

O que é o belo? Fundamentos da concepção de belo sensível em Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão*
Marcos Roberto Nunes Costa**

Resumo

O fundamento da beleza sensível em Agostinho é a unidade que existe em cada criatura considerada em sua particularidade, como considerando a totalidade cósmica, que também é uma forma de unidade. Diante disso, tudo o que existe, apesar de sua multiplicidade, possui unidade em algum grau, e enquanto são unas são igualmente belas. Todas as simetrias, harmonias, semelhanças, diferenças, contrastes, etc. do mundo sensível são belos por serem fundamentados na unidade e sempre apontam para a unidade.

Palavras-chave: Santo Agostinho; filosofia da natureza; o belo.

What is the beauty? Foundation of the conception regarding to the sensible beauty according to St. Augustine

Abstract

The foundation of sensible beauty in Augustine is the unity that exists in every creature considered in its particularity, as considering the cosmic totality that is also a form of unity. Before that, everything that exists in spite of their multiplicity has drive to some degree, as are one and are equally beautiful. All symmetries, harmonies, similarities, differences, contrasts, etc. the sensible world are beautiful because they are based on the unity and always point to the unit.

Key words: St. Augustine; philosophy of nature; beautiful.

Introdução

O primeiro escrito de Santo Agostinho foi o único texto dedicado exclusivamente à ideia do belo, cujo título expressa um pouco o caráter dessa obra: *De pulchro et apto* (Sobre o belo e o conveniente)¹. A citada obra foi escrita aproximadamente em 380, quando o Hiponense contava com vinte e seis a vinte e sete anos de idade, atuando como professor de retórica em Catargo, em um período que professava a fé e o modo de pensar maniqueu. Sabemos muito pouco

desse texto, pois trata-se de uma obra perdida, e o que sabemos de concreto dela é uma superficial referência que Agostinho faz nas *Confissões* IV, 13, 15, o que, embora não permita reconstruir² com exatidão suas ideias, permite ter uma parca noção do que pretendia o autor no dito texto, levando em consideração não apenas o texto das *Confissões* que o cita, como também a referência de pensamento que de certa forma conduzia Agostinho, o pensamento maniqueu.

Segundo consta nas *Confissões*, o questionamento que conduz à investigação do diálogo *De pulchro et apto*³ é o seguinte: “Amamos nós alguma coisa que não seja o belo? Que é o belo? [...] Que é a beleza? Que é que nos atrai e afeiçoa aos objetos que amamos? Se não houvesse neles certo ornato e formosura não nos atrairiam” (*Conf.*, IV, 13). Segundo o trecho citado, existe um pendor no homem que o faz voltar-se, contemplar e amar o que é belo, ou seja, tem-se uma teoria estética baseada no princípio do amor (Cf. REY ALTUNA, 1945, p. 31). Embora Agostinho no transcórre de sua vida, com a adesão à Filosofia de Plotino e, posteriormente, com sua conversão ao Cristianismo, tenha alterado muito sua concepção de estética, o citado princípio permanece indelével, aparecendo em textos da maturidade como o *Sobre a Música* VI, 13,38 e o *Comentário aos Salmos* 79, (cf. TSCHOLL, 1967, p. 10, 11).

Assim sendo, o princípio de que existe uma inclinação natural no humano para com o belo ou, em outras palavras, que só amamos o que é belo, permanece constante no pensamento do Hiponense, mesmo depois de convertido ao Cristianismo, porém o que se altera é a conceituação do belo. Ou seja, o belo que se ama possui uma identidade no *De pulchro et apto*, e outra em textos posteriores. Logo, doravante, tentar-se-á entender a conceituação do belo em sua primeira obra e, em seguida, qual a conceituação do belo que se consolidou no Agostinho maduro.

