos, principalmente que, com a ajuda deles, ela havia elaborado tudo o que foi dito acima. E já se lhe tornava difícil tolerar que o esplendor e a suavidade dessas coisas se turvassem pela matéria corporal das vozes (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 41, 2008, p.140).

Em vista disso, é preciso lembrar que o som, por ser algo sensível, pode se perder no passado, mas que, ao mesmo tempo, deixa sua impressão na memória, por isso, é o mais elevado modo de existir do som em relação às demais coisas, exatamente, porque ele estando impresso na memória, pode ser reproduzido fielmente no presente, o que não pode acontecer de forma plena com os objetos puramente sensíveis. Por isso, diz: “Assim esta disciplina, que participa do sentido e da inteligência, recebeu o nome de música” (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 41, 2008, p.140-1). Daí que, a beleza que deve ser buscada é a beleza da alma, justamente, porque suas figuras estão perfeitamente permeadas pelas medidas e pelos números eternos<sup>32</sup>.

Do mesmo modo, isso acontece na música quando existe a correlação harmoniosa de suas partes, adornada por aquela beleza que afeta a alma convenientemente, isto é, quando a faz seguir os verdadeiros vestígios da razão, da ordem universal, que estão presentes no prazer sensível.

Pois as imagens falsas das coisas que contamos, provindas daquele número ocultíssimo pelo qual tudo é contado cadenciadamente, atraem a si o nosso pensamento e, com frequência, fazem cair aquele número que já se tinha como firme (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 43, 2008, p.141).

Consequentemente, aquele que não se deixar seduzir pelas imagens falsas das coisas e conseguir sintetizar todas as coisas verdadeiras presentes nas artes liberais, terão de ser chamado de erudito e não temerariamente estará habilitado às harmonias superiores. Não somente para crer nelas, mas também para contemplá-las, entendê-las e guardá-las.

De igual natureza é a procura pela unidade, mas de um modo muito mais elevado e divino, porque ao invés de um passeio pelo mundo sensível, o que se procura com efeito, é um giro na intimidade da alma, que leva, consequentemente, ao conhecimento de Deus, melhor dizendo, ao conhecimento da origem de tudo. Assim, por meio da alma, nos tornamos dignos da vida feliz, e por meio de Deus, já nos tornamos verdadeiramente felizes. De acordo com Agostinho:

Este é o método dos estudos da sabedoria, pelo qual alguém se capacita a entender a ordem das coisas, isto é, a conhecer os dois mundos e o próprio Pai do universo, do qual não há nenhum conhecimento na alma a não ser

---

<sup>32</sup> Para aprofundamento dessa questão, consultar Livro XI das *Confissões* de Agostinho.

saber até que ponto o desconhece (*Sobre a ordem*, II, XVIII, 47, 2008, p.143-4).

Nesse percurso, a alma não só chega à conclusão de que ela é razão, mas que é melhor e mais poderosa que os números, e em certa medida, que ela é também número. Com isso, discerne sobre as coisas a serem aprendidas ao mesmo tempo em que estabelece a conexão entre elas e a própria razão, o que em última instância é a unidade. A esse respeito assevera o Bispo de Hipona:

Pois a alma se eleva gradativamente à perfeição de costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão. Aquele que diligentemente considera a força e a eficácia dos números (das cadências rítmicas) lhe parecerá por demais indigno e muito lamentável que alguém, por um lado, com sua ciência componha lindos versos e toque melodiosamente a cítara, mas, por outro lado, por deixar que sua vida e sua própria alma sigam um caminho tortuoso, causa uma terrível dissonância sob o domínio da libido e com o torpíssimo estrépito dos vícios (AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIX, 50, 2008, p.145).

A tomada da razão como algo necessário à elevação da alma faz da música, enquanto ciência liberal fundada na razão, um elemento substancial, para a posse da vida feliz, já que ela está vinculada as virtudes, às quais a música cultiva durante o processo de inserção da alma na ordem universal do mundo, o que só ocorrerá quando o espírito se voltar para si mesmo, libertando-se da dispersão na multiplicidade sensível. Para tanto, as artes liberais são para Agostinho não só norma de vida, mas também o meio para a contemplação da verdade, fonte última da felicidade.

Posteriormente, nas *Retratações*, Agostinho lamenta ter dado muito valor às disciplinas liberais sobre as quais grande é a ignorância de muitos pensadores, igualmente, não lhe agrada ter mencionado, mesmo que em tom de brincadeira, as Musas, como se fossem deusas; e de ter chamado vício o fato de maravilhar-se; e de ter afirmado que filósofos não dotados de verdadeira fé brilharam pela luz da virtude<sup>33</sup>.

Diante destas noções preliminares da música de Santo Agostinho, é preciso agora avançar nessa questão em vista de nossa propositura inicial. Para tanto, passemos agora para a exposição e análise do diálogo *De musica* [*Sobre a música*], obra inteiramente dedicada ao assunto em questão. Nesse sentido, num primeiro momento analisaremos a música enquanto arte liberal para, num segundo, investigá-la na perspectiva propriamente filosófica.

---

<sup>33</sup> “*En estos libros me desagrada también «haber empleado muchas veces la palabra fortuna», y que no añadí «del cuerpo», «cuando he nombrado los sentidos del cuerpo». Y que «he dado mucha importancia a las disciplinas liberales», que ignoran muchas personas santas, y algunas que las conocen no son santas. Y que «he recordado a las Musas, como unas diosas», aunque bromeando*” (Cf. AGUSTIN, *Las Retractación*, I, 3, 2, 1995, p.654).



### 6.3 A MÚSICA NO DIÁLOGO *SOBRE A MÚSICA*

Com relação ao tema da música propriamente dita, Agostinho nutriu grande admiração pelos números, porque entende que é pelo som que melhor se compreende o seu poder em toda a espécie de movimentos, inclusive naqueles que levam à Sabedoria divina, porém, o termo técnico música designava na Antiguidade o âmbito das três artes do movimento: a palavra, o canto e a dança.

Em vista disso, faremos uma breve introdução aos primeiros cinco livros do *De musica*, à fim de preparar melhor nosso leitor, para a análise do livro VI. Com isso, acreditamos estar viabilizando, na medida do possível, os conceitos técnicos e filosóficos necessários para a nossa propositura.

#### 6.3.1 A música enquanto arte liberal

Conforme anteriormente informado, nessa seção, faremos uma exposição dos aspectos técnicos da música, procurando mostrar na medida do possível, como a música é compreendida inicialmente por Agostinho mediante seus elementos constituintes: pés métricos, ritmo, metro<sup>34</sup> e o estudo do verso<sup>35</sup> musical. Para tanto, procuramos seguir a ordem natural dos temas no texto, mesmo sabendo da dificuldade, que é sistematizar o que em sua natureza se dá de forma espontânea.

Dito isso, começamos dizendo que o diálogo *De musica* inicia pela procura da definição do pé métrico, fundamento material do ritmo na poesia grega e latina, bem como, da determinação da ciência pela qual se adquire seu exato conhecimento. Em vista disso, escreve: “Bem, acho que não é algo novo que às Musas são geralmente atribuídas certa onipotência na música. É esta, se não me engana, a que recebe o nome de música” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, I, 1, 1986, p.73)<sup>36</sup>, de outro modo, o estudo do som, não compete à outra ciência, senão à ciência musical. Por isso, a define nestes termos: “A música é a ciência de modular bem” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, II, 2, 1986, p.73)<sup>37</sup>. No entanto, o termo modulação não é usado apenas para se definir a música, mas também como parâmetro, para a compreensão do mundo sensível e da alma.

<sup>34</sup> O metro, chamado também medida, é um ritmo de longitude pré-estabelecida.

<sup>35</sup> O verso é conjunto regular e definido de pés.

<sup>36</sup> “Pues opino no te es algo nuevo que a las Musas se suele atribuir una cierta omnipotencia en el canto. Es ésta, si no me engaño, la que recibe el nombre de música” (AGUSTIN, *La música*, I, I, 1)

<sup>37</sup> “Música es la ciencia de modular bien” (AGUSTIN, *La música*, I, II, 2).

A música é a arte do movimento ordenado. E se pode dizer que tem movimento ordenado tudo que se move de forma harmoniosa, guardadas as proporções de tempos e intervalos (já, de fato, deleita-se, e por isso pode ser chamado de modulação sem nenhum inconveniente); mas pode acontecer, por outro lado, que essa harmonia e proporção causem deleite, quando isso não é necessário. Por exemplo, se alguém que canta com voz doce e dança com graça querendo com isso causar diversão, quando a situação exige seriedade, não emprega bem, por certo, a modulação harmoniosa; isto é, pode-se dizer que tal artista faz mau uso, isto é, usa inconvenientemente, do movimento, que é bom justamente, porque foi feito de modo harmonioso. Por isso, uma coisa é modular; outra, modular bem, pois é necessário considerar que a modulação é própria de todo cantor, desde que ele não esteja equivocado quanto as medidas das palavras e sons; mas a boa modulação pertence a essa disciplina liberal, isto é, à música (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, III, 4, 1986, p.78-9)<sup>38</sup>.

Com isso, a arte é revestida pela moralidade, concomitantemente, a negação da arte pela arte, com clara raiz platônica<sup>39</sup> se une aqui ao conceito técnico de conveniente - *decorum* - que Cícero incorporou ao pensamento romano e que Agostinho traz para essa discussão. Ademais, a música é uma ciência nobre, fruto da razão, e não deve se resumir a pura imitação e virtuosidade dos histriões,<sup>40</sup> porque ela é uma ciência verdadeiramente liberal, com papel bem definido, isto é, colabora na formação do homem. Por isso, Agostinho insiste para que o homem se volte para o estudo das artes liberais, conforme se viu no *Solilóquio*<sup>41</sup> e no diálogo *Sobre a Ordem*<sup>42</sup>.

Todavia, a experiência musical pode se dar na perspectiva da autenticidade, bem como, da imitação, mas de maneira alguma poderemos confundir a perspectiva da razão com a perspectiva da imitação, pois a imitação está para o corpo, assim como razão está para a alma. No entanto, é arriscado afirmar que quem lida com a música na perspectiva de caráter mimético carece inteiramente da ciência, bem como, afirmar que ele a possui plenamente, porque “Se todos os flautistas, tocadores de lira e qualquer outro desses artistas possuírem a

<sup>38</sup> “La música es el arte del movimiento ordenado, Y se puede decir que tiene movimiento ordenado todo aquello que se mueve armoniosamente, guardadas las proporciones de tiempos e intervalos (ya, en efecto, deleita, y por esta razón se puede denominar ya modulación sin inconveniente alguno); pero puede ocurrir, por otra parte, que esa armonía y proporción cause deleite cuando no es necesario. Por ejemplo, si alguien que canta con voz dulcísima y danza con gracia quiere con ello causar diversión, cuando la situación reclama seriedad, no emplea bien, por cierto, la modulación armoniosa; es decir, puede afirmarse que tal artista emplea mal, o sea, inconvenientemente, ese movimiento, que es ya bueno por el hecho de que es armonioso. De ahí que una cosa es modular; otra, modular bien. Pues es preciso considerar que la modulación es propia de todo cantor, con tal que no se equivoque en las medidas de las palabras y de los sonidos; pero la buena modulación pertenece a esta disciplina liberal, es decir, a la música” (AGUSTIN, *La música*, I, III, 4, 1986, p.78-9).

<sup>39</sup> Cf. PLATÃO, *República*, III, 400a, 2014, p.129-30 onde Platão recomenda que o homem deve dar assentimento, apenas, aos ritmos que favorece a vida ordenada e corajosa. Bem como nas *Leis*, VII, 801d, 1980, p.219 que diz que o poeta não deve desviar-se do que a cidade considera justo, belo e bom.

<sup>40</sup> Ator teatral das comédias e tragédias da Grécia antiga, que age de forma excessiva e presunçosa.

<sup>41</sup> Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 13, 23, 2007, p.45-6.

<sup>42</sup> Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, V, 15, 2008, p.126.

música, acho que não haveria nada mais vil ou mais desprezível do que essa disciplina” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, IV, 7, 1986, p.85)<sup>43</sup>. Pois, certas habilidades se dão muito mais por causa do exercício constante do que pela assimilação da ciência musical.

É justo aplicar esse pensamento à questão das flautas ou das cítaras, não vamos pensar que o que nessas artes é realizado pelos dedos e suas articulações, devido ao fato de não ser coisa fácil para nós, é antes o resultado da ciência do exercício e cuidadosa imitação e reflexão (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, IV, 9, 1986, p.89)<sup>44</sup>.

Por outro lado, como é possível que uma multidão, carente de ciência, desaprove com gritos o músico, que toca uma música de forma imperfeita e, por seu turno, aplauda aquele que toca de forma primorosa? Para tanto, Agostinho apela para a natureza ao afirmar que ela deu a todos o sentido da audição pelo qual essa diferença é percebida. Isto é, as noções racionais das artes são inatas à alma, ou melhor, sempre podem ser encontradas dentro de si mesma, inclusive pelos que nunca receberam instrução específica, ou que pensam tê-la esquecido. Todavia, não se pode confundir a verdadeira música, aquela disciplina de tão alto grau, com qualquer música (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, VI, 12, 1986, p.95)<sup>45</sup>. Algo nesse sentido, vemos em Platão (Cf. *República*, X, 598c, 2014, p.455), quando disse que a arte de imitar está bem longe da verdade.

Com relação ao estudo de ritmo, Agostinho o faz sob a perspectiva do metro e o verso, donde ritmo e melodia são as partes essenciais da música: “Por conseguinte, dos movimentos que, como foi falado, têm entre si uma medida numérica proporcional, devem ser antepostos aos que não têm” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, IX, 15, 1986, p.99)<sup>46</sup>. A terminologia dos movimentos racional e irracional é comum em toda especulação neoplatônica, donde, os primeiros foram expressos por números, enquanto os irracionais são equivalentes às nossas frações: “Vamos chamar, portanto, se concordamos, racional para os movimentos que são mensuráveis uns aos outros; irracional, por outro lado, aqueles que carecem dessa medida” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, IX, 15, 1986, p.99)<sup>47</sup>. Por isso, toda medida e proporção se

<sup>43</sup> “Si todos los flautistas, tañedores de lira y otros cualesquiera de estos artistas poseen la música, pienso que nada hay más vil ni más despreciable que esa disciplina” (AGUSTIN, *La música*, I, IV, 7, 1986, p.85).

<sup>44</sup> “Justo es aplicar este pensamiento al tema de las flautas o las cítaras, no vayamos a pensar que lo que en estas artes llevan a cabo los dedos y sus articulaciones, por el hecho de que no sea cosa fácil a nosotros, es más bien resultado de la ciencia que del ejercicio y de la cuidadosa imitación y reflexión” (AGUSTIN, *La música*, I, IV, 9, 1986, p.89).

<sup>45</sup> “Por esta razón explica ya, si te place, esa disciplina de tan alto rango que ya no me puede parecer un arte vulgar” (AGUSTIN, *La música*, I, VI, 12, 1986, p.95).

<sup>46</sup> “Por consiguiente, dos movimientos que, como se ha dicho, tienen entre sí una medida numérica proporcionada, deben ser antepuestos a los que no la tienen” (AGUSTIN, *La música*, I, IX, 15, 1986, p.99).

<sup>47</sup> “Llamemos, por tanto, si estamos de acuerdo, racionales a los movimientos que son entre sí mensurables; irracionales, por otro lado, los que carecen de esa medida” (AGUSTIN, *La música*, I, IX, 15, 1986, p.99).

antepõem com razão ao excesso e ao ilimitado, visto que os que não guardam medida e proporção não se unem entre si por nenhuma razão.

Em vista disso, haverá maior harmonia nos movimentos racionais, que são iguais entre si, que entre aqueles que não guardam a medida nem a proporção. Mas, não se pode concluir que, com relação a esses movimentos racionais, seja possível ir de um número a outro até o infinito, porque a própria natureza os submete a certa medida. “Porque esta é a força inerente ao número: que todo número pronunciado é finito e não pronunciado, infinito. E o que acontece com os iguais, pode-se observar que também acontece com os desiguais [...] (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, XI, 18, 1986, p.103)<sup>48</sup>. Nesse sentido, parece haver certa influência de Plotino (Cf. *Enéada*, I. 6, 3, 2014, p.189), quando assegurou que as harmonias sensíveis são medidas através dos números. E por isso que, ainda que o número se estenda ao infinito, Agostinho recomenda que se estabeleçam cifras para sua numeração, das quais são reduzidas à unidade, que funciona como um limite dos números. Assim, assevera:

De fato, quando contamos vamos de 1 a 10, e daqui retornamos a 1. Você está seguramente vendo ao que me refiro, cujo primeiro limite é fixado pelo número 10: porque 10 contém dez vezes a 1, 100 contém dez vezes a 10 e 1.000 dez vezes a 100. E assim é possível avançar à vontade; o cálculo vai nesta série de figuras, cuja fundação é definida no número 10 (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, XI, 19, 1986, p.105-6)<sup>49</sup>.

Com isso, o Bispo de Hipona mostra que o movimento regulado estabelece um começo, meio e fim, inclusive para a progressão do movimento musical, conforme se lê: “Portanto, para uma coisa ser um todo, ela deve constar de princípio, meio e fim” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, XII, 20, 1986, p.106)<sup>50</sup>. Assim, qualquer união e ligação de coisas forma a unidade máxima, quando o meio está em harmonia com os extremos e os extremos com o meio.

Por isso, o prazer sensível não ocorre em qualquer harmonia, pois os sentidos são mais abertos a determinadas combinações harmônicas, melódicas e rítmicas. É por isso que a atração pelos ritmos harmoniosos, pode se dar, até naqueles que não sabem dizer se o mesmo

---

<sup>48</sup>“Porque ésta es la fuerza inherente al número: que todo número pronunciado es finito, y no pronunciado, infinito. Y lo que ocurre con los iguales puedes observar que ocurre asimismo con los desiguales [...]” (AGUSTIN, *La música*, I, XI, 18, 1986, p.103).

<sup>49</sup>“Estás viendo seguramente qué cifras quiero decir, cuyo primer límite está fijado por el número 10: porque así como 10 contiene diez veces a 1, 100 contiene diez veces a 10 y 1.000 diez veces a 100. Y así cabe avanzar a voluntad de uno; el cálculo irá en esta serie de cifras, cuyo fundamento está fijado en el número 10” (AGUSTIN, *La música*, I, XI, 19, 1986, p.105-6).

<sup>50</sup>“Por consiguiente, para que una cosa sea un todo, debe constar de principio, medio y fin” (AGUSTIN, *La música*, I, XII, 20, 1986, p.106).

está composto a partir de um compasso<sup>51</sup> binário<sup>52</sup>, por exemplo. Nesse sentido, temos: “E aqueles que não os conhecem ou são capazes de indicá-los, não negam, no entanto, desfrutar de algum prazer neles” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, XIII, 27, 1986, p.117)<sup>53</sup>. Mais uma vez, identificamos aqui certa correlação com Plotino (Cf. *Enéada*, I. 6, 2, 2014, p.183), quando disse que a alma, por ser de uma natureza imortal e próxima da essência real que lhe é superior, se regozija na contemplação do que lhe é inato ou de vestígio desse inato. Desvanecida por vê-lo, ela o traz para si mesma e se lembra de si mesma e do que lhe diz respeito, o que lhe dá um enorme prazer.

Portanto, é precisamente por causa dos vestígios musicais, que estão impressos na mente e nos objetos sensíveis, que é possível, de antemão, traçar o caminho que vai da beleza sensível para a beleza inteligível. Por isso, os ritmólogos e metrólogos da Antiguidade insistiam que a alta qualidade do ritmo consiste em ser de fácil reconhecimento de tal maneira, que estabeleceram uma das principais regras da música: o ritmo deve ter um limite claro, determinado e concreto, de tal maneira, que a duração do movimento não seja muito longa.

Nessa continuidade, vejamos a questão dos pés métricos, a importância dos números para sua compreensão, bem como, para a elaboração do verso. Todas essas relações se fazem visíveis, principalmente, porque a preocupação com a unidade, chave da arte europeia, sempre esteve intensamente presente na obra de Santo Agostinho.

Assim, em sua ocupação diária, o músico deve decidir pela razão, dado sua obrigação de observar a duração da sílaba no verso e distribuí-la convenientemente, uma vez que a medida das palavras deve chegar aos ouvidos, conforme o ritmo requer naturalmente. Por isso, ele deve seguir as leis musicais, para que independentemente de qualquer coisa, os sons dos versos percebidos pelos ouvidos, provoquem o prazer que lhe é devido, independente de quem ouça. Nesse sentido, diz que: “De nenhum modo, pois, cabe dúvida de que o que dizes que te deleita nesse som é a medida dos ritmos, e, uma vez perturbada, seus ouvidos não encontram mais aquele mesmo deleite” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, II, 2, 1986,

---

<sup>51</sup>Na notação musical, um compasso é uma forma de dividir quantitativamente em grupos os sons de uma composição musical, com base em pulsos e repousos.

<sup>52</sup>Célula rítmica formada por dois tempos. O pulso é forte - fraco, ou seja, o primeiro tempo do compasso é forte e o segundo é fraco.

<sup>53</sup>“Y los que no los conocen ni son capaces de indicarlos, no niegan, sin embargo, gozar cierto placer en ellos” (AGUSTIN, *La música*, I, XIII, 27, 1986, p.117).

p.122)<sup>54</sup>. Em outras palavras, não propriamente os sons que causam o deleite da alma, mas a ordem na qual estão submetidos.

No tocante aos pés métricos e sua relação com a percepção sensível diremos primeiramente que:

[...] os antigos chamavam pé a união de sons. Mas devemos considerar cuidadosamente até que ponto a regra permite que se estenda um pé. Por isso, diga-me agora também em virtude de qual cálculo eles juntam sons breves e largos (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, IV, 4, 1986, p.126)<sup>55</sup>.

Com relação a esse procedimento, Agostinho que o pé métrico não deve exceder quatro sílabas nem ocupar menos de duas, posto que “[...] é necessário que cada pé, por causa da relação entre os números, tenha duas partes que em proporção se relacionam mutuamente, [...]” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, V, 6, 1986, p.129)<sup>56</sup> sem o qual, a composição musical perde sentido e função, justamente, por estar fora da proporção. Além disso, o que mais nos interessa aqui é mostrar que a música, enquanto ciência liberal, adquire o poder de apontar diretrizes, para a ação humana na medida em que educa a sensibilidade e, consequentemente, o horizonte da realização humana.

Por essa razão, não se pode, a partir da autonomia da vontade, combinar os pés de qualquer maneira, isto é, desordenados e indefinidamente, porque a ciência musical “[...] não fixa nos versos uma regra e uma medida que lhe agrade, mas de acordo com a proporção” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, VII, 14, 1986, p.139)<sup>57</sup>. Assim, para a devida combinação dos pés métricos é preciso considerar a igualdade e a similaridade: a igualdade deve ser seguida, acima de tudo, na combinação de pés, e não devemos nos afastar dela, exceto com uma causa justa, porque “[...] a igualdade é absoluta quando em uma série você segue pés do mesmo gênero e nome” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, IX, 16, 1986, p.144)<sup>58</sup>. Essa combinação não ocorre sem que a ordem seja guardada, porque até a mistura de pés diferentes requer certa igualdade e similaridade, pois nada mais agradável ao ouvido, que ser lisonjeados com variedades de sons, que guardam a igualdade. Eis o princípio estético da igualdade

<sup>54</sup>“De ningún modo, pues, cabe duda de que lo que dices te deleita en el sonido es la medida de los ritmos, y, perturbada ésta, no puede ofrecerse aquel deleite a tus oídos” (AGUSTIN, *La música*, II, II, 20, 1986, p.122).

<sup>55</sup> “[...] los antiguos llamaron pie a una tal unión de sonidos. Pero hay que considerar con atención hasta dónde permite la norma que se extienda un pie. Por ello dime ahora también en virtud de qué cálculo se unen breve y larga” (AGUSTIN, *La música*, II, IV, 4, 1986, p.126).

<sup>56</sup> “[...] es necesario que todo pie, a causa de la relación existente entre los números, tenga dos partes que en una proporción se relacionen mutuamente, [...]” (AGUSTIN, *La música*, II, V, 6, 1986, p.129).

<sup>57</sup> “[...] no fija por cierto a los versos una regla y medida como venga en gana, sino conforme a una proporción” (AGUSTIN, *La música*, II, VII, 14, 1986, p.139).

<sup>58</sup> “[...] la igualdad es absoluta cuando en una serie se siguen pies de un mismo género y nombre. ¿No te parece? D.: —De ningún modo puede parecerme de otra manera” (AGUSTIN, *La música*, II, IX, 16, 1986, p.144).

dentro da variedade constantemente defendido nos seis livros do *De musica*. Com ele, Santo Agostinho segue os critérios matemáticos da estética pitagórica e neoplatônica, para tratar da homogeneidade do ritmo, base da tradição antiga. Para ele:

Por que, então, vamos hesitar em concordar com os antigos, não por causa de sua autoridade, mas finalmente convencidos pela própria razão, quando afirmam que podem combinar racionalmente os pés com o mesmo valor de tempo, se eles têm uma percussão regular, mesmo que seja diferente? (AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, XI, 21, 1986, p.151)<sup>59</sup>.

