

Noções de estética no “*De pulchro et apto*” de Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão*

Marcos R. N. Costa**

Resumo: O *De pulchro et apto* (*Sobre o belo e o conveniente*) é o único texto de Santo Agostinho dedicado exclusivamente à ideia do belo, porém, trata-se de uma obra perdida e as poucas informações acerca dela encontram-se em uma rápida referência que o Hiponense faz em suas *Confissões* IV, 13, 15, a partir da qual, em confronto com outras obras do Hiponense, como, por exemplo, o *De musica*, pretendemos neste artigo apresentar a possibilidade da construção de um conceito de belo em Santo Agostinho.

Palavras-chave: Santo Agostinho, Maniqueísmo, o belo.

Abstract: *De pulchro et apto* (On the beautiful and convenient) is the only text of St. Augustine devoted exclusively to the idea of beauty, but it is a lost work, and little information about it are in a quick reference the Hiponense does in his *Confessions* IV, 13, 15, from which, in comparison with other works of Hiponense, eg, *De musica*, in this article we intend to present the possibility of building a concept of beauty in St. Augustine.

Keywords: St. Augustine, Manichaeism, the beautiful.

* Doutorando em Filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail: ricardo-brand75@gmail.com

** Professor da Graduação e Mestrado em Filosofia da UFPE e do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia - UFPE/UFPB/UFRN. Atual vice-presidente da Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. E-mail: marcosnunes-costa@hotmail.com

Mesmo se quiséssemos desenvolver uma análise exaustiva do *De pulchro et apto*, o mesmo não seria possível, pois, por se tratar de uma obra perdida, possuímos apenas fragmentos citados por Agostinho vinte anos depois de escrever a obra. Logo, o máximo que podemos oferecer nessa análise é apenas uma possibilidade de interpretação, e em hipótese alguma iremos nos aventurar em uma reconstrução do texto baseado no conjunto da obra do autor, por

entendermos que não existem elementos suficientes para tal empreitada, e se essa reconstrução fosse feita não passaria de uma mera conjectura.

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, como já mencionamos, 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 nos permita reconstruir com exatidão suas ideias, nos 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.

Estudiosos como Karel Svoboda tentam reconstruir o dito tratado, com duas hipóteses: a primeira é o fato de que na medida em que o texto das *Confissões* apenas foi escrito 20 anos após o *De pulchro et apto*, Agostinho depois de tantos anos poderia reproduzir erroneamente sem querer algumas ideias daquela obra (cf. SVOBODA, 1958, p. 21). A segunda é o fato de que o texto que o hiponense tenta reproduzir nas *Confissões* possui algumas semelhanças com fragmentos de diversos textos de Platão como: *Fedro*, *O Banquete*, mas principalmente o *Hípias Maior*. Como nos adverte o comentador após fazer uma breve análise do texto das *Confissões* que cita um fragmento da obra perdida: “Examinemos agora, mais acerca desses pensamentos, sua origem e conexão mútua. Podem se distinguir, com efeito, duas considerações: a estética e a ontológica. **A consideração estética é de pura linha Platônica** [...]”, (SVOBODA, 1958, p. 22, 23 – destaque nosso). Logo, entende o estudioso que possivelmente essa obra perdida fosse muito mais platônica do que se revelou nas *Confissões* IV, sendo portanto, perfeitamente possível reconstruir essa obra com base em *Confissões* IV, 13, 15 e na interpretação de prisma agostiniano de textos estéticos Platônicos, especialmente o *Hípias Maior* (cf. SVOBODA, 1958, p. 21-30)².

1. A tradução brasileira das *Confissões* feita por Maria Luiza J. Amarante, das Edições Paulinas, traduz *De pulchro et apto* por “Sobre a harmonia”, já a versão de J. Oliveira Santos, da Editora Vozes, traduz por “Do belo e do conveniente”. A segunda é bem mais próxima do original latino.

2. Karel Svoboda sustenta que Agostinho fez duas abordagens nessa obra, estética e ontológica, e que a abordagem estética é Platônica, e a ontológica é maniqueia. Entendemos que embora a temática seja platônica, ambas as abordagens são maniqueias, e que as duas não são claramente delimitadas, confundindo-se uma com a outra. Outra possibilidade de interpretação é reconstruir o texto buscando elementos estéticos semelhantes na

O grande problema da supracitada interpretação é alienar a interpretação do texto das condições biográficas do Filósofo Africano, pois é o próprio Agostinho que explica nas *Confissões* que pensava e vivia como um maniqueu. O texto foi escrito no período em que ele era ouvinte maniqueu, por conseguinte, sua consideração acerca da beleza era totalmente sensorial, como nos diz o Pensador ao explicitar o contexto em que foi escrito o *De pulchro et apto*: “Naquela época eu não sabia e amava as belezas inferiores” (*Conf.*, IV, 13)³.

No contexto do fragmento citado, ao relatar o período em que viveu como ouvinte maniqueu (cf. *Conf.*, III, 6- IV, 1), narrando acontecimentos dolorosos que cercaram a morte de um amigo (cf. *Conf.*, IV, 4), o autor faz uma digressão e explica acerca de verdades que na época desconhecia, e que se conhecesse aliviaria deveras o seu sofrimento: o consolo de Deus; a verdadeira amizade em Deus; a transitoriedade das criaturas e de todas as belezas sensíveis; a efemeridade da própria vida humana diante da espiritualidade, estabilidade e eternidade da Deus; a superioridade das verdades espirituais em detrimento das meramente materiais. Ou seja, o “*Haec tunc non noveram*”, o que ele não sabia na época em que escreveu a sua obra, são justamente as verdades não materiais comuns ao platonismo e ao cristianismo. Logo, na medida em que Agostinho revela que não conhecia as verdades imateriais, sua compreensão ontológica e estética era puramente material, visto que o platonismo em essência cultiva o entendimento, seja ontológico ou estético, do conhecimento imaterial ou inteligível, e não entendemos como o *De pulchro et apto* pode ter uma estética de pura linha platônica.