1 A concepção de belo na fase maniqueia

Parafraseando hermeneuticamente *Confissões* IV, 13, 15, pode-se dizer que, ao contemplar algo, esse algo atrai a atenção por dois motivos: o primeiro é por seu todo ou sua unidade; o outro motivo

é por sua conveniente adequação entre as coisas ou entre as partes de alguma coisa, como um sapato que se amolda a um pé, e uma perna que se ajusta ou se harmoniza com o corpo de que ela faz parte (Cf. *Conf.*, IV, 13). O primeiro, ou seja, a totalidade ou unidade de alguma coisa é o belo, por agradar por si mesmo, e não por outra qualidade. Já o segundo agrada não por sua unidade, mas por sua harmonia com outros corpos, e este é o apto, ou, em bom português, o conveniente ou o harmonioso (Cf. *Conf.*, IV, 15). Assim sendo, entende-se que, no primeiro empreendimento literário estético de Agostinho, o belo é o todo de uma determinada coisa que agrada por si mesma, não por sua harmonia com outras coisas.

Pelo que está escrito nas *Confissões*, não se pode ir além disso, mas, levando em consideração o fato de que, nesse período, o Hiponense era ouvinte maniqueu, e que, portanto, o Maniqueísmo defendia a tese do dualismo materialista dos princípios da luz (o bem) e das trevas (o mal) como responsáveis pela origem e constituição de tudo o que existe, o jovem Agostinho, possivelmente, fazia uma estreita relação entre os conceitos estéticos e ontológicos da luz e do belo em si, e todas as coisas belas derivam de partículas da luz recebidas em sua constituição, as trevas e o feio e, conseqüentemente, tudo o que é feio o é por suas partículas recebidas das trevas. Portanto, na medida em que, segundo a cosmologia maniqueia, o cosmos foi formado pela mistura dos dois princípios ontológicos originários, e essa mistura se dá de forma diferenciada entre os diversos seres, algo será mais ou menos belo segundo a sua gradação de partículas de luz e trevas. Logo, podemos dizer que, em última instância, uma coisa é una e bela em si mesma por possuir uma gradação maior de partículas de luz, que é verdadeira beleza.

Depois do *De pulchro et apto*, Agostinho só voltou a escrever sobre o assunto após abandonar a fé maniqueia e, respectivamente, de absorver a filosofia neoplatônica e converter-se ao Cristianismo. Obviamente, com esse novo referencial teórico, sua compreensão acerca do belo sofreu mudanças e, em certo sentido, o que outrora era considerado como o *apto*, nesta fase também foi incorporado à sua conceituação de beleza sensível. Ver-se-á doravante como o Hiponense fundamentou, após seu primeiro diálogo, sua estética, e de que forma

os princípios filosóficos maniqueus, que antes lhe eram tão caros, auxiliaram-no nessa nova empreitada filosófico-cristã.

1 A concepção de belo na fase neoplatônico-cristã

Entende-se que, nesta fase, Agostinho construiu a sua conceituação acerca da beleza do cosmos motivado pelas indagações e refutações maniqueias à cosmologia veterotestamentária, que, em síntese, afirmavam que a existência de algumas criaturas feias é a prova inquestionável de que o mundo sensível é a emanação resultada da mistura entre dois princípios ontológicos originários: a luz (o bem) e as trevas (o mal) e, conseqüentemente, essas criaturas que se destacam por sua feiúra foram originadas na formação do cosmos por uma maior quantidade de partículas de trevas⁴. Contra citados adversários, o Hiponense defende a tese de que o cosmos é necessariamente belo, pois Deus criou o cosmos *ex nihilo*, logo ele é a única fonte de todo o universo (Cf. *De nat. boni.*, 18) e, visto que Deus, além de criador, é o mais perfeito que há, não poderia criar um mundo imperfeito, mal e despido de beleza. Portanto, o mundo é, por natureza, perfeito, bom e belo. É claro que não estamos dissertando aqui sobre a absoluta perfeição, bondade e beleza que pertencem unicamente a Deus (Cf. *De vera rel.*, 11, 21; *De div. quaest.*, 83, DXX VII), mas desses atributos enquanto participação da fonte que é o Criador. Conseqüentemente, o cosmos é naturalmente belo, não existindo, assim, nenhuma criatura, independente de sua densidade ontológica na hierarquia dos seres, que não seja bela. Diante disto, o Filósofo de Hipona trata de conceituar a beleza sensível em suas diversas manifestações na Natureza.

