

RICARDO EVANGELISTA BRANDÃO¹

***DE INTEGRITATE: A BELEZA NA ORDEM HOLÍSTICA DA
NATUREZA, SEGUNDO SANTO AGOSTINHO***

Resumo: No presente artigo pretendemos analisar a beleza na ordenação da totalidade cósmica. Segundo Santo Agostinho, o cosmos ao ser criado foi ordenado com estrutura holística. Isso significa que embora cada criatura tenha sentido e beleza em si mesma quando cumpre o papel para o qual foi criada, cada criatura revela uma beleza e sentido muito mais plenos quando perspectivada como parte de um todo, isto é, a partir de uma imensa cadeia de relações e inter-relações. Isso acontece porque, ao cumprir seu propósito coopera com as demais para o bom ordenamento do cosmos. Agostinho considera que o mundo é um grande espetáculo, ou melhor, é uma grande obra de arte elaborada pelo artista primeiro, Deus, com as perfeitas pinceladas do ordenamento cósmico. Por isso, nas criaturas mais improváveis da ordem da natureza, é possível perceber beleza.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Filosofia da natureza; Beleza; Mundo, Ordem

Abstract: In this paper we analyse Augustine's concept of beauty from a cosmologic view point. According to him, the cosmos was created with an ordered, holistic structure. So, although each creature is by itself ordered and beauty, since it is part of a whole and while it fulfils the role for which it was created, it cooperates with all others for the good ordering of the cosmos. Therefore, each creature reveals much more beautiful and order when acknowledged from the cosmological order and within its immense chain of relations and interrelations. From Augustine's standpoint, the world is like a great spectacle, or rather, it is a great work of art elaborated by the first artist, God, with the

¹ Doutor em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFPE, UFPB e UFRN. Professor substituto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

perfect brushstrokes from which it results the cosmological order. Therefore, it is possible to recognise beauty even in the most unlikely creature.

Keywords: Saint Augustine; philosophy of nature; beauty.

Os termos holismo e holístico não fazem parte do vocabulário de Aurélio Agostinho, visto serem vocábulos cunhados apenas no século vinte², todavia, a ideia expressa pelo vocábulo estava bem presente em sua obra. Porquanto, a despeito da não existência do termo mencionado em sua época, o pensador de Hipona fez uso de termos latinos que, dependendo do contexto de uso, expressam os mesmos significados. Assim, vocábulos como *integritas*, *integrum*, *universitas*, *universum*, entre outros, que significam: inteiro, o todo, totalidade, universalidade, foram amplamente usados pelo Pensador, de forma que não se constitui nenhum absurdo utilizarmos os termos contemporâneos holismo e holístico, para expressar a específica faceta da beleza cosmológica do Filósofo. Portanto, ao usarmos a palavra holismo, intencionamos expressar a perspectiva do cosmos enquanto totalidade, em que as partes que o compõe são interligadas e interdependentes, quer dizer, as partes são enxergadas não apenas como uma soma, mas com tal interconexão que o todo forma uma unidade apesar da multiplicidade das partes constituintes.

O que motivou Agostinho a construir seu holismo estético na cosmologia, foi o embate com os maniqueus, que entendiam que o mundo é resultado da mistura de partículas de luz e trevas. Porém, o estudioso do maniqueísmo Fernando Bermejo Rubio esclarece que essa mescla não se deu de forma uniforme em todos os seres da natureza, mas existem

² Ao que se sabe, o termo holismo foi utilizado pela primeira vez pelo pensador, militar e estadista sul-africano Jan Christian Smuts (viveu entre: 24 de Maio de 1870 - 11 de Setembro de 1950) em seu livro *Holism and Evolution* publicado em 1926 (Cf. WEIL, Pierre, *Holística: uma nova visão e abordagem do real*, Palas Athena, São Paulo, 1990, p. 12; TAVARES, Clotilde, *Iniciação à visão holística*, 3. ed., Record, Rio de Janeiro, 1996, p. 59, 60). O Pensador cunhou os termos holismo e holístico a partir do vocábulo grego *όλος* que significa todo, inteiro, completo, integridade. Porém, o termo grego *όλος* do qual holismo deriva, foi amplamente utilizado por pensadores de língua grega da antiguidade como Platão e Aristóteles (Cf. MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo, 2001, t. IV, p. 2875).

graus diferentes de contaminação da luz pelas trevas que determinará sua posição ontológica na hierarquia cósmica³. Assim sendo, quando os maniqueus se deparavam com uma criatura inferior, entendiam ser ela possuidora de maior quantidade de partículas de trevas, logo mais feia.

O Filósofo de Hipona afirma que esta concepção é fruto de uma incorreta perspectiva, ou seja, aqueles que pensam algumas criaturas como feias apenas por serem inferiores estética e ontologicamente na hierarquia do cosmos, pensam assim por estarem enxergando apenas as partes e não o todo. Como nos mostra esse importante trecho do prólogo de seu diálogo De ordine:

Esse modo de olhar as coisas se assemelha a alguém que restringindo o campo visual, abarcando com seus olhos só um módulo dos azulejos de um mosaico, censura o artífice como ignorante na ordenação e composição de tal obra; ele supõe que não há ordem na combinação das peças, por não considerar nem examinar o conjunto de todos os adornos que concorrem para a formação de uma superfície bela. O mesmo ocorre com os homens pouco instruídos que, incapazes de abarcar e considerar com sua estreita mentalidade o ajuste e harmonia do universo, ao se depararem com algo que lhes ofende, logo pensam que se trata de uma desordem ou deformidade inerente nas coisas⁴.

No prólogo do qual o citado texto foi extraído, Agostinho estava defendendo a ideia de que Deus governa o cosmos com ordem, a despeito do fato de alguns acontecimentos ou coisas estarem aparentemente fora da ordem. Poucas linhas antes da passagem citada, o filósofo introduzia a discussão do diálogo, apresentando as dificuldades envolvidas na

³ Cf. RUBIO, Fernando Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p.116-119.