Entendemos que a segunda parte do fragmento é ainda mais esclarecedora: “[...] *et amabam pulchra inferiora*” (e amava as belezas inferiores), quer dizer o Hiponense não sabia acerca das verdades imateriais e superiores, e amava as belezas materiais inferiores, *pulchra inferiora* no sentido das belezas menos elevadas, mais baixas (cf. SARAIVA, 2006, p. 603), o que são de natureza inferior quando comparadas com as belezas superiores, que nesse caso são as imateriais⁴. Logo, por consequência óbvia,

vasta obra de Santo Agostinho, para assim trazer luz aos poucos fragmentos citados pelo autor nas *Confissões*. O problema desse intento é igualmente não considerar o contexto em que o Filósofo escreveu o livro, pois, embora sem dúvida tenham o mesmo autor, levando em consideração a fase maniqueia e neoplatônica-cristã, ele escreve munido de categorias muito distintas para intentarmos uma homogeneização.

3. “*Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora*” (*Conf.*, IV, 13).

4. Pelo contexto do fragmento das *Confissões*, interpretamos que as belezas superiores, das quais Agostinho não tinha apreço no período em que escreveu o livro, podem ser tanto de natureza moral como estética. Pelo contexto, não é possível fazer qualquer distinção; ele faz uso do termo *pulchro* em sentido bem amplo. Como nessa amplitude entendemos também estar incluído o aspecto estético, e como esse é o foco de nossa tese, o escolhemos como parâmetro para nossa análise.

não escreveu o *De pulchro et apto* sob as diretrizes das verdades suprasensíveis de Platão. Ou seja, nessa obra o belo em si, ou o belo inteligível não era um problema a ser investigado por Agostinho.

A despeito de entendermos que em seu conteúdo o *De pulchro et apto* não é platônico pelos motivos que apresentamos, é inegável que o problema trabalhado no texto – a diferença entre o belo e o conveniente – é um problema platônico presente no *Hípias Maior*. No citado diálogo, ao discutir com o sofista *Hípias* acerca da natureza do belo, em um dado momento após várias tentativas malsucedidas de conceituar a natureza do belo, o Sofista afirma que o belo é o ouro, visto que qualquer coisa associado a ele torna-se bela mesmo sem o ser de fato (cf., *Hípias Maior*, 289e-290 a). Sócrates, lembrando as obras produzidas por um importante escultor, conduz *Hípias* a afirmar que também as obras produzidas pelo dito artista, mesmo não sendo produzidas com ouro e sim com o marfim e pedra também eram belas. Assim sendo, concluem que não é o ouro o belo, mas o apropriado, pois o que torna um objeto de ouro, uma estátua de pedra ou de marfim bela, não são em si os elementos utilizados, mas os materiais com o uso apropriado, ou melhor, mais convenientes ao fim desejado:

[...] o ouro e o marfim, ó sábio homem, quando são apropriados, tornam as coisas belas, e quando não são apropriados, feias? Iremos negar isso ou admitir que o que ele diz é correto? – Concordaremos ao menos que tudo aquilo que é apropriado a qualquer coisa particular a torna bela (*Hípias Maior*, 290d).

É óbvio que Platão, não ficando satisfeito com esta conclusão, rito contínuo pela boca de Sócrates, trata de desconstruí-la com a seguinte indagação: o apropriado torna de fato as coisas belas com sua adição, ou simplesmente as faz parecer belas? E embora *Hípias* tente defender que o apropriado tanto torna algo belo como lhe dá a aparência de belo, o filósofo grego afirma que as duas alternativas são excludentes, algo não pode tornar-se e dar a aparência de belo concomitantemente. Platão conclui que o apropriado em hipótese alguma pode ser o belo, pois existem coisas, ações ou atitudes que apesar de serem belas, a maioria das pessoas não as reconhece como belas, por não terem as mentes educadas para essa percepção. Logo, se o apropriado, como afirmou sofista, tornasse algo belo, como igualmente desse a aparência de beleza a este algo em que ele fosse adicionado, então necessariamente o reconhecimento do belo seria universal. Como nem todos reconhecem o belo ao se depararem com ele, o apropriado que também traz a aparência de algo belo não pode ser o belo, mas no máximo um simulacro da beleza. Como nos explica essa elucidadora perícopo:

[...] Sócrates: todas as coisas que são realmente belas – tanto costumes quanto atividades – são consideradas sempre belas por todos, e assim parecem a todos? Ou, pelo contrário, que as pessoas as ignoram, havendo mais conflito e polêmica a respeito delas do que a respeito de qualquer outra coisa, [...] *Hípias*: Decerto a segunda alternativa, [...]. Sócrates: Não seriam ignoradas se a aparência da beleza fosse adicionada, e essa aparência seria adicionada se o apropriado fosse belo e fizesse não só as coisas serem belas, como também parecerem belas (*Hípias Maior*, 294d).

O diálogo continua em sua odisséia em busca do conceito do belo, e embora se trate de uma obra aporética, na medida em que sua intenção descrita em vários trechos é encontrar o belo que torna todas as coisas belas (cf. *Hípias Maior*, 287c-e; 291d; 292d-e; 304e), entendemos que a intenção do filósofo grego é apontar para o belo em si. Contudo, entendemos que os fragmentos que interpretamos são suficientes para marcar o fato de que a temática que Agostinho trabalha no *De pulchro et apto*, provavelmente é platônica, todavia a solução dada para o citado problema é eminentemente maniqueia, como teremos oportunidade de perceber na análise dos fragmentos do dito livro.