O primeiro fato que se deve aclarar antes de partir para o conceito de belo sensível em Agostinho é que, segundo ele, embora o homem, enquanto ser dotado de alma racional, tenha a capacidade de captar o belo, este último não é algo subjetivo, ou seja, não é o homem em sua subjetividade que determina o que é e o que não é belo, mas as coisas belas são objetivamente belas, independente do julgamento e percepção humana acerca de suas belezas. Portanto, não se trata de uma construção subjetiva da beleza, mas do reconhecimento da beleza que já existe nas coisas belas (Cf. *Enarr. in Ps.*, 79, 14). Um outro

texto em que o Pensador de Hipona torna isso bastante claro é o *Sobre a Verdadeira Religião*, em que, simulando o que poderia ser um diálogo com um arquiteto, questiona o porquê de o arquiteto buscar em sua obra sempre a simetria das várias partes. Tal Filósofo concluirá que existe um fundamento objetivo na beleza, quer dizer, o que torna algo belo não é o olhar humano, mas o objeto contemplado é considerado belo por ser objetivamente belo. Logo, o arquiteto persegue a simetria em seu obrar porque ela é bela:

Perguntarei, primeiramente, se os objetos são belos porque nos agradam ou se nos agradam por serem belos. Indagarei em seguida, por que motivos eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugerirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade (*De vera rel.*, 32, 59).

Segundo a última períclope citada, o que atrai o olhar do arquiteto é a simetria entre as partes porque ela é bela, mas será esse o fundamento da beleza sensível? É a simetria o fundamento e a conceituação do belo em Agostinho? Sem dúvida, diversos textos nos dão essa impressão, como o *Sobre o Gênesis ao pé da letra inacabado*:

Com respeito a cada uma das partes das árvores ou do corpo de qualquer vivo, pode-se entender e discernir que não somente não existiriam com outras coisas de sua espécie, nem em si mesmas consideradas individualmente, se não tivessem partes semelhantes entre si. E um corpo é tanto mais belo quanto mais constar de suas partes semelhantes (*De Gen. ad. litt. imp.*, p. 5, 59).

Com certeza, pelos textos que citamos, está óbvio que a igualdade entre as partes ou a simetria é um qualificativo estético importante em Agostinho, porém, entendemos que esse não é ainda o fundamento do belo sensível em Agostinho, pois, se assim não fosse tudo

que é belo, para ser belo teria que possuir simetria, e existem muitas belezas sensíveis em Agostinho que não estão necessariamente ligadas à simetria, como a beleza na relação entre partes dessemelhantes ou a beleza dos contrastes, por exemplo.

Além disso, não se pode esquecer que Santo Agostinho tem boa parte de sua estética fundamentada no Neoplatonismo plotiniano, e que, portanto, conhecia as inconsistências levantadas por Plotino nas *Enéadas* I, 6, acerca da afirmação de que a simetria das partes é o fundamento de todas as belezas sensíveis.

No sexto tratado do primeiro livro das *Enéadas* intitulado *Sobre o Belo*, Plotino, entre os vários argumentos usados para demonstrar que a beleza não pode consistir na simetria das partes, argumenta que, se a tese refutada fosse verdadeira, o simples não seria belo, pois, para que algo simétrico seja belo, todas as suas partes também têm que ser belas para que o todo seja belo, não sendo possível que de uma simetria de partes feias surja algo belo e, na medida em que essa tese nega a beleza do simples ou do *Uno*, cada parte sendo uma não pode ser bela, logo, nem mesmo o todo pode ser belo sob o risco de contradição (Cf. *En.*, I, 6, 20-35). Entende-se que no dito tratado, em momento algum Plotino nega que a simetria seja bela, mas apenas que, ela não pode ser o fundamento da beleza sensível (cf. DE BRUYNE, 1963, p. 399).