⁴ “*Sed hoc pacto si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum; eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem*” (AGUSTÍN, San, *Del orden*, I, 1, 2 – PL 32, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilíngue, trad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I).

investigação da ordem, pois, como explicar essas coisas que nos parecem estar fora da ordem? Nas entrelinhas desse problema está a severa crítica à ordem do mundo feita pelos maniqueus, que entendiam não só que existem deformações na ordem, como explicavam a origem das mesmas como advindas de um dos dois princípios ontológicos originários, denominado de trevas. Neste caso, as deformações da ordem como a fealdade e a maldade têm a sua origem e constituição explicadas por sua fonte, sendo deformações naturais, e assim a fealdade é tão natural quanto à beleza na ordem cósmica. Agostinho considera esta concepção um sacrilégio por dois motivos: primeiramente pelo fato de não ser verdadeira a existência de um segundo princípio fonte do mundo⁵, e em segundo lugar, diante do fato de que só Deus é a fonte de tudo, considerar que as deformações são oriundas da fonte do cosmos, é tornar Deus imperfeito por criar um mundo que por natureza possui deformações tais que geram o feio e o mal⁶.

Assim sendo, o Filósofo africano não pode admitir que o Criador não esteja no controle de toda a ordem por causa de alguma possível desordem, nem tão pouco que Ele criou uma ordem em que há o feio e o mal natural. De maneira que o problema, em hipótese alguma, está na ordem, e consequentemente no autor da ordem, mas na perspectiva dessa ordem.

No texto que ora interpretamos, o autor faz uma analogia⁷ entre o mundo e um mosaico; desta forma, um crítico da ordem cósmica se

⁵ Agostinho foi um dos mais importantes teóricos da Idade Média a defender filosoficamente a tese cristã da *creatio ex nihilo*. Segundo a citada tese Deus é a única fonte do cosmos, e visto que a criação é *ex nihilo*, não criou utilizando alguma matéria pré-existente, nem tão pouco utilizou parte de sua essência para formar o mundo, mas criou do nada. Nem de matéria advinda de si, ou eterna, mas ele criou a matéria primeva do universo (Cf. AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, XIII, 33, 48, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bbilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II; *Idem, De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, 19, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1963, t. III).

⁶ Cf. Agustín, San, *Del orden*, op. cit., I, 1, 1.

⁷ Agostinho é mestre no uso de figuras de linguagem como metáfora e símile, sempre intencionando extrair e ensinar verdades profundas com elementos da experiência comum. Em sua *Filosofia da Natureza* não é diferente como comenta COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de*

assemelha a alguém que critica um artífice que montou um mosaico, por não conseguir perceber a beleza da referida obra ao contemplar uma única peça do mesmo (*vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum* – censura o artífice como ignorante na ordenação e composição). Devemos notar que o artífice é criticado na *ordinationis et compositionis*⁸ do mosaico, ou seja, o artista em questão não só ordenou as peças do mosaico, como também compôs o desenho ordenado, de forma que temos o autor intelectual e o executor do projeto sendo censurado pelo contemplador. Segundo Agostinho, o problema não está na ordenação das peças, nem tão pouco no projeto do mosaico, mas na restrita ótica contemplativa do crítico, que intenciona encontrar beleza em uma peça, em algo que foi composto e ordenado para ser belo no conjunto de todas as peças. Neste caso, na medida em que o mosaico, por sua própria natureza foi ordenado para manifestar beleza em seu conjunto, não há o menor sentido em criticar o mosaico por uma única peça, pois, estaremos interpretando a citada obra com um sentido distinto da que está presente na obra, que é o sentido pretendido pelo autor.

Destarte, tudo o que foi dito acerca do mosaico e do artífice, por se tratar de uma analogia deve ser aplicado ao cosmos e ao seu ordenador, de forma que o cosmos é semelhante a um mosaico, que manifesta a sua mais autêntica beleza quando é perspectivado como uma unitas, mas como uma unitas holística. Portanto, quando alguém ao contemplar a

Santo Agostinho, Edipucrs, Porto Alegre; UNICAP, Recife, 2002, p. 262: “Em outras obras antimaniquias, Agostinho usa de metáforas para explicar e insistir na necessidade de vermos a harmonia do universo no todo e não nas partes [...]”. Essa maestria no uso de metáforas se deve possivelmente a seu antigo ofício de retórico, como diz Luis Rey Altuna: “E olvidando, por esta vez, as metáforas e comparações próprias de seu antigo ofício de retórico [...]” (REY ALTUNA, Luis, La estética de San Agustín, in OROZ RETA, José, El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, EDICEP, Valencia, 1988, t. p. 637).

⁸ Os substantivos latinos *ordinationis* e *compositionis* podem ser usados como sinônimos, pois ambos transmitem a ideia de arranjo, ordenação, combinação de elementos (Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos, *Dicionário latino – português*, Livraria Garnier, Belo Horizonte, 2006, p. 263, 826), todavia, percebemos também em *compositionis* o significado de composição, que a despeito de ser também uma forma de ordenar, carrega em si a ideia de projeto de uma específica ordem musical, escrita, etc. Assim, mesmo os termos podendo ser interpretados como sinônimos, ante esta pequena distinção optamos em nossa exegese por entender *compositionis* como o projeto da ordem e *ordinationis* como a ordenação propriamente dita.