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). Porém, é inegável que o texto das *Confissões* de fato se assemelhe com o *Hípias Maior* 294a-c; logo, entendemos que é possível que Agostinho em seus estudos em Catargo tenha tido contato de alguma forma com fragmentos da obra platônica, citada por alguma obra latina, ou até mesmo em discussões com colegas e professores. Diante da discussão que comentamos, entendemos que a melhor forma de se tratar o *De pulchro et apto* seja interpretando as *Confissões* IV, 13, 15, considerando o pensamento maniqueu, que na época norteava a vida intelectual do Hiponense, e que, portanto o conduziu na resposta ao problema de Platão.

Assim sendo, doravante pretendemos apresentar uma possibilidade de interpretação de sua primeira obra estética, baseada na exegese das *Conf.* IV, 13, 15, à luz do pensamento que possuía uma influência decisiva na vida intelectual e religiosa de Agostinho no período em que escreveu o *De pulchro et apto*, o pensamento maniqueu.

O questionamento que conduz à investigação do diálogo *De pulchro et apto*, Santo Agostinho revela na seguinte passagem:

Naquela época eu não sabia e amava as belezas inferiores. Caminhava para o abismo e dizia a meus amigos: 'Acaso amamos alguma coisa senão 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)⁵.

O Filósofo de Hipona principia a sua sequência de indagações com uma pergunta retórica: "*Num amamus aliquid nisi pulchrum?*", acaso é possível amar algo que não seja belo? Obviamente a intenção da questão é afirmar a impossibilidade de amar outra coisa que não seja o belo. Nesta pergunta o autor revela duas ideias bem interessantes. A primeira está no fato de que o ser humano ama o belo, e pelo fato de que não ama outra coisa que não o belo, esse amor é irresistível. O verbo latino *amo*, pelo contexto, nos possibilita interpretá-lo como ter inclinação (Cf. SARAIVA, 2006, p. 69), ter um pendor, uma atração por algo que se admira, quer dizer, o homem tem uma natural atração pelo belo que ele admira. Como admiração entendemos uma reação espontânea da inteligência, emoção e percepção do homem que se volta na direção de algo que é o objeto de admiração (Cf. GILSON, 2010, p. 28). O homem naturalmente possui esse pendor pelo belo que admira, que o faz espontaneamente amar o objeto contemplado, por este motivo o estudioso da estética agostiniana Rey Altuna afirma que esse fragmento que estamos analisando: "[...] cristalizou uma teoria estética baseada no princípio do amor" (REY ALTUNA, 1945, p. 31). A despeito do hiponense em sua pergunta nos fazer pensar em uma inclinação exclusiva para com o que é belo, podemos interpretar essa pergunta, na medida em que é claramente retórica, como um exagero intencionando declarar que existe uma ânsia na busca do que é belo.

Essa tese do amor pelo belo é uma ideia que permanece indelével no pensamento de Agostinho, continuando mesmo na fase pós-maniqueia, inclusive na primeira obra que ele escreve após *De pulchro et apto*, no retiro filosófico de Cassiciaco, o *Contra os acadêmicos*, no princípio do segundo livro em um prólogo a seu amigo e protetor Romaniano em uma exortação ao estudo da filosofia, explicita o termo de origem grega *filocalia*, que provém da junção de *filos* (amor) com *kalos* (belo), sendo portanto amor pelo que é belo (Cf. *Contra Acad.*, II, 3, 7). No texto mencionado, o novo convertido Agostinho faz uma comparação entre a *filocalia* e a filosofia, afirmando a superioridade da segunda, e embora chegue a dizer que ambas são irmãs por terem a mesma origem e possuírem o mesmo fim, a busca da beleza, associa à primeira por estar presa na esfera sensível um papel de degrau inferior para o acesso a filosofia,

5. "*Haec tunc non noveram et amabam puchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: 'Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo puchrum? Et quid est puchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent'*" (*Conf.*, IV, 13).

capaz de acessar a beleza supra-sensível⁶. Voltaremos a tratar da *filocalia* com uma análise mais aprofundada no quinto capítulo de nossa tese, porém o que cabe sublinhar aqui é o fato de que o amor ao belo é uma temática que permanece desde a primeira obra escrita após a sua conversão, até em obras da maturidade (Cf. *De musica*, VI, 13, 38; *Enarr. in Ps.*, 79.14; TSCHOLL, 1996, p. 10, 11). É óbvio que nem sempre o amor ao belo teve a mesma ênfase, variando de um papel extremamente otimista na primeira obra (*De pulchro et apto*), a um papel mais pessimista na segunda (*Contra academicos*), até chegar a uma função mais equilibrada em textos da maturidade.

A segunda ideia do texto citado que vale a pena destacar é que o pendor é pelo que é belo, ou seja, é a beleza presente nos objetos que atraem o amor e a admiração humana. A despeito de o homem ser um ser racional e por conseguinte possuir capacidade de captar o *pulchrum*, este último não é algo subjetivo, mas objetivamente presente nas coisas contempladas. Portanto, o amor ou pendor pelo que é belo não é uma construção subjetiva da beleza, mas o reconhecimento da beleza que já existem nas coisas belas. A objetividade da beleza é cara para o filósofo africano, mesmo após a adesão ao plotinianismo e ao cristianismo; é evidente que embora o princípio seja o mesmo, a fundamentação das duas fases parece ser distinta. Na fase neoplatônica-cristã, a fundamentação do citado princípio era neoplatônica, e na fase em que era ouvinte maniqueu, a fundamentação é advinda do maniqueísmo.