Agostinho, embora exalte a beleza no que é simétrico, não negando assim a beleza da simetria das partes, não a considera o fundamento da beleza sensível, visto que há algo pelo qual a própria simetria seja bela. Sendo assim, na medida em que a simetria das partes de um corpo é bela, cabe-nos para alcançar qual o fundamento do belo sensível questionar: por que é bela a simetria? Ou, em outros termos: o que torna a simetria bela já que ela própria não é o fundamento da beleza? Para resolver esse problema, é preciso retornar ao *Sobre a Verdadeira Religião*, 32, 59 para que nos ilumine nesta reflexão: “[...] Indagarei em seguida, por que motivos eles são belos. Se o arquiteto hesitar, sugerirei que talvez seja porque as partes semelhantes estão reunidas de tal modo que evocam harmonia, unidade”.

Segundo o texto citado, as simetrias encontram-se dispostas de tal maneira que evocam a harmonia e a unidade, ou seja, a simetria

é bela porque é harmônica, e qualquer forma de harmonia conduz à unidade, logo, pode-se dizer que o fundamento da beleza que torna a simetria e qualquer outra entidade não simétrica bela é a harmonia que conduz a unidade, ou simplificando ainda mais, o fundamento da beleza sensível em qualquer de seus matizes de manifestação na natureza é a unidade.

Está-se aqui diante do fundamento de qualquer beleza sensível em Agostinho. Todavia, precisa-se examinar outras facetas da manifestação do belo, intencionando entender como e porque a unidade é o fundamento da beleza sensível.

Por causa de seu debate com os maniqueus, Agostinho afirma que a beleza nas criaturas é ontológica, ou seja, uma criatura é bela apenas pelo fato de ser ou existir, logo, a beleza está em toda parte da natureza. Portanto, igualmente existe beleza nos contrastes, pois, por exemplo, apesar de os braços de um homem terem alguma diferença entre si, a igualdade e a diferença desses membros são harmônicos na medida em que contribuem para integridade e unidade das partes do mesmo. O mesmo se pode dizer na relação entre as criaturas: na relação entre seres iguais tem-se a harmonia que revela a unidade da espécie; entre seres diferentes, diversas belezas que vão da luta pela sobrevivência às lutas por território de determinadas espécies. Em todos esses casos, existe uma específica harmonia ligada ao modo de ser de determinada espécie de criatura que demonstra a sua unidade em si mesma e nas suas relações com os semelhantes e dessemelhantes. Outrossim, nos movimentos, sons e ações mais improváveis da ordem da natureza, é possível perceber que existe algo de harmonioso que tudo une a uma ordem cósmica fazendo aquele fortuito movimento, som ou ação das criaturas belo, como disserta Agostinho no *Sobre a Ordem*, admirando a beleza de uma briga de galos:

Assim era também naqueles mesmos galos: suas cabeças projetadas para a frente, as plumagens eriçadas, golpes violentos, cautelosas atitudes para esquivar-se dos ataques, e tudo proporcional em cada movimento dos animais [...]. Finalmente, a lei do vencedor: o canto altivo e todo o seu corpo recolhido como que num só círculo para orgulho do seu domí-

nio; e o sinal do vencido: suas asas depenadas, deforme a sua voz e desfigurados os seus movimentos. Não sei como, mas tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza (*De ord.*, I, 8, 25).

Levando em consideração que a beleza consiste na unidade, não é muito fácil aceitar que a relação entre dessemelhantes seja bela, pois que unidade pode haver entre esses? Porém, fica-se diante de outro tipo de unidade, a unidade holística, que se encontra no próprio modo de constituição do cosmos. Segundo o Filósofo de Hipona, o mundo foi criado e estruturado holisticamente, com leis que ordenam as relações entre as criaturas iguais e diferentes, superiores e inferiores em uma imensa cadeia de inter-relações em que as criaturas, embora sejam belas em si mesmas, porque possuem unidade, são muito mais belas quando perspectivadas como parte de uma totalidade, que é a unidade cósmica holística. Ou seja, o mundo foi criado como uma unidade e, conseqüentemente, todas as criaturas em suas relações e ações, seja no cantar de um pássaro (cf. *De ver. rel.*, 42, 79), na luta entre galos, no som ecoado pelo barulho das ondas do mar em seu encontro com as pedras, na luta pela sobrevivência em que impera a lei do mais forte, enfim, todos esses acontecimentos e muitos outros cooperam e são fundamentais para a unidade que o cosmos é, e, por decorrência, são belos.