Com isso, Santo Agostinho procura, com insistência particular, explicar as diversas combinações dos pés métricos, a partir do princípio da igualdade dentro da variedade, à fim de mostrar a homogeneidade rítmica na formação do verso musical. Por extensão, na análise dos pés métricos se conclui que uma série de pés pode ser dadas, desde que fiquem claro seus limites e que acabem por voltar ao princípio, isto é, que tenham um começo, um meio e fim, para que possam proporcionar o devido prazer aos ouvidos.

Então, como também deve ser distinguido na linguagem o que a realidade distingue, você sabe que o primeiro gênero de união, que os gregos chamam de ritmo e o segundo de metro. Por outro lado, em latim, o ritmo poderia ser chamado *numerus* (número) e o outro *mensio* ou *mensura* (medida). Mas como essas palavras têm um significado muito amplo entre nós e devemos evitar falar de maneira equivocada, preferimos usar termos gregos (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, I, 2, 1986, p.161)<sup>60</sup>.

Na definição do ritmo e metro, Agostinho insiste mais do que qualquer outro gramático, na igualdade aproximada dos metros, com um final bem determinado, o que é expresso no trecho a seguir:

Com efeito, quando é desenvolvida uma série em pés fixos e a falha é notada, se diferentes pés são combinados, essa série é corretamente chamada de ritmo, isto é, *numerus*. Mas como essa mesma porção de pés não tem limite e não fixou qual pé deve indicar um fim, a causa da falta da medição da série contínua e não se pode chamar metro. O metro, portanto, compreende duas coisas: efetivamente, por um lado, ele ocorre sobre pés fixos e possui um limite fixo. Assim, não só o metro requer ponto final, mas também ritmo para a combinação regular de pés. Por esse motivo, todo

---

<sup>59</sup>“¿Por qué, pues, vamos a dudar en estar de acuerdo con los antiguos, no ya por su autoridad, sino convencidos al fin por la razón en sí misma, cuando ellos aseveran que se pueden mezclar racionalmente los pies con el mismo valor de tiempo, si tienen una percusión regular, aunque sea diferente?” (AGUSTIN, *La música*, II, XI, 21, 1986, p.151).

<sup>60</sup>“Luego ya que debe distinguirse también en el lenguaje lo que la realidad distingue, sábete que el primer género de unión es lo que los griegos llaman ritmo, y al segundo metro. Por su parte, en latín podrían denominarse *numerus* (número) lo uno, lo otro *mensio* o *mensura* (medida). Pero como estas palabras tienen entre nosotros un sentido muy amplio y hemos de evitar hablar de manera equívoca, preferimos emplear términos griegos” (AGUSTIN, *La música*, III, I, 2, 1986, p.161).

metro é ritmo, mas nem todo ritmo é também um metro (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, I, 2, 1986, p.161-2)<sup>61</sup>.

Com isso, Agostinho chama a atenção para a extensão própria do ritmo, dado que este nome tem um amplo sentido na música: este diz respeito tanto ao tempo longo e ao tempo breve. Nesse sentido, é preciso considerar, que os antigos não chamavam o verso apenas de metro, pois já não se trata de nomes, apenas, por isso não deram o nome de verso a primeira classe de metro, senão definiu e chamou verso o metro, que foi composto por dois elementos, unidos em certa medida e proporção. A esse respeito, temos:

Pois a razão nos ensina, que há diferença entre essas duas classes de metros, quaisquer que seja o nome pelo qual lhes chamem. Então, se você fosse perguntado, terias respondido bem, confiando na verdade em si, no que diz respeito à questão fundamental, mas você não teria sido capaz de responder à questão da designação, a menos que você seguisse a autoridade (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, II, 4, 1986, p.166)<sup>62</sup>.

Dado essa dificuldade, ele acrescenta:

Eu gostaria, portanto, que você registrasse em sua memória estes três termos, dos quais necessariamente teremos que nos servir pela razão de nossa discussão: ritmo, metro, verso. Os três se distinguem, de modo que todo metro é também um ritmo, não que todo ritmo seja por sua vez um metro. Da mesma forma, todo verso é também um metro, não que todo metro seja também um verso. Portanto, todo verso é um ritmo e um metro (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, II, 4, 1986, p.166)<sup>63</sup>.

Logo, o metro é o resultado da reunião de pés, donde o entrelaçamento dos pés não tem limite fixo no ritmo, mas sim no metro. Por isso, o entrelaçamento de pés é entendido tanto em relação ao ritmo quanto ao metro, mas no ritmo permanece ilimitado, enquanto que no metro é limitado. Por causa disso, um único pé não é um metro, porque o metro é composto de muitos pés e em geral não pode falar de metro, quando há menos de dois pés

<sup>61</sup>“Efectivamente, cuando se desarrolla una serie en pies fijos y se nota el fallo, si se combinan pies diferentes, esa serie se llama correctamente ritmo, es decir, numerus. Pero como ese mismo rodar de pies no tiene límite y no se ha fijado en qué pie debe resaltar un fin, a causa de que falta la medida de la serie continua, no se permitió que se le llamara metro. El metro, pues, comprende dos cosas: efectivamente, por un lado, corre sobre pies fijos y se detiene en un límite fijo. Así, no sólo es metro por su final claro, sino también ritmo por la combinación regular de pies. Por tal razón, todo metro es ritmo, pero no todo ritmo es también un metro” (AGUSTIN, *La música*, III, I, 2, 1986, p.161-2).

<sup>62</sup>“Pues la razón nos enseña que hay diferencia entre estas dos clases de metros, cualquiera sea el nombre con que se les llame. Así, pues, si se te hubiese preguntado, habrías respondido bien, confiando en la verdad en sí, en lo que toca a la cuestión fundamental, pero no habrías podido responder a la cuestión de la designación, a no ser que siguieses a la autoridad” (AGUSTIN, *La música*, III, II, 4, 1986, p.166).

<sup>63</sup>“Querría yo, por consiguiente, que grabaras en tu memoria estos tres términos, de los que por necesidad tendremos de servirnos con motivo de nuestra discusión: ritmo, metro, verso. Los tres se distinguen, de manera que todo metro es también un ritmo, no que todo ritmo sea a su vez un metro. De igual modo, que todo verso es también un metro, no que todo metro sea también un verso. Por tanto, todo verso es un ritmo y un metro” (AGUSTIN, *La música*, III, II, 4, 1986, p.166).



(Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, VII, 15, 1986, p.182-3)<sup>64</sup>. Dentre os pés que formam o metro, um marca o seu final, pois não ecoaria com tanta regularidade, nem seria marcada com uma cadência tão agradável, se não houvesse nela a harmonização dos números,

[...] porque não há nada mais certo do que os números, nada melhor ordenado do que essa recontagem e disposição dos pés, porque da própria natureza intrínseca dos números, que de modo algum erra, surge como expressão do que neles temos distinguido, que tem poder para encantar os ouvidos e ocupar o primeiro lugar no ritmo (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, VII, 16, 1986, p.184-5)<sup>65</sup>.

Na sequência, Agostinho apresenta a questão do silêncio musical enquanto parte constituinte da música e que tem um valor próprio dentro do contexto de sua abordagem, conforme se vê, daqui em diante. E assim, ele assevera:

[...] nos metros existem espaços fixos de silêncio. Consequentemente, quando perceber que algo está faltando no pé normal, te será necessário considerar se essa ausência é compensada pelo silêncio medido e contado (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, VIII, 18, 1986, p.186)<sup>66</sup>.

Agindo assim, Agostinho confere admirável importância à teoria do silêncio musical, precisamente, para inseri-lo rigorosamente no conceito de ritmo, e a partir daí tratar o semipé como o elemento final do verso, algo novo em relação aos outros metrólogos, não apenas porque assegura que o metro começa a partir de dois pés, mais precisamente, porque admite a possibilidade de ele ser completado com o silêncio musical: “Portanto, deve ser adicionado o silêncio de um tempo, até que comece novamente, de modo que a duração do pé possa ser completada” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, III, IX, 20, 1986, p.190)<sup>67</sup>. Independentemente de o leitor dominar ou não a notação musical aqui apontada pelo Bispo de Hipona, basta apenas perceber que ele confere um tratamento científico à música, uma vez que ela é uma

<sup>64</sup>“M.: —Dime, pues, si el metro resulta de los pies o los pies del metro. D.: —No lo entiendo. M.: —¿Forman un metro las combinaciones de pies, o son los pies los que se forman combinando metros? D.: —Ahora sé lo que dices, y pienso que el metro resulta de la reunión de pies. M.: —¿Por qué piensas cabalmente eso? D.: —Porque entre el ritmo y el metro dijiste tú que había esta diferencia: el entretrejimiento de pies no tiene límite fijo en el ritmo, sí en el metro. Así, ese entretrejimiento de pies se entiende tanto respecto al ritmo como al metro, pero en uno se mantiene ilimitado y limitado en el otro. El pie y semipie con relación al metro. M.: —Por tanto, un solo pie no es un metro. D.: —No, generalmente. M.: —¿Y un pie y medio? D.: —Tampoco. M.: —¿Por qué? ¿Porque el metro se compone de muchos pies y en general no se puede hablar de pies cuando hay menos de dos? D.: —Así es” (AGUSTIN, *La música*, III, VII, 15, 1986, p.182-3).

<sup>65</sup>“[...] pues nada hay más seguro que los números, nada mejor ordenado que este recuento y disposición de los pies. Porque desde la misma naturaleza intrínseca de los números, que en modo alguno yerra, brota como expresión lo que en ellos hemos distinguido que tiene poder para encantar los oídos y para ocupar el primer rango en el ritmo” (AGUSTIN, *La música*, III, VII, 16, 1986, p.184-5).

<sup>66</sup>“[...] en los metros hay espacios fijos de silencio. En consecuencia, cuando hallares que falta algo al pie regular, te será necesario considerar si esa ausencia queda compensada con el silencio medido y contado” (AGUSTIN, *La música*, III, VIII, 18, 1986, p.186).

<sup>67</sup>“Por tanto, debe añadirse el silencio de un tiempo, hasta que se vuelva a comenzar, para que pueda completarse la duración del pie” (AGUSTIN, *La música*, III, IX, 20, 1986, p.190).

arte liberal, o que justifica o uso constante dos termos técnicos, à fim de evitar a recorrência à autoridade, para oferecer uma melhor argumentação, para o propósito do livro.

No quarto Livro do *De musica*, Agostinho completa a análise do metro iniciada no livro anterior, investigando e fornecendo os exemplos de metros formados por pés do mesmo gênero, sem silêncio, ou com a pausa de silêncio no final, e sem a decomposição de uma sílaba longa em duas breves. Depois, expostas as regras para realizar os tipos mais complexos, insere os tempos de silêncio em diversas posições e a combinação de pés de vários gêneros. Com todas essas variáveis, a quantidade de metros possíveis se torna espantosamente vasta. E por essa razão, vamos expor aqui, apenas o que minimamente será relevante para nossa discussão.

O estudo do metro objetiva a perfeição da música e, em vista disso, é necessário, muitas vezes, inserir o silêncio no pé para compensar uma possível ausência de som, tudo isso, para que a falta de uma boa modulação não comprometa a beleza do metro musical. Por esse ângulo temos:

Porque, na união contínua dos metros, muito claramente eles se convencem pelo critério do ouvido, que não devem pôr como uma última sílaba senão a que é obrigação pôr por direito e razão do mesmo metro. E essa união contínua ocorre quando não falta nada no pé, pelo qual somos obrigados a fazer um silêncio (AGOSTINHO, *Sobre a música*, IV, II, 3, 1986, p.198)<sup>68</sup>.

Por isso, Agostinho insiste na medida regular e perfeita, que o ouvido bem-educado percebe, bem como, na lei do silêncio musical, aplicada à sílaba breve, permite descobrir que a longa, no fim do metro, exige voltar novamente ao princípio do metro ou o verso sem intercalações de silêncios.

Todavia, o uso do silêncio musical não poderia ocorrer de qualquer forma, por isso, aconselha que: “[...] o silêncio não deve ocupar menos de meio pé, porque o cálculo feito anteriormente nos convenceu de que o silêncio não deveria ter menos, senão mais de meio pé” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, IV, VIII, 9, 1986, p.209)<sup>69</sup>. Ao que completa depois:

Acrescentemos, então, essa regra à nossa ciência: o silêncio não deve ser feito apenas no final do metro, mas também no fim do mesmo, quando é necessário. E é necessário quando o que falta para completar os tempos dos pés é inconvenientemente omitido no final por causa da última sílaba curta, como no exemplo citado, ou quando dois pés incompletos são colocados, um

<sup>68</sup> “Porque, en la unión continua de los metros, clarísimamente se sienten convencidos, por el criterio del oído, de que no deben poner como última sílaba sino la que es obligación poner por derecho y razón del mismo metro. Y esta unión continua tiene lugar cuando al pie nada falta, por lo que estemos obligados a hacer un silencio”. (AGUSTIN, *La música*, IV, II, 3, 1986, p.198).

<sup>69</sup> “[...] el silencio no debe ocupar menos de un medio pie. Porque el cálculo hecho anteriormente nos había convencido de que el silencio no debe tener menos, sino más de un medio pie” (AGUSTIN, *La música*, IV, VIII, 9, 1986, p.209).

no início, outro no final [...] (AGOSTINHO, *Sobre a música*, IV, XIV, 18-19, 1986, p.225-6)<sup>70</sup>.

Por conseguinte, o estudo do silêncio, aplicado aos diversos metros em seus princípios e terminações, compreende uma longa exposição na qual é mostrada a possibilidade de verificar dois modos diferentes de elevação de um mesmo metro, que vai culminar nas ideias de silêncio musical obrigatório e facultativo.

Finalmente, Agostinho encerra o Livro quarto ensinando o modo de combinação dos pés no metro, cuja análise racional é imprescindível, justamente, porque em alguns casos ela aprova e em outro desaprova certas combinações. Ademais, é preciso ter em mente que os diferentes metros podem ser organizados em períodos, para tanto, se deve observar que nem todos eles podem contar com silêncios.

É evidente que, num trabalho didático como o *De musica* alguns conceitos ocorrem com insistência, acrescentando nuances, que foram reservadas como elemento estrutural e unitário, o que não é diferente, quando se trata do estudo do verso do Livro cinco que examinaremos a seguir.

Nesse sentido, o estudo do verso no Livro cinco começa repetindo, mais uma vez, a ideia de que não basta unicamente o peso e a certeza da autoridade, porque na música, na qualidade de arte liberal, o que conta é, precisamente, o peso e a certeza da razão. E numa clara referência a compreensão, que poetas antigos tinham sobre o verso, diz:

Consequentemente, eles observaram que há uma diferença entre o ritmo e o metro, de modo que cada metro é um ritmo, mas nem todo ritmo é também um metro, porque, na verdade, toda combinação regular de pés constitui um número; já que o metro tem essa combinação, não pode deixar de ser um número, quer dizer, não pode ser um ritmo. Mas como não é o mesmo desenvolver em pés regulares, mas sim um fim determinado, e também avançar com os pés regulares, mas estar sujeito a um limite fixo, esses dois tipos de ritmo também devem ser distinguidos com nomes, de tal forma que apenas o primeiro foi denominado com nome próprio, o ritmo, enquanto o segundo podia se chamar tanto ritmo como metro (AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, I, 1, 1986, p.246)<sup>71</sup>.

<sup>70</sup>“*Añadamos, pues, también esta regla a nuestra ciencia: el silencio no debemos hacerlo sólo al final del metro, sino también al fin del mismo, cuando es necesario. Y es necesario cuando lo que falta para completar los tiempos de los pies se omite inconvenientemente al final a causa de la última sílaba breve, como en el ejemplo citado, o bien cuando se ponen dos pies incompletos, uno al principio, otro al final [...]*” (AGUSTIN, *La música*, IV, XIV, 18-19, 1986, p.225-6).

<sup>71</sup>“*Consecuentemente observaron que hay diferencia entre el ritmo y el metro, de suerte que todo metro es un ritmo, mas no todo ritmo es también un metro. En efecto, toda combinación regular de pies constituye un número; como el metro tiene esta combinación, no puede dejar de ser un número, es decir, no ser ritmo. Pero como no es lo mismo desarrollarse en pies regulares, mas sin un final determinado, e igualmente avanzar con pies regulares, pero verse sometido a un límite fijo, estas dos clases de ritmo debían ser distinguidas también con nombres, de tal manera que solamente la primera se denominase con nombre propio, el ritmo, mientras la segunda pudiese llamarse tanto ritmo como metro*” (AGUSTIN, *La música*, V, I, 1, 1986, p.246).

Independente da precisão dessa definição, o mais relevante para nossa temática é indicar, que na constituição dos pés métricos, o que encanta o ouvido é precisamente a simetria harmoniosa na qual eles foram compostos. Por isso, o metro que se encontra nessas condições deve ser preferido com toda a justiça, frente aos que não contêm essas mesmas características, porque a razão aponta que é essencial no ordenamento das partes, já que a primeira não pode ser colocada no lugar da segunda e vice-versa. Pois, “[...] o metro, que é composto de dois membros, dos quais nenhum pode ser estabelecido no lugar de outro, sendo seguro à lei do ritmo, será chamado verso, porque não pode ser revertido” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, III, 4, 1986, p.251)<sup>72</sup>. Com isso, Agostinho abandona a explicação geralmente aceita da palavra verso, cuja etimologia foi baseada na necessidade de retornar de um limite fixo de pés, marcado pela razão, para o mesmo ponto de partida com proporções iguais de ritmo e pé.

Na continuação da investigação sobre o final do verso, Agostinho termina por afirmar que a brevidade do tempo é, certamente, o que deve indicar o fim do verso. No entanto, não se colocou a diferença do tempo em todos os lugares, com base apenas na brevidade ou no comprimento, isto é, apenas naquilo que a percepção fornece. Pois,

A própria razão serviu como um guia seguro, porque, como não há nada melhor que a igualdade e você tem que procurá-la na divisão, se não pudeses conseguir, somos forçados a buscar sua aproximação, para não ficar excessivamente longe dela (AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, IV, 7, 1986, p.255)<sup>73</sup>.

Então, depois de todas essas observações sobre os versos, Agostinho anuncia a passagem à outra forma de tratar a parte da música concernente aos números, quer dizer, para aquela parte da música, que se encontra para além da medida e da proporção, isto é, além dos traços sensíveis “[...] e com toda delicadeza possível, chegamos àquelas moradas íntimas, onde ela está livre de toda forma corpórea” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, XIII, 28, 1986, p.283)<sup>74</sup>.

Dito isso, é preciso agora passar para a exposição e análise do capítulo VI do *De musica*, que na ocasião vamos encontrar a abordagem propriamente filosófica da música, segundo Santo Agostinho. Para tal, não se afastará dos termos técnicos usados até então,

<sup>72</sup> “[...] el metro, que se compone de dos miembros, de los que ninguno de los dos puede establecerse en el lugar de otro, quedando a salvo la ley del ritmo, se llamará verso porque no puede invertirse” (AGUSTIN, *La música*, V, III, 4, 1986, p.251).

<sup>73</sup> “La razón misma te ha servido de guía segura. Porque, como nada hay mejor que la igualdad y hay que buscarla en la división, si no se pudiere conseguir estamos obligados a buscar su aproximación para no alejarnos excesivamente de ella” (AGUSTIN, *La música*, V, IV, 7, 1986, p.255).

<sup>74</sup> “[...] con toda nuestra finura posible, lleguemos a esas íntimas moradas donde ella está libre de toda forma corpórea” (AGUSTIN, *La música*, V, XIII, 28, 1986, p.283).

precisamente, porque eles servirão de base para a exposição do sentido da música, que supera os aspectos puramente técnicos percebidos pelos sentidos, bem como, os aspectos racionais apreendidos apenas pelo intelecto, o que, em última instância, faz da abordagem de Agostinho uma interpretação própria da música, da qual nos serviremos para melhor fundamentar nossa propositura no último capítulo do nosso trabalho.

### 6.3.2 Deus, fonte e lugar dos números eternos

O Livro VI é, na verdade, a culminância de toda essa abordagem acerca da música, não apenas, porque os cinco primeiros livros foram escritos em função deste, até porque, “[...] sua integração com os cinco livros precedentes não foi pacífica entre os estudiosos, pelo menos entre os mais antigos” (FAGUNDES, 2014, p. 64), mas, precisamente porque é nele que vamos encontrar toda uma fundamentação filosófica, para a escrita do diálogo. Nesse sentido, nosso autor diz que não escreveu o diálogo sem nenhum propósito,

[...] mas, para que os jovens, e até mesmo as pessoas de qualquer idade, a quem Deus dotou de boa inteligência, sejam desenraizados, sob a orientação da razão, não apressadamente, mas de modo gradual dos sentidos; da carne e das literaturas carnavais, às quais não é difícil se apegar, e por amor da verdade imutável fiquem fixados no único Deus e Senhor de todas as coisas que, sem a mediação de qualquer criatura, dirige as almas humanas (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, I, 1, 1986, p.284)<sup>75</sup>.

Antes de qualquer consideração sobre esse livro, vale a pena indicar que algo correlato encontramos em Platão (Cf. *Leis*, II, 668b, 1980, p.70), quando ele atestou que não se deve dar crédito a quem afirma que, o prazer determina o valor da música. E no tocante a citação anterior, vê-se claramente a música, enquanto arte liberal, concebida com duas finalidades principais: contribuir na formação moral do homem e conduzi-lo a Deus. “Por isso, a métrica deixa de ser a preocupação fundamental e, em seu lugar temos as investigações metafísicas sobre a natureza da sensação e da beleza musical” (FAGUNDES, 2014, p. 64).

Ademais, convém registrar também que o conceito de inteligência, que Agostinho por repetidas vezes usa nesse diálogo, liga-se diretamente ao conhecimento das verdades imutáveis, mas que não é feito tão somente pela abstração, mas também pela iluminação da

---

<sup>75</sup> “[...] sino para que los jóvenes, y aun las personas de cualquier edad, a quienes dotó Dios de buena inteligencia, se arrancaran, bajo la guía de la razón, no precipitadamente, mas por modo escalonado, de los sentidos de la carne y de las literaturas carnales a las que no es difícil apegarse, y por amor a la verdad inmutable quedaran fijos en el único Dios y Señor de todas las cosas que, sin mediación de criatura alguna, dirige las almas humanas” (AGUSTIN, *La música*, VI, I, 1, 1986, p.284).

alma mediante a palavra. Essa mesma lógica é aplicada ao fenômeno da sensação, importante elemento da música.

Também, é válido anotar que ao longo do Livro VI o termo *numerus* apresenta significados diversos, dentre os quais, destacamos: conceito estritamente matemático; ritmo referido à poesia ou música, predominante nos cinco primeiros livros; harmonia, ou a regularidade do movimento entre as diferentes partes, seja nas atividades sensoriais do ser racional, seja nas atividades morais e intelectuais e por fim, harmonia em Deus; razão última de todas as harmonias existentes.

Na intenção de solucionar o problema da percepção do ritmo, Agostinho procurou classificar os diversos ritmos de acordo com as suas relações com o ser humano e a alma. Assim temos: 1) os *ritmos sonoros*, isto é, o ritmo do som como um fenômeno físico, isto é, o som escutado; 2) os *ritmos entendidos* ou *sentidos*, ritmos da atividade humana quando são pronunciados, concebidos no pensamento, durante a respiração e no batimento do coração. Tal ritmo é obra da alma, pois não necessita de outros ritmos do som, do ouvido e da memória e, ainda, pode ser alterado de acordo com a vontade; 3) os *ritmos de memória*, que procede dos outros ritmos, mas somente é formado a partir do ritmo ouvido ou concebido no pensamento, este, permanece impresso na memória; 4) os *ritmos pronunciados*, aqueles que a alma expressa através da voz, movimentos do rosto e do corpo ou por meio de um instrumento e por fim, 5) os *ritmos de juízo*, que nada mais são que a capacidade inata de avaliar adequadamente a conveniência de movimento ou harmonia, ou ainda, aquele percebido pela natureza e não pela razão. Sob esse aspecto, escreve Fagundes:

É a causa natural, tanto do prazer na concordância e igualdade dos ritmos aceitos e aprovados como tais, quanto do repúdio à discordância. É uma faculdade sempre presente no ouvido, mesmo quando não há som que o afete, e é nisso que se distingue do ritmo do ouvido (2014, p. 66).