Após perguntar o que é o belo e a beleza (*Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo?*)⁷, que é segundo nossa compreensão o fio condutor da obra, a última

6. Eis o texto: “[...] Pois filocalia e filosofia são quase sinônimos e querem parecer termos da mesma família e de fato o são. Pois, o que é filosofia? O amor à sabedoria. Que é filocalia? O amor da beleza. Pergunta aos gregos. E o que é sabedoria? Por acaso não é a verdadeira beleza? Portanto a filosofia e a filocalia são irmãs, filhas do mesmo pai. Mas a filocalia, arrancada do seu céu pelo engodo da volúpia e presa na gaiola do vulgar, conservou todavia a semelhança do nome para advertir o passarinho a não desprezá-la. Sua irmã, que voa livremente, muitas vezes a reconhece, ainda que sem asas, suja e miserável, mas raramente a liberta, pois a filocalia não conhece sua origem, a filosofia sim” (*Contra Acad.*, II, 3, 7). “*Nam philocalia et philosophia prope similiter cognominatae sunt, et quasi gentiles inter se videri volunt, et sunt. Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? nonne ipsa vera est pulchritudo? Germanae igitur istae sunt prorsus, et eodem parente procreatae: sed illa visco libidinis detracta caelo suo, et inclusa cavea populari, viciniam tamen nominis tenuit, ad commonendum aucupem ne se contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem volitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat: non enim philocalia ista unde genus ducat agnoscit, nisi philosophia*” (*Contra Acad.*, II, 3, 7).

7. A pesquisadora Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira, em sua tese de doutoramento, afirma que as duas perguntas abordam aspectos distintos da estética Agostiniana: “O primeiro ponto de vista é-nos sintetizado na questão *Quid est ergo pulchrum?* O segundo, na questão *et quid est pulchritudo?* As duas questões não são redundantes como se trata de perguntas com teor diferentes, é expediente comum em nosso filósofo utilizar *pulchrum* e *pulchritudo* como termos intercambiáveis, e a redundância poderia ser explicada como um recurso retórico da repetição da pergunta para ressaltar a questão.

questão desta sequência em que tenta esclarecer o problema investigado, une todas em uma única pergunta: “*Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus?*” (Que é que nos atrai e afeição aos objetos que amamos?). Ou seja, o homem é atraído (*allicit*) e se aproxima, liga ou se afeição (*conciliat*) por algumas coisas, mas o que elas têm que nos provocam essa sensação? Redundantemente responde que essas coisas nos atraem porque são belas, e são belas ao possuírem certos atributos que as tornam belas: “*Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent*” (Se não houvesse neles certo ornato e formosura não nos atrairiam). Nesse caso, os atributos que revelam a beleza das coisas são o ornato, ornamento (*decus*), e a formosura, forma, figura (*species*). Ou seja, a agradável aparência exterior. Os termos que o Pensador utiliza em sua última indagação, nos esclarece que se trata claramente de uma beleza puramente sensorial, ou seja, é algo nos objetos sensíveis que ao possuírem determinadas qualidades (*decus et species*) nos provoca a admiração, o belo investigado é estético e sensorial, e por causa de sua principal influência teórica o Maniqueísmo a fundamentação do conceito deste belo em hipótese alguma pode ser não material, como revela no Livro IV, capítulo 15 quando complementa seu comentário acerca do *De pulchro et apto*: “Mas, ó todo poderoso, ‘que só crias maravilhas’, ainda não via na vossa arte o fulcro de tão grandes obras. O meu espírito errava pelas formas corpóreas”⁸. E no final do mesmo capítulo assevera: “Contava talvez vinte seis ou vinte e sete anos, quando escrevi aqueles volumes revolvendo no pensamento estas imaginações puramente corporais que faziam ruído aos ouvidos do meu coração”⁹. Assim sendo, as *formas corporeas* (formas corpóreas) da primeira períclope, e *corporalia figmenta* (imaginações corporais) na segunda, asseguram o fato de que sua intenção no diálogo, objeto de nossa análise, é investigar a beleza absolutamente sensorial, e consecutivamente o campo de investigação do Hiponense são as formas materiais dos corpos presentes na natureza. Só em obras posteriores a beleza dos corpos naturais terá seu fundamento em uma beleza não material. Nesse momento as categorias conceituais usadas por Agostinho não lhe permitiam alçar voos maiores.

Rito contínuo, Santo Agostinho passa a responder suas indagações, ou, dizendo melhor, conceituar acerca da natureza do belo, trabalhando a diferença entre o belo (*pulchrum*) e o conveniente ou apropriado (*aptum*) nos corpos: “Eu notara e via que nos mesmos corpos se devia distinguir a beleza proveniente da união das suas partes

8. “*Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, Omnipotens, qui facis mirabilia solus, et ibat animus per formas corporeas*” (Conf., IV, 15, 24).

9. “*Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem, cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta obstrepentia cordis mei auribus*” (Conf., IV, 15, 27).