A beleza é ontológica porque não há criatura que não seja uma em algum nível, pois cada parte de um corpo é uma, porém, quando as unimos, elas formam, nesse corpo, uma unidade ainda mais perfeita chamada de integridade. O cosmos é formado por uma imensa variedade de espécies de criaturas, e cada uma delas considerada em si mesma é unidade, e cumprindo o papel ontológico que lhes cabe formando a unidade, que é o cosmos, como diz *no Sobre o Gêneses contra os Maniqueus*:

São tamanhos a força e o poder da integridade e da unidade que, mesmo que sejam muitas as coisas, causam prazer quando se juntam e contribuem para formar o todo. Mas, a universalidade é um nome derivado de unidade (*De Gen., contra man.*, I, 21, 32)⁵.

No *Sobre a Ordem*, descrevendo como funciona a razão humana, afirma que ela, ao investigar a natureza incessantemente, busca a unidade, seja quando separa em partes uma coisa una, ou quando unifica as partes de algo para formar uma unidade:

Portanto, seja ao separar como ao estabelecer conexão entre as coisas, busco a unidade, amo a unidade, mas quando separo algo, quero-o puro; quando estabeleço conexão entre as coisas, busco o íntegro (*De ord.*, II, 18, 48).

Quer dizer, seja qual for sua operação, a razão, em última instância, está buscando a unidade, é como se ela tivesse uma tendência natural a compreender que tudo, inclusive ela, possui unidade. Portanto, aquele pendor que comentamos no começo do presente artigo, que na fase maniqueia consistia na busca pelo que possui maior quantidade de partículas de luz, na fase pós-maniqueia é o pendor pela unidade. Por esse motivo, quando nossa alma contempla algo fabricado pela arte humana, que não possui completa beleza ou unidade, causa algum desconforto, pois a alma é una e é atraída pela unidade: “Nas coisas fabricadas, não havendo nenhuma necessidade, parece que a desigualdade na proporção das dimensões das partes de algum modo fere a própria visão” (*De ord.*, II, 11, 34)⁶.

Todavia, embora todas as criaturas sejam belas por possuírem unidade, não possuem o mesmo grau de unidade, logo, na medida em que a unidade é o princípio de qualquer beleza, o grau de unidade determinará o grau de beleza (Cf. BETTETINI, 1994, p. 192). Assim, haja vista que os seres sensíveis, portadores da beleza sensível, apenas possuem graus de unidade e nunca a unidade absoluta por serem também múltiplos, questiona-se: o que garante que todas as criaturas possuam unidade? Ou ainda fazendo outra pergunta para chegar ao mesmo objetivo: por que a unidade é o fundamento da beleza?

Segundo Agostinho, o que fundamenta a universalidade da unidade é o *Uno* supremo, pois todas as criaturas não poderiam ter certa unidade “se não a recebesse daquele que é o *Uno* supremo” (*De vera rel.*, 34, 63). Visto que Deus é o *Uno* supremo, ao criar todas as

coisas, deu a elas determinado grau de unidade. A universalidade da unidade é como um vestígio do Criador, uma espécie de assinatura que identifica o artista com a sua obra. A unidade presente em cada uma das criaturas é uma cópia ou reflexo da unidade perfeita, primordial e absoluta que é Deus, que, conseqüentemente, é a Suma beleza, na qual todas as coisas são unas e belas por participação.

Essa noção da universalidade devido à identificação com o *Uno* é claramente de influência plotiniana. Segundo Plotino, todas as coisas possuem unidade porque foram emanadas por meio da processão do *Uno*. Tudo o que existe, em última instância, procede por emanação do *Uno* (Cf. *En.*, VI, 7, 32), logo, necessariamente, possui determinado grau de unidade, como disserta o Licopolitano:

Com efeito, tudo o que não é uno, por causa da unidade se salva e pela unidade é o que é[...]. E ainda quando alguém pode dizer o que cada coisa é, pode dizer-lo pelo fato de que cada coisa é una. E porque é una, existe (*En.*, V, 3, 15)⁷.