No entanto, distinguir os ritmos não equivale a ser capaz de perceber um som rítmico, pois essas duas coisas não devem ser confundidas, porque na recitação do verso, independentemente da velocidade empregada nessa ação, a proporção de pés permanece inalterável: “Portanto, aquela potência pela qual aceitamos os sons harmônicos e rejeitamos o estridente, faz com que o verso acaricie com o mesmo gênero rítmico os ouvidos (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, II, 3, 1986, p.289)<sup>76</sup>. Mas, essa potência natural que atua como uma força decisiva nos ouvidos, não deixa de existir no silêncio nem nos introduz o som, mas é captada por ele como digno de aprovação ou reprovação. Para tanto, duas coisas

<sup>76</sup>“Por tanto, aquella potencia por la que aceptamos los sonidos armoniosos y rechazamos los estridentes, hace que el verso acaricie con un mismo género rítmico los oídos” (AGUSTIN, *La música*, VI, II, 3, 1986, p.289).

são necessárias: primeiramente “[...] que os ritmos, que estão no próprio som, podem existir sem aqueles, que estão no próprio ato de ouvir, enquanto os segundos não podem existir sem aqueles primeiros” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, II, 3, 1986, p.290)<sup>77</sup>. Para mais, é necessário ainda considerar um terceiro gênero de ritmo, aquele que está na própria atividade do recitador. Nesse sentido, temos:

É manifesto que, esses ritmos estão em uma certa atividade do espírito; uma atividade que, uma vez que não produz som ou afeta os ouvidos, mostra que esse gênero pode existir sem esses dois, dos quais um está no som e o outro no ouvinte quando ouve (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, III, 4, 1986, p.290)<sup>78</sup>.

Então, se a alma produz esses ritmos é porque eles estão na memória, pois quando nos movemos para outros pensamentos, os deixamos novamente como que depositados em suas seções remotas, não só isso, porque sua permanência na memória não depende necessariamente dos demais ritmos, o que nos leva crer que há gêneros, que são mais excelentes que outros. Logo, por serem mais elevados que outros, sua duração no tempo não está limitada à percepção sensível.

Precisamente, os números que estão na memória, embora durem mais do que aqueles para os quais são impressos em nós, não devemos preferi-los àqueles que produzimos, não no corpo, mas na alma: porque ambos passam, os de cessação, os outros de esquecimento (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 6, 1986, p.293)<sup>79</sup>.

Por isso é que se prefere o eterno ao temporal. Ao mesmo tempo em que não se pode negar, que é devido ao esquecimento que muitos ritmos desaparecem completamente, ainda que devagar, porque não permanecem por muito tempo sem prejuízo. “Por essa razão, um e outro tipo de ritmo é mortal. Apesar de tudo, os que são causa se antepõem, com direito, àqueles que são efeito” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 6, 1986, p.294)<sup>80</sup>. Essa afirmação nos lembra Plotino (Cf. *Enéada*, I. 6, 3, 2014, p.189), quando *Enéada I* disse que as harmonias musicais invisíveis, produzem as harmonias manifestas e fazem a alma ser capaz

<sup>77</sup> “[...] que ritmos, que están en el sonido mismo, pueden existir sin esos que están en el acto mismo del oír, mientras que estos últimos no pueden existir sin aquellos primeros” (AGUSTIN, *La música*, VI, II, 3, 1986, p.290).

<sup>78</sup> “Es cosa manifiesta que estos ritmos están en una cierta actividad del espíritu; una actividad que, como no produce ningún sonido ni pone afección alguna a los oídos, muestra que este género puede existir sin aquellos dos, de los que uno está en el sonido y el otro en el oyente cuando oye” (AGUSTIN, *La música*, VI, III, 4, 1986, p.290).

<sup>79</sup> “Así, los números que hay en la memoria, aunque duren más tiempo en ella que aquellos por los que son impresos en nosotros, no hay que preferirlos a los que nosotros producimos, no en el cuerpo, sino en el alma: porque unos y otros pasan, los unos por cesación, los otros por olvido” (AGUSTIN, *La música*, VI, IV, 6, 1986, p.293).

<sup>80</sup> “Por tal razón, una y otra especie de ritmo es mortal. A pesar de todo, los que son causa se anteponen con derecho a los que son efecto” (AGUSTIN, *La música*, VI, IV, 6, 1986, p.294).

de apreender a beleza, mostrando a mesma coisa em outro meio. De qualquer forma, Agostinho concebe a sensação e a memória como propriedades da alma e que, em última instância, estão relacionadas.

Ainda que a capacidade do corpo de atuar sobre a alma seja incerta, dada sua condição de inferioridade, ele, no entanto, “[...] tem uma beleza própria em seu modo de ser, e por isso mesmo a dignidade da alma é suficientemente estimável, e nem o castigo e nem a enfermidade dele consegue retirar o legado de certa beleza” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 7, 1986, p.295)<sup>81</sup>. O que é inteiramente compreensível dado a conversão de Agostinho que, assim, implicou na crença da encarnação de Cristo num corpo físico, conforme se lê: “[...] por um admirável mistério e que não tem palavras, foi digno de assumir a suprema sabedoria de Deus, quando se tornou homem sem pecado e sem a condição de pecador” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 7, 1986, p.295)<sup>82</sup>.

Contudo, não é simplesmente pela condição de superioridade da alma frente ao corpo, que se pode afirmar categoricamente, que tudo que dela decorre é melhor do que acontece no corpo, pois, na verdade, o que mais importa é que devemos preferir o verdadeiro ao falso, independentemente dele se encontrar no corpo ou alma. Portanto:

Mas é o maior absurdo que a alma esteja submetida ao corpo do artífice, porque a alma nunca é inferior ao corpo, e toda a matéria é menos nobre que o artífice. Assim, de nenhuma maneira a alma é uma matéria sujeita ao corpo, seu artífice; mas seria se o corpo produzisse nela algumas harmonias. Portanto, quando entendemos; as harmonias não ocorrem na alma por causa daquele que nós conhecemos nos números sonoros (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 8, 1986, p.298)<sup>83</sup>.

Ao que complementa depois:

Eu penso, com efeito, que o corpo não está animado pela alma, mas pelo propósito daquele que a criou. Também não acredito que a alma consinta algo dele, mas faz dele e nele, organizando-a como uma questão submetida ao seu domínio pelo desígnio divino. Entretanto, às vezes com facilidade, outra com dificuldade, a alma opera quanto, segundo seus méritos, o entrega

---

<sup>81</sup> “[...] tiene él una belleza propia de su modo de ser, y por esto mismo hace suficientemente estimable la dignidad del alma, y ni el castigo ni la enfermedad de ésta logró despojarle del legado de una cierta belleza” (AGUSTIN, *La música*, VI, IV, 7, 1986, p.295).

<sup>82</sup> “[...] por un misterio admirable y que no tiene palabras, dignóse asumir la suprema Sabiduría de Dios cuando se hizo hombre pecado, no sin la condición sin de pecador” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 7, 1986, p.295).

<sup>83</sup> “Pero es el mayor absurdo que el alma esté como materia sometida al cuerpo artífice. Porque jamás el alma es inferior al cuerpo, y toda materia es menos noble que el obrero. Así, pues, de ninguna manera es el alma una materia sujeta al cuerpo, obrero suyo; mas lo sería si el cuerpo produjera en ella algunas armonías. Por tanto, cuando entendemos, no se producen en el alma armonías por causa de aquellos que nosotros conocemos en los números sonoros” (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 8, 1986, p.298).



mais ou menos a natureza corpórea (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.299)<sup>84</sup>.

Em vista disso lembramos que, por um lado, a concepção da alma como elemento que dá ânimo ao corpo, aqui exposta, tem sua origem em Plotino, que Santo Agostinho acomoda no cristianismo e, ao mesmo tempo, transforma de modo particular. No tocante à relação entre corpo e alma, diz:

Mas, quando o objeto que atinge o corpo ou é colocado próximo a ele é favorável, a alma facilmente conduz aos caminhos de sua atividade, toda aquela influência ou o que julgar necessário. E essa sua ação pela qual aplica seu corpo a um corpo, que exteriormente lhe convém, não está oculta, porque se desenvolve com muito mais atenção por causa da excitação, que vem de fora; mas, como esse objeto combina com ela, ela percebe uma sensação de prazer (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.300)<sup>85</sup>.

Logo, ainda que esteja ligada ao corpo, a alma não se encontra sob seu domínio, apesar de em algumas ocasiões ser favorecida ou prejudicada por ele, pois, com efeito, ela normalmente faz do corpo um instrumento usado com tão hábil direcionamento, quando, por exemplo, por meio da música, aprova o que é bom e reprova o que é danoso. Portanto, para nosso autor:

Ela move, indubitavelmente, em minha opinião, um elemento luminoso nos olhos, uma onda aérea muito pura e nobre nos ouvidos, um elemento vaporoso no nariz, na boca úmida, no toque algo sólido e lamacento. Mas seja com esta ou com outra classificação, como tais propriedades podem ser conjecturadas, a alma as opera com calma, se os fatores que estão presentes na unidade de saúde são feitos um ao outro, como no comum acordo familiar. Mas, quando outras influências são adicionadas que fazem o corpo experimentar uma, por assim dizer, alteridade, a alma desenvolve ações mais intensas, adaptadas às diferentes partes e órgãos: então se diz que a alma vê, ouve, cheira, gosta e sente pelo tato. Com essas ações, ela de bom grado incorpora o que lhe convém e resiste com pesar o que não lhe convém. Essas são as operações que a alma, quando sente, contribui, penso eu, para as paixões do corpo, sem sofrer as mesmas paixões (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 10, 1986, p.301-2)<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup>“Yo pienso, en efecto, que el cuerpo no en él, disponiendo como de una materia sometida a su dominio por designio divino. Sin embargo, unas veces con facilidad está animado por el alma sino bajo la finalidad del que lo creó. Ni creo que el alma consiente algo de él, sino que hace de él y, otras con dificultad, el alma opera cuanto, según sus méritos, le entrega más o menos la naturaleza corpórea” (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 9, 1986, p.299).

<sup>85</sup>“Pero cuando es favorable el objeto que llega al cuerpo o se le pone cerca, con facilidad conduce el alma a los caminos de su actividad toda esa influencia o cuanto de ésta cree necesario. Y esta acción suya, por la que aplica su cuerpo a un cuerpo que exteriormente le conviene, no le queda oculta porque se desarrolla con mucha más atención a causa de la excitación que viene de fuera; mas, porque este objeto le conviene, percibe ella una sensación de placer” (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 9, 1986, p.300).

<sup>86</sup>“Mueve ella, sin duda, a mi parecer, un elemento luminoso en los ojos, una aérea onda purísima y nobilísima en los oídos, un elemento vaporoso en la nariz, en la boca húmedo, en el tacto algo sólido y como lodoso. Pero sea con esta o con otra clasificación como puedan conjeturarse tales propiedades, el alma las acciona con

Daí não é absurdo considerar que a alma, quando sente, não esconda seus movimentos, sejam ações ou operações, seja qual for o nome com o qual o expressamos. Pois,

[...] essas operações, às vezes, ocorrem quando são precedidas por afecções corporais, como são aquelas formas visíveis que interceptam a luz de nossos olhos, ou quando o som penetra em nossos ouvidos, ou quando desde fora se aplica exalações ao nariz, sabores ao paladar ou qualquer objeto sólido e volumoso ao resto do corpo; ou, outras vezes, uma coisa se move e passa, no mesmo corpo, de um lugar para outro, ou o corpo inteiro se movimenta pelo seu próprio peso ou pelo peso alheio: essas são as operações que aportam a alma às paixões precedentes do corpo que lhe causam prazer quando as aceitam ou dor quando resiste. Mas quando ela sofre algo da parte de suas próprias atividades, ela sofre da influência de si mesma, não da influência do corpo, mas se adapta completamente ao corpo. E por isso se torna menor em si mesmo, porque o corpo é sempre menor que ela (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 12, 1986, p.303)<sup>87</sup>.

Portanto, quanto mais próximas das paixões, mais fraca a alma vai ficando, em contrapartida, quanto mais próxima das virtudes, mais forte ela será e, por consequência, viverá uma vida para a qual, por uma soma total de paz, nenhuma atenção lhe é tirada.

Porque a alma deve ser dirigida por quem é superior a ela e dirigir o que lhes é inferior. Superior a ela é somente Deus, inferior apenas ao corpo, se considerarmos cada alma e a alma em sua totalidade, porque igual a ela não pode existir inteiramente sem o Senhor, tão pouco pode se levantar sem seu servidor. E como o Senhor é mais que ela, assim é menos o seu servo. Portanto, estendida para o seu Senhor, ele entende suas perfeições eternas, e ganha mais ser, e mais também, em seu caminho, o servo através dela. Mas menosprezados seu Senhor e voltado para a servidão e orientação da concupiscência carnal, percebe seus movimentos que ela comunica e perde ser, embora não tanto quanto o seu servo, mesmo que venha a maior degradação em sua própria natureza. Mas por este crime de seu dono é muito menos do que era, quando ela estava mais em seu ser antes de ter cometido crimes (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 13, 1986, p.304-5)<sup>88</sup>.

---

*calma, si los factores que se hallan presentes en la unidad de la salud se hacen entre sí lugar, como en común acuerdo de familia. Pero cuando se suman otras influencias que hacen experimentar al cuerpo una, por así llamarla, alteridad, el alma desarrolla acciones más intensas, adaptadas a las diversas partes y órganos: entonces se dice que el alma ve, oye, huele, gusta y siente por el tacto. Con estas acciones incorpora ella gustosa lo que le conviene y hace resistencia con pena a cuanto no le conviene. Estas son las operaciones que el alma, cuando siente, aporta, pienso yo, a las pasiones del cuerpo, sin sufrir esas mismas pasiones"* (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 10, 1986, p.301-2).

<sup>87</sup> [...] estas operaciones tienen a veces lugar cuando les preceden afecciones corporales, como son aquellas formas visibles que interceptan la luz de nuestros ojos, o cuando el sonido penetra en nuestros oídos, o cuando desde fuera se aplican exhalaciones a la nariz, sabores al paladar o cualquier objeto sólido y voluminoso al resto del cuerpo; o bien, otras veces, una cosa se traslada y pasa, en el mismo cuerpo, de un lugar a otro, o el cuerpo entero se mueve todo él por su propio peso o por peso ajeno: éstas son las operaciones que aporta el alma a las pasiones precedentes del cuerpo que le causan placer cuando ella las acepta o dolor cuando ella se resiste. Mas cuando ella sufre algo de parte de sus mismas actividades, lo sufre por influjo de sí misma, no por influencia del cuerpo, pero se adapta por entero al cuerpo. Y por esta razón se empequeñece en sí misma, porque el cuerpo es siempre menor que ella" (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 12, 1986, p.303).

<sup>88</sup> Porque el alma debe ser dirigida por quien es superior a ella y dirigir lo que le es inferior. Superior a ella es sólo Dios, inferior sólo el cuerpo, si consideras cada alma y el alma en su totalidad. Porque igual que ella no puede existir toda entera sin el Señor, tampoco puede alzarse sin su servidor. Y como el Señor es más que ella,

Desse modo, por ser o corpo mortal e frágil a alma o domina com grande dificuldade e atenção. Por consequência, a alma só obtém seu equilíbrio quando se volta do corpo, que lhe é sempre inferior, para o que lhe é sempre superior, ou seja, Deus. Se assim o fizer, pode governar o corpo sem grandes dificuldades e, por fim, alcançará o máximo descanso quando for restituída na ressurreição, à estabilidade que o corpo perdeu por causa do pecado. Nesse sentido, assevera:

Assim, pois, o movimento da alma, que conserva sua energia e que ainda não se extinguiu, está na memória, segundo se diz; e quando a alma volta sua atenção para outra coisa, é como se aquele movimento anterior não estivesse mais nela, e na realidade ela se rebaixa, a menos que antes de sua desapareição não se renove por certa proximidade de movimentos semelhantes (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 14, 1986, p.306)<sup>89</sup>.

A partir daí, podemos depreender que a sensação em si consiste em mover o corpo contra o movimento que nele se produz. Então, a sensação em si é um bem, e por isso mesmo, promove a elevação da condição do ser humano frente aos animais e vegetais, principalmente a estes últimos, porque carecem de sensação. Daí,

Uma coisa é, na verdade, não ter sensação por causa de um constrangimento total, outra não ter por causa do efeito de uma saúde total do corpo, porque em um caso os órgãos estão faltando, movendo-se contra as paixões do corpo, em outro as próprias paixões (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 15, 1986, p.306-7)<sup>90</sup>.

Todavia, os ritmos que estão na sensação e na memória têm primazia frente àqueles que não estão exatamente, porque possuem vida, de certo modo. Além disso, os ritmos pertencentes à sensação também são operações da alma, uma vez que mesmo no silêncio sem recorrer à memória, a alma produz dentro de si um movimento rítmico de acordo com os intervalos de tempo já assimilados.

Em vista disso, Agostinho classifica os ritmos da seguinte forma: os primeiros ritmos são chamados de *números de julgamento*; os segundos, *números proferidos*; os terceiros,

---

*así es menos su servidor. Por lo que, desplegada hacia su Señor, comprende sus perfecciones eternas, y gana más ser, y más también, a su manera, el siervo por medio de ella. Pero menospreciado su Señor y vuelta hacia el servidor bajo la guía de la carnal concupiscencia, percibe sus movimientos que ella le comunica y pierde ser, si bien no tanto como su siervo, por más que éste llegue a la mayor degradación en su propia naturaleza. Pero por este delito de su dueña es mucho menos de lo que era, cuando ella era más en su ser antes de haber delinquido”* (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 13, 1986, p.304-5).

<sup>89</sup>“Así, pues, el movimiento del alma, que conserva su energía y todavía no se ha extinguido, está en la memoria, según se dice; y cuando el espíritu pone su atención en otra cosa, es como si aquel movimiento anterior no estuviese más en él, y en realidad se empequeñece, a menos que antes de su desaparición no se renueve por una cierta proximidad de movimientos semejantes” (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 14, 1986, p.306)

<sup>90</sup>“Una cosa es, en efecto, no tener sensación a causa de una suma torpeza, otra no tenerla por efecto de una suma salud de cuerpo. Porque en un caso faltan los órganos, que se muevan contra las pasiones del cuerpo, en otro las pasiones mismas” (AGUSTIN, *La música*, VI, V, 15, 1986, p.306-7).

*números entendidos*; os quartos, *números recordáveis* e os quintos, *números sonoros*<sup>91</sup>. E numa clara referência aos números de *juigamentos*, diz: “Assim, é claro que esses números, que ocupam alta presidência por sua posição de juizes, não estão ligados pela duração do tempo” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VII, 17, 1986, p.310)<sup>92</sup>. Todavia,

[...] esses números de julgamento estão contidos em certos limites de durações temporárias, que eles não podem exceder quando julgam, e tudo o que excede esses espaços, não podem ser abarcado por ele para emitir seu julgamento (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VII, 18, 1986, p.310)<sup>93</sup>.

Portanto, devida a sua própria natureza, os *números de julgamento* se destacam em relação aos outros, justamente, porque todos eles são subjugados ao seu domínio, conforme pode ser visto no exemplo a seguir: “De fato, também os números proferidos, quando empreendem uma operação harmoniosa no corpo, experimentam uma modificação sob a influência secreta do número de julgamento” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VIII, 20, 1986, p.313-4)<sup>94</sup>. Com isso, podemos concluir que, o que impede e afasta o homem da desordem é uma espécie de mensagem silenciosa, que nos confere harmonia e se transforma no reto julgamento, que indica Deus como criador de todas as coisas e de modo particular, como autor de toda harmonia e concórdia.

Ademais, os *números entendidos* estão igualmente sujeitos aos números de julgamento para serem apreciados e, de fato são, na medida em que a memória vem em auxílio.

Daí acontece que, absorvidos muitas vezes por outro pensamento, parece que não ouvimos pessoas que estão falando diante de nossa presença. Não porque a alma não produza naquele momento os números compreendidos, quando o som chega sem dúvidas aos nossos ouvidos e a alma não consegue parar de influenciar a paixão de seu corpo e nem pode se mover de maneira distinta como se a paixão não existisse, mas porque, por causa de sua atenção a diversas coisas, a energia de seu movimento que, se persistisse, persistiria exatamente na memória, para que nós descobríssemos e sentíssemos o que havíamos ouvido. (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VIII, 21, 1986, p.315)<sup>95</sup>.

<sup>91</sup>“*Llámense, por tanto, los primeros ritmos números de juicio; los segundos, números proferidos; los terceros, números entendidos; los cuartos, números recordables; los quintos, números sonoros*” (Cf. AGUSTIN, *La música*, VI, VI, 16, 1986, p.308).

<sup>92</sup>“*Así, pues, está claro que estos números, que ocupan alta presidencia por su rango de jueces, no están ligados por la duración de tiempos*” (AGUSTIN, *La música*, VI, VII, 17, 1986, p.310)

<sup>93</sup>“[...] *estos números de juicio están contenidos en ciertos límites de duraciones temporales, que no pueden sobrepasar cuando juzgan, y todo cuanto excede estos espacios, no pueden ellos abarcarlo para emitir su juicio*” (AGUSTIN, *La música*, VI, VII, 18, 1986, p.310).

<sup>94</sup>“*Efectivamente, también los números proferidos, cuando acometen una operación armoniosa en el cuerpo, experimentan una modificación bajo la influencia secreta de los números de juicio*” (AGUSTIN, *La música*, VI, VIII, 20, 1986, p.313-4).

<sup>95</sup>“*De aquí ocurre que, absorbidos muchas veces por otro pensamiento, nos parece no haber oído a personas que están hablando ante nuestra presencia. No porque el alma no produzca en ese instante los números entendidos, cuando el sonido llega sin duda a nuestros oídos y el alma no puede cesar de ejercer influjo en la*

Ao que acresce depois:

Há também outra indicação pelo que podemos perceber, penso eu, que um movimento presente da alma já existiu alguma outra vez em nós, ao que vale a pena dizer como re-conhecê-lo, quando sob uma espécie de luz interior comparamos os movimentos recentes de sua atividade, na qual nós encontramos no momento da lembrança, com aqueles outros movimentos memoráveis, já mais sossegados; e essa classe de conhecimento é *reconhecimento e recordação* (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VIII, 22, 1986, p.317-8)<sup>96</sup>.

“Por isso, os números da memória também estão subordinados aos *números de julgamentos*, da mesma forma que os *números de ação*, e os *números entendidos*, ou até mesmo com ambos, que trazem à luz, por assim dizer, de seus lugares ocultos para ligá-los outra vez à memória, recuperam o que, de certo modo foi apagado. Assim, quando os sons que nos chegam através do órgão do ouvido formulamos nossa apreciação, com a ajuda dessa mesma memória, mas, sobretudo, fazemos isso através dos *números de juízo*”.

Com isso, Agostinho quer mostrar Deus como fonte das harmonias eternas e, para tanto, os *números de julgamento* são estudados no intuito de descobrir a existência racional dessas harmonias superiores. E ainda que nesses números não seja possível identificar os espaços de tempo, seu julgamento é possível porque de qualquer forma, eles ocorrem num certo período de tempo, pelo menos naqueles que podem se reproduzir da memória. A esse respeito afirma o Bispo de Hipona:

Mas eu penso que, quando se canta o verso que nós temos citado: *Deus criador omnium* (*Deus, criador de todas as coisas*), estamos ouvindo-o por meio de números *entendidos*, reconhecemos por aqueles da memória, pronunciamos pelos proferidos e sentimos prazer graças àqueles de julgamento; e eu não sei através de que outros números nós o apreciamos; e partindo desse prazer experimentado, que é como uma decisão espontânea do número de julgamentos, emitimos sobre o dito prazer uma sentença muito mais firme, de acordo com essas harmonias mais ocultas (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IX, 23, 1986, p.320)<sup>97</sup>.

---

*pasión de su cuerpo ni puede moverse de distinta manera que si la pasión no existiese, sino porque a causa de su atención a otra cosa diversa, se extingue inmediatamente la energía de su movimiento que, si persistiese, persistiría exactamente en la memoria, para que nosotros descubriésemos y sintiéramos que habíamos oído”* (AGUSTIN, *La música*, VI, VIII, 21, 1986, p.315).

<sup>96</sup>“Hay también otro indicio por el que podemos percibir, pienso yo, que un movimiento presente del alma ha estado ya alguna otra vez en nosotros, lo que vale tanto decir como re-conocerlo, cuando bajo una especie de luz interior comparamos los movimientos recientes de su actividad, en la que nos hallamos en el momento de recordar, con aquellos otros movimientos recordables, ya más sosegados; y esta clase de conocimiento es el reconocimiento y la recordación” (AGUSTIN, *La música*, VI, VIII, 22, 1986, p.317-8).

<sup>97</sup>“Mas yo pienso que, cuando se canta el verso que nosotros hemos citado: *Deus creator omnium* (*Dios, creador de todas las cosas*), lo estamos oyendo por medio de los números entendidos, lo reconocemos por los de la memoria, lo pronunciamos por los proferidos y sentimos placer gracias a los de juicio; y no sé a través de qué otros números lo valoramos; y partiendo de ese placer experimentado, que es como una decisión espontánea

Na continuação, Agostinho dirá, em primeiro lugar, que esses nomes nada mais são que fruto da convenção humana. Por isso, não é de se admirar que a alma produza um e outro:

Mas você deve observar que, nos números *proferidos*, é a mesma alma que move o corpo e a que se move em direção ao corpo, e nos números *entendidos*, é esta mesma a que vai ao encontro das impressões corporais, e nos *números da memória* é essa mesma alma, até que, de algum modo, se acalmem, a que está como investida no fluxo das ondas de seus próprios movimentos. É por isso que nós, ao enumerar e distinguir essas diversas harmonias, estamos vendo os movimentos e afecções de uma só natureza, isto é, da alma (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IX, 24, 1986, p.321)<sup>98</sup>.