– o todo – e a resultante da sua apta acomodação a alguma coisa, como por exemplo a parte de um corpo ao seu todo, ou o calçado ao pé, e outras semelhantes” (*Conf.*, IV, 13,20)¹⁰. Portanto, afirma o filósofo que em um mesmo corpo (*in ipsis corporibus*) da natureza é possível observar dois distintos atrativos estéticos, a sua totalidade (*totum*), e a adequada acomodação a alguma coisa (*apte accommodaretur*); o primeiro é denominado de belo (*pulchrum*) e segundo de conveniente ou apropriado (*aptum*)¹¹. Sendo assim, quando contemplamos algo belo, a beleza nesse corpo observado é a totalidade desse objeto, não uma parte isolada dele, mas a união harmônica de todas as suas partes formando uma unidade. O adjetivo latino *totum* significa todo, inteiro íntegro, logo, a beleza presente em algo belo contemplado está na sua integridade, não em algo que se possa adicionar a ele como um adorno que é colocado em algo, pretendendo torná-lo bonito. Se esse corpo necessita de algum adorno além de sua integridade para parecer belo, já não pode ser belo, mas apenas um simulacro de beleza, pois o belo é esse todo presente nos corpos que nos agradam em si mesmos, ou, dizendo de outro modo, em sua natureza, como assevera mais adiante Agostinho: “Definia o belo ‘o que agrada por si mesmo’; e o conveniente ‘o que agrada pela acomodação a alguma coisa’” (*Conf.*, IV, 15, 24)¹². Neste caso poderíamos dizer que o belo é um qualificativo estético natural, pois nos agrada espontaneamente, em sua própria natureza.

O segundo qualificativo estético que o Hiponense utiliza para melhor determinar a natureza do *pulchrum* é o *aptum*, que podemos traduzir como apropriado, conveniente, acomodado (SARAIVA, 2006, p. 93). O *aptum*, diferentemente do *pulchrum*, não nos agrada por si mesmo, mas por sua acomodação, ou seja, quando apreciamos um corpo que nos chama atenção, se o que nos agrada é a harmônica

10. “*Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia*” (*Conf.*, IV, 13, 20).

11. A professora Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira em sua tese doutoral, afirma que a questão central do *De pulchro et apto* é a relação entre o todo e as partes: “[...] Conforme Santo Agostinho dá conta em *Confessionum*, enquanto o *pulchrum* concerne à conveniência da totalidade, e o *aptum* é aquilo que agrada pela sua acomodação a alguma coisa. [...] Está aqui presente o problema da conveniência das partes relativamente ao todo e o problema da conveniência do todo, graças à adaptação das partes” (FERREIRA, 2010, p. 157). Não discordamos da estudiosa que a investigação do todo e das partes está presente na citada obra, porém discordamos de que a questão central seja a relação entre o todo e as partes. Aliás, entendemos que nem mesmo a relação entre estes conceitos é discutida, mas, o *totum* na medida em que a integridade de algo é investigada enquanto *pulchrum*, e a adaptação das partes de um corpo ou de corpos diferentes é trabalhada enquanto *aptum*. Ou seja, embora o todo e as partes de certa forma estejam presentes na discussão, nem esses conceitos são trabalhados em si mesmos, tampouco suas relações entre si, mas, são coadjuvantes na explicação de em que consiste o *pulchrum* e o *aptum* enquanto categorias estéticas que nos agradam na contemplação estética.

12. “*Et ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret*” (*Conf.*, IV, 15, 24).

a adaptação dos corpos como o calçado que se adapta ao pé (exemplo do próprio Agostinho, Cf. *Conf.*, IV, 13, 20), o que nos atrai não é o *pulchrum* e, sim, o *aptum*. Logo, o *aptum* não é um objeto que se adapta bem ao outro, mas justamente essa boa e conveniente adaptação que agrada o nosso olhar. Por esse motivo o *aptum*, mesmo atraindo nossa atenção por ter aparência de beleza, na medida em que não agrada por seu todo, mas por sua harmoniosa adaptação, apenas simula a beleza, trás aos corpos a aparência do belo de maneira semelhante como Platão, no *Hípias Maior*, conceituava o apropriado.

Pelo parco fragmento em nossas mãos, não temos elementos suficientes para determinar com certeza se Agostinho tinha a intenção de afirmar se qualquer corpo possuiria os ditos atributos estéticos (*pulchrum* e *aptum*), ou se apenas os corpos belos. Entendemos, interpretando o fragmento como um texto de orientação maniqueia, que nem todos os corpos possuem o primeiro atributo que é a beleza. Não é necessário que todos os corpos sejam belos, porque na cosmologia maniqueísta existia espaço para o feio, pois ele era perfeitamente explicável na medida em que tinha sua fonte vinculada às trevas, origem de tudo o que é feio. Inclusive defender neste fragmento a universalidade da beleza correria o risco de ser anacrônico, pois é na fase pós-maniqueia que o filósofo de Hipona defenderá a universalidade do belo na natureza em refutação ao pensamento maniqueu, que percebia no feio presente no mundo a evidência da existência de um duplo princípio ontológico que deu origem ao cosmos. Com relação ao *aptum*, nos parece não existir restrições necessárias, visto que sua atraente aparência é devida a uma conveniente adaptação, qualquer corpo que harmoniosamente se adaptar a outro, atraindo assim a nossa admiração pode possuí-lo.

Compreendemos que nossa análise da primeira estética de Santo Agostinho não estará completa sem a enriquecermos com elementos da estética cosmológica maniqueia, que como já mencionamos regia a vida religiosa e intelectual do filósofo, visto ser ele ouvinte maniqueu, e conseqüentemente foi fundamental na confecção do diálogo de sua primeira estética.

Como maniqueu, o jovem Agostinho além de ser imbuído de uma estética sensorial-materialista, tinha a solução para o problema do feio, problema considerável para o cristianismo. Unindo princípios estéticos com princípios ontológicos afirma Agostinho:

Amando a paz na virtude e odiando a desunião no vício, notava unidade na primeira e uma certa desunião no segundo. Parecia-me que a alma racional e a essência da verdade do soberano Bem residiam nessa unidade. Pensava eu, miserável, que na de-

sunião da vida irracional existia qualquer substância e natureza do sumo mal que não era só substância, senão verdadeira vida. Mas era vida que não proviria de vós, Deus meu, de quem se originam todas as coisas. Sem saber o que dizia, chamava àquela unidade “*mônada*”, como a alma sem sexo; à multiplicidade chamava “*diade*”, por ser ira nos crimes e voluptuosidade nas paixões (*Conf.*, IV, 15, 24)¹³.