Natureza, qualifica algumas criaturas como feias, e conseqüentemente criticam o criador do cosmos como faziam os discípulos de Mani, simplesmente estão imbuídos por uma estreita mentalidade (*imbecilla mente*), que os impossibilita de perceber a qualificada criatura como partícipe do conjunto do universo. Deste modo, para esses, uma criatura com menor grau de beleza ofende (*offenderit*) os seus juízos estéticos, e por consequência pensam que tal criatura é feia por natureza (*inhaerere foeditatem*). Contudo, a criatura alvo da crítica não é feia, aliás, nenhuma criatura o é, mas com suas características estéticas que ofendem alguns, contribuem para a beleza holística da Natureza. Na emblemática analogia, Agostinho afirma que assim como um mosaico, o cosmos foi projetado, e consecutivamente ordenado pelo supremo artífice para ser belo em seu todo.

Uma criatura pode até não fazer sentido, ou não ser atrativa esteticamente segundo a ótica humana quando tomada em sua particularidade, mas quando é considerada uma parte de um todo, ela se torna fundamental para a beleza e o equilíbrio do todo, na medida em que cada criatura foi teleologicamente projetada por Deus para cumprir seu papel no conjunto do cosmos. Note que, na supracitada analogia, é valorizado tanto cada pedra do mosaico, como o conjunto harmônico das peças, pois, só existe o mosaico pela contribuição de cada pedra com sua parte da gravura, e as pedras só fazem sentido quando consideradas em harmonia com o todo. Da mesma forma cada criatura em particular, por mais desprezada que seja pelos homens devido à sua inferioridade hierárquica, é fundamental para o universo que é uma totalidade orgânica e harmônica; e cada criatura com sua peculiaridade, embora seja bela em sua individualidade, manifestará uma beleza muito mais plena quando contemplada no conjunto do cosmos⁹. Portanto, o Criador criou e

⁹ Como bem comenta Victorino Capanaga em sua introdução ao diálogo *Sobre a Ordem*: “Santo Agostinho com desejo de basear sua vida religiosa sobre fundamentos satisfatórios, empreende uma valente defesa da providência divina e da ordem do mundo, e para sua solução exige um espírito limpo de preconceitos e de particularismos que impedem abarcar o panorama do cosmos. Só uma visão orgânica e totalizante pode alcançar pavoroso problema” (CAPANAGA, Victorino, *Introducción general: el universo agustiniano*, in AGUSTÍN, San, *Del orden*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, rad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I, p. 590 – tradução nossa). Também COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O*

ordenou o universo holisticamente harmônico, e é justamente por esse motivo que quando enxergamos as criaturas através do prisma apenas da particularidade, as enxergamos de maneira incorreta, em uma ótica diferente da como foram ordenadas pelo Criador, impedindo-nos de perceber a verdadeira beleza e o real sentido do cosmos.

Na analogia do mosaico não está dito textualmente que cada peça é bela em sua particularidade, e sim que no todo está à beleza. A intenção clara do pensador na passagem objeto de nossa exegese, foi a de demonstrar a beleza do todo em detrimento das partes, contra os que estavam tomando algumas criaturas mais desprovidas esteticamente, para criticarem o todo. Logo, a ênfase intencionada pelo autor foi exaltar o todo. Todavia, nós destacamos em nossa interpretação a importância de cada parte por dois motivos: por ser uma interpretação possível à analogia por ele escolhida, visto que, de fato, em um mosaico cada peça tem um importante papel a cumprir; e em segundo lugar, o realce da importância das partes é autorizado por outros textos do filósofo cristão mais claros acerca do assunto. Dito isto, nos parágrafos que se seguem estaremos analisando fragmentos textuais em que a importância das partes e do todo são absolutamente explícitas.

Na obra *De Genesi contra manichaeos*, comentando acerca dos seis dias da criação genesíaca, Aurélio Agostinho interpreta o texto do *Gn.* 1, 4 - 31¹⁰, especificamente as expressões “Deus viu que isso era bom” (Cf. *Gn.*, 1.4, 10, 12, 18, 21, 25), dita no final de cada dia do hexameron, e “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (*Gn.*, 1, 31), dita no término do relato dos seis dias da criação, expressam o olhar holístico de

problema do mal na polêmica antimaniquêia..., op. cit., p. 259, 260: “Portanto, Agostinho não tem dúvida de que a ordem da natureza é perfeita, no todo e em suas partes. O problema é que, segundo ele, nós, homens, seres limitados, cuja visão está ofuscada pelo pecado, por não vermos o universo no seu conjunto ou na totalidade, mas tão somente em partes, somos tentados a ver certas partes como más ou a julgar, de acordo com nossos interesses particulares (soberba), determinada parte isolada como desordenada ou desproporcional, mas que, quando encaixadas na totalidade, são perfeitamente ordenadas”.

¹⁰ Neste texto encontra-se o relato dos seis dias da criação do Gênesis. Por ser um texto longo não o citaremos aqui, contudo, o que se deve mencionar é que no mencionado relato é dito que o Criador afirma ao final de cada dia da criação: “Deus viu que isso era bom” e no final do relato dos seis dias “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Cf. *Gn.*, 1, 4-31).

Deus em relação à criação. Portanto, quando Deus por seis vezes utiliza a expressão “bom” se refere à criação na perspectiva de suas partes, e quando diz “muito bom” refere-se à totalidade da criação. Logo, as criaturas em suas particularidades são boas, mas, a totalidade da obra criacional é muito melhor:

Não devemos deixar passar o que foi dito: ‘Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom’. Ao tratar cada uma das obras, dizia somente: ‘Deus viu que era bom’; mas, ao falar sobre todas, foi pouco dizer ‘bom’, se não se tivesse acrescentado ‘muito’. Com efeito, se cada uma das obras de Deus, ao serem consideradas por pessoas sensatas, depara-se que estão dotadas de medidas, números e ordem, e formadas cada uma em seu gênero; quanto mais todas ao mesmo tempo, ou seja, sua universalidade que se forma pela reunião de cada uma em particular?¹¹