A diferença entre os dois Filósofos está no fato de que, em Plotino, existe uma continuidade substancial entre o *Uno* e o cosmos, logo tudo possuirá unidade por um certo grau de parentesco com o *Uno*. Já em Agostinho, não há essa continuidade entre Criador e criatura, visto que o mundo foi criado *ex nihilo*, não partilhando assim da natureza do *Uno*. Portanto, a unidade no cosmos no Hiponense se dá não por continuidade substancial com o *Uno*, mas por ter sido criado para com sua unidade imitar o Criador.

Mais uma vez Agostinho, demonstrando seu Neoplatonismo cristão, entendia que existe uma forma inteligível de cada espécie de criatura no Verbo divino, que Deus utilizou para formar o cosmos (Cf. *De Gen., ad. litt.*, I, 4, 9; IV, 24, 41; V, 13, 29; *De lib. arb.*, II, 16, 44). Portanto, o Verbo em Nosso Pensador possui em si algo semelhante a um cosmos inteligível, visto que contém todas as formas arquetípicas com seu ordenamento. Cada estrutura vista no cosmos sensível, juntamente com sua ordem e com suas diversas espécies de criaturas, existe de forma perfeita no cosmos inteligível do Verbo de Deus.

Justamente devido a essa correspondência imagética entre cosmos sensível e cosmos inteligível ou Verbo divino, que é possível encontrar-se diversas estruturas no mundo que servem como analogia da Trindade. O mundo é uma imagem menos perfeita das ideias do Verbo, conseqüentemente guarda em suas estruturas diversos vestígios de Deus. Por conseguinte, além do fato de que cada criatura imita a Unidade primordial, também são unas e belas por imitarem e participarem da unidade de seu arquétipo inteligível presente no Verbo.

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que as criaturas são unas e belas em dois aspectos: primeiramente por copiarem em sua estrutura a unidade presente em seu arquétipo, pois as criaturas só são unas porque suas formas inteligíveis também o são. Em segundo lugar, cada ente sensível forma uma unidade, uma certa igualdade e semelhança com o seu protótipo inteligível, como disserta Agostinho no *Sobre a Trindade*:

Assim é o Verbo perfeito a quem nada falta, pois é como uma arte de Deus onipotente e sábio, que em sua plenitude contém todas as razões dos seres vivos e imutáveis, neles todos são um. Ele é o único que nasce do *Uno* e em quem todos fazem um com ele (*De Trin.*, VI, 10, 11)⁸.

Em suma, entende-se que, com o conceito de unidade, Santo Agostinho explica o sensível, pois todos os entes sensíveis são, e são belos, na medida em que possuem unidade. A carência absoluta da unidade ontologicamente seria a inexistência, o que seria o esteticamente feio, o que é impossível, pois só existe o ser, e ser existir e belo são sinônimos (Cf. *De vera rel.*, 32, 60; 34, 63; 36, 66). Ideias fundamentais da estética cosmológica agostiniana como igualdade, ordem e harmonia sempre conduzem à unidade: a igualdade pela simetria em cada criatura individual, pela igualdade presente na espécie, etc.; a ordem por ter sido pensada pelo Criador holisticamente, entendendo o mundo como uno; e a harmonia na comunhão dos iguais, semelhantes e dessemelhantes na diversidade, que é o cosmos, que revela que, apesar de sua multiplicidade, o mundo é como uma imensa orquestra

que, com múltiplos instrumentos, são ordenados e harmonizados para ecoarem um som uno. O fundamento do belo sensível em Santo Agostinho é a unidade.