À primeira vista, temos a impressão de que o assunto tratado no fragmento citado é completamente distinto dos anteriores, porém o Hiponense continua a descrição dos assuntos contidos no *De pulchro et apto*, e sendo assim temos no texto supra a explicação do fundamento ontológico da beleza e da fealdade. Primeiramente, para uma melhor compreensão da períclope, entendemos ser necessário uma breve explicação da cosmologia dualista maniqueia, que é o pilar central de todo o pensamento e religião maniqueu, visto que tudo o que possa ser dito acerca dele, necessariamente em algum aspecto terá relação com a origem e constituição do cosmos.

A cosmologia maniqueia é em síntese a história da união e separação de dois princípios ontológicos, mais comumente denominados de luz e trevas, que se dá em três tempos¹⁴. No primeiro tempo antes da existência do universo, havia o dualismo radical entre os dois princípios ontológicos, a luz e as trevas, ambos são ingênitos, eternos e absolutamente separados, logo um não proveio e não é anterior ao outro, e nesta fase inicial não possuíam nenhuma relação (Cf. RUBIO, 2008, p. 80). Cada um existia em regiões simetricamente separadas, a luz ao norte e as trevas ao sul. Ambos são uma espécie de reino com um governante, o reino da luz tem como chefe o príncipe da luz (também denominado por Deus, pai da grandeza, bem etc.). As trevas são presididas pelo príncipe das trevas (igualmente denominado de rei das trevas, demônio, mal, matéria etc.). Trevas e luz, como os próprios nomes já revelam são ontologicamente contrários, não existindo nada em comum entre eles a não ser o fato de possuírem a mesma quantidade de poder.

13. “*Et cum in virtute pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam; in illa unitatem, in ista quandam divisionem notabam, inque illa unitate mens rationalis et natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur, in ista vero divisione irrationalis vitae nescio quam substantiam et naturam summi mali, quae non solum esset substantia, sed omnino vita esset et tamen abs te non esset, Deus meus, ex quo sunt omnia, miser opinabar. Et illam monadem appellabam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc vero dyadem, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer*” (*Conf.*, IV, 15, 24).

14. Estudiosos do Maniqueísmo afirmam que a teoria dos dois princípios, juntamente com a teoria dos três tempos, forma o núcleo central do pensamento maniqueu (Cf. RUBIO, 2008, p. 84; PUECH, 2006, p. 33). Como nossa análise da cosmologia maniqueia será breve, expondo apenas o essencial para a interpretação do pensamento da fase maniqueia da estética de Agostinho, sugerimos para um maior aprofundamento dos três quadros da soteriologia-cosmológica-dualista maniqueia, com seus inúmeros detalhes referentes à soteriologia e a purgação escatológica do mal, os estudos de Puech (2006, p. 27-134), Rubio (2008, p. 79-125), nos quais nos baseamos na nossa sintética análise.

No tempo médio, ou, segundo momento, rompe-se a dualidade inicial primitiva como consequência da luta entre essas duas forças. Pois, por motivo de inveja do príncipe das trevas em relação à beleza do reino da luz, as trevas intencionaram invadir e engolir parte do reino que as limitam ao norte (Cf. PUECH, 2006, p. 37).

Na luta entre os dois reinos, as trevas capturam parte da luz, e decorrente dessa mistura emana o mundo sensível. Primeiramente dessa mistura são emanados o céu e a terra, depois as árvores, os animais e os homens.

Portanto, o universo é resultado da mescla entre luz e trevas, tanto em sua origem como em sua constituição, tendo em si elementos dos dois princípios ontológicos originários, sendo assim, partícipe das mesmas substâncias dos referidos princípios.

O terceiro tempo é o quadro escatológico, é o momento da dissolução da mescla dos dois princípios, e visto que no tempo médio os dois elementos primordiais se amalgamaram no cosmos, cabe ao maniqueu com sua moral e dieta apropriada fazer a separação para que escatologicamente o dualismo radical retorne.

Retornando ao texto das *Confissões*, não há dúvida de que o Filósofo Africano está dissertando acerca dos dois princípios ontológicos maniqueus. A paz, a virtude presente na unidade ou *mônada*, reporta o princípio da luz, retratado aqui como o princípio ou alma racional (*mens rationalis*), a essência da verdade (*natura veritatis*) e a suprema bondade (*summi boni*), que são descrições comuns atribuídas pelos discípulos de Mani a luz. A desunião e o vício presente na *díade*, trata do princípio ontológico das trevas, e contrariamente ao primeiro, é este retratado como vida irracional (*irrationalis vitae*), sumo mal (*summi mali*). A despeito de Agostinho utilizar os termos de origem grega *mônada* e *díade*, termos possivelmente advindos do neopitagorismo¹⁵, e portanto, não comuns no vocabulário maniqueu, na medida em que