A perícopete textual por último citada, é bastante significativa para expressar a postura holística do pensador, em que é valorizado o todo, mas não em detrimento das partes. É óbvio que o todo é interpretado como superior às partes, todavia, as partes não são desprezadas em sua importância. Segundo o Autor, o Criador na narração da criação exposta no livro bíblico do *Gênesis*, ao declarar ao final de cada dia do *hexameron* que aquele fragmento da criação era bom (*bonum est*), e ao afirmar no final da obra criacional que tudo era muito bom (*esse bona valde*), está afirmando que cada criatura do cosmos é boa em sua particularidade, embora o todo cósmico do qual essa criatura faz parte seja melhor. Os entes são bons em particular por serem: criados por Deus; por terem importância em si mesmos ao serem constituídos pelos atributos ontológicos da *mensuram*, *numerum* e *ordinem*; e porque com as suas particularidades têm papéis a cumprir na totalidade, formando assim o todo do cosmos. E o todo é muito bom, porque o Criador criou o mundo

¹¹ “*Sane non est neglegenter praetereundum quod dictum est: Et vidit Deus omnia quaecumque fecit, esse bona valde. Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum: Vidit Deus quia bonum est: cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere bona, nisi adderetur et valde. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta; quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur?* (AGUSTÍN, San, *Del Génesis contra los maniqueos*, 21, 32 – PL 34, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t. XV).

para ser um todo orgânico, de forma que o cosmos manifesta a sua máxima beleza quando contemplado como uma unidade holística. Por estes motivos, Agostinho afirma que pelos atributos ontológicos que possuem, cada criatura é bela e boa em sua singularidade, mas torna-se muito mais bela com a união de todas essas singularidades (*singula*) na formação do todo (*universitas*) que é o cosmos.

Na imediata continuação do último texto citado, Agostinho continua a defender um cosmos ordenado holisticamente, desta feita fazendo uso de uma rica analogia utilizada em diversas obras, que compara as relações e inter-relações existentes entre as partes do corpo humano, com as várias criaturas partícipes da Natureza:

Toda a beleza, que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo do que na parte, assim como acontece no corpo humano, quando louvamos apenas os olhos, ou apenas o nariz, ou apenas as faces ou só a cabeça, ou então só as mãos ou só os pés, etc.; se são belos, louvamos apenas cada um; quanto mais todo o corpo, ao qual todos os membros, que são belos como unidade, proporcionam sua beleza. Assim acontece que uma mão bonita, que por si mesma é admirada no corpo, se se separa do corpo, perde sua graça e os demais membros sem ela tornam-se feios. 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 um todo. Mas o universo é um nome derivado da unidade. Se os maniqueus o tivessem em conta, louvariam a Deus, Autor e Criador da universalidade. E o que lhes desagradava em uma parte devido à condição de nossa mortalidade, o integrariam à beleza do universo [...]12.

¹² “*Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas, aut solum caput, aut solas manus, aut solos pedes, et caetera si pulchra singula et sola laudamus; quanto magis totum corpus, cui omnia membra, quae singula pulchra sunt, conferunt pulchritudinem suam: ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsa amittat gratiam suam, et caetera sine illa inhonesta sint? Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. Quod si Manichaei considerarent, laudarent universitatis auctorem et conditorem Deum; et quod eos propter conditionem nostrae mortalitatis in parte offendit, redigerent ad universi pulchritudinem [...]” (De Gen. contra man., op. cit., I, 21, 32 – PL 34).*

O texto transcrito acima, nos apresenta uma ilustração com um arsenal de ideias importantes acerca do holismo estético do Filósofo, de maneira que não poderíamos deixar de analisá-lo exegeticamente em nossa investigação. A despeito do fato deste fragmento ser a continuação do texto anterior, e, portanto, reforçar várias ideias ali expostas, o presente trecho nos traz novas luzes acerca do assunto, como também tem a vantagem de utilizar textualmente a palavra *pulchritudo* para se referir as partes e ao todo, termo este mais apropriado para o nosso objeto de estudo, enquanto o anterior utiliza os termos *bona* para qualificar as partes, e *bona vade* para se referir ao todo. Assim sendo, a períclope em questão é principiada afirmando que toda beleza que consta de partes (*Omnis enim pulchritudo quae partibus constat*), é mais louvável no todo do que na parte. Neste caso, devemos entender esta beleza que consta de partes pela indicação do próprio contexto, como um todo, que é constituído (*constat*) de partes (*partibus*) em que as partes são belas. Desta forma, essas partes belas desse todo, embora sejam belas em si mesmas, devem ser mais admiradas (*laudabilior*) no todo de que fazem parte.

Destarte, Agostinho ilustra o supra dito, com a analogia do corpo humano, que enquanto corpo é uma unidade, um todo, embora composto por diversos membros. Assim, o autor elenca vários membros do corpo humano, que são considerados belos individualmente pelos contempladores, tomando o cuidado de elencar em uma sequência hierárquica descendente segundo a perspectiva do admirador. Desta forma, elenca ele: os olhos, o nariz, a face, a cabeça, as mãos e os pés; todos considerados belos individualmente pelo observador. O autor não nega a beleza desses membros, até porque todos possuem individualmente os atributos estéticos presentes nas estruturas das criaturas que os tornam belos¹³. Entretanto, apesar de não negar a beleza dos membros, nos apresenta uma ideia que até o momento não tínhamos investigado: a beleza desses membros, na medida em que fazem organicamente parte de um corpo, lhes é conferida pelo corpo, e concomitantemente a beleza do corpo é conferida pela beleza de cada um dos membros. Existindo assim uma interdependência estética entre o todo e as partes.

¹³Notadamente: similitudine, aequalitas, congruentia partium, numerus e unitas.