Notas

- * Mestre em Filosofia pela UFPB. E-mail: theophania@ig.com.br
- ** Professor de Filosofia Medieval da UFPE, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com
- 1 A tradução brasileira das *Confissões* de Maria Luiza J. Amarante das Paulinas, traduz *De pulcrho et apto* por “Sobre a harmonia”, já a versão de J. Oliveira Santos da Vozes o traduz por “Do belo e do conveniente”.
 - 2 Estudiosos como Karel Svoboda, entendendo que ele foi baseado em leituras de Platão, principalmente nas obras *Hípias Maior* e o *Banquete*, pensam poder reconstruir o *De pulcrho et apto* baseados nas *Confissões* IV, 13, 15 e na interpretação de prisma agostiniano desses textos Platônicos (Cf. SVOBODA, 1958, p. 21-30). O fato é que não existem quaisquer evidências de que Agostinho tenha tido contato com textos de Platão nesse período, primeiramente porque ele não entendia o suficiente de grego para fazer uma leitura aprofundada de Platão nos originais; em segundo lugar, não se sabe de nenhuma tradução dos citados textos para o latim (Cf. REY ALTUNA, 1945, p. 30-34). Diante disso, entendemos que a melhor forma de se tratar o *De pulcrho et apto* seja interpretando as *Confissões* IV, 13, 15, considerando o pensamento maniqueu, que, na época, norteava a vida intelectual do Hiponense.
 - 3 Entende-se que essa obra seja em forma de diálogo pelo que Agostinho revela ao referenciá-la nas *Conf.*, IV, 13: “[...] Caminhava para o abismo e dizia a meus amigos: amamos nós alguma coisa que não seja o belo? [...]”.
 - 4 Segundo o comentador Fernando Bermejo Rubio, a mescla entre o bem (luz) e o mal (trevas) não se deu de forma uniforme em todos os seres da natureza, mas existem graus diferentes de contaminação da luz pelas trevas que determinam a posição ontológica desses seres na hierarquia cósmica (Cf. RUBIO, 2008, p. 216-219). Dessa forma, a gradação de contaminação da luz pelas trevas é uma determinação hierárquica ontológica e estética, logo, uma criatura que possua mais partículas de trevas em sua constituição é inferior ontologicamente e, conseqüentemente, mais feia.
 - 5 Cf. *Conf.*, XIII, 28, 43; *De ord.*, II, 18, 48; *De civ. Dei*, XI, 22.
 - 6 Cf. *De vera. rel.*, 30, 54.
 - 7 Cf. *En.*, VI, 2, 4-5; VI, 7, 32.
 - 8 Igualmente comenta o Filósofo no *Sobre a Verdadeira Religião*: “Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao *Uno*, à medida que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. [...] A verdade é pois, a forma das

coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – e existem à medida que são semelhantes àquele *Uno* primordial. Por Ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque Ele é a suprema forma, porque Ele é a suprema semelhança do princípio” (*De vera rel.*, 36, 66). (Cf. *De ord.*, II, 19, 51).

Referências

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. In: **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 499-591 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. **A verdadeira religião**. 2. ed. Trad. e introd. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p.

_____. **A Trindade**. Trad. e introd. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726 p. (Coleção Patrística, n. 7).

_____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nogueé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilíngue.

_____. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.

_____. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Comentário aos Salmos**. 2. ed. Trad. de Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 2008. Salmos 101-150, 1172 p. (Cole-

ção Patrística, n. 9/3).

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).

AGUSTÍN, San. Del orden. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingüe. Trad. trad. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, v. 1, p. 587-772.

_____. La música. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.

_____. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras completas de San Agustín**. ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1995, vol. XL, p. 65-297.

BETTETINI, Maria. **La misura delle cose**: struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona. Milano: Rusconi, 1994. 268 p.

DE BRUYNE, Edgar. **Historia de la estética**: la antigüedad Griega y Romana. Trad. de Armando Suarez. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1963. tomo I, 486p.

PLOTINO. **Enéadas**. Introd., trad. y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. tomo I-III, livro I-VI.

REY ALTUNA, Luis. **Qué es lo bello**: introducción a la estética de San Agustín. Madrid: Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1945. 195 p.

RUBIO, Fernando Bermejo. **El maniqueísmo**: estudio introductorio. Madrid: Editorial Trotta, 2008. 299p.

SVOBODA, Karel. **La estética de san Agustín y sus fuentes**. Trad. de Luis Rey Altuna. Madrid: Librería Editorial Augustinus, 1958. 350 p.

TSCHOLL, Josef. **Dio & il bello in saint'Agostino**. Milano: Edizione Ares, 1996. 175 p.