Desse modo, a sensação passa a consistir numa forma da vida do espírito, resultado da ação da alma sobre si mesma, causada em virtude de seu cuidado com as sensações do corpo, que ela vivifica, e não de uma ação desempenhada pela matéria sobre uma alma inerte. Conforme se lê, nas palavras do autor:

E se, com razão, nos havia parecido que, a sensação de prazer não estivesse impregnada por si mesmo de certas harmonias, não poderia de modo algum acomodar intervalos perfeitamente iguais e rejeitar os elementos confusos, também pode parecer crucial que a razão, que prevalece sobre este prazer, não pode ser de nenhum modo capaz, sem possuir harmonias mais vigorosas, de julgar as harmonias que tem em si mesmo num grau inferior (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IX, 24, 1986, p.322)<sup>99</sup>.

Por consequência, Agostinho diz que esse tipo de harmonia poderia ser chamada de sensuais que, indevidamente, se infiltrou para obter o primeiro posto. Além do mais, acredita que o nome dos números sonoros deva ser alterado, porque, se os chamarmos corporais, eles poderiam indicar com maior clareza as harmonias, que ocorrem na dança e nos demais movimentos visíveis. Por outro lado, Agostinho procura sustentar a proposição de domínio da razão sobre as harmonias em geral e, para tal, pede que se olhe para a força e o poder da razão. Nesse sentido diz:

[...] a própria razão, de fato, considerou em primeiro lugar em que consiste a autêntica modulação, e a viu claramente incorporada em um movimento

---

de los números de juicio, emitimos sobre dicho placer una sentencia mucho más firme, de acuerdo con esas armonías más ocultas” (AGUSTIN, *La música*, VI, IX, 23, 1986, p.320).

<sup>98</sup>“Pero debes observar que, en los números proferidos, es la misma alma la que mueve al cuerpo y la que se mueve hacia el cuerpo, y en los números entendidos, esta misma la que va al encuentro de las impresiones corporales, y en los números de la memoria es esa idéntica alma, hasta que ellos, de algún modo, se calmen, la que está como metida en el oleaje de sus propios movimientos. Por eso nosotros, al enumerar y distinguir esas diversas armonías, estamos viendo los movimientos y las afecciones de una sola naturaleza, es decir, del alma” (AGUSTIN, *La música*, VI, IX, 24, 1986, p.321).

<sup>99</sup>“Y si con razón nos hubo parecido que si el sentido del placer no estuviese impregnado por sí mismo de ciertas armonías, no podría acoger de ningún modo intervalos perfectamente iguales y rechazar los elementos confusos, también puede parecer cosa cabal que la razón, que señorea sobre este placer, no pueda ser de ningún modo capaz, sin poseer armonías más vigorosas, de juzgar las armonías que tiene bajo sí misma en inferior grado” (AGUSTIN, *La música*, VI, IX, 24, 1986, p.322).

livre e dirigida para o objeto de sua beleza. Depois viu que nos movimentos do corpo era uma coisa distinta do que variava de acordo com a brevidade ou prolongamento do tempo, enquanto pode ser mais ou menos duradoura, e outro que muda pela percussão, que mede os espaços de acordo com certos graus de velocidade e lentidão. Segundo esta visão, viu a razão que a variação consiste na duração do tempo produzido por meio de intervalos medidos, ritmos diferentes articulados em diferentes partes, adaptados à sensibilidade do homem, e continuou estudando seus gêneros e ordenando até as formas esquemáticas dos versos. Por último, considerou que papel a alma teria na regulação, produção, percepção e retenção dessas coisas das quais ela própria é a origem; e separou todos esses ritmos psicológicos dos ritmos corporais e reconheceu que ela mesma não podia observar todos esses dados, nem distingui-los nem enumerá-los com precisão sem ter em si certos ritmos, e sentenciando à maneira de um juiz, antepondo esses últimos ritmos aos demais de menor categoria (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, X, 25, 1986, p.323)<sup>100</sup>.

Em vista disso, a razão age assim objetivando o seu próprio prazer, porque diante das variações dos tempos, mostra suas inclinações na regulação dos ritmos desse gênero, pois, o que apreciamos na harmonia dos ritmos sensíveis nada mais é que certa igualdade e intervalos de duração equivalente, o que denota que estão ordenados de acordo com uma e outra lei. Então, tudo que for contrário a isso deve ser evitado. Portanto,

Não invejemos, portanto, qualquer objeto inferior ao que somos, e entre aqueles que são inferiores a nós e aqueles que estão acima de nós, vamos nos colocar pessoalmente em nossa posição com a ajuda de Deus e nosso Senhor, para que não tropeçamos nos inferiores e nos deleitamos apenas nos superiores, porque o prazer é como a potência da alma. O prazer, portanto, guia a alma: *pois onde está o seu tesouro, ali estará também o seu coração*; onde está o prazer, ali também está o tesouro e onde está o coração, ali há felicidade ou infelicidade (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 29, 1986, p.327)<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup>“[...] la razón por sí misma, en efecto, consideró en primer término en qué consiste la auténtica modulación, y la vio con claridad encarnada en un movimiento libre y dirigido hacia el objeto de su belleza. Después vio que en los movimientos del cuerpo era una cosa distinta lo que variaba según la brevedad o alargamiento del tiempo, en cuanto puede ser más o menos duradero, y otra lo que cambia por la percusión que mide los espacios de lugar de acuerdo con ciertos grados de rapidez y lentitud. Según esta división, vio la razón que la variación consistente en la duración de tiempo producía, por medio de intervalos medidos, diversos ritmos, articulados en distintas partes, adaptados a la sensibilidad del hombre, y siguió estudiando sus géneros y ordenación hasta las formas esquemáticas de los versos. Por último, consideró qué papel tendría el alma en la regulación, producción, percepción y retención de estas cosas de las que ella misma es origen; y separó todos estos ritmos psicológicos de los ritmos corporales y reconoció que ella misma no pudo observar todos estos datos, ni distinguirlos ni enumerarlos con exactitud sin tener en sí misma ciertos ritmos, y sentenciando a manera de un juez, antepuso estos ritmos últimos a los demás de inferior rango” (AGUSTIN, *La música*, VI, X, 25, 1986, p.323).

<sup>101</sup>“No envidiemos, por tanto, cualquier objeto inferior a lo que somos nosotros, y entre los que nos son inferiores y los que están por encima de nosotros, pongámonos personalmente en nuestro propio rango con la ayuda del Dios y Señor nuestro, para que no tropecemos en los inferiores y nos deleitemos en sólo los superiores. Porque el placer es como el peso del alma. El placer, por tanto, orienta al alma: Pues donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón; donde está el placer, allí también está el tesoro, y donde está el corazón, allí la felicidad o la desgracia” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 29, 1986, p.327).

Logo, a percepção da beleza, como qualquer impressão, nada mais é que a atenção prestada pela alma ao corpo. Por isso, se faz necessário um cuidado especial para não se deixar cativar pelas sensações inferiores, que em grande parte são culpadas pela fraqueza e caída da alma. Mas, a beleza sensível não é em si mesma má, mas somente na medida em que demos excessiva atenção:

Quais são realmente as coisas superiores senão aquelas em que a igualdade permanece soberana, inabalável, imutável, eterna? Ali onde não existe o tempo, porque não há mudança alguma, e de onde se forjam, ordenam e regulam os tempos como imitações da eternidade, enquanto a revolução do céu retorna ao mesmo ponto e a este mesmo os corpos celestes se voltam, e obedece através dos dias e meses, anos e quinquênios e demais movimentos dos astros, às leis da igualdade, da unidade e da ordem. Assim, as coisas terrenas, subordinadas às celestes, associam os movimentos de seu tempo, graças a sua harmoniosa sucessão, por assim dizer, ao *Cântico do Universo* (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 29, 1986, p.327-8)<sup>102</sup>.

Por essa razão, muitas coisas terrenas parecem-nos carentes de ordem e confusas, porque somos condenados a sua ordenação de acordo com o nosso benefício, sem saber que beleza realiza a Providência divina em relação a nós. Nesse domínio, a perfeição da música sensível está inteiramente ajustada à Providência divina. Ademais, temos:

Para tal raciocínio, para retornar ao assunto pelo qual tudo o que foi dito acima, esses números da razão se destacam na beleza, e se nos separássemos completamente deles, quando nos curvamos ao corpo, os números *proferidos* não regulariam os números *sensível*, que por sua vez, através dos corpos que eles movem, produzem as belezas sensíveis dos tempos; e assim, saindo ao encontro dos números *sonoros*, os números *entendidos* também são produzidos; e a própria alma, ao receber todos esses impulsos seus, multiplica-os, por assim dizer, dentro de si mesma e produz os números da *memória*; e esta potência da alma, que se chama memória, é uma grande ajuda nas atividades muito complexas desta vida (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 31, 1986, p.329)<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup>“¿Cuáles son realmente las cosas superiores sino aquellas en las que la igualdad permanece soberana, incommovible, inmutable, eterna? Allí donde no existe el tiempo, porque no hay cambio ninguno, y de donde se forjan, ordenan y regulan los tiempos como imitaciones de la eternidad, mientras la revolución del cielo torna a su mismo punto y a este mismo vuelve a traer los cuerpos celestes, y obedece por medio de los días y meses, y años y lustros, y demás movimientos de astros, a las leyes de la igualdad y de la unidad y del orden. Así, las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al Cántico del Universo” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 29, 1986, p.327-8).

<sup>103</sup>“Por tal razonamiento, para volvernos al tema por el que se ha dicho todo lo anterior, estos números de la razón destacan en belleza, y si nos separásemos de ellos por completo, cuando nos inclinamos al cuerpo, los números *proferidos* no regularían a los números *sensibles*, que, a su vez, a través de los cuerpos que ellos mueven, producen las bellezas *sensibles* de los tiempos; y así, saliendo al encuentro de los números *sonoros*, se producen también los números *entendidos*; y la misma alma, al recibir todos estos impulsos suyos, los multiplica, por así decirlo, dentro de sí misma y produce los números de la *memoria*; y esta potencia del alma, que se llama *memoria*, es una gran ayuda en las complejísimas actividades de esta vida” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 31, 1986, p.329).



Do mesmo modo, praticamente tudo quanto está na memória, vem dos movimentos da alma que foram produzidos em face das paixões do corpo, conforme se lê no trecho a seguir:

Tomar essas representações por objetos conhecidos e percebidos é um modo de vida submetido à opinião, colocado logo na entrada do erro. Mas quando esses movimentos se defrontam uns a outros ficam inflamados, por assim dizer, nos contrários e combativos dos vendavais da intenção, uns movimentos engendram a outros: não mais para aqueles que são retidos pela agitação das paixões do corpo impressionado pelos sentidos, senão parecidos, como imagens de imagens, que tem sido chamado de fantasmas. Efetivamente, de certa maneira penso em meu pai, a quem muitas vezes eu vi; de outra em meu avô, a quem eu nunca vi. A primeira coisa sobre eles é *fantasia*, o segundo o *fantasma*. Eu encontro o primeiro na memória, o segundo nesse movimento da alma que deixou os objetos que a memória tem (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 32, 1986, p.330)<sup>104</sup>.

Todavia, o próprio Agostinho confessa certa dificuldade em explicar a origem desses movimentos da alma. Exatamente porque não tem certeza de que seja possível a imaginação de coisas que nunca se viu antes, nem ao menos algo correspondente, porém, ainda que as coisas sejam feitas por causa da memória, é preciso dizer que uma coisa é encontrar uma *representação fantasiosa* e outra coisa é formar um *fantasma* através dessa mesma recordação. Tudo isso é possível por causa da potência da alma. Vejamos:

Apesar disso, alguns seguem tão precipitados seus próprios fantasmas, que não há outra questão de qualquer opinião falsa do que ter memórias e imaginações para objetos conhecidos, cujo conhecimento nos chega através dos sentidos. Portanto, resistamos a esses poderes com grande determinação e não ajustemos nossos espíritos a eles, de modo que, quando nosso pensamento está imerso neles, acreditamos que estamos claramente contemplando-os com nossa inteligência (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 32, 1986, p.331)<sup>105</sup>.

Em vista disso, é preciso saber do valor dessas harmonias, que se formam a partir da nossa condição mortal. Assim, parece haver uma recriminação para não usufruir deliberadamente dos prazeres dos sentidos, a menos que estes estejam em função da elevação

---

<sup>104</sup>“Tomar estas representaciones por objetos conocidos y percibidos es una manera de vida sometida a la opinión, puesta en la entrada misma del error. Mas cuando esos movimientos se hacen frente unos a otros y se inflaman, por así decirlo, en los contrarios y combativos vendavales de la intención, unos movimientos engendran a los otros: no ya a los que son retenidos llegando de la agitación de las pasiones del cuerpo impresionado por los sentidos, sino parecidos, como imágenes de imágenes, que se ha convenido denominar fantasmas. Efectivamente, de una manera pienso en mi padre, a quien muchas veces vi; de otra en mi abuelo, a quien nunca vi. Lo primero sobre ellos es la fantasía, lo segundo el fantasma. Encuentro lo primero en la memoria, lo segundo en aquel movimiento del alma que ha salido de los objetos que posee la memoria” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 32, 1986, p.330).

<sup>105</sup>“A pesar de ello, algunos siguen tan precipitados sus propios fantasmas, que no haya otra materia alguna de toda falsa opinión que tener los recuerdos e imaginaciones por objetos conocidos, cuyo conocimiento nos llega a través de los sentidos. Por tanto, resistamos con suma decisión a estas potencias y no ajustemos a ellas nuestro espíritu, de modo que, cuando nuestro pensamiento está sumido en ellas, creamos que las estamos contemplando claramente con nuestra inteligencia” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 32, 1986, p.331).

da alma, isto é, como um incentivo para a felicidade. Algo correlato, encontramos em Plotino (Cf. *Enéada*, I. 6, 8, 2014, p.205), quando afirmou que não se deve perseguir a beleza dos corpos, mas, reconhecendo que são vestígios e sombras, fugir para aquela beleza da qual esta é apenas imagens.

Contudo, a alma não deve, pelo menos enquanto participar da temporalidade, ficar restrita às coisas espirituais, para que o ânimo por elas não seja diminuído lentamente. Sobre essa questão, assevera nosso autor:

Porque ele era mais poderoso quando íamos atrás dele; e embora não desapareça completamente, é certamente menor quando o detivemos, e assim, por meio de distâncias seguras frente a qualquer tipo de movimento lascivo, no qual o obscurecimento da essência da alma começa, restabelecido o gozo das harmonias da razão, toda a nossa vida retorna a Deus, dando ao corpo as harmonias da saúde, sem receber daí alegria: é o que acontecerá quando o homem exterior for desfeito e apareça transformado num estado melhor (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 33, 1986, p.332)<sup>106</sup>.

Assim, a memória não recebe as representações apenas dos movimentos carnavais da alma, mas também dos movimentos espirituais. Essa igualdade, que não encontramos segura e permanente nas harmonias sensíveis, mas que, no entanto, reconhecemos envolta em sombras e efemeridades, decorre doutras regiões, conforme assinala:

Mas este lugar não é encontrado nos espaços de lugares e tempos, porque os primeiros se alargam e os segundos passam, onde, então você pensa que é, diga agora, eu te rogo, se você é capaz. Pois, não vá pensar que é nas formas corporais, que, após um exame puro, jamais ousará classificar como iguais, nem tão pouco nos intervalos dos tempos em que parece que ignoramos se há um espaço, um pouco mais longo ou mais curto que o necessário, que escapa à percepção (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XII, 34, 1986, p.333)<sup>107</sup>.

Nessa acepção, deduzimos que o lugar das harmonias perfeitas deve ser um lugar bem mais elevado, que aquele no qual os corpos sensíveis estão. Por isso, a razão nos obriga a admitir, mais uma vez, que as harmonias sensíveis são produtos das harmonias eternas. Por isso, a beleza sensível precisa ser considerada, na medida em que aponta para o lugar onde as

---

<sup>106</sup>“Porque era más poderoso cuando íbamos tras él; y si bien no desaparece por completo, es ciertamente menor cuando le ponemos freno, y de esta suerte, por medio de alejamientos seguros ante toda clase de movimiento lascivo, en el que comienza el eclipse de la esencia del alma, restablecido el gozo hacia las armonías de la razón, nuestra vida entera retorna a Dios, dando al cuerpo las armonías de la salud, sin recibir de ahí alegría: es lo que acontecerá cuando se destruya el hombre exterior y aparezca su transformación en un estado mejor” (AGUSTIN, *La música*, VI, XI, 33, 1986, p.332).

<sup>107</sup>“Pero este lugar no se halla en los espacios de lugares y tiempos, porque los primeros se ensanchan y los segundos pasan. Dónde, por tanto piensas que está, dilo ahora, te ruego, si eres capaz. Pues no vas a pensar que está en las formas corporales, que, tras un examen puro, jamás osarás calificar de iguales, ni tampoco en los intervalos de los tiempos en los que parecidamente ignoramos si existe un espacio, un poco más largo o más breve de lo preciso, que escape a la percepción” (AGUSTIN, *La música*, VI, XII, 34, 1986, p.333).

harmonias eternas estão: “De que lugar, então, deve-se acreditar que algo eterno e imutável é comunicado à alma, se não vem de Deus, o único eterno e imutável?” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XII, 36, 1986, p.336)<sup>108</sup>. Além disso, é coisa manifesta que por meio da dialética é possível se dirigir para Deus, para compreender a verdade imutável, numa espécie de movimento orientador de sua memória, e assim, contemplar essa verdade sem contar com nenhuma ajuda externa (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XII, 36, 1986, p.336-7)<sup>109</sup>.

Portanto, é necessário que a alma realize esse retorno, exatamente, para que encontre aí o sentido pleno de sua existência, isto é, a verdadeira felicidade, o que não acontece se ela ficar presa ao mundo sensível.

Assim, pois, essa disposição ou movimento da alma pela qual ela compreende, por um lado, as coisas eternas e que as temporais são inferiores a elas, mesmo dentro de si mesmas, e por outro lado, veio a reconhecer como deveriam ser desejadas as realidades superiores mais que as inferiores, não te parece a sabedoria mesma? (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 37, 1986, p.338)<sup>110</sup>.

Ademais, parece haver uma afinidade entre a vontade e a beleza no tocante ao movimento da alma, dado a ocorrência da preferência que à maioria das pessoas tem pelas coisas belas, bem como, a resistência às coisas sem beleza. Nesse sentido, temos:

Consequentemente, essas coisas belas são apreciadas pela sua harmonia, na qual já temos mostrado que a igualdade está sendo buscada ardentemente. Porque esta não se encontra somente na beleza que concerne ao sentido da audição e nem no movimento dos corpos, mas também nas formas visíveis propriamente, nas quais a beleza já é mais comumente falada (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 38, 1986, p.339)<sup>111</sup>.

Por isso, nos afastamos de tudo que é exagerado como sons muito altos, assim como, daqueles demasiadamente suaves. Dessa forma, a igualdade numérica só ocorre quando dois membros iguais se correspondem e, quando os membros separados se encontram no meio, de tal maneira que estejam igualmente separados dos dois extremos. Por isso, é justamente por

<sup>108</sup>“¿De dónde, pues, debe creerse que se comunica al alma algo eterno e inmutable, si no viene de Dios, el único eterno e inmutable?” (AGUSTIN, *La música*, VI, XII, 36, 1986, p.336).

<sup>109</sup>“¿Qué decir al fin? ¿No es cosa manifesta que quien por medio de las preguntas de otro se mueve interiormente hacia Dios, para comprender la verdad inmutable -si no retiene ese mismo movimiento orientador en su memoria-, no podrá dirigirse a la contemplación de esa verdad sin contar con ninguna ayuda exterior? D.: — Es cosa manifesta” (AGUSTIN, *La música*, VI, XII, 36, 1986, p.336-7).

<sup>110</sup>“Así, pues, esta disposición o movimiento del alma por el que ella comprende, por una parte, las cosas eternas y que las temporales son inferiores a éstas, aun dentro de sí mismas, y por otra, llegó a reconocer cómo deben apetecerse las realidades superiores más que aquellas otras inferiores, ¿no te parece la sabiduría misma?” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 37, 1986, p.338).

<sup>111</sup>“En consecuencia, estas cosas bellas gustan por su armonía, en la cual ya hemos demostrado que se está buscando ardientemente la igualdad. Porque ésta no se encuentra solamente en la belleza que concierne al sentido del oído y en el movimiento de los cuerpos, sino también en las formas visibles mismas, en las que ya de un modo más corriente se habla de belleza” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 38, 1986, p.339).

causa dessa igualdade ou similaridade que passamos a desejar os objetos sensíveis, conforme se lê: “E onde há igualdade ou semelhança, ali há harmonia com seu número, porque não há nada tão igual ou semelhante ao um comparado a si mesmo” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 38, 1986, p.340)<sup>112</sup>. Dizer que há harmonia entre dois números é o mesmo que dizer de que houve fascínio entre duas coisas a fins e com isso, Agostinho, mais uma vez, reforça a ideia de que o que agrada os ouvidos não é o som em particular, mas acima de tudo aquilo que ele representa, ou seja, a ordem e à proporção que há nele e na alma. Ao que acresce em seguida:

Assim, a alma produz esses movimentos nos corpos, sem sofrer a ação desses mesmos corpos. Assim, pois, o amor de ação contra as sucessivas paixões de seu corpo separa a alma da contemplação das coisas eternas, solicitando sua vontade com a ânsia do prazer sensível: é o que ela faz pelos números *entendido-sentidos*. Separa também o amor de agir sobre os corpos, e a deixa inquieta: e isso ela faz pelos *números proferidos*. Separa-se as recordações e imaginações, e isto é feito pelos *números da memória*. Ponha-o de lado, enfim, o amor do vão conhecimento deste tipo de coisas: e isso é feito pelos *números sensíveis*, nos quais residem certas regras que têm seu gozo na imitação da arte, e delas surge a *curiosidade*, inimiga da paz, como em seu nome (cura) é indicado, e, por causa de sua frivolidade, incapaz de possuir a verdade (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 39, 1986, p.340-1)<sup>113</sup>.

Nessa continuação, é preciso ainda trazer a questão da interação da alma com as paixões sem que ela sofra sua influência, e nesse sentido temos:

No caso da audição, primeiro o som produz um movimento interno no ouvido, através da vibração do ar, em seguida a alma o acolhe e modifica o movimento do ouvido e, por fim, a consciência que a alma tem dessa modificação na sua própria ação sobre o ouvido, gera a sensação auditiva. Portanto, não é por causa do corpo que alma sente alguma coisa, mas sim por causa de si mesma (FAGUNDES, 2015, p.64).

Logo, o valor da alma não está, em último caso, em si mesma, dado que o que ela tem em seu ser vem de Deus, porque, sua força depende inteiramente de sua permanência no lugar que lhe é devido, isto é, próxima a Deus. Ademais, é preciso ter cuidado, para que essa

---

<sup>112</sup>“Y donde hay igualdad o semejanza, allí hay armonía con su número, porque nada hay tan igual o semejante que el uno comparado al uno” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 38, 1986, p.340).

<sup>113</sup>“Así, pues, el amor de la acción contra las pasiones sucesivas de su cuerpo aparta al alma de la contemplación de las cosas eternas, solicitando su voluntad con el afán del placer sensible: es lo que ella hace por los números entendidos-sentidos. Apártala también el amor de actuar sobre los cuerpos, y la pone inquieta: y esto hace ella por los números proferidos. La apartan los recuerdos e imaginaciones, y esto hace por los números de la memoria. Apártala, en suma, el amor del vanísimo conocimiento de este género de cosas: y esto hace por los números sensibles, en los que residen unas ciertas reglas que tienen su gozo en la imitación del arte, y de éstos nace la curiosidad, enemiga de la paz, como en su mismo nombre (cura) se indica, y, por causa de su frivolidad, incapaz de poseer la verdad” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 39, 1986, p.340-1).

condição não se converta em presunção, porque causaria gradualmente seu esvaziamento, à medida que isso acontece, ela se distanciaria de Deus. Assim, nosso autor assevera:

E é justa a consequência que aqueles que queriam se levantar, por orgulho, sobre os demais, não dominassem suas próprias potências nem seus próprios corpos sem dificuldade nem dores, em parte feitos tolos em si mesmos, em partes afundados sob o peso de seus membros mortais. E assim, pois, por causa dessas harmonias e movimentos, com os quais as almas têm contato ativo entre si, dessalinizadas por honras e louvores, se afastam da visão dessa verdade pura e sem mistura, porque Deus é o único que honra a alma, fazendo-a feliz, quando ela vive escondida em sua presença com justiça e misericórdia (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 41, 1986, p.342-3)<sup>114</sup>.