Esta interdependência estética que aludimos, é exposta no texto interpretado com o exemplo da mão bela, que é admirável por si mesma enquanto presente no corpo (*in corpore*), mas quando separada do corpo perde a sua beleza, pois ela não foi projetada para existir fora do corpo. Todavia, o corpo igualmente sem a mão bela, perde a sua beleza originária, e os membros do corpo tornam-se disformes (*et caetera sine illa inhonesta sint?*). Neste caso, as partes são belas no todo, e separadas do todo de que são parte perdem a sua beleza originária, e da mesma forma o corpo é belo pela cooperação de suas partes, com suas específicas belezas, e quando perde algumas de suas partes, perde algo de sua beleza¹⁴.

Por conseguinte, embora cada criatura tomada individualmente seja bela, pois tomadas em si mesmas elas possuem vários atributos estéticos em suas estruturas, e conseqüentemente emanam beleza, revelam uma beleza muito mais plena quando consideradas no conjunto do cosmos. Outrossim, o cosmos só se torna plenamente belo, quando contemplado em sua integridade, e se por algum motivo alguma criatura não for considerada na contemplação do cosmos, ou até mesmo se ela for extraída da ordem, o cosmos embora permaneça belo, perde a sua beleza integral, pois, é na integridade que é desvelado o real sentido, a bondade e a beleza de cada criatura e do cosmos.

O Filósofo revela ainda na perícópe textual objeto de nossa interpretação, que esta importância ontológica e estética da totalidade no cosmos, se dá pelo que ele chama de *potentia* da *integritatis* e da *unitatis*, ou seja, existe uma potencialidade, uma força intrínseca na *integritas* que conduz todas as criaturas da Natureza, a fazerem pleno sentido estético e ontológico quando consideradas na *integritas* do mundo. Não é sem razão que o Autor afirma que esta *potentia* pertence a *integritas* e a *unitas*, pois,

¹⁴Ainda acerca da metáfora da beleza do corpo humano quando concebido em sua integridade, diz Agostinho nas *Confissões*: “Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo o conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros considerados separadamente sejam belos também - *Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et valde. Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint*” (AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, op. cit., XIII, 28, 43 – PL 32).

é como se ele estivesse tratando estas duas categorias como sinônimas, na medida em que a *integritas* é uma forma em que se apresenta a *unitas* no cosmos, ou melhor, a *integritas* é a *unitas* holística. É o próprio Autor que nos revela essa relação entre a *integritas* e *unitas*, ao utilizar como sinônimo do primeiro o *universum*, afirmando ser ele um vocábulo que é derivado da *unitas* (*Universum autem ab unitate nomen accepit*). De forma que *integritas* e *universum* são na verdade a *unitas* aplicada a um todo, que no caso de nossa análise esse todo é a ordem cósmica. Neste caso, podemos dizer que existe uma *potentia* na *unitas*, que faz com que a plena beleza do cosmos se revele no cosmos como uma *unitas*, assim sendo, a *unitas* é o fundamento estético da ordem cósmica porque o cosmos a despeito do fato de ser composto por uma multiplicidade de criaturas, foi criado como uma unidade. O cosmos é uno, logo, existe uma vocação holística inserida na ordem, percebida pela relação e inter-relação entre as criaturas.

Essa rica ilustração feita por Agostinho, nos possibilita interpretar outras ideias acerca de seu holismo cosmológico. Pois, ao utilizar a ideia de corpo humano, com suas partes organicamente ligadas onde cada membro é fundamental para o bom funcionamento do corpo, nos sinaliza para a tese do universo como um organismo vivo, em que cada criatura, independentemente de sua densidade ontológica, é fundamental para o funcionamento do cosmos. E, na medida em que o cosmos é um organismo vivo, a diminuição ou extinção de determinada espécie de criatura, diminui a vida e o equilíbrio funcional da totalidade orgânica, pois, em um organismo uma parte depende do bom funcionamento da outra, e o organismo depende de cada parte para continuar a viver sem deficiências e com equilíbrio. Como explana José Ferrater Mora ao comentar o termo orgânico: “[...] o termo ‘orgânico’ refere-se ao caráter de um órgão e, sobretudo, o fato de que um órgão se compõe de partes desiguais, embora combinadas, montadas ou armadas de forma a poder ele executar a função ou funções para as quais foi designado”¹⁵. Quando uma criatura partícipe do cosmos é tomada em particular, principalmente sendo de ordem inferior na hierarquia do cosmos, pode nos causar repugnância estética. Mas, quando é considerada como membro de uma totalidade orgânico-cosmológica, essa criatura torna-se necessária para o funcionamento ordenado do todo.

¹⁵ MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, op. cit., p. 2168.

A relação e interdependência entre o todo e as partes é uma constante na teoria da beleza cosmológica do Filósofo de Hipona, pois, ele sempre mostrará a importância de cada criatura em particular, e sua necessária relação com o cosmos ou a totalidade da criação, e a própria totalidade só é totalidade orgânica, harmônica e, portanto bela, por causa da parte, e quando a parte falta de alguma maneira, gera desequilíbrio e deformação no todo, na medida em que afeta outras criaturas que possuem relação direta com ela. Logo, na medida em que o universo funciona de forma integrada, o desequilíbrio de uma única criatura que sempre se relaciona com outras criaturas, também desequilibra essas de sua relação, e através da imensa corrente de causas e efeitos, afetando desarmonicamente o cosmos. A sentença: *Universum autem ab unitate nomen accepit* (Mas o universo é um nome derivado da unidade), entendemos ser emblemática acerca da concepção da ordem do mundo, visto que apesar da multiplicidade de suas partes com as inúmeras espécies de criaturas, o universo é uma unidade, ou seja, todos os seus componentes formam uma unidade holística. O cosmos não é uma multiplicidade de entes naturais independentes que apenas vivem no mesmo planeta por acaso, mas cada ente da natureza deve ser concebido como membro de um cosmos e uma ordem una, nisso constitui o poder da unidade e integridade (*potentia integritatis et unitatis*).