15. Os termos *mônada* e *díade* provêm do original grego *μοναλ* e *δual*, que significam unidade e dualidade respectivamente (Cf. PEREIRA, 1990, p. 154, 378). O mais conhecido pensador antigo a fazer uso do vocábulo *mônada* foi Pitágoras, ou, dizendo melhor, os Pitagóricos, visto que o próprio Pitágoras nada escreveu. Eles entendiam que a *protê monas* (primeira unidade) era a unidade primordial, da qual não só os números provinham, mas também toda a realidade material e não material. Os termos *mônada* e *díade*, no sentido em que aparecem no fragmento analisado, são mais comumente associados aos neopitagóricos, como Moderado de Gades (século I d. C.) e Numênio de Apameia (século II d. C.), nos quais a *mônada* e a *díade* eram princípios ontológicos responsáveis pela origem do universo, da seguinte maneira: a ordem cósmica, a racionalidade e tudo o que é bom, associado ao primeiro; e ao segundo associavam a desordem cósmica, a irracionalidade e as coisas negativas, como bem esclarece Giovanni Reale. “A doutrina central dos neopitagóricos é a dos supremos princípios da *mônada* e da *díade*, como já dissemos. À *mônada* faz-se corresponder tudo o que há de positivo e diz-se também ser ela inteligência e Deus, enquanto à *díade* são ligados o negativo e o mal. [...] (2001, vol. IV, p. 349). Cf. SVOBODA, 1958, p. 28. Essas ideias ditas por Reale, que citamos, exprime com mais precisão o neopitagorismo de Moderado, pois Numênio, apesar de neopitagórico, muito se aproximou conceitualmente do médio-platonismo, conceituando a *Mônada* como Deus e a *Díade* indefinida como matéria sensível informe, ambas coeternas, porém a primeira deu forma de cosmos a segunda (Cf. REALE, 2001, vol. IV, p. 366). Não podemos precisar o quanto o jovem Agostinho conhecia os neopitagóricos, mas o fato é que, pelo que o próprio filósofo diz nas *Confissões* acerca da *mônada* e *díade*, se aproxima muito conceitualmente da *mônada* e *díade* neopitagórica.

os termos designam entre outras coisas a unidade, o bem e a paz para o primeiro, e a multiplicidade, o mal e a guerra para o segundo, seria muito natural um maniqueu culto adotar essa nomenclatura para falar de seus princípios ontológicos, *mônada* para nomear a luz e *díade* para denominar as trevas, na medida em que em alguns aspectos esses nomes se equivalem conceitualmente.

Mas o que isso tem a ver com estética? Defendemos que aqui está concentrado o que o jovem filósofo compreendia como a essência da beleza e do feio. Pois, segundo o maniqueísmo, na luz está a essência da beleza, e sendo mais preciso, é a própria beleza. E antagonicamente nas trevas está a essência da feiura. Não podemos esquecer que na mitologia dessa corrente de pensamento, a guerra do tempo médio ocorreu justamente porque em sua feiura absoluta as trevas atacaram a luz, da qual invejavam sua plena beleza. Portanto, sendo a luz a própria beleza, e as trevas a própria feiura, na medida em que o cosmos foi formado por emanação de partículas desses dois princípios igualmente materiais, tudo o que é belo deve sua beleza à luz, pois em sua constituição foi contemplado com maior quantidade de partículas de luz, e o que é feio deve sua fealdade as trevas, visto ter sido emanado por preponderante quantidade de fragmentos de trevas.

Sendo assim, quando Agostinho definiu o belo no capítulo 13 como *totum* (todo), e como o que agrada por si mesmo no capítulo 15, entendemos que este todo que agrada por si mesmo, presente nos corpos, é justamente decorrente da herança ontológica que esse corpo tem da luz, a suprema beleza. Essa herança não é algo puramente metafísico; pelo contrário, todas as coisas belas partilham substancialmente da luz, e na medida em que nessa ontologia não há espaço para o não físico, pois os dois princípios que tudo permeiam são materiais, essa herança é material. Ou seja, literalmente os corpos que impressionam por sua beleza têm maior número de fragmentos de luz, a beleza em si. E a mesma explicação pode ser dada aos corpos feios com relação às trevas, o feio em si. E como fica o *aptum* nessa explicação? O *aptum*, visto que não agrada por ser belo, mas por conveniência estética, entendemos que foi utilizado por Agostinho para aprofundar o conceito do belo, dizendo o que não é belo; logo a explicação que já foi dada é o suficiente para a sua boa compreensão.

Esta explicação trouxe para o hiponense a possibilidade de explicar uma série de questões estéticas, que para o cristianismo católico daquela época traziam graves dificuldades, como por exemplo, o esclarecimento da presença do feio no cosmos. O pensamento cristão tinha uma dificuldade de elucidar a existência do feio no cosmos, pois se tudo foi criado por Deus, e ele é a essência da beleza, de

onde proveio o feio? Para o Agostinho maniqueu, o feio não encerrava o menor problema, visto que sua presença no universo era explicada pela existência de um segundo princípio ontológico que com o primeiro também gerou o cosmos, que era absolutamente feio. Ou seja, o feio presente no mundo era a prova de que tem que existir uma fonte não bela, que deu origem ao feio que não compromete a beleza, bondade e perfeição de Deus.

Outra vantagem que o jovem filósofo possuía é que esse pensamento dualista gnóstico lhe dava a chance de explicar as variações de belezas presentes no cosmos, pois a citada corrente de pensamento não entendia uma emanção dos dois princípios de forma homogenia no universo, mas de forma muito variada, de maneira que um corpo da natureza que seja mais belo com certeza é assim porque em sua constituição recebeu uma quantidade de fragmentos de luz superior ao de trevas em relação a outro que não teve a mesma sorte e por conseguinte recebeu menor quantidade de partículas de luz. Como assevera o estudioso do maniqueísmo Fernando Bermejo Rubio:

Assim, o universo maniqueu não é homogêneo, pois é compreendido de maneira qualitativa: as distintas realidades que o compõem são distinguidas em virtude da maior ou menor presença de bem e mal, luz e trevas que se lhes atribui. Com efeito, de acordo com o mito, nem todas as realidades cósmicas possuem a mesma composição e dignidade (2008, p. 116).

Não estou afirmando que esta gradação ontológica estava absolutamente pronta no maniqueísmo como acontece com o neoplatonismo, tampouco que Agostinho com certeza elaborou essa complexa teoria estética ainda tão jovem, mas que existe espaço para essa interpretação nos mitos cosmológicos maniqueus, e que ao menos há a possibilidade de que o hiponense tenha tido essa interpretação e percebido essa vantagem da mitologia dessa gnose.