Ao que mais adiante completa:

Logo, os movimentos produzidos pela alma a que estão ligados e submetidos se parecem aos *números proferidos*, porque age como se estivesse em seu próprio corpo. Por outro lado, os movimentos que ela produz, ao querer se unir ou se submeter aos demais, são considerados entre o número de *sentidos* e *entendidos*, porque ela atua como em seus próprios sentidos, esforçando-se para fazer apenas uma coisa com ela, que por assim dizer, se aplica desde fora, e fica rejeitado o que não pode assimilar. E a memória recolhe esses dois movimentos e os torna *números de memória*, fervendo num sumo redemoinho, semelhante a esses, entre as lembranças e imaginação desse tipo de ação. Tampouco faltam os *números de julgamento*, como examinadores, para perceber o que é o que se move de forma adequada ou inadequada nessas ações; números que não nos atrevimos a chamar também *sensuais*, porque são signos sensíveis pelos quais as almas agem com respeito a outras almas (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 42, 1986, p.343)<sup>115</sup>.

Todavia, apesar de estar envolvida em grandiosas preocupações, a alma ainda assim pode se afastar da contemplação da verdade, porque, mesmo que ela esteja aliviada de tais preocupações, ela continua consciente disso, então, dado o desânimo da alma, é preciso ainda

---

<sup>114</sup>“Y es justa consecuencia que las que desearon alzarse, por orgullo, sobre las demás, no dominen sus propias potencias ni sus propios cuerpos sin dificultad ni dolores, en parte hechas unas insensatas en sí mismas, en parte hundidas bajo el peso de sus miembros mortales. Y así, pues, por causa de estas armonías y movimientos, con los que las almas tienen activo contacto con las almas, desaladas por los honores y alabanzas, se apartan de la visión de aquella Verdad pura y sin mezcla. Porque Dios es el único que honra al alma, haciéndola dichosa, cuando ella vive escondidamente en su presencia con justicia y piedad” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 41, 1986, p.342-3).

<sup>115</sup>“Por tanto, los movimientos que produce el alma sobre las que les están apegadas y sometidas se parecen a los números proferidos, porque actúa como si lo hiciera sobre su propio cuerpo. Por otra parte, los movimientos que ella produjere, al desear unirse o someterse a otras, se consideran entre el número de los sentidos y entendidos, porque actúa como en sus propios sentidos, esforzándose en que se haga una sola cosa con ella, lo que, por así decirlo, se le aplica desde fuera, y quede rechazado lo que no puede asimilar. Y la memoria recoge estos dos movimientos y los hace números recordables, hirviendo en sumo torbellino, de modo parecido a éstos, entre los recuerdos e imaginaciones de esta clase de acciones. Ni faltan tampoco los números de juicio, a fuer de examinadores, para percibir qué es lo que en estas acciones se mueve adecuada o inadecuadamente; números que no nos arredra denominar también sensuales, porque son signos sensibles por los que de este modo actúan las almas respecto a otras almas” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIII, 42, 1986, p.343).

ver qual deve ser o comportamento encaminhado pelo comando divino, para que, purificada e liberta de todas as cargas, volte o descanso e encontre a alegria perfeita. Por isso,

[...] a alma procura a estabilidade e eternidade, e uma que vez que nele não encontra por causa da inferioridade de sua beleza culmina na mudança do ritmo das coisas, e o que em tal beleza é uma transposição de estabilidade, é transferido por Deus através da alma (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 44, 1986, p.345)<sup>116</sup>.

Por essa razão, grande é o homem que dirige todas as harmonias não para o serviço do prazer carnal, mas apenas para a saúde do corpo, que conduz todas as harmonias para a manutenção da memória, isto é, para o próprio bem das almas. Igualmente, nobre é o homem que se serve também daquelas harmonias como reguladoras e vigias de outras harmonias, isto é, para governar o bom senso de não alimentar uma curiosidade supérflua e pernicioso, mas para dar aprovação ou reprovar o que é necessário. Porque

Afinal, não são harmonias inferiores à razão e belas em seu gênero, mas o amor pela beleza inferior que contamina a alma. E como esta não só a ama a igualdade (da qual, segundo nossa necessidade, falamos muito), mas também a categoria inferior, a própria alma vem a perder sua própria ordem; e, apesar disso, ela não superou a ordem das coisas, já que ela está num lugar e está de um modo em que, como suma ordem, estão as coisas e tal como elas são. Porque uma coisa é guardar a ordem, outra coisa distinta é está sujeita à ordem. Guarda a ordem a alma quando, desde si mesma, ama inteiramente o que está sobre seu ser, isto é, a Deus e as almas, suas companheiras, como a si mesma. Por essa força do amor, efetivamente, coloca ordem nas coisas inferiores e não se mancha em contato com elas (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 46, 1986, p.346-7)<sup>117</sup>.

Não obstante, o corpo não é um mal em si, visto que é também criação de Deus e por isso mesmo adornado com uma beleza própria, mesmo que inferior à dignidade da alma. Por esse motivo, quaisquer harmonias decorrentes dessa nossa condição mortal não devem ser desprezadas, como se fosse algo inteiramente fora do trabalho da Divina Providência, porque elas, certamente são belas em sua espécie. Basta que não as amemos a ponto de substituí-las pelas harmonias superiores. Assim afirma o Bispo de Hipona:

<sup>116</sup>“[...] el alma busca en él, a saber: la estabilidad y la eternidad, no las encuentra, ya que su baja belleza culmina en el cambiante paso de las cosas, y lo que en tal belleza es trasunto de estabilidad, le viene transferido de Dios a través del alma” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIV, 44, 1986, p.345).

<sup>117</sup>“Después de todo, no son las armonías inferiores a la razón y bellas en su género, sino el amor de la belleza inferior lo que contamina al alma. Y como ésta no sólo ama la igualdad (de la que según nuestro menester hemos hablado bastante), sino también el inferior rango, el alma misma viene a perder su propio orden; y, a pesar de ello, no sobrepasó el orden de las cosas, ya que ella está en un lugar y está de una manera en que, con sumo orden, están las cosas y tal como ellas son. Porque una cosa es guardar el orden, otra distinta estar sometido al orden. Guarda el orden el alma cuando desde sí misma, toda ella entera, ama lo que está sobre su ser, es decir, a Dios, y a las almas, sus compañeras, como a sí misma. Por esta fuerza del amor, efectivamente, pone orden en las cosas inferiores y no se mancha en contacto con ellas” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIV, 46, 1986, p.346-7).

Porque, como temporais, como um tabuleiro no meio das ondas do mar, nos afastaremos delas, não as jogando como fardos pesados ou abraçando-as como se fossem nossa base, mas fazendo bom uso delas mesmas (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 46, 1986, p.347)<sup>118</sup>.

Por consequência, a alma se eleva em passos mais seguros em direção à união profunda com a Ordem universal de todas as coisas e, não só isso, pois, agindo assim, ela não apenas se sentirá sujeita a ordem, mas também a observa como a ordem inabalável e fixa como propriamente sua. Por fim, se em todos os sentidos e em todas as nossas ações nos adaptamos aos nossos desejos, que na maior parte são por coisas impróprias, eles acabam por dominar a vida humana: de início os objetos são aceitos com tolerância e depois com grande prazer. Por isso, é preciso que o prazer esteja entrelaçado com a ordem, para que os objetos sejam harmoniosamente tecidos e culmine, assim, no perfeito prazer.

Na continuação, Agostinho alega que é graças à providência divina, que pode ser explicado o fato de que também a alma pecaminosa possa ser dirigida pelas harmonias, bem como, ser possível elas mesmas produzirem harmonias e até o esvaziamento último da corrupção carnal. “Pois Deus, extremamente bom e extremamente justo, não olha com maus olhos para nenhuma beleza que nasça para a realidade, ou para a condenação da alma, ou para a sua conversão, ou para a sua perseverança” (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XVII, 56, 1986, p.357)<sup>119</sup>. Então, as harmonias brilham universalmente, já que pela sua unidade é bela graças à igualdade e à simetria, que são unidas por essa mesma ordem. Desse modo, o verso *Deus criador omnium* (Deus, criador de todas as coisas) encanta os ouvidos não somente pela harmonia de seu som, mas, precisamente pela precisão e verdade de sua afirmação. A esse respeito assegura nosso autor:

Na verdade, todas essas coisas, que enumeramos com a ajuda da percepção sensível do nosso corpo, não podem adquirir nem preservar as harmonias locais, que parecem estar em um modo estável de ser, mas graças a outras harmonias temporárias que as precedem, ocultas e silenciosas, e estão dentro do movimento. Da mesma forma, a essas harmonias, ativa nos intervalos ordenados do tempo, precede e regula o movimento vital, que obedece ao Senhor de todas as coisas, não porque já tenha em si ordenado os intervalos temporais de suas harmonias, mas graças a um poder que governa os tempos. E, sobre esse poder, as harmonias racionais e intelectuais das almas abençoadas e santas que, sem a mediação de qualquer outra natureza, reconhecem a própria lei de Deus, sem a qual a folha da árvore não cai e por

<sup>118</sup>“Y no las amemos como para hacernos dichosos en sus goces. Porque, como son temporales, a fuer de una tabla en medio de las olas del mar nos alejaremos de ellas, no arrojándolas como pesados fardos ni abrazándolas como si fuesen nuestro fundamento, sino haciendo buen uso de las mismas” (AGUSTIN, *La música*, VI, XIV, 46, 1986, p.347).

<sup>119</sup>“Pues Dios, sumamente bueno y sumamente justo, no mira con malos ojos ninguna belleza que nace a la realidad, o por condenación del alma, o por su conversión, o por su perseverancia” (AGUSTIN, *La música*, VI, XVII, 56, 1986, p.357).

quem estão contados nossos cabelos, transmitindo essa lei até aos âmbitos terrestres e infernais! (AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XVII, 58, 1986, p.360)<sup>120</sup>.

Portanto, tudo que é adquirido pela percepção sensível do nosso corpo não podem ser tomadas como um fim em si mesmo, visto que as harmonias presentes na realidade que ele experimenta estão em último caso, dependente das harmonias superiores, que se encontram ocultas e silenciosas no movimento do universo e que obedecem ao Senhor de todas as coisas que governa os tempos.

#### 6.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO

Como conclusão do presente capítulo, podemos afirmar que desde o diálogo *Sobre a Ordem*, a música já figura no contexto geral do pensamento de Santo Agostinho, como a ciência que, por meio da instrução, conduz a alma da multiplicidade do mundo para a unidade perfeita, o que será concluído no diálogo *Sobre a Música* mediante um aprofundamento que começa na abordagem técnica da música, para desembocar numa leitura autenticamente filosófica. Para tanto, Agostinho coloca a ciência musical como ciência responsável por todos os sons que apresentam uma determinada duração e que justifica a sua definição de música como a ciência do modular bem. A modulação, nesse contexto, significou à habilidade de produzir um determinado movimento, que é procurado por si mesmo e provoca prazer enquanto tal.

Por ser uma ciência, o trato com a música requer conhecimento, disciplina e habilidade; do contrário, ela será usada indevidamente. Por isso, vimos o estudo do ritmo e do movimento como germe da arte e da melodia, e também o número sendo apresentado como gerador da ordem e da harmonia de todo movimento mediante a proporcionalidade e, por conseguinte, o conhecimento racional e científico dos números da medição e do movimento, na qual nossos sentidos são capazes de perceber. E embora os sentidos tenham limitações perceptivas, podemos vislumbrar os vestígios da harmonia superior impressos em nosso espírito e experimentados através da música.

---

<sup>120</sup>“En realidad, todas estas cosas, que enumeramos con ayuda de la sensible percepción de nuestro cuerpo, no pueden adquirir ni conservar las armonías locales que parecen estar en un modo de ser estable sino gracias a otras armonías temporales que les preceden, ocultas y en silencio, y están dentro del movimiento. Asimismo, a estas armonías, activas en los intervalos ordenados de los tiempos, precede y regula el movimiento vital, que obedece al Señor de todas las cosas, no porque tiene ya en sí ordenados los intervalos temporales de sus armonías, sino gracias a una potencia que gobierna los tiempos. ¡Y, sobre esta potencia, las armonías racionales e intelectuales de las almas bienaventuradas y santas que, sin la mediación de ninguna otra naturaleza, recogen la ley misma de Dios, sin la cual no cae la hoja del árbol y para quien están contados nuestros cabellos, transmitiendo esa ley hasta los ámbitos terrenos e infernales!” (AGUSTIN, *La música*, VI, XVII, 58, 1986, p.360).



Pela observação de todos os aspectos até aqui expostos e analisados, é hora de apontar mais claramente a contribuição da música para a conquista da felicidade. Para tanto, nossa exposição se concentrará, sobretudo, naquilo que Agostinho escreveu sobre esses dois temas, sem esquecer, é claro, da contribuição da tradição greco-romana para seu pensamento como um todo. Além do mais, é preciso ainda alertar o leitor do nosso trabalho, que a propositura que ora defendemos não pode ser encontrada objetivamente nas obras de Agostinho, mas que procuramos fundamentá-la a partir do que ele escreveu de forma indireta sobre cada uma dessas temáticas, conforme veremos adiante.

## 7 A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

### 7.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É possível que, por termos investigado a música e a felicidade em capítulos a parte neste trabalho, tenhamos causado a falsa impressão de que entre elas não possa existir nenhuma relação. Não obstante, procuramos mostrar com o presente capítulo que, ao menos a partir da filosofia de Santo Agostinho, é possível afirmar essa relação, sobretudo, porque a música toca em vários aspectos importantes para a felicidade, às quais foram apontadas ao longo do capítulo IV deste trabalho.

Antes de tudo, é conveniente mencionar que, como é de conhecimento geral, a música sempre teve um papel importante nos momentos fundamentais da vida do homem. Como exemplo, importa lembrar que:

Os povos primitivos consideravam que os sons constituíam poderosos meios de influência nas relações entre os espíritos e os homens: pela música, aqueles exercem poder sobre estes; mas também os homens, com a mesma música, podem influenciar os entes invisíveis, acalmar os elementos, adormecer as feras. Deste modo, a vibração sonora surgia como instrumento do encantamento eficaz, que podia catalisar ou exorcizar as mais poderosas energias (ROSA, 2004, p.02).

A isso, acrescentamos que a música também se constitui um elemento importante para a felicidade humana posto que: “[...] ou pode assumir um papel indutor e purificador, operando a catarse do espírito e tornando-o digno de ouvir a voz de Deus ou, no polo oposto, pervertê-lo”<sup>121</sup> (ROSA, 2004, p.03). Se bem que, o modo de viver de uma pessoa não está separado daquilo que ela admira, as preferências musicais de uma pessoa refletem, em certa medida, a maneira como ela vê a vida, os valores que ela possui, o que a encanta e emociona-a. Quer dizer, a música que habitualmente ouvimos tende a representar traços importantes da nossa personalidade; de nossas ideias e princípios morais. Para mais: “Considera-se que se durante muito tempo ouvirmos uma determinada música, assim na nossa alma serão provocadas as virtudes ou os vícios conformes” (QUINTILIANO *apud* ROSA, 2004, p. 06).

Na continuação, vale destacar o contexto histórico no qual Agostinho se encontra, em especial, para dizer que os primeiros séculos da era cristã, teólogos e filósofos cristãos se

---

<sup>121</sup> Algo parecido fizera Aristóteles quando no Livro V da *Política* fez a divisão entre a boa e a má música, em especial, afirmando que existe a música harmoniosa, que propicia a eudaimonia e a música em sentido contrário que promove a desordem.

depararam com o problema da conciliação dos repertórios musicais herdados da cultura greco-romana.

Alguns deles, porém, conhecendo o lugar importante que a verdadeira música tinha na filosofia grega e no Antigo Testamento, entenderam que era preciso diferenciar entre a boa música – a música davídica –, aquela ajuda o espírito a aproximar-se de Deus, e a música má, pagã, que perverte e desordena os espíritos arrastando-o para vícios e paixões (ROSA, 2004, p.08)

Com isso nota-se, em primeiro lugar que, desde então já se percebia o poder de influência, que a experiência musical exerce sobre a vida humana. Por isso, o grande problema era conciliar a música concebida como meio de elevação espiritual, reflexo da harmonia divina com aquela música concebida enquanto instrumento demoníaco, fonte de corrupção. E sob essa perspectiva, vale citar pelo menos a título de ilustração, Clemente de Alexandria que, no século II, afirmava que os antigos mitos eram falsos e que a música através da qual eles se expressavam conduzia à perdição, e para ser mais específico assim dissera: “[...] utilizando a música como pretexto, fizeram um ultraje à vida humana” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA *apud* HUSEBY, 1999, p. 257-8).

Posteriormente viu-se o declínio da música pagã, bem como, a ascensão do canto ambrosiano como música alternativa exclusivamente religiosa e a serviço da fé cristã. Assim, temos sintetizado de forma muito breve o panorama histórico, que nos permite chegar à abordagem de Santo Agostinho e compreender melhor o lugar, que a música ocupa em seu pensamento.

Nesse sentido:

Foi Santo Agostinho, em seu tratado *De musica*, quem desenvolveu com minucioso detalhe aquela percepção dualista, que buscava conciliar o conceito quase místico da Música como ciência teórica, que parte do racionalismo das abstrações pitagóricas baseadas no número, com a ideia aristotélica da música como imitação das paixões e objeto de prazer sensível (HUSEBY, 1999, p.258).

Mais adiante retomaremos essas questões à fim de aprofundá-la melhor, porque, por ora, nos limitados a acrescentar que:

De facto, já foi sublinhado por muitos, que o discurso agostiniano, mesmo na letra, é já um autêntico monumento de musicalidade. [...] – todo o seu texto, como uma seara acariciada pelo vento, se mostra dócil a uma musicalidade que vem mais de longe e que, em nosso entender, deve ser procurada mais fundo, em uma intuição ontológica da harmonia, da ordem e da beleza da realidade, intuição que depois se expressa no que chamamos a musicalidade polifônica e sinfônica do seu pensamento (ROSA, 2004, p. 14-5).

Tendo isso em vista, nos propomos a defender nossa alegação de que existe relação da música com a felicidade, precisamente, porque acreditamos que as experiências musicais podem contribuir na questão da interioridade, chave da vida beata de Santo Agostinho, ao mesmo tempo em que funciona como uma espécie de auxílio e proteção da interioridade.

Na continuação relembramos que:

[...] a especulação racional, que no agostinianismo é apenas a conduta perfeita da vida, aqui representará o papel necessário, mas somente preparatório, de um guia da alma em direção à contemplação mística, simples esboço da beatitude eterna e, uma vez que essa doutrina é toda orientada para a união da alma com Deus, ela não poderia ter outro centro senão Deus (GILSON, 2006, p.29).

No tocante à música, em particular, observou-se algo semelhante, sobretudo, quando Agostinho justificou a escrita do *De musica* dizendo que sua intenção era favorecer desenraizamento, sob a orientação da razão, dos sentidos da carne e das literaturas carnavais (conhecimento), às quais não é difícil se apegar, e por amor da verdade imutável os homens ficassem fixados no único Deus e Senhor de todas as coisas (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, I, 1, 1986, p.284). Depreende-se a partir daí que se constitui um erro confiar à razão a palavra final sobre todas as coisas, precisamente, porque o senhor de todas elas é a suprema verdade, Deus.

Porque ninguém pode ser feliz sem possuir o que se deseja, é necessário que este bem seja permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida, e que não podemos adquirir tão somente por nossa vontade e tampouco poderemos conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 11, 2007, p.129). Por outro lado, vimos também que esse bem não acontece alheio à prudência, a beleza da temperança, a força da coragem e a santidade da justiça. Estes são os bens que realmente podemos dizer nossos sem nenhum temor do acaso (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, I, VII, 20, 2008, p.40). Por encerrar em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras não podem ser consideradas como um bem exclusivo de ninguém, justamente, porque ele se apresenta universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras (Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 12, 33, 2004, p.116-7).

Por fim, Agostinho identifica esse bem com a verdade, o que implica dizer que é preciso fixar a mente nela para alcançar o Sumo Bem e dele gozar e, consequentemente ser feliz, visto que ela contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência escolhe para si um só ou diversos deles, para seu gozo

(Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 13, 36, 2004, p.121). Por isso, tudo que agrada nas verdades particulares retira, em última instância, o seu encanto da verdade imutável.

Portanto, podemos dizer que o que Agostinho procura é um bem cuja posse satisfaz todo o desejo e, por consequência, lhe confere a paz. Ademais:

O objeto de desejo deve satisfazer várias condições. A princípio, deve ser permanente e independente do acaso e da fortuna. Nada de caduco e perecível, pode ser possuído por nós quando queremos e tanto quanto o queremos. Por outro lado, amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo, incompatível com a verdadeira felicidade. Ora, somente Deus é permanente e independente de todo o resto, pois apenas ele é eterno. Aquele que tem Deus é, portanto, o único que teria a felicidade e também, por conseguinte, o desejo de Deus é a única via que conduz à beatitude (GILSON, 2006, p.19).

Consequentemente, o que há de mais perfeito para o homem não pode ser inferior a ele, porque querer o que lhe é inferior é torna-se pior. Por outro lado, este bem não poderia ser da ordem humana e, por consequência, só pode ser o próprio Deus: e como vimos quem possui a Deus é feliz (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, II, 11, 2007, p.131).

Portanto, uma vez estabelecido o bem do qual a felicidade depende, cabe de agora em diante, apontar mais claramente o modo pelo qual a música pode contribuir nesse sentido. Para tanto, articularemos, sobretudo, alguns aspectos da vida feliz apresentados no capítulo IV com a concepção de música expostas no capítulo V do nosso trabalho.

## 7.2 A RELAÇÃO ENTRE MÚSICA E FELICIDADE

Antes de tudo, é digno de nota que a conquista da felicidade não é algo fácil, mas nem por isso podemos dizer que é algo impossível. Essa é uma questão que Agostinho nem sequer discute, precisamente porque sua fonte, quer dizer, Deus, é algo evidente para ele. Talvez a dificuldade maior com a questão da felicidade seja porque ela não está circunscrita apenas no âmbito humano, como produto da razão apenas, mas também porque, de fato, ela está inserida na categoria da eternidade. Por outro lado, a felicidade não é algo impossível, exatamente porque Agostinho mostra o caminho a ser percorrido e, ao mesmo tempo, estabelece de forma gradual as condições necessárias para o seu alcance. Para tanto, a grande questão para Agostinho é: “[...] procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer à fim de ser melhor e, se possível, à fim de bem ser” (GILSON, 2006, p17). Na medida em que a verdadeira música coloca o homem em contato com sua interioridade, favorece a vida feliz.

Por isso, a posse da vida feliz é condicionada ao autoconhecimento, acima de tudo porque, fundamentalmente, ela é uma questão da interioridade. E assim, por mais que seja difícil encontrar a felicidade em nosso interior, o certo é que é impossível encontrá-la a partir de qualquer outro lugar. Por essa razão, Agostinho adota o preceito fundamental do socratismo e o faz passar por uma intensa modificação, conforme se vê em seguida:

Por que então é dado um preceito à alma para que se conheça a si mesma? Conforme creio, é para ela se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir. Muitas vezes, devido à concupiscência desregrada, a alma age como que esquecida de si mesma (AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, X, 5, 7, 2014, p. 319-20).

De modo semelhante Agostinho escreve em *Sobre a Ordem* (Cf. I, I, 3, 2008, p.98) dizendo que a maior causa deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir e manter-se em si mesmo. Para tal, recomenda as artes liberais e dentre elas, destacamos a música, que partindo da instrução técnica, purifica e aperfeiçoa o espírito (Cf. AGOSTINHO, *Soliloquios*, I, 13, 23, 2007, p.45-6). Para mais, Agostinho diz ainda que sua erudição moderada e parcimoniosa nos torna mais resolutos, mais perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente, segui-la com mais constância e, finalmente, apegar-nos com mais doçura à vida feliz (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, I, VII, 24, 2008, p.108).

Considerando-se que o modo de viver de uma pessoa não está separado daquilo que ela admira, é preciso, então, estabelecer um parâmetro, dentro dessa questão, para nortear a convivência com os bens temporários que, ao ver de Agostinho, são facilmente passíveis de se apegar.

Todavia, Agostinho não condenou completamente os bens temporais, apenas advertiu que sua posse não é condição suficiente para a felicidade, porque muitas pessoas desfrutam grande abundância de bens perecíveis. Mas, que sem dúvidas, esse tipo de vida está sujeito a grandes dificuldades (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 26, 2007, p.147). Estando sujeito às dificuldades é porque, de fato, não pode ser causa da verdadeira felicidade, pois dependeria constantemente da sorte, para não ocorrer nenhum revés que resulte na sua perda. Contudo, é preciso frisar que nele não há problema com sua posse, desde que tenham sido alcançados por meios justos.

Aliás, Agostinho fala que se acontecer de possuí-los, que seja apenas o necessário para o sustento e o seu uso liberal, isto é, sem apego a elas mesmas. Até porque, as riquezas não

devem ser de modo algum ambicionadas, mas se advierem, devem ser administradas com muita retidão e cautela (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, X, 17, 2007, p.37), porque, o apego aos bens temporais leva o homem à materialização e à condenação do perecimento.