No penúltimo capítulo do diálogo *De ordine*, Aurélio Agostinho refletindo acerca da beleza presente no mundo sensível, acrescenta o seguinte:

Neste mundo sensível deve-se meditar muito sobre o que seja o tempo e o lugar, para que se entenda que há aquilo que em parte agrada, seja do lugar, seja do tempo; mas é muito melhor o todo do qual o tempo e o lugar são partes. Igualmente, torna-se evidente para o homem instruído que o que em parte desagrade o é pelo fato de que não se contempla o todo, com o qual aquela parte está em harmonia: realmente torna-se evidente que naquele mundo inteligível qualquer parte, como o todo, é bela e perfeita¹⁶.

¹⁶ “*In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte, sive loci, sive temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum cuius illa pars est; et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit: in illo vero mundo intellegibili, quamlibet*

No contexto do fragmento citado, o Filósofo ao chegar à conclusão de que o mundo é regido por uma ordem racional, e que, portanto, a despeito de o homem ser racional, na medida em que não foi ele que deu a racionalidade ao universo, a razão lhe é anterior e superior, e por conseguinte conclui ainda que a própria racionalidade humana dependa desta racionalidade suprema que deu racionalidade ao mundo, para ser racional. O homem é racional, por causa da racionalidade suprema¹⁷. Em seguida, o Pensador Cristão exorta seus interlocutores à contemplação desta razão superior, que também é denominada por ele como a suprema beleza, que torna tudo o que é belo, belo. Assim, quem consegue alcançar a contemplação desta beleza, terá a capacidade de compreender algumas aparentes deformações na ordem, e assim equipado com a contemplação da suma beleza, perceberá que não existem deformações reais na ordem, visto que o que parece ser deformado, quando considerado no todo, não nos parecerá deformado.

No princípio da perícope que ora interpretamos, o Autor ressalta o fato de estar refletindo acerca do mundo sensível (*sensibili mundo*), pois no final ele o comparará com o mundo inteligível (*mundo intellegibili*). Neste caso, no mundo sensível em que tudo o que existe está ordenado espaço-temporalmente¹⁸, e conseqüentemente sofre esteticamente a ação do tempo e do espaço, existem criaturas que quando tomadas em suas particularidades nos provocam deleite (*delectat in parte*) quando consideradas temporalmente ou espacialmente. Sem dúvida, o Filósofo está neste ponto pensando sobre as criaturas esteticamente superiores, que nos provocam admiração naturalmente, mesmo sendo observadas individualmente. Estas não são consideradas problemáticas para a ordem, mas mesmo assim ele declara que elas seriam ainda mais belas se consideradas no todo do qual fazem parte (*melius totum cuius illa pars*

partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam” (AGUSTÍN, San, *Del orden*, op. cit., II, 19, 51 – PL 32).

¹⁷ Cf. AGUSTIN, San, *Del orden*, op. cit., II, 19, 49-51

¹⁸ Não temos como dizer com exatidão o que Agostinho intenciona dizer com *tempus* e *locus* no texto em questão, pois, o Pensador não explica com clareza o uso dos termos. Contudo, considerando que a discussão está debruçada sobre o mundo sensível, e que no contexto da passagem o Filósofo reflete acerca da ordem do mundo, em nossa interpretação entendemos *tempus* como a passagem do tempo peculiar a tudo o que é sensível, que media o nascer, envelhecer e morrer de tudo o que é sensível. E *locus*, como a configuração espacial dos corpos sensíveis, que os fazem terem uma forma, e ocupar lugar no espaço.

est). Todavia, existem aquelas criaturas que são um aparente problema para a ordem, por serem providas com poucos atributos estéticos, logo, nos desagradam, nos causam repulsa estética individualmente (*offendit in parte*), devendo assim ser perspectivadas no todo do qual elas fazem parte e se harmonizam. Só desta forma, seja considerando a ação do tempo, que tudo conduz a deterioração diminuindo assim muitas belezas; e ação do espaço, em que as criaturas estão configuradas; quaisquer criaturas sejam superiores ou inferiores esteticamente, poderão ser indistintamente consideradas belas.

É digno de nota o fato de o Autor expressar que realmente existem criaturas com poucos atributos estéticos, pois, diz ele que mesmo para pessoas instruídas (*homini docto*) essas criaturas causarão certa repulsa, requerendo assim desse homem douto o empenho de não se deixar levar pelas aparências delas em suas particularidades, e fazer um esforço intelectual estético, para em sua contemplação colocá-las no contexto do conjunto em que elas se harmonizam, e, por conseguinte com seus mínimos atributos estéticos colaboram para compor um conjunto belo. Neste caso, mesmo o homem douto, sabedor de que é no todo em que tudo se torna belo, se ofenderá esteticamente no primeiro contato com algumas criaturas, e só ao alterar o prisma interpretativo, elas deixarão de lhe ofender e serão causadoras de deleite estético.

É sabido que o Filósofo cristão, nunca em sua vida intelectual deixou de ser influenciado de alguma forma pelo pensamento neoplatônico¹⁹, todavia, no texto objeto de nossa exegese, por estar contido em uma obra escrita nos primeiros meses após a sua conversão ao cristianismo, o seu neoplatonismo torna-se mais evidente. Destarte, no fragmento em questão Aurélio Agostinho faz um paralelo comparativo entre o mudo sensível (*sensibili mundo*) e o mundo inteligível (*mundo intellegibili*), e essas deformações aparentes na ordem causadas por criaturas de belezas inferiores, que fazem os indoutos depreciarem a ordem, que são comuns no mundo sensível, não existem no mundo inteligível, de maneira que lá

¹⁹Cf. FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco, “Do belo: a estética agustiniana vista à luz das *Enéadas*”, *Revista Signum*, v. 11, n. 1, 2010, p. 6-8; SANTOS, Bento Silva, *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *A ordem*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo, 2008, p. 24-25; PEGUEROLES, Juan, *San Agustín: un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, p. 16-17.

qualquer entidade seja tomada em sua singularidade, seja pensada na totalidade das entidades inteligíveis, são belas e perfeitas.