Parece-nos que a grande limitação da primeira estética de Agostinho está no materialismo da corrente de pensamento que ele aderiu na ocasião, na medida em que lhe impedia de pensar o não material, mantendo-o necessariamente na esfera sensível. Sabemos que, apesar do fato de a estética aqui estudada afetar os sentidos, e portanto ser a teoria do belo presente na natureza, a essência desse belo não tem que obrigatoriamente se manter na esfera sensível, porém, nesse momento os limites de sua especulação filosófica não lhe permitiam esses aprofundamentos mantendo-o em uma estética absolutamente sensorial. Como confirma Edgar de Bruyne:

A estética de Agostinho era plenamente sensorial. Jovem que era, apartava-se naquele tempo por completo, apesar da repetida leitura do Hortênsio, da esfera do imaterial,

imerso por inteiro no reino das linhas e cores, das proporções e magnitudes (1963, p. 268).

Outro dado marcante da primeira estética de Agostinho é a união entre os princípios estéticos, ontológicos e éticos, na medida em que o belo, o bem e Deus se confundem. Ou, sendo mais preciso, Deus, o belo (a essência do belo) e o bem (a essência do bem) são a mesma coisa. A luz é o bem e o belo, e visto que na cosmologia maniqueia há uma continuidade substancial entre os dois princípios ontológicos e o cosmos, a fusão entre a ontologia, estética e ética é necessária. Em obras posteriores a união entre os princípios ontológicos e estéticos permanece, mas não com a mesma tônica, devido à *creatio ex nihilo*, pois deixa de haver a continuidade substancial entre o mundo e sua fonte. A relação entre princípios estéticos e éticos, embora possamos percebê-la em alguns textos, não é frequente nem necessária, não só pela *creatio ex nihilo* como porque a bondade usada para qualificar o cosmos absolutamente não é a bondade ético-moral.

O que expomos acerca do *De pulchro et apto* é uma conjectura, claro que devido ao fato de nossa interpretação estar extremamente bem fundamentada, iluminada pelo texto e pelo contexto do fragmento das *Confissões*, bem como pelo contexto biográfico do autor, entendemos ser uma interpretação bastante viável e com enorme possibilidade de corresponder à intenção do autor na confecção da obra. Ainda assim, levando em consideração os fragmentos escassos que nos apresentam as *Confissões* e o fato desta última apenas ter sido escrita vinte anos após a sua primeira obra, nossa interpretação é uma possibilidade entre outras. Nossa interpretação possui a vantagem de não desconsiderar o momento de história pessoal do autor, o que inclusive já em uma primeira leitura de *Conf.*, III-IV torna-se evidente, pois o autor nos lembra frequentemente que ele pensava e vivia como maniqueu, sendo, portanto, frequentes em todo esse trecho da narrativa biográfica expressões como: naquela época eu não sabia, naquela época eu pensava que etc. É o próprio Agostinho que fez questão de afirmar e reafirmar que quando escreveu a sua primeira estética, o fez na categoria de um ouvinte maniqueu, como representante da fé e pensamento maniqueus.

O fato de ele ter escrito as *Confissões* após vinte anos da obra perdida que dela descreve o conteúdo, é óbvio que eleva o grau de incerteza de qualquer interpretação, mas se a única coisa que nós temos da obra são esses fragmentos, não podemos desconsiderá-los. Todavia, a despeito do grau de incerteza, devemos confiar que de fato o hiponense, genial que era, lembrou do que escreveu nessa tão marcante época de sua vida. Sem essa mínima e hipotética confiança, entendemos que simplesmente

não é possível qualquer explanação minimamente confiável por falta de lastro em que se apoiar.

Após o *De pulchro et apto*, nosso filósofo só voltou a escrever após abandonar a fé maniqueia e a respectivamente absorver a filosofia neoplatônica de Plotino e se converter 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 *aptum*, nesta fase também foi incorporado à sua conceituação como beleza sensível.

Referências

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

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 23ª ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. 367 p.

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

AGOSTINHO, Santo. **Contra os acadêmicos**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. 414 p. (Coleção Patrística, n. 24)

AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos salmos (Salmos 51-100)**. Trad. das Monjas Benedictinas. São Paulo: Paulus, 1997. 1202 p. (Coleção Patrística, n. 9/2)

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

AGUSTÍN, San. La música. In: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Trad. introd. de Lope Cilleruelo *et al.* Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988. Tomo XXXIX, 752 p.

AGUSTÍN, San. Las confesiones. In: **Obras completas de san Agustín**. Ed. bilingue. Trad. introd. De Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1979. Tomo II, 612 p.

ALTUNA, Luis Rey. **Qué es lo bello**: introducción a la estética de San Agustín. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945. 197 p.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003. 175 p.

DE BRUYNE; Edgar. San Agustín. *In*: DE BRUYNE; E. **Historia de la estética: la antigüedad cristiana - la Edad Media**. Trad. de Armando Suarez. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963. p. 267-363.

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco. **Do escondido: Santo Agostinho e os limites da estética**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012. 387 p. (Tese de Doutorado).

GILSON, Étienne. **Introdução às artes do belo: o que é filosofar sobre a arte?** Trad. de Érico Nogueira. São Paulo: É Realizações, 2010. 223 p.

PLATÃO. **Hípias maior**. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990. 1054 p.

PUECH, Henri-Charles. **Sobre el maniqueísmo y otros ensayos**. Trad. de María Cucarella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. 427 p.

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

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Dicionário Latino – Português**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.01. 297 p.

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.