Isso dito, permanece verdadeiro que a alegria beatificadora, à qual Agostinho nos convida, é inseparável da verdade da qual ela é penhora (o embargo). A doutrina agostiniana não pode ser reduzida a um ‘teorismo’ de um gênero qualquer, porque a própria verdade é, nessa doutrina, apenas um fim enquanto bem, isto é, mais possuída que vista; mas não seria um erro menos grave inferi-la no sentido de um pragmatismo qualquer; pois se o conhecimento da verdade não é para ela só formalmente o fim do homem, ele é requisitado a título de condição necessária para a obtenção desse fim (GILSON, 2006, p.26-7).

Com relação a isso, basta lembrar que Agostinho chamou de sabedoria essa disposição ou movimento da alma pela qual ela compreende por um lado as coisas eternas e que as coisas temporais são inferiores a elas; e por outro lado, reconhece que deveria desejar as realidades superiores mais que as inferiores (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 37, 1986, p.338). Além de que, por causa delas, nos foi proporcionado os meios advindos das coisas temporais e preparado de modo adaptado à nossa fraqueza para serem amplamente conhecidos.

Para mais, continuamos dizendo que:

No âmbito musical, a dicotomia entre corpo e alma, sensível e inteligível, foi interpretada por Agostinho como essência da música, que, em posse de tal antítese e construindo-se primariamente fenômeno corpóreo, material, físico, traria em si mesma o poder transcendental de ligar o mundo das sombras ao mundo das luzes, de elevar o homem à inteligibilidade, de levar a criatura à presença de seu Criador (AMATO, 2015, p.134).

Desse modo, se o corpo é interpretado como instância partícipe da essência da música, e para ser feliz é preciso levar em consideração o homem no seu conjunto, não faz sentido ignorá-lo enquanto ser sensível, porque o corpo não está animado pela alma por si mesma, mas pelo propósito daquele que a criou. A alma também não consente algo dele, mas faz dele e nele, organizando-a como uma questão submetida ao seu domínio pelo desígnio divino (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.299).

Aliás, o corpo é, na música, o meio pelo qual a alma experimenta o mundo e certos aspectos da verdade, à medida que torna possível seu alcance, mediante certo e bem articulado caminho das coisas espirituais, ou seja, enquanto que o corpo se deleita com os sons percebidos pelo sentido da audição, a alma se deleita pela bela significação da música apreendida pelo intelecto. Assim, o que soa prazerosamente agrada e atrai a audição, enquanto

o bom significado refere-se somente à mente (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XI, 34, 2008, p.137).

Dessa forma, ainda que inferior à alma, o corpo tem uma beleza própria em seu modo de ser, e por isso mesmo a dignidade da alma é suficientemente estimável, e nem o castigo e nem a enfermidade dele consegue retirar o legado de certa beleza (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IV, 7, 1986, p.295). Precisamente, porque é por meio dele que é possível passar progressivamente das informações sensoriais para o conhecimento que, em última instância, decorre da iluminação divina.

Em vista disso, “É necessário, então, calibrar em que medida que o aparato sensorial, ao receber as afecções dos corpos, tem um papel constitutivo (ou não) para alcançar os conhecimentos intelectuais” (CENCI, 2012, p. 134). Para tanto, na medida em que funciona como instância que permite a regulação da sensibilidade, a música colabora, para que o homem se afaste de qualquer tipo de movimento lascivo, no qual o obscurecimento da essência da alma começa, para restabelecer o gozo das harmonias da razão, o que implica retorno da alma para Deus, dando ao corpo/audição as harmonias da saúde, e provendo ascensão da alma à fonte última da verdadeira felicidade (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 33, 1986, p.332). Disso, decorre o desafio de explicar como a partir do sensível se chega ao inteligível.

Por ora, importa destacar que o maior absurdo é que a alma esteja submetida ao corpo, porque a alma nunca lhe é inferior e de nenhuma maneira a alma é uma matéria sujeita ao corpo (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 8, 1986, p.298). Até porque, o corpo não está animado pela alma, mas pelo propósito daquele que a criou. Por isso, a alma consente algo dele, mas faz dele e nele, organizando-a como uma questão submetida ao seu domínio pelo desígnio divino (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.299).

Todavia, quando o objeto favorável é colocado próximo ao corpo, a alma prontamente o conduz aos caminhos de sua atividade toda aquela influência ou o que julgar necessário. E essa sua ação, pela qual aplica seu corpo a um corpo que exteriormente lhe convém, não está oculta porque se desenvolve com muito mais atenção por causa da excitação que vem de fora; mas, como esse objeto combina com ela, ela percebe uma sensação de prazer (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.300). Assim, as coisas belas são apreciadas exatamente pela sua própria harmonia, que por sinal é harmonia perfeita e, por isso mesmo é procurada verdadeiramente. O que, culmina numa onda suave de uma música que nasce na eternidade e contribui na ascensão para Deus. Em outras palavras:



[...] o objeto que é favorável e que afeta o corpo facilmente faz confluir os seus movimentos com os movimentos da alma, ou nas palavras de Agostinho, ‘[...] conduz a alma pelos mesmos caminhos’. Esta confluência de que o movimento do corpo que exteriormente convém à alma ocorre não por causa da excitação que vem de fora, mas porque a atenção se volta ao movimento ou objeto conveniente. Dessa conveniência resulta uma sensação de prazer (CENCI, 2012, p. 140).

Portanto, o corpo não está animado pela alma senão sob a finalidade de quem o criou. Por conseguinte, a alma não se submete aos desígnios do corpo, mas age a partir dele e nele, dispondo dele como se uma matéria submetida ao seu domínio por desígnio divino. Também, a alma opera, às vezes com facilidade e outras com dificuldade conforme o que lhe oferece a natureza corpórea. “Assim, o corpo não afeta ou age na alma, somente opera de modo a cooperar ou não com ela. Detalhamos: a não cooperação é um tipo de oposição ou dificuldade da alma ao se associar a uma operação do corpo” (CENCI, 2012, p.139). Em contrapartida, quando outras influências são adicionadas a ponto de fazer o corpo experimentar uma espécie alteridade, a alma desenvolve ações mais intensas, adaptadas às diferentes partes e órgãos: então se diz que a alma vê, ouve, cheira, gosta e sente pelo tato. Com essas ações, ela incorpora o que lhe convém e resiste ao que não lhe convém. Essas são as operações que a alma, quando sente, contribui para as paixões do corpo, sem sofrer as mesmas paixões (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 10, 1986, p.301-2).

Por consequência, a alma deve ser dirigida por quem é superior a ela e dirigir o que lhes é inferior. Superior a ela é somente Deus, inferior apenas ao corpo, se considerarmos cada alma e a alma em sua totalidade. (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 13, 1986, p.304-5), porque uma coisa é, na verdade, não ter sensação por causa de uma coação total, outra não ter por causa do efeito de uma saúde total do corpo, porque em um caso os órgãos estão faltando, movendo-se contra as paixões do corpo, em outro as próprias paixões (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 15, 1986, p.306-7). Portanto, se algo excita a atenção significa que não é oculto à alma. De qualquer forma, a alma produz movimentos nos corpos, sem sofrer a ação desses mesmos corpos.

No caso da audição, primeiro o som produz um movimento interno no ouvido, através da vibração do ar, em seguida a alma o acolhe e modifica o movimento do ouvido e, por fim, a consciência que a alma tem dessa modificação na sua própria ação sobre o ouvido gera a sensação auditiva. Portanto, não é por causa do corpo que a alma sente alguma coisa, mas sim por causa de si mesma (FAGUNDES, 2015, p.64).

Logo, mesmo que ligados ao corpo, os movimentos experimentados pela alma revestem-se de liberdade em relação a esse mesmo corpo que a alma está ligada. Por outro

lado, os movimentos que ela produz, ao querer se unir ou se submeter aos demais, atua como em seus próprios sentidos, esforçando-se para fazer apenas uma coisa com ela, que, por assim dizer, se aplica desde fora e rejeitado o que não pode assimilar (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIII, 42, 1986, p.343).

Assim sendo, a ação da alma, atenta ao deixar-se conduzir pelo favorável, não implica em uma determinação ou contato necessário entre alma e corpo. De fato, o que se deduz até aqui é que a alma pode focar intencionalmente a sua atenção nos movimentos que ocorrem no seu corpo. Então, na medida em que no corpo há somente movimento, a alma, por seu turno, é que realça a atenção lhes dada e reconhece esse movimento como proveitoso ou inútil. “Assim o corpo é, de um lado, uma espécie de mediador entre a alma e os objetos” (CENCI, 2012, p. 141).

E para que essa mediação seja positiva é preciso que seja vivida de forma ordenada. Se a sensação em si consiste em mover o corpo contra o movimento que nele se produz, a música contribui quando educa o corpo a não aderir a qualquer movimento. Para tanto, é preciso que o prazer esteja entrelaçado à ordem, para que o deleite dos objetos se efetive em plena harmonia com o perfeito prazer.

Por essa razão, no *De Musica*, a métrica deixou de ser preocupação fundamental, para dar relevo às investigações metafísicas sobre a natureza da sensação e da beleza musical. Nesse sentido, “[...] a sensação é então apresentada como forma da vida do espírito, efeito de uma atividade da alma sobre si mesma, originada da sua atenção, para as sensações do corpo que ela anima, e não de uma ação exercida pela matéria sobre uma alma passiva [...]” (FAGUNDES, 2014, p. 66).

Por conseguinte, cada coisa natural aspira à unidade para ser o que é, busca identificar-se consigo mesma, guarda a sua própria ordem no espaço e tempo, ou se mantém por força de um equilíbrio incorpóreo. Por isso, a percepção da beleza termina por consistir na atenção prestada pela alma ao corpo, portanto, uma teoria não mecanicista, não empirista e não puramente fenomenalista (Cf. BUBACZ *apud* FAGUNDES, 2014, p. 68). Por isso, é necessário ter liberdade em relação às sensações inferiores, porque elas são, em grande parte, responsáveis pela queda da alma e sua debilidade.

Todavia, assim como os bens temporais, a beleza sensível não é um mal em si mesma, pois o que é mal, na verdade, é a excessiva atenção que podemos lhes dar. Por isso, não se deve buscar os prazeres sensíveis por si mesmos, mas como meios para os prazeres superiores. Em função disso, o assentimento que se dá as paixões na experiência musical deve ser somente dentro de limites da medida e da proporção.

Consequentemente, a beleza musical se funda na sua correspondência com as leis do Universo que, por sinal, são rítmicas e regulares. Daí a música, que é criatividade humana, é tanto mais bela quanto mais se aproximar da dimensão cósmica do mundo e o homem que estiver dotado do conhecimento da ciência musical, estará capacitado para fazer do prazer sensível um condutor para a Vida feliz, exatamente, porque saberá usar mais habilmente os sentidos como intermediários para, associando-se entre si, perceber a ordem universal que rege todas as coisas, já que a música não é uma simples série de sons amontoados entre si; ela tem um ritmo e, ao mesmo tempo, é coesão e harmonia; possui uma estrutura e uma profundidade própria.

Por conseguinte, a beleza encontra a alma examinadora e consegue entrar em sua própria interioridade, aqui as verdades éticas, lógicas e estéticas. E estas verdades são ao mesmo tempo valores dispostos e orientados para aquele que é a suma verdade. Dessa forma, a música, além de ser algo divino, que aproxima seus admiradores da divindade, liga igualmente seus ouvintes e seus praticantes à sabedoria. Por isso, os prazeres sensíveis têm seu significado subjugado aos prazeres da alma, porque do contrário, antes de servir para a elevação do homem, são causa de ruína para ele. Por isso, a educação da sensibilidade promovida pela música é tão importante porque é através dela que se recebem as afecções dos corpos, e a partir daí, alcançar os conhecimentos intelectuais necessários para, posteriormente, se chegar à suprema beleza. Para tanto, no contexto geral do pensamento de Santo Agostinho, a música torna-se indispensável, dado que, sua própria essência está inteiramente articulada com a elevação do espírito para a beleza inteligível. E nesse sentido, ele garante que a alegria gerada pela aquisição de tão grande bem é o que se constitui a vida dita feliz (Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 13, 29, 2004, p.61).

Por conseguinte, o processo dialógico entre a beleza sensível e a beleza inteligível requer a progressiva purificação dos limites e obstáculos encontrados no processo de ascensão. Assim “Percorrendo o caminho sinalizado pelos graus de beleza que os corpos apresentam, e usando os sentidos corpóreos, o sentido interior e a razão, é possível chegar à inalterável eternidade da verdade divina, superior à mente e fundamento dos juízos racionais” (FAGUNDES, 2014, p.47). O que implica dizer que a perfeita plenitude das almas, que torna a vida feliz, consiste em estar em perfeita comunhão com Deus e para tal, além da razão, a fé, a esperança e a caridade é também necessário (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 35, 2007, p.157). Esses elementos, aliás, não são pré-requisitos básicos apenas para a compreensão da música e da felicidade, mas essencialmente para todo o pensamento do Bispo de Hipona.

Deste modo, a vida beata consiste na posse do que é justo e bom, por isso, aquele que se apossa de bens condenáveis está mais distante dela, que aquele que a procura com vontade reta e não a encontra. Por isso, diante dos bens inferiores a vontade deve agir com prudência, temperança, fortaleza e espírito de justiça, para, quando for necessário, possa alcançá-los e usá-los adequadamente. Pois, ser feliz não é apenas uma questão de deleite dos verdadeiros bens, mas também diz respeito à própria imortalidade. O que só é possível por causa de Deus e conquistado através da alma (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 44, 1986, p.345).

Portanto, quem possui os bens verdadeiros pode carecer de muitas coisas sem perder a felicidade. Dado que, ela é plenitude espiritual, um bem tal que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer. Por consequência, somente a sabedoria de Deus é que pode ser tomada como verdadeira sabedoria, porque efetivamente garante a felicidade, justamente, porque ela nada mais é que a moderação de espírito que se conserva em equilíbrio, e por consequência, por não estar dispersa nos excessos, termina por ser recompensado com a plenitude da vida.

Todavia, esse gênero de vida não é próprio da condição mortal e só será desfrutado plenamente na vida futura, porque se a imortalidade não fosse um dom outorgado à criatura humana, em vão a alma procuraria a felicidade, pois sem imortalidade não existe felicidade (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7, 10, 2014, p.409). Apesar disso, esse gênero de vida não está inteiramente separado da felicidade terrena porque, na verdade, estão interligados por meio da virtude que, aliás, se apresenta como ponte, para a verdadeira vida feliz na eternidade. Assim, a felicidade terrena acaba por constituir-se num exercício necessário para a vida na eternidade que, com a anuência da verdade imortal, a fé mostra o futuro imortal a toda a criatura humana e, como consequência, a eterna felicidade, justamente na medida em que articula a beleza sensível com a beleza inteligível, a música favorece a vida feliz.

Ademais, voltemos à questão do caminho da interioridade para dizer que, no retorno a si mesmo, a alma encontra a noção de unidade perfeita na qual todas as coisas foram feitas, e pela qual, entenderá que a felicidade não se concretizará, se estivesse fora dessa ordem universal, que governa em perfeita harmonia todas as coisas. Para tal, é necessária a efetivação das potencialidades da alma a partir do conhecimento, que nesse contexto, se constitui como o alimento da alma. É nesse sentido que apresentamos a música como valioso alimento para a nutrição das potências da alma.

Por essa razão, compreende-se que o conhecimento de Deus não é simplório, mecânico e automático, mas de forma gradual e obedecendo a uma série de condições. Nesse

processo, a música surge como um inestimável auxílio para inserir o homem, por meio do conhecimento, na ordem geral das coisas. Com isso, ele não só estará habilitado para guardar a ordem, mas também está sujeito a ela. A alma guarda a ordem quando, desde si mesma, ama inteiramente o que está sobre seu ser, isto é, a Deus, como a si mesma. Por causa disso, a alma coloca ordem nas coisas inferiores e não se mancha em contato com elas (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 46, 1986, p.346-7).

Na continuação, vale dizer que Agostinho sempre nutriu grande admiração pelos números, precisamente, porque considera que é pelo som que melhor se compreende o seu poder em toda a espécie de movimentos, inclusive, naqueles que levam à sabedoria divina, fonte da vida feliz. “Santo Agostinho fez uma apropriação do conceito matemático e dos números ideais platônicos, de sua concepção de eternos, de gêneros supremos, semelhantes ao *ser*, e foi mais além, fazendo-os convergir para a ideia de Deus” (AMATO, 2015, p. 140).

Além disso, é conveniente apontar que os números e/ou ritmos não só dominam todas as coisas, mas que também a tudo completa, seja na ordem inferior do mundo sensível, seja na ordem superior do mundo inteligível. Por isso, “O número para Santo Agostinho é o grande mensageiro entre o mundo sensível e o inteligível” (CAPANAGA *apud* FAGUNDES, 2014, p. 56). O número é o mensageiro porque possibilidade, a partir das criaturas, chegar ao Criador, justamente porque ele é o responsável pela integração de todas as coisas à ordem geral do Universo. Por isso, a música, aquela feita a partir da boa modulação, favorece a passagem da beleza sensível à beleza inteligível, precisamente, porque ela mesma está constituída dos números eternos, que em última instância leva a Deus, que ao mesmo tempo é fontes dos números eternos e da verdadeira felicidade.

Relativamente à música, os sons e a palavra cantada têm enorme importância, porque seja nos ritmos ou na modulação musical, tudo está dominado pelos números (as cadências). Nesse sentido, Agostinho diz que a partir da diligente investigação, descobriu que havia números divinos e eternos, principalmente que, com a ajuda deles, ela (a alma) havia elaborado tudo o que foi dito acima (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 41, 2008, p.140). E com eles, a alma se eleva gradativamente à perfeição dos costumes e de vida não apenas só pela fé, mas também com certa razão.

Porque, se não existe, segundo nosso autor, nada mais certo e melhor ordenado que o número, não se justifica o fato de alguém, por um lado, componha lindos versos e toque melodiosamente a cítara, mas, por outro lado, possa deixar que sua vida e sua própria alma sigam um caminho tortuoso (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIX, 50, 2008, p.145). Exatamente, porque as coisas superiores são aquelas em que a igualdade permanece soberana,

inabalável, imutável, eterna. Por isso, as coisas terrenas, subordinadas às celestes, associam os movimentos de seu tempo, graças a sua harmoniosa sucessão, por assim dizer, ao *Cântico do Universo* (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 29, 1986, p.327-8). Assim, a partir dos números corporais, a música mostra, através deles, as perfeições invisíveis de Deus impressas nas coisas criadas.

Em vista disso, se deduz que é impossível encontrar os bens, que tornam os homens bons e felizes se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII, 7,10, 2014, p.406-7). Assim é com a própria sabedoria e a ciência dos números, que elas possuem a mesma fonte na verdade imutável. Pois, incontestavelmente, são uma só e mesma realidade (Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11, 30, 2004, p.114). Contudo, se nos dispusermos a voltar, por assim dizer, em direção ao alto, descobriremos que os mesmos números ultrapassam as nossas mentes e permanecem imutáveis na verdade, ela mesma (Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, II, 11, 31, 2004, p.115). Portanto, condicionar a felicidade apenas à posse da sabedoria e ignorar por completo os números se constitui um erro: mas aqueles que são instruídos e os verdadeiros estudiosos quanto mais se afastam das impurezas terrestres, tanto melhor contemplam na própria verdade do número como a sabedoria.

Desse modo, passa-se a tratar a música para além dos números, quer dizer, para aquela parte da música, que se encontra para a além da medida e da proporção, isto é, além dos traços sensíveis e com toda delicadeza possível, chegamos àquelas moradas íntimas, onde ela está livre de toda forma corpórea (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, XIII, 28, 1986, p.283). Por isso, a música sensível nunca exhibe a perfeita igualdade, mas apenas uma cópia ou aproximação dela, o que a faz possuidora de uma beleza relativa, facilmente verificável e inteiramente possuidora de um valor próprio. Pois:

A ideia da igualdade perfeita não pode ser tirada dos sentidos, mas provém em última análise de Deus, imutável e eterno, e é conservada na memória que, por sua vez, se limita a hospedar a recordação das sensações e dos produtos da imaginação formados a partir delas. Isto porque, através do diálogo, é possível suscitar na alma a recordação dos números supremos e reaproximar a alma de Deus (FAGUNDES, 2014, p. 70).

Por conseguinte, o amor exagerado pela música sensível, inclusive a música vulgar, vai gradualmente impedindo a contemplação da igualdade eterna, primeiramente por causa da distância, que existe entre a música sensível e a música inteligível, e depois, porque sua beleza não possui sua causa em si mesma, mas somente na medida em que está posta como condição, para o conhecimento da verdadeira beleza. Portanto, o prazer experimentado a

partir dos sons belos não devem se circunscrever tão somente no âmbito da audição, mas que deve remeter, em último caso, para a própria beleza, visto que ele não ecoaria com tanta regularidade, nem seria marcada com uma cadência tão agradável, se não houvesse nela a harmonização dos números eternos que têm em Deus sua fonte.

“Então, os números da memória têm a primazia sobre aqueles captados pela percepção sensível, precisamente, porque são produtos da alma”. Desse modo, esses números, que ocupam alta presidência por sua posição de juízes, não estão ligados pela duração do tempo (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VII, 17, 1986, p.310). Ademais, esses *números de julgamento* estão contidos em certos limites de durações temporárias, que eles não podem exceder quando julgam, e tudo o que excede esses espaços, não podem ser abarcados por ele para emitir seu julgamento (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, VII, 18, 1986, p.310). Logo, ao passo que os números se fazem presentes na música através da medida e da proporção, contribuem efetivamente para a felicidade, uma vez que permite a convergência da alma para Deus, sua fonte última.

Se tudo está contido pelos números, o estudo da música, feito com suma diligência acaba por descobrir que havia números divinos e eternos, principalmente que, com a ajuda deles, Deus elabora todo o universo (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 41, 2008, p.140). Então, o caminho que vai da beleza sensível para a beleza inteligível é inteiramente possível por causa dos números eternos que estão, em última medida, em toda parte, desde os objetos sensíveis à mente humana. E essa sua ação não está escondida, porque se desenvolve com muito mais atenção por causa da excitação que vem de fora; mas, como esse objeto combina com ela, ela percebe uma sensação de prazer (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, V, 9, 1986, p.300).

Por essa razão, acolhemos os sons harmônicos e rejeitamos o estridente, dado que, os sons harmônicos afetam os ouvidos com o mesmo gênero rítmico pelo qual os ouvidos foram criados. Por conseguinte, haverá maior harmonia nos movimentos racionais, que são iguais entre si, que entre os sons estridentes que não guardam perfeitamente a medida nem a proporção. Todavia, se nos dispusermos a voltar em direção ao alto, descobriremos que os mesmos números ultrapassam as nossas mentes e permanecem imutáveis na verdade. Exatamente porque esses ritmos/sons/movimentos estão em certa atividade do espírito; uma atividade que, uma vez que não produz som ou afeta os ouvidos, mostra que esse gênero pode existir sem esses dois, dos quais um está no som e o outro no ouvinte quando ouve (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, III, 4, 1986, p.290).

Para mais, a moderação torna-se substancial para o gozo dos bens temporais, sobretudo porque ela é mãe de todas as virtudes (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 31, 2007, p.152-3). Então, se é mãe de todas as virtudes e sem as quais não se é feliz, podemos concluir que a moderação é elemento chave para a felicidade terrena, aqui considerada como exercício preparatório para a verdadeira felicidade na eternidade, porque onde houver medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário e aí se encontra precisamente a plenitude (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 32, 2007, p.153). Então, ser feliz significa possuir a justa medida, isto é, possuir a sabedoria (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 33, 2007, p.155), porque a verdade encerra em si uma suma medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 34, 2007, p.155). Comentando a relação da plenitude com a sabedoria e por sua vez com a suma medida, escreve Gilson:

Primeiramente, como dissemos, ela comporta uma medida. Por ela, o espírito se liberta de todo o excesso, evita transbordar no supérfluo ou, ao contrário, restringir-se a limites inferiores aos de sua plena capacidade. Os excessos que ela evita são a luxúria, a ambição, o orgulho, todos os vícios desse gênero pelos quais os espíritos imoderados creem poder conquistar a alegria. Os defeitos que essa plenitude evita são a baixeza da alma, a crueldade, a tristeza, a cupidez e todos os vícios análogos que, diminuindo o homem causam sua miséria (2006, p.21).

Portanto, só quem possui a medida suprema através da verdade é que pode ser feliz, porque, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar o homem, aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo à lei eterna (Cf. AGOSTINHO, *Sobre o livre arbítrio*, I, 8, 18, 2004, p.47), que a alma persegue através da música até que a razão atinja seu fim.

Colocadas as bases, Agostinho passa à meditação sobre as virtudes necessárias e volta à ideia de que, mesmo a alma pecadora, pode agir guiada por determinados números que possuem certa beleza, e também à ideia de que Deus não é invejoso de nenhuma formosura. Pela purificação do próprio amor, a alma adquire as quatro virtudes fundamentais: temperança, fortaleza, justiça e prudência. Estas virtudes não vão desaparecer na vida futura, serão aperfeiçoadas e transfiguradas. Mas mesmo os números que a alma decaída produz, ainda que inferiores, geram importantes consequências metafísicas: o número começa com o um, é belo pela igualdade e semelhança, e se articula na ordem (FAGUNDES, 2014, p. 72).