O mundo inteligível do qual o Pensador faz referência, são as formas arquetípas inteligíveis presentes na pessoa trinitária do Verbo²⁰, que como já tivemos oportunidade de investigar, serviu de modelo ideal para este mundo sensível. Neste caso, na ordem inteligível, visto ser ela perfeita por ser o projeto intelectual do mundo sensível presente no Verbo, cada ideia possui perfeição máxima, sendo assim perfeitamente bela tanto em cada ideia como no projeto inteligível como um todo. Diferentemente no mundo sensível, a despeito de não podermos dizer que existem criaturas imperfeitas, pois a criação é perfeita, contudo, esta perfeição existe apenas em graus, sendo natural que existam entes que por possuírem um grau menos elevado de perfeição, igualmente sejam esteticamente desprivilegiados e nos causem repulsa estética, nos fazendo equivocadamente considerá-los como feias. Assim, estes desníveis estéticos e ontológicos, que fazem umas criaturas serem mais belas e perfeitas que outras, é uma condição do mundo sensível, sendo desta maneira que ele é perfeito, e é mais perfeito quando considerado em seu todo, como uma unidade orgânica sensível que é.

Em todas as perícopes analisadas até então, é notório a insistência do Hiponense em tornar evidente a importância da parte, e do todo de que essa parte é partícipe, de forma que nem a parte deve anular o todo, e não obstante o cosmos ser de uma ordem configurada holisticamente, o todo igualmente não deve anular as partes, visto que constantemente Agostinho ressalta o fato de que as criaturas particulares também podem nos deleitar esteticamente. Seria muito mais simples conceitualmente, afirmar que as criaturas são belas exclusivamente no todo, e que as partes como em um quebra cabeça não são belas individualmente, contudo, o Filósofo cristão pensava acerca da experiência contemplativa sensível, e quem poderá negar que existem criaturas que quando contempladas individualmente são belas, e que no caso de outras não conseguimos

²⁰ Cf. AGUSTÍN, San, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, XLVI, 2, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1995, t. XL; *Idem, Del Génesis a la letra*, V, 13, 29, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t.XV; *Idem, Del libre albedrío*, II, 16, 44, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas P. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, t. III.

encontrar a não ser com muito esforço intelectual, beleza individualmente. Acerca destas últimas, foi ele amplamente alertado pela crítica maniqueia, e de tal modo costurou a sua teoria da beleza cosmológica de maneira que contemplasse um mundo que contém a beleza e a ínfima beleza das criaturas particulares. Deste modo, as criaturas são belas pela *unitas*, seja em sua particularidade, que é a *unitas* nas criaturas individualmente, seja na *unitas* da ordem holística do cosmos, em que cada criatura com a sua unidade de beleza, contribui para compor a beleza da *unitas* na *integritas* do mundo sensível.

Embora por motivos distintos, Plotino também entendia que o mundo deveria ser perspectivado holisticamente²¹. De certa forma, isto é uma consequência natural da teoria da geração do universo a partir da eterna processão do *Uno*, pois, na medida em que há uma continuidade substancial entre o *Uno*, as duas hipóstases posteriores e o mundo, todos partilham em graus variados da essência do *Uno*, daí resultando que o *Uno* é e não é todas as coisas²². Logo, visto que todos os seres cósmicos partilham da unidade²³, e necessitam continuamente dela para continuarem a existir, toda a comunidade cósmica possui uma essência comum. Existindo assim, um parentesco entre todos os seres, seja qual for a sua importância na hierarquia cósmica. Outrossim, se temos um cosmos em que todos os seres além de surgirem de uma mesma fonte, partilham a mesma essência, não podemos tirar outras conclusões a não ser a de que as realidades inteligíveis (do *Uno* e as duas hipóstases), e a

²¹ Acerca das fontes teóricas do holismo de Plotino afirma Jesús Igal: “Plotino toma do *Timeu* a concepção do universo sensível como um animal inteligente, divino e bem aventurado, e como um vivente uno e múltiplo: uno e único, porém contendo toda a variedade de espécies que encerra dentro de si a imagem do animal inteligível; e esta concepção platônica conjuga com a estóica do cosmos como sistema dinâmico de forças psicofísicas em virtude da simpatia cósmica que reina entre suas partes, análoga a conspiração unitária que une e coordena os diversos membros do organismo individual” (IGAL, Jesús, *Introducción general*, in PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, p. 77 – tradução nossa). Cf. PLATÃO, *Timeu*, 30 b-31 b, in *Diálogos de Platão*, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1977; 39; PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 1, 40-50, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982.

²² Cf. PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., V, 2, 1

²³ Cf. *Ibidem*, VI, 9, 1.

realidade sensível (o mundo sensível), formam uma realidade panenteisticamente una, e que, portanto, o holismo é uma consequência necessária.

Além disso, a *Psyché* guiada pelo *Nous* governa providencialmente cada parte do universo como um todo unitário²⁴, e se é assim que ele é governado, cada parte passa a fazer maior sentido enquanto perspectivado em sua unidade holística. Logo, constitui uma falha de perspectiva criticar qualquer entidade do cosmos tomando-a individualmente, sem considerar o todo cósmico do qual ela é apenas parte:

Portanto, seria uma acusação bem absurda de quem, baseando-se nas partes acusar o conjunto. Tem que se considerar as partes em sua relação com o conjunto mesmo, e ver se estão em consonância e harmonia com ele, e ao considerar o conjunto, não tem que fixar-se em certas partes insignificantes. Isso não seria acusar o cosmos, mas isolar algumas de suas partes [...]²⁵.