Para tal, a música é de grande valor na medida em que funciona como instância educadora da sensibilidade, que partindo da beleza sensível leva a alma a Deus. Por isso, o exercício da moderação promovida pela música não só eleva a alma, mas também a conduzirá



até aquela medida suprema (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, IV, 14, 2008, p.125-6). Daí decorre a justa medida da alma, que leva à plenitude da vida, melhor dizendo, a vida feliz.

Então, se a felicidade depende da aquisição dessas virtudes e a modulação musical, que diz respeito à medida, consiste na habilidade de produzir um determinado movimento que não é procurado por si mesmo e muito menos pelo mero prazer sensível, podemos concluir que a música contribui, de fato, para a felicidade. Exatamente, porque ela coopera verdadeiramente na inserção do homem na ordem universal das coisas o que, conseqüentemente, o leva a Deus.

Para tanto, é preciso, pois, exercitar a sensibilidade nessa perspectiva, já que não é qualquer experiência musical que favorece esse propósito, porque muitas delas ao contrário, por estarem inteiramente presas às paixões humanas acaba por promover a queda da alma nos vícios ao invés de promover sua ascensão a Deus. Por conseguinte, a intimidade com a música nobre é importante para orientar na busca da felicidade, porque na medida em que a música nobre aproxima o homem da felicidade, a música ordinária o afasta dela.

Deste modo, a ideia agostiniana de música reconduz as especulações e as aritmosofias filosóficas sobre a música, ao seu verdadeiro princípio, ou seja, ao acto criador de Deus. Compreendemos, assim, que Agostinho considere que a música verdadeira não é a executada, mas o princípio musicante do real. A essência da música é uma *ars* divina. O músico profissional, aquele que toca e canta, ou procura aproximar-se o mais possível desta ciência criadora ou jamais será músico, mesmo que seja o mais exímio executante. Mas, será possível ao músico profissional imitar música originária e divina? Em parte, pelo menos é possível, não tanto com o seu instrumento, mas antes com a sua vida. Porque o homem é *imago Dei*, justamente ao nível do acordo entre a memória, a inteligência e a vontade. E o intervalo que há entre imagem e semelhança – *imago et similitudo* – repercute-se na progressão da alma humana, a qual repete ao seu nível uma espécie de escala musical natural, uma oitava a ser percorrida ontologicamente, gnosiologicamente e eticamente (ROSA, 2004, p.16-7).

Para isso, a boa música, aquela estabelecida na perfeita modulação, não só forma a alma na liberdade em relação às determinações do corpo, como também educa para a contemplação ideal da beleza sensível, isto é, habilita a alma a estar sempre lembrando, que acima dela se encontra a beleza suprema.

Com isso, se observa que a música não é apenas a arte de executar, porque se assim o fosse não se distinguiria da atividade das aves, porque na verdade,

Compreende-se bem em que sentido, para Agostinho, a música é uma arte liberal: ela não pode ser vendida, trocada, não pode ter como fim o lucro ou o louvor público, pois toda a música é um dom de Deus, é *imitatio Dei*, uma participação na obra criadora e, por isso, tem um fim em si mesma –

*propter se*. Todos os que a tratam como meio para outra coisa desprezam-na e aviltam-na, mesmo que não o saibam (ROSA, 2004, p.18).

Por isso, a razão última da música é fazer o homem verdadeiramente feliz, e para tanto deve conduzir o homem para sua verdadeira fonte. Qualquer outra aplicação da música não tem nenhum valor para a felicidade, se bem que, quando usada na promoção dos vícios e da libertinagem, promove muito mais queda do homem porque o joga no abismo profundo da infelicidade. Em contrapartida, quando se observa a ordem e as harmonias superiores impressas no espírito, purificar-se o olho da mente, para a contemplação das divinas proporções. Este sentido musical inato, apesar de obscurecido pelo pecado, está ainda presente nas multidões quando, por um lado, se deleitam sensivelmente com uma boa execução musical e por outro zombam dos maus executantes. Assim é, precisamente, por causa de sua beleza natural, que o ouvido se sente atraído pelos ritmos harmoniosos (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, XIII, 27, 1986, p.117).

Portanto, o deleite musical não deve se dar deliberadamente, mas em função da elevação a alma, até porque as noções racionais das artes inatas à alma, inclusive pelos que nunca receberam instrução específica, ou que pensam tê-la esquecido (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, I, VI, 12, 1986, p.95), habilita a todos para perceber que música eleva, bem como, aquela a subestima. Por consequência, o que deleita no som é a medida dos ritmos, e, uma vez perturbada essa medida, os ouvidos não encontram mais aquele mesmo deleite (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, II, II, 2, 1986, p.122). Precisamente, porque o verdadeiro músico não fixa nos versos uma regra e uma medida baseado apenas no prazer musical, mas, sobretudo, ajusta os versos de acordo com a medida e a proporção, tudo isso em função da elevação da alma. Assim, enquanto arte liberal, a música passa a ser concebida com duas finalidades principais: contribuir na formação moral do homem e conduzi-lo a Deus. “Por isso, a métrica deixa de ser a preocupação fundamental e em seu lugar temos as investigações metafísicas sobre a natureza da sensação e da beleza musical” (FAGUNDES, 2014, p. 64).

Logo, se Agostinho diz que devemos em todo caso, se quisermos ser felizes, fazer passar antes de tudo a busca da verdade (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, I, VII, 25, 2008, p.43), é porque também no âmbito da música é preciso se nutrir da música verdadeira, aquela que não limita o prazer à percepção sensível, mas que conduz a alma para o supremo prazer. Por isso, ninguém pode alcançar a verdade, se estiver enganado pelas falsas aparências e preso nos prazeres corporais, por meio dos sentidos, (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos*, III, VI, 13, 2008, p.71). Então, se não alcança a verdade, não pode encontrar a felicidade verdadeira. “Com efeito, a beatitude pode implicar, e implica, o conhecimento da

verdade como condição essencial, mas a verdade só persegue a beatitude, porque apenas ela é beatificadora e somente no tanto que ela é” (GILSON, 2006, p. 17-8). Por isso, ainda que Agostinho aspire à verdade como condição da felicidade, jamais a imaginou desvinculada da verdade. Logo, qualquer experiência de felicidade fora desse âmbito nada mais é que um grande equívoco.

De modo consequente, cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a vida na virtude, mais cedo ou mais tarde contemplará a verdade sem perturbação e com grande prazer, porque faz parte de um bom método pedagógico chegar à sabedoria com certa ordem, pois sem ordem quase não há confiabilidade na felicidade (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, XIII, 23, 2007, p.45-6). De modo altissonante acresceu dizendo que a ordem é aquilo que, a sua conservação nos leva a Deus e, se não a conservarmos em nossa vida, não chegaremos a Ele (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, I, IX, 27, 2008, p.110). É por isso que a renúncia dos vícios em vista da moderação é tão relevante, porque só assim é que se vive de maneira apropriada e conveniente com a ordem. Precisamente, porque tudo o que existe em última instância, é bom e belo. O bom e o belo é que constituem a ordem e todo o universo é ordenado. Todavia, vale ressaltar que:

Mas pelo facto de a ordem das causas estar determinada para Deus, não se conclui que nada depende do arbítrio da nossa vontade. É que as nossas próprias vontades pertencem à ordem causal, certa para Deus e contida na sua presciência. As vontades humanas são efectivamente as causas das acções humanas e, por conseguinte aquele que previu todas as causas das coisas não pôde ignorar, entre as causas, as nossas próprias vontades, pois que previu as causas das nossas acções (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, IX, 10, 1996, p.489).

Ao que acresce posteriormente:

Efectivamente, quem não tem a presciência de todos os acontecimentos futuros certamente que não é Deus. Aí está porque é que mesmo as nossas vontades apenas podem o que Deus quis e previu que pudessem. Portanto, o que elas podem, podem-no com certeza, e serão elas próprias que hão-de fazer o que devem fazer — porque o que elas poderão e terão a fazer, isso mesmo foi previsto por Aquele cuja presciência não se pode enganar (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, IX, 14-5, 1996, p.490).

Isso posto, passemos adiante para lembrar que, Agostinho garante que Deus, extremamente bom e extremamente justo, não olha com maus olhos para nenhuma beleza que nasça para a realidade, ou para a condenação da alma, ou para a sua conversão, ou para a sua perseverança (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XVII, 56, 1986, p.357). Afinal, não são harmonias inferiores à razão e belas em seu gênero, mas o amor pela beleza inferior que contamina a alma, porque uma coisa é guardar a ordem, outra coisa distinta é estar sujeita à

ordem. Guarda a ordem a alma quando, desde si mesma, ama inteiramente o que está sobre seu ser, isto é, a Deus e as almas, suas companheiras, como a si mesma. Por essa força do amor, efetivamente, coloca ordem nas coisas inferiores e não se mancha em contato com elas (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 46, 1986, p.346-7). Nesse sentido, vale observar ainda que:

A Deus, que habita no silêncio e que no silêncio diz a sua Palavra, deve responder o silêncio da carne, o amor ordenado, que se orienta pela *regula Dei*, em vez de o instrumentalizar, como sempre intenta a vontade retorcida do nosso coração (MOURÃO, 2001, p. 15-6).

Todavia, ainda que a música seja a arte do movimento ordenado; e tudo que tem movimento ordenado se move de forma harmoniosa, guardadas as proporções de tempos e intervalos, pode acontecer que essa harmonia e proporção causem deleite, quando isso não é necessário, porque uma coisa é modular; outra, modular bem, a modulação é própria de todo cantor, desde que ele não esteja equivocado quanto às medidas das palavras e sons; mas a boa modulação pertence à música. Por isso, a música vulgar é própria de seu compositor, enquanto que a música verdadeira é própria da verdade.

Entretanto, essa música perfeita, que não encontramos segura e permanente nas harmonias sensíveis, mas que, no entanto, reconhecemos envolta em sombras e efemeridades, decorre doutras regiões. Nesse sentido, vimos que este lugar não é encontrado nos espaços de lugares e tempos, porque os primeiros se alargam e os segundos passam. Muito menos nas formas corporais, que, após um exame puro, jamais ousará classificar como iguais, nem tão pouco nos intervalos dos tempos em que parece que ignoramos se há um espaço, um pouco mais longo ou mais curto que o necessário, que escapa à percepção (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XII, 34, 1986, p.333).

Para tanto, a Providência divina não somente transcende a faculdade humana, mas também dirige o próprio homem no ordenamento dos sentidos, visto que se percebem certos vestígios da razão nos sentidos, dada a existência da dimensão e modulação neles (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XI, 33, 2008, p.137). E onde há igualdade ou semelhança, ali há harmonia com seu número. No que respeita essa questão, escreve Gilson:

Nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, na união com a medida suprema da qual ela procede: Espírito, Verdade e Medida que são apenas uma única substância, um só Deus (2006, p.23).

Portanto, os movimentos que, como foi falado, têm entre si uma medida numérica proporcional, devem ser antepostos aos que não têm. Por conseguinte, aquele que quer viver conforme a retidão e honestidade deve colocar a vida feliz acima de todos os bens passageiros da vida, porque, a felicidade que se experimenta na condição terrena ainda não pode ser considerada como a verdadeira felicidade, porque na verdade é apenas um indício da vida beata futura e que só será plenamente realizável, quando a alma possuir o Sumo Bem e gozar de sua contemplação. Para tanto, nos foi proporcionado os meios advindos das coisas temporais e preparado de modo adaptado à nossa fraqueza, para serem amplamente conhecidos pela experiência musical. Assim,

Elevado ao patamar de ciência racional, o prazer musical aparece vinculado irremediavelmente à percepção das relações matemáticas, absolutas e eternas. Constituída, então, como acesso ao divino e às harmonias celestes, a música torna-se veículo para que o humano transcenda as realidades físicas, música carnal, rumo às verdades perenes que revelam o seu correto lugar no mundo (FAGUNDES, 2014, p. 69).

Portanto, se o prazer musical é veículo que conduz a alma às realidades superiores não é forçoso julgar, que a música pode contribuir para a felicidade. Para tanto, basta que seja experimentado com moderação, ou ainda, com sabedoria porque do contrário, são inteiramente nocivos quando concebidos na ignorância e na desordem. Assim, insistimos que a música, na qualidade de disciplina liberal que participa do sentido e da inteligência, (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a ordem*, II, XIV, 41, 2008, p.140-1), coopera para a vida feliz.

Não obstante, Agostinho garante que a estrela da sabedoria não brilha tão facilmente à mente como esta luz material aos nossos olhos (Cf. AGOSTINHO, *Contra os acadêmicos* II, I, 1, 2008, p.46). Simplesmente, porque para aquele que está disperso nos assuntos dos sentidos é difícil voltar-se a si mesmo. E uma vez disperso nos sentidos, cede mais facilmente às paixões, o que naturalmente enfraquecerá a alma, por outro lado, terá sua força reestabelecida à medida que se aproxima das virtudes, o que implica que viver uma vida para a qual nenhuma atenção lhe é tirada, porque, a alma só encontra o equilíbrio perfeito quando se volta do corpo para o que lhe é sempre superior, ou seja, Deus.

Nesse seguimento, torna-se evidente que, diante do exposto, a beleza que deve ser procurada é a beleza da alma, exatamente, porque suas figuras estão perfeitamente permeadas pela suma medida e suma proporção daqueles mesmos números que regem a ordem universal do mundo. Por isso, o lugar das harmonias perfeitas deve ser um lugar bem mais elevado, que aquele dos corpos sensíveis. No entanto, não são coisas isoladas, pois as harmonias sensíveis são produtos das harmonias eternas: porque o lugar de onde vem o eterno e imutável não seria

outro senão de Deus, o único eterno e imutável (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XII, 36, 1986, p.336).

Por consequência, a sensação de prazer que se experimenta na música comporta, em alguma medida, estas harmonias eternas, o que permite acomodar intervalos perfeitamente iguais e rejeitar os elementos irregulares, fazendo assim, a razão prevalecer sobre o prazer, o que não poderia ocorrer de nenhum modo, se não fossem as harmonias superiores que as tem em si mesmas num grau inferior (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, IX, 24, 1986, p.322). Por isso, os bens verdadeiros terminam por se resumirem numa imagem daquela verdade e por esse motivo servirão como meio para a vida feliz.

Portanto, o que a alma aprecia, quando se encanta com a beleza sensível é, em última instância, Deus, precisamente pela harmonia ali encontrada. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira medida (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a vida feliz*, IV, 34, 2007, p.155). Por isso, todo aquele que vier à Suma Medida pela verdade será feliz, já que possuir a sabedoria é o mesmo que se apoderar de Deus pelo pensamento, e dele gozar. Sob esse aspecto, escreve Fagundes:

É a causa natural, tanto do prazer na concordância e igualdade dos ritmos, aceitos e aprovados como tais, quanto do repúdio à discordância. É uma faculdade sempre presente no ouvido, mesmo quando não há som que o afete, e é nisso que se distingue do ritmo do ouvido (2014, p. 66).

Por essa razão, as harmonias precedem e regulam o movimento vital, que obedece a ordem universal de todas as coisas, não porque já tenha em si ordenado os intervalos temporais de suas harmonias, mas graças a um poder que governa os tempos. É por esse poder que as harmonias racionais e intelectuais das almas reconhecem a própria lei de Deus (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XVII, 58, 1986, p.360), porque, a memória não recebe as representações apenas dos movimentos carnis da alma, mas também dos movimentos espirituais.

Para isso, é preciso ainda transpor as potências da alma para além daquilo que a razão apreendeu com a experiência do mundo. E nesse aspecto, mais uma vez, a música tem a sua contribuição para dar, exatamente, porque mesmo que se situe no mundo, ela também ultrapassa a medida e a proporção e se coloca para além dos traços sensíveis, isto é, para aquelas moradas íntimas, onde a música está livre de toda forma corpórea (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, V, XIII, 28, 1986, p.283). Melhor dizendo, a música conduz a alma para além, até aquele no qual todas as coisas se originam.

Ademais, aqueles que são felizes não se tornaram felizes só por quiseram viver assim, até porque os maus também querem, mas são felizes, justamente, porque a quiseram com retidão. Nesse sentido, Agostinho diz que a lei eterna decretou que o merecimento está na boa vontade e, por isso, a recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura.

Há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo contemplá-lo melhor. É, portanto, a alma inteira que deve amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá finalmente sua meta; não somente conhecer seu fim, mas, em certo sentido, sê-lo. É, com efeito, próprio do amor que o objeto amado reaja, na alma, de alguma maneira sobre isso que ele ama, para transformá-lo em sua imagem e assimilá-lo (GILSON, 2006, p.26).

Por essa razão, a verdade em sua infinita sabedoria dispôs de tal forma que os prazeres proporcionados pelas sensações sejam infinitamente inferiores aos prazeres vindos da verdade. No âmbito da música, teremos que a alma não está limitada aos sentidos corporais, que não tem nada em comum com os ritmos da alma, pois, uma vez que ela se apossou do Sumo Bem encontra esses ritmos diretamente de Deus.

Então, por não ser um bem a se obter, a sabedoria beatificadora, não poderia consistir nem mesmo num conhecimento, por mais elevado que ele fosse, porque na verdade, antes de ser algo a ser conhecido, é um bem a ser possuído: “[...] pois o fim último para onde a sabedoria nos conduz é a um conhecimento, que nos permite e prepara a *fruição* de Deus, alegria na qual a sabedoria se consome sem jamais chegar a se consumir nisso” (GILSON, 2006, p. 28).

Por consequência, a música e a felicidade, enquanto criaturas de Deus, não serão plenamente compreendidas se as olharmos apenas na ótica da temporalidade, o que implica dizer que é preciso colocá-las para além do sensível e do racional, isto é, em Deus, precisamente, porque na medida em que a verdadeira felicidade é aquela que vem de Deus, a verdadeira música é aquela que leva a Deus. Em vista disso, fala Agostinho nas *Confissões* (X, 22, 2, 2009, p.240), que a vida feliz consiste em alegrarmos em Deus. Eis a vida feliz, e não há outra, os que julgam que existe outra se apegam a uma alegria que não é a verdadeira.

Em função disso, a verdadeira felicidade estará condicionada a efetiva liberdade perante todas as moléstias, em se alegrar somente na verdade, origem de tudo que é verdadeiro (Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, X, 23, 6, 2009, p.241). Em vista disso, lembramos que a vontade corrompida é suficiente para tornar alguém infeliz, e que se torna pior ainda pela possibilidade de executar os desejos concebidos por sua vontade pervertida. É por essa razão que nem todos desejam viver felizes, visto que a felicidade consiste em viver conforme

os bens da alma. E porque não quererem viver conforme os bens da alma, também não encontram nenhum prazer nas coisas dessa natureza, e em contrapartida, se alegram apenas no que é destinado às paixões.

Como saída para esse problema, a música viria em auxílio, educando os homens desde a infância, favorecendo o ordenamento da sensibilidade que resultaria em bons costumes, posse da virtude da moderação, da harmonia, enfim, a perfeita concórdia, pois, mediante o bom ritmo se aprende a regularidade e por meio da boa melodia se chega ao equilíbrio e a proporção. E uma vez que se aprende isso, passa a conceber a música de forma mais livre, isto é, sem a determinação do prazer puramente sensível.

Ademais, Agostinho assegura que a própria razão considerando em primeiro lugar no que consiste a autêntica modulação, a viu claramente incorporada em um movimento livre e dirigida, para o objeto de sua beleza musical (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, X, 25, 1986, p.323). Nesse sentido, quando fala que a modulação está dirigida pelo objeto de sua beleza, não devemos entender como sinônimo de determinação, porque na verdade, está se dirigindo para o que é naturalmente melhor.

Por isso, não se deve invejar, qualquer objeto inferior ao que somos, porque vale muito mais é não tropeçarmos nos objetos inferiores e nos deleitarmos apenas nos superiores, porque prazer é como a potência da alma (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 29, 1986, p.327). Logo, as coisas terrenas, subordinadas às celestes, associam os movimentos de seu tempo, graças a sua harmoniosa sucessão, por assim dizer, ao *Cântico do Universo* (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XI, 29, 1986, p.327-8).

Em virtude dos fatos acima mencionados, é compreensível que a fé em Deus tenha se tornado imprescindível na vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. Precisamente, porque é impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a Trindade*, XIII 7, 10, 2014, p.406-7). É justamente nesse sentido que a música deve ser compreendida, como uma dádiva que colabora no processo de ascensão a Deus. Se bem que, sem Deus, não só a música enquanto arte liberal, mas toda a ciência carece de sentido.

Contudo, de acordo com o exposto, as harmonias decorrentes da condição mortal não devem ser abandonadas, como se fossem algo inteiramente fora do trabalho da Divina Providência. Com efeito, é preciso entender que, como harmonias temporais, se faz necessário certo afastamento delas, não que as tenhamos na conta de fardos pesados, muito menos, as abraçando como se fossem base de apoio ou sustentação para a felicidade (Cf. AGOSTINHO, *Sobre a música*, VI, XIV, 46, 1986, p.347), porque, o gozo das harmonias sensíveis são



apenas um meio para as harmonias superiores, e para tanto, a aplicação ao estudo da música que partindo da instrução purifica e aperfeiçoa o espírito é de grande valia (Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 13, 23, 2007, p.45-6).

Em síntese, podemos resumir que no caminho de ascensão à Deus/Felicidade, a relação entre música e felicidade se faz notar, a partir do momento em que a música é concebida como instância reguladora da sensibilidade, que modera o prazer sensível, o que viabiliza desse modo a elevação do homem e suas potências ao mundo inteligível e, conseqüentemente, à felicidade. Então, o modelo de felicidade que a música deve reproduzir e/ou favorecer não pertence ao domínio da experiência sensível, porque na verdade deve apontar para algo mais longe, mais alto. No entanto, a especulação racional constitui-se numa conduta necessária, uma espécie de guia da alma em direção à contemplação mística, esboço da felicidade plena, que embora só se realize plenamente na eternidade, desde agora, já é possível experimentá-la.

### 7.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS AO CAPÍTULO

No decurso desse capítulo procuramos não só sintetizar todo nosso trabalho, mas, sobretudo mostrar, a partir da filosofia de Santo Agostinho, a relação existente entre a música e a felicidade. Para tanto, mostramos as principais questões em volta do problema da felicidade e simultaneamente apresentamos o modo pelo qual a música se relaciona com cada uma delas.

Desse modo, vimos que a música é, de fato, um elemento importante para à felicidade, precisamente, porque ela pode assumir o papel indutor e purificador, operando a catarse do espírito e tornando-o digno de contemplar a fonte última da felicidade. Exatamente porque o discurso de Agostinho mostrou uma musicalidade que vem mais de longe e que, em nosso entender, deve ser procurada mais a fundo, em uma intuição da essência da harmonia, da ordem e da beleza da realidade.

Além de tudo, vimos também que ninguém pode ser feliz sem possuir o que deseja, porém, é necessário que o que se deseja seja permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. O que implica dizer que, somente Deus é permanente e independente de todo o resto, pois apenas ele é eterno. Assim, aquele que tem Deus é, portanto, o único que possui a verdadeira felicidade.

Também vimos que o autoconhecimento foi posto como condição necessária para a felicidade, porque é através dele que a alma pensa a si mesmo como condição necessária para

viver de acordo com sua natureza. Melhor dizendo, deixando-se governar por aquele a quem deve estar sujeita, e colocando-se acima das coisas que deve dominar.

Por conseguinte, vimos também que para conhecer-se a si mesmo é preciso um ótimo modo de viver, regular os sentidos, refletir e manter-se em si mesmo. Para tal, destacamos a contribuição da música que, partindo da instrução técnica, purifica e aperfeiçoa o espírito; promovendo, aliás, a erudição moderada e parcimoniosa que torna os homens e as mulheres mais resolutos, perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente e segui-la com mais constância, enfim, apegar-se com mais doçura à vida feliz.

Ademais, vimos que o corpo é, na música, o meio pelo qual a alma experimenta o mundo e certos aspectos dessa verdade, à medida que torna possível seu alcance, mediante certo e bem articulado caminho das coisas espirituais. Então, na medida em que funciona como instância, que permite a regulação da sensibilidade, a música prepara o homem para lidar com qualquer tipo de movimento lascivo, no qual o obscurecimento da essência da alma tem origem. Inclusive, reestabelecer o gozo das harmonias da razão, o que implica no retorno da alma para Deus, dando ao corpo as harmonias da saúde, e promovendo ascensão da alma até fonte da verdadeira felicidade.

Por essa razão, a música sensível fundada na técnica perde força para dar destaque às investigações metafísicas sobre a natureza da sensação e da beleza musical, onde a sensação, em particular, foi apresentada como forma da vida do espírito. Por outro lado, a beleza musical se ligou diretamente às leis do Universo que, por sinal, são rítmicas e regulares. Por isso, a música, que é criatividade humana, é tanto mais bela quanto mais se aproximar da dimensão cósmica do mundo e por consequência, o homem que a tenha como hábito estará capacitado para fazer do prazer sensível um instrumento para a vida feliz. Visto que a música não é uma sucessão de sons; ela tem um ritmo e, ao mesmo tempo, é coerência e harmonia; possui uma estrutura e uma profundidade próprias.

Também vimos que somente a sabedoria de Deus e não a dos homens, é que deve ser, de fato, tomada como verdadeira sabedoria, exatamente, porque ela garante a felicidade. Nesse contexto, a sabedoria nada mais é que a moderação de espírito, que se conserva em equilíbrio e por não estar disperso nos excessos, termina por ser recompensado com a plenitude da vida.

Consequentemente, esse gênero de vida não é próprio à condição mortal e só será desfrutado plenamente na vida futura. No entanto, a felicidade terrena acabou por constituir-se num exercício necessário para a eterna felicidade, mas a felicidade terrena não terá o efeito

desejado, se estiver fora da ordem universal, que governa em perfeita harmonia todas as coisas. Por isso, a música surge, mais uma vez, como um inestimável auxílio para inserir o homem por meio do conhecimento, na ordem geral das coisas. Pela música, o homem e a mulher não só estarão habilitados à guarda da ordem, mas também estão sujeitos a ela. Por conseguinte, a alma guarda a ordem quando, desde si mesma, ama inteiramente o que está sobre seu ser, isto é, a Deus, como a si mesma. Assim, a música mostra, através da beleza sensível, as perfeições invisíveis de Deus impressas nas coisas criadas.

Do mesmo modo, vimos que a moderação se tornou substancial para o gozo dos bens temporais, sobretudo, porque ela fora considerada como a mãe de todas as virtudes. Na ocasião, vimos que onde houver medida e proporção não existe nem a mais nem a menos do necessário e aí se encontra a plenitude da vida. Com tal característica, mais uma vez, a música se apresenta como elemento importante para a vida beata, precisamente, porque mediante a moderação constante promovida por ela a todos aquele que a ela se dedica, não só eleva a alma, mas também a conduzirá até aquela medida suprema. Daí decorre a justa medida da alma, que leva à plenitude da vida, melhor dizendo, à vida feliz.

Portanto, se a felicidade depende da aquisição das virtudes e a modulação musical consiste na habilidade de produzir um determinado movimento, que não é procurado por si mesmo e muito menos pelo mero prazer sensível, podemos concluir que a música contribui, mais uma vez, para a felicidade, porque a boa música, aquela estabelecida na perfeita modulação, não só forma a alma na liberdade em relação às determinações do corpo, como também, educa para a devida contemplação da beleza sensível, bem como, a forma no saber de que acima dela se encontra a beleza suprema.

Além disso, vimos também que o prazer musical acaba por se constituir num modo de acesso ao divino e às harmonias celestes; e a música, conseqüentemente, torna-se veículo para que o humano transcenda as realidades físicas, rumo às verdades perenes, que revelam a plenitude da vida. Assim, todo aquele que vier à Suma Medida pela verdade será feliz, já que possuir a sabedoria é o mesmo que apoderar-se de Deus pelo pensamento, e dele gozar.

Para mais, é preciso ainda lembrar que a fé em Deus fora concebida como imprescindível à vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. Precisamente, porque é impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus. É assim que a música deve ser compreendida, como uma dádiva, que colabora no processo de ascensão a Deus, se bem que, sem Deus, não só a música enquanto arte liberal, mas toda a ciência carece de sentido.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De um modo geral, ao longo desse trabalho mostramos que a discussão em torno da música e da felicidade não é novidade no âmbito da filosofia, conforme fora observado na primeira e na segunda parte. Todavia, do primeiro ao quinto capítulo nossa abordagem acompanhou a tradição ao tratar cada uma dessas temáticas isoladamente, para somente no sexto e último capítulo discutir a relação que existe entre elas.

No primeiro capítulo, apresentamos a felicidade na perspectiva de Platão, onde dentre outras coisas se destacou a ideia de que ela é produto da virtude humana e que só estará plenamente constituída, se estiver articulada com a felicidade de todos os cidadãos. Nesta ocasião, o bem comum transfigura-se na realidade ontológica suprema de toda ação, donde decorre a harmonia, a justiça, a medida e a proporção. Já na segunda seção, mostramos a concepção de Platão sobre a música ressaltando, em especial, a indicação de gêneros musicais específicos, compatíveis com a natureza de cada classe da cidade. Com isso, a música contribuiria no processo formativo ao favorecer o desenvolvimento das virtudes, em todas as classes necessárias à boa vida na *polis*.

No segundo capítulo, dedicado exclusivamente à questão da felicidade pelos motivos anteriormente indicados, mostramos o problema da felicidade, a partir da filosofia greco-romana, em particular, nos filósofos Cícero e Sêneca. Na primeira seção, apresentamos a vida feliz a partir do pensamento de Cícero, onde sobrelevamos a inclusão do prazer na problemática da felicidade, bem como, a ideia de que a alma grandiosa faz residir sua glória, precisamente, no desprezo pela vanglória, já que é por meio da virtude que se conquista a vida feliz. Posteriormente na segunda seção, vimos Sêneca discutindo a questão da vida feliz com base na conquista da tranquilidade da alma; na necessidade de obediência a natureza interior; na capacidade de lidar com os eventos do destino; bem como, no domínio de si por intermédio da razão. Destacamos ainda, a concepção de Sêneca acerca de uma espécie de movimento de retorno a si mesmo, que pode ser denominado de assenhoramento de si, onde se encontra o pressuposto, para a vida virtuosa e, por conseguinte, a vida feliz. Onde o voltar para si mesmo, tornou-se condição *sine qua non* para o agir, conforme a natureza que resulta em última instância no alcance da *ataraxia*.

No terceiro capítulo, tratamos da problemática da felicidade e da beleza, segundo o pensamento de Plotino. Nesse sentido, ressaltamos sua intenção de ensinar aos homens o modo de libertarem-se da vida terrena, para unirem-se ao divino e contemplá-lo efetivamente. Para tanto, na primeira seção apresentamos a felicidade numa perspectiva transcendente, que

nessas circunstâncias fora perpassada pela ideia de que a alma tem a capacidade de ascender da multiplicidade do sensível em direção à unidade perfeita do *Uno*. Na verdade, isso não consiste em ‘sair’ de si, mas em ‘regressar’, porque, esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: ser livre em relação às coisas deste mundo; viver sem se deleitar nas coisas terrenas. Já na segunda seção, discutimos a colocação da beleza como elemento para a vida feliz mais precisamente, quando ela foi considerada como reflexo da beleza inteligível e participa dessa mesma beleza, que está acima de todos os graus, nos quais a beleza sensível participa na escala dos seres, e se identifica com o bem em si e com a unidade perfeita. Então, como o belo e o bom não se separam ao se experimentar o verdadeiramente belo, se está caminhando na direção do verdadeiro bem, a felicidade.

Com essas considerações, encerramos a primeira parte de nosso trabalho, para dizer na sequência que é justamente na segunda parte de nossa investigação, onde reside à singularidade da questão, em especial, o último capítulo, na ocasião, procuramos mostrar a relação e ao mesmo tempo a contribuição da música, para a conquista da felicidade.

No quarto capítulo, destinado ao problema da felicidade, dividimos em duas seções; na primeira procuramos expor o tema da felicidade nas obras da juventude de Agostinho, onde foram abordados temas como a verdade, a felicidade, a ordem, a imortalidade e a grandeza da alma, a existência de Deus, a liberdade, o problema do mal dentre outros. Nestas temáticas, as influências da tradição filosófica foram facilmente notadas no pensamento do Bispo de Hipona, sobretudo, no tocante à confiança no poder da racionalidade, no combate a ideia de que a felicidade está relacionada à posse dos bens terrenos, bem como, na compreensão de que o caminho para a felicidade passa, necessariamente, pela sabedoria dentre outros aspectos. Na segunda seção, procuramos mostrar como o tema evoluiu nas obras da maturidade e nesse sentido destacamos, em primeiro lugar, a ideia de que Deus está no mais alto da alma. Por isso sua compreensão e, conseqüentemente a vida feliz, não se limitará ao plano terreno, mas na eternidade. O mais alto da alma, aqui referido, é batizado por Agostinho como o Palácio da Memória, lugar onde estão os tesouros de inumeráveis coisas que a percepção traz, se bem que é também aí o lugar onde o homem encontra a si mesmo. E por isso, a conquista da felicidade passa, primeiramente, pela questão do autoconhecimento, o que implica na conclusão de que a felicidade deve ser buscada na interioridade humana. Tal-qualmente vimos a fé mostrando o futuro imortal a toda à criatura humana, isto é, a felicidade eterna, bem como, a consideração de que mesmo havendo um só desejo de alcançar e conservar a vida feliz nem todos os homens alcançam esta vida, porque nem todos a procuram com o mesmo empenho com que se procura saber em que consiste. E por fim, destacamos

ainda, que apesar de inserir a vida beata na eternidade, Agostinho não a desvincula completamente da felicidade terrena, exatamente, porque desde agora já é preciso viver na virtude, sem ela, não se dá o próximo passo, para a vida na eternidade. Quer dizer, para aqueles que almejam a vida beata, a vida terrena acaba por constituir-se num exercício necessário.

Com relação ao quinto capítulo vimos que, para tratar a problemática da música, em especial, dividimos o capítulo em duas seções: na primeira, apresentamos as noções preliminares sobre a música, e na segunda seção, trouxemos em primeiro lugar uma abordagem técnica da música e num segundo momento, a abordagem propriamente filosófica. Ao final pudemos concluir que a música figura no contexto geral do pensamento de Santo Agostinho, como ciência que, por meio da instrução, conduz a alma da multiplicidade para a unidade, à qual é facultada a partir da boa modulação, que aqui significou a habilidade de produzir um determinado movimento, que é procurado por si mesmo e provoca prazer enquanto tal. Precisamente, porque embora os sentidos tenham limitações perceptivas, podemos vislumbrar através deles os vestígios da harmonia superior, cunhados em nosso espírito e experimentados através da música.

No sexto e último capítulo, procuramos apontar, efetivamente, a relação existente entre a música e a vida verdadeiramente feliz. Nesse sentido, vimos, grosso modo, que a música assumindo o papel de purificador da alma opera a catarse do espírito e, por consequência, torna-o digno de contemplar a Deus, e aquele que tem a Deus é, portanto, possuidor da verdadeira felicidade. Todavia, essa conquista não ocorre de repente, mas de forma lenta e gradual, e acima de tudo, precedida por uma série de habilidade, que o homem precisa desenvolver. Logo abaixo, destacamos algumas delas e ao mesmo tempo, mostramos como a música contribui nesse sentido.

Em função disso, vimos a música colaborando para o autoconhecimento, aqui posto, como condição necessária para a felicidade. Nessa acepção, foi visto que para conhecer-se a si mesmo, é preciso um ótimo modo de vida, regulação dos sentidos, reflexão e manter-se em si mesmo, o que está inteiramente articulado com o verdadeiro sentido da música, que nessas circunstâncias funciona como purificação, aperfeiçoamento do espírito e erudição moderada, que torna os homens e mulheres mais resolutos, para abraçar a verdade e apegar-se com mais doçura à vida feliz.

Consequentemente, o corpo é, na música, o meio pelo qual a alma experimenta o mundo e certos aspectos dessa verdade, à medida que torna possível seu alcance, mediante certo e bem articulado caminho das coisas espirituais. Então, na medida em que funciona

como instância, que permite a regulação da sensibilidade, a música prepara o homem para lidar com qualquer tipo de movimento lascivo, no qual o obscurecimento da essência da alma tem origem. Inclusive, por meio dela, pode reestabelecer o gozo das harmonias da razão, o que implica no retorno da alma para Deus, dando ao corpo as harmonias da saúde, e promovendo escalada da alma até a fonte da verdadeira felicidade.

Por isso, a música, que é criatividade humana, é tanto mais bela quanto mais se aproxima da dimensão cósmica do mundo e o homem que a tenha como hábito, estará capacitado para fazer do prazer sensível um instrumento para a vida feliz. Dado, que a música não é uma sucessão de sons; ela tem um ritmo e, ao mesmo tempo, é coerência e harmonia; possui uma estrutura e uma profundidade própria. Por seu intermédio, o homem e a mulher não só estarão habilitados à guarda da ordem, como também aprenderão a sujeitar-se a ela. A alma guarda a ordem quando, desde si mesma, ama inteiramente o que está sobre seu ser, isto é, a Deus, como a si mesma. E consequentemente, a música mostra através da beleza sensível, as perfeições invisíveis de Deus impressas nas coisas criadas.

Então, o prazer musical acaba por se constituir num modo de acesso ao divino e às harmonias celestes, e a música; consequentemente, torna-se veículo, para que o humano transcenda às realidades físicas rumo às verdades perenes, que revelam a plenitude da vida, porque todo aquele que vier à Suma Medida pela verdade será feliz, já que possuir a sabedoria é o mesmo que apoderar-se de Deus pelo pensamento, e dele gozar. Com tal característica, mais uma vez, a música se apresenta como elemento importante para a vida beata, precisamente, porque não só eleva a alma, mas também a conduzirá até aquela medida suprema, lugar onde a alma encontra a justa medida da alma que leva à vida feliz.

Em suma, podemos dizer que com sua admirável visão do mundo aportado na beleza, Agostinho faz um tratado sobre métrica, desemboca numa autêntica filosofia acerca do ritmo universal e mostra como é possível passar dos números corporais e espirituais, mas mutáveis, para os números imutáveis, que estão na mesma verdade imutável. Com isso, as coisas invisíveis de Deus tornam-se inteligíveis pelas coisas que se tornaram visíveis. De outra maneira: “[...] harmonia humana aspirando à harmonia Suprema, beleza sensível com sutilezas divinas, aspiração do homem como possibilidade divina rumo ao Eterno” (AMATO, 2015, p. 202), o que é possível apenas porque “Todos os números do espaço, que se acham nos elementos foram precedidos pelos números de tempo, e estes pelo movimento vital, que está a serviço de Deus” (FAGUNDES, 2014, p. 72-3). Então, na qualidade de instância reguladora da sensibilidade e promotora da passagem da beleza sensível à Suprema beleza, a

música acaba por contribuir efetivamente para a posse da felicidade, uma vez que, conduz a alma por meio dos números do tempo até a fonte da verdadeira felicidade, isto é, Deus.

Portanto:

Sendo ontologicamente de menor valor, porque a verdadeira felicidade está no polo oposto, a música prática deve ser tratada com cautela. Agostinho aceita que algumas pessoas se rendam ao prazer que a música gera apenas em ocasiões em que o descanso é necessário. Mas, por outro lado, impede você de cair na armadilha de seu encanto, então, no final, o encanto que provou faz a alma ser dirigida para a matéria e isso se afasta da verdadeira felicidade<sup>122</sup> (PRADA DUSSÁN, 2015, p.77).

Consequentemente, aqueles que querem encontrar a verdade, devem se dedicar à ciência musical, porque através dela se encontrará a razão e a origem da beleza, que é, por sua vez, uma razão para a verdadeira felicidade. Precisamente, porque é inteiramente justificável identificar “[...] a música que está na alma com a música que está no universo, que não é outra coisa senão a razão ou os números, que Deus lhe imprimiu” (LUPI, 2014, p.95), como instrumento adaptado à nossa natureza, para que possamos conhecê-lo. Em outras palavras: “A música é a breve passagem pela humanidade de algo que veio do não humano e retorna ao além do humano” (LUPI, 2015, p. 101). Por isso, reduzi-la ao simples produto destinado ao entretenimento, implica não somente na corrupção da música, como também na perda de um poderoso instrumento para a felicidade humana.

---

<sup>122</sup> “Al ser ontológicamente de menor valor, pues la verdadera felicidad se encuentra en el polo opuesto, la música práctica debía ser tratada con cautela. Agustín acepta que algunas personas se entreguen al placer que ella genera solamente en ocasiones en las que se requiere descanso. Pero, por otro lado, previene de dejarse atrapar por su encanto, pues, en último término el encanto que consigue hace que el alma se dirija hacia la materia y esto aleja de la verdadera felicidad” (PRADA DUSSÁN, 2015, p.77).



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. Tradução da edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; Revisão da tradução de novos textos de Ivane Castilho Benediti. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1014 p.
- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. 2 ed. Tradução, prefácio e nota de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Vol. I, 815 p. (Livro I a VIII)
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução e introdução de Augustino Belmonte. Revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. 735p. (Coleção Patrística, n. 7)
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 24 ed. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 2009. 376p.
- AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos - A ordem - A grandeza da alma - O mestre**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24)
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. 4 ed. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2004. 300p. (Coleção Patrística, n. 8)
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios - A vida feliz**. 3 ed. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti, Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2007. 163p. (Coleção Patrística, n. 11)
- AGUSTÍN, San. La música *In: Obras Completas de San Agustín*. Edição Bilingüe. Traducion, introducion y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1986. Tomo XXXIX, p. 47-361.
- AGUSTÍN, San. Las retractaciones. *In: Obras completas de San Agustín*. Edição bilíngüe. Traducion, introducion, notas e índices de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1995. Tomo XL, p. 593-833.
- ALSINA CLOTA, José. **El neoplatonismo**: síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Anthropos, 1989.
- AMATO, Rita de Cássia Fucci. **Santo Agostinho**: Deus e música. Curitiba: Editora Prismas, 2015. 274 p.
- BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho**: estudos sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do termo philosophia. Vitória: UFES, 2010. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).
- BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006. 151p.
- BÍBLIA SAGRADA. Salmo 113. Português. **Velho Testamento**. Tradução, introdução e notas de Ivo Stornioli e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2002. 1629 p.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 9. ed. Tradução, introdução e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2004. 582 p.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.
- BUSSOLA, Carlo. **Plotino**: a alma no tempo. Vitória: FCAA/UFES, 1990.
- CAPANAGA, Victorino. **San Agustín** (semblanza biografiaca). Madrid: Ediciones Studium, 1954. 210 p.
- CENCI, Márcio Paulo. Atenção e ato mental no *De musica* de Agostinho. *In: Thaumazein*, Ano V, n. 09, Santa Maria (Junho de 2012), pp. 133-142. Disponível em: <https://www.periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/93>. Acesso em 03 de fev. 2019.

CHADWICK, Henry. **Agostino**. Tradução di Gaspare Bona. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1989.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 14 ed. São Paulo: Ática, 2010. 508 p.

CÍCERO, Marco Túlio. **A virtude e a felicidade**. [TVSCVLANARVM DISPVATIONVM LIBER QVINTVS – *Tusculana V*]. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 109 p.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Apr. Néelson Jahr Garcias. Edição Ridendo Castigat Mores: 2005. 152 p. (Livro digital – versão para ebooks). Disponível em: .  
<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/darepublica.pdf>. Acesso em: 02 de fev. 2018.

CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

CORDÓN, Juan Manuel Navarro; MARTÍNEZ, Tomás Calvo. **História da filosofia**: dos pré-socráticos à filosofia contemporânea. Tradução de Alberto Gomes e Departamento Editorial de Edições 70. Rev. Marcelina Amaral. Lisboa: Edições 70, 2016. 795 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2002. 429 p.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, Gerard. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 2005. 511 p.

FAGUNDES, Claudiberto. **‘De musica’, diálogo filosófico de Agostinho de Hipona**. Porto Alegre: UFRS, 2014, 386 f. Tese (Doutorado em Educação).

FERNANDES, Edrisi; BEZERRA, Cícero (orgs.). **Seminários do Seridó**: solidão e liberdade. Natal: EDUFRN, 2010. p. 173-189.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbul Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 542 p.

HUSEBY, Gerardo V. A música. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). **Trivium e quadrivium**: as artes liberais na Idade Média. Cotia: Íbis, 1999.

JOLIVET, Regis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Tradução de G. Blanco; O. Iozzia; M. Guirao; J. Otero; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. 219 p.

KLIMER, Federico; COLOMER, Eusebio. Plotino. In: **Historia de la filosofía**. Madrid: Editorial Labor, 1961.

LINGUITI, Alessandro. Plotino. In: PRADEAU, Jean-François (org.). **História da filosofia**. Prefácio e tradução de James Bastos Áreas e Noéli Correa de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC - Rio. 2011. p.104-111.

LUPI, João. Agostinho e a música. In: PIRATELI, Marcos Roberto (org.). **Ensaio sobre Agostinho de Hipona**: história, música, filosofia e educação. Maringá: EDUEM, 2014. p. 79-106.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. [Historia de la filosofía]. 2 ed. Tradução de Cláudia Berlinder; Revisão de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 589 p.

MOURÃO, Artur. A música como realidade e como metáfora, nas *Confissões* de S. Agostinho. In: **Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois**: Presença e Atualidade. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001, p. 729-744.

OLIVEIRA, Janduí Evangelista de; COSTA, Marcos Roberto Nunes. O problema de identificação entre o Uno de Plotino com o Deus judaico-cristão. In: BAUCHWITZ, Oscar Federico; FERNANDES, Edrisi ; BEZERRA, Cícero (org.). **Solidão e liberdade – Seminário do Seridó**. Natal: Edufrn, 2014. p. 173-190.

PAGNI, Pedro Ângelo; SILVA, Divino José. O desejo de sabedoria e a Paidéia justa em Platão. In: PAGNI, Pedro Ângelo; SILVA, Divino José (orgs.). **Introdução à filosofia da educação**: temas contemporâneos e história. São Paulo: Editora Avercamp, 2007. 320 p.

PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles. *In*: Maria Luiza Ferreira (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 17-40.

PLATÃO. **Górgias**. 5 ed. Introdução e tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2004. 215 p.

\_\_\_\_\_. **A República**. 14 ed. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. 512 p.

\_\_\_\_\_. **Crítias-Timeu**. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011, 264 p. Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod\\_resource/content/0/Plat%C3%A3o\\_Timeu-%20Completo.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod_resource/content/0/Plat%C3%A3o_Timeu-%20Completo.pdf). Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Íon**. Introd., trad. e notas de Victor Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988. 97 p. Disponível em: <http://www.eduardoguerreiroloso.com/220456439-Ion-Platao.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Leis e Epinomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980. vol. XII e XIII. 445p.

PLOTINO. **Enéada II**: a organização do cosmo. Tradução, introdução e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010. 102 p.

\_\_\_\_\_. **Primeira Enéada**. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra e Juvino Alves Maia Júnior. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2014. 267 p.

\_\_\_\_\_. **Tratado das Enéadas**. Tradução, introdução e notas de Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2000, 188p.

PRADA DUSSÁN, Maximiliano. La música práctica en san Agustín: "vestigium" y "signum". *In*: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 32, n. 1, 2015, p. 69-92.

QUILES, Ismael. **Plotino**: a alma, a beleza e a contemplação. Seleção e tradução do grego de Ismael Quiles; versão portuguesa de Ivan Barbosa Rigolin e Consuelo Colinviaux. São Paulo: Centro Editor - Associação Palas Athena, 1981. 103 p.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o "*De civitate Dei*". São Paulo: Edições Loyola, 1984. 370 p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 10 ed. São Paulo: Paulus, 2007. v. 1, 693 p.

ROCHA JÚNIOR, Roosevelt Araújo da. Música e filosofia em Platão e Aristóteles. **Discurso**. São Paulo, n. 37, p. 29-53. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62912> Acesso em: 16 de jan. 2018.

ROSA, José M. Silva. **Da Ambiguidade da Música na Antiguidade tardia e no Pensamento de Santo Agostinho**. 2004. 26 p. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/jose\\_rosa\\_musica\\_antiguidade\\_\\_e\\_santo\\_agostinho.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_musica_antiguidade__e_santo_agostinho.pdf) Acesso em: 23 de jan. 2019.

SANTA CRUZ, María Isabel. Introducción. *In*: **Plotino**: textos fundamentales. Selección, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

SCHAFER, R. Murray. **Educação sonora**: 100 exercícios de escuta e criação de sons. Tradução de Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2009. 141 p.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da brevidade da vida**. Tradução de Natá de Oliveira. Revisão de André Barros. Brasília: Editora Kiron, 2010. 72 p.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Da vida feliz**. 2 ed. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça. Revisão de Mariana Sérvulo da Cunha. São Paulo: wmf martinsfontes, 2009. 80 p.

SOUZA, Josemar Jeremias Bandeira de. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. João Pessoa: UFPB, 2006. 110 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

STÖRIG, Hans Joachim. **História geral da filosofia**. 2 ed. Revisão geral de Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2009. 687 p.

SWANWICK, Keith. **Ensinando música musicalmente**. Tradução de Alda Oliveira e Cristina Tourinho. São Paulo: Moderna, 2003. 128 p.

TELES, Maria Luiza Silveira. **Filosofia para jovens: uma iniciação à filosofia**. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 91 p.

TESTARD, Maurice. **Saint Augustin et cicéron I**: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1958a. 392 p.

\_\_\_\_\_. **Saint Augustin et Cicéron II**: répertoire des textes. Paris: Études Augustiniennes, 1958b. 142 p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. O conhecimento em Plotino. **Teo-Comunicação**. Porto Alegre, v. 28, n. 121, p. 413-431, set.,1998.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino**: um estudo das *Enéadas*. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

WHITE, Nicholas. **Breve história da felicidade**. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009. 223 p.

WILLS, Garry. **Santo Agostinho**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. 172 p.