No contexto da passagem supra²⁶, o Licopolitano defende a tese de que a despeito do fato de que o cosmos inteligível presente na Hipóstase do *Nous* ser muito mais perfeito que o sensível, ninguém pode qualificá-lo de feio, pois, ele não foi produzido por um ato de cálculo e sim por necessidade decorrente do esquema da processão, e além disto ele foi formado e governado pela Hipóstase da *Psyché*, que produziu e ordenou o melhor mundo possível. E na medida em que a terceira Hipóstase ordenou o cosmos como uma unidade holística, devemos necessariamente perspectivar as partes do cosmos em harmonia com o todo. Fazendo isto, sem dúvida o cosmos será considerado belo, pois, só quando consideramos as partes isoladas de seu todo, é que acusamos indevidamente o cosmos de possuir fealdade.

Portanto, assim como Agostinho, Plotino objetivando explicar a sua concepção holística do cosmos faz uso frequente de analogias. Entre as várias utilizadas por ele, duas pensamos ser emblemáticas acerca da unidade do mundo, é o universo como um único animal em que cada parte

²⁴ Cf. *Ibidem*, III, 2, 2, 3

²⁵ *Ibidem*, III, 2, 3, 10-15

²⁶ Cf. *Ibidem*, III, 2, 2, 25-40; 3

tem seu papel a cumprir²⁷; e a belíssima comparação da unidade cósmica com as cordas de uma lira, pois, assim como a lira ao ter uma corda tocada, a vibração dela faz com que as cordas vizinhas também vibrem, semelhantemente no cosmos o que acontece com cada ente repercute nos demais, visto que todos fazem parte de um cosmos uno, assim como as cordas fazem parte de uma lira una²⁸.

Diante desta breve referência que aqui fazemos ao Licopolitano, entendemos ser inegável que ele exerceu alguma influência em Agostinho, sendo possivelmente uma importante fonte teórica no presente assunto. De forma que nos parece que a maior diferença entre ambos está na adoção da *creatio ex nihilo* pelo Hiponense, que torna a perspectiva holística não uma consequência necessária como no caso da processão plotiniana, mas uma opção teórica do Filósofo cristão. Quer dizer, na medida em que não há parentesco substancial entre o criador e a criatura, Agostinho se assim quisesse poderia ter adotado uma perspectiva fragmentada da natureza, o que não o foi permitido pelo seu embate com os maniqueus, que justamente encontravam argumentos para

²⁷ Cf. *Ibidem*, III, 2, 7, 35-40; 8, 1-10

²⁸ Cf. *Ibidem*, IV, 4, 41, 1-10; 42, 5-10; DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética: la antigüedad Griega y Romana*, trad. Armando Suarez, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, vol. I, p. 414-418. Além destas analogias que fizemos menção, existem diversas que são extremamente criativas usadas para explicar a relação harmônica no cosmos (Cf. PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., III, 2, 11; 17), como por exemplo, a que Plotino compara os movimentos dos astros e planetas com uma dança, pois, alguém que critica o movimento dos astros é semelhante a quem critica um movimento particular de uma dança, sem considerar o todo da coreografia: “[...] se compararmos o movimento dos astros com uma dança, com uma dança que chega ao fim em um dado momento, o movimento completo dela, que se consuma do princípio ao fim seria perfeito, porém cada movimento dela é sempre imperfeito [...]” (PLOTINO, *Enéadas*, op. cit., IV, 4, 8, 45-50). Acerca dessa analogia em particular, bem como sobre toda a *Enéadas*, IV, 4, 8, comenta Edgar De Bruyne: “Assim é o todo que move todas as partes importantes do mundo. A cada momento muda de posições. As constelações hoje têm um lugar no firmamento e amanhã outro. Assim como no caso da dançarina, que temos de levar em conta seus membros e as figuras que produzem junto com a repercussão de um movimento em outros (por ‘simpatia’ se produzem contrações ‘simétricas’ nos músculos, tendões, veias, etc.), assim também determinadas figuras das constelações, baseiam-se nos astros e causam necessariamente movimentos simétricos e simpáticos até os mais remotos rincões do universo” (DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética...*, op. cit., vol. I, p. 416 – tradução nossa).

a sua tese de um cosmos naturalmente feio e mal, baseados em uma abordagem fragmentada do mundo. Deste modo, os discípulos de Mani o nortearam no assunto ao exercerem a pressão do debate, e o neoplatonismo lhe ofereceu o instrumental teórico para ele pensar a questão, que no prisma de sua ótica cristã desenvolveu o assunto, costurando um holismo que defende a beleza incondicional da Natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN, San, *Del Génesis contra los maniqueas*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t. XV, pp. 353-491.

_____. *Del Génesis a la letra*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Balbino Martín, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957, t.XV, pp. 569-1271.

_____. *Del orden*, in *Obras completas de San Agustín*, 6. ed. bilingüe, trad. intr. y notas Victorino Capanaga, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, t. I, pp. 587-772.

_____. *Del libre albedrío*, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas P. Evaristo Seijas, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1963, t. III, pp. 190-411.

_____. *De la naturaleza del bien: contra los maniqueos*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad, intr. y notas de Mateo Lanseros, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1963, t. III, pp. 770-824.

_____. *Las confesiones*, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Ángel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid, 2013, t. II.

_____. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. y notas Teodoro C. Madrid, La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1995, t. XL, pp. 65-297.

CAPANAGA, Victorino. *Introducción general: el universo agustiniano*, in *Obras completas de San Agustín*, trad., intr. y notas Victorino Capanaga, 6. ed., La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1994, v. 1, pp. 1-292.

COSTA, Marcos Roberto Nunes, *O problema do mal na polémica antimaniquêia de Santo Agostinho*, Edipucrs, Porto Alegre; UNICAP, Recife, 2002.

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

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco, “Do belo: a estética agustiniana vista à luz das *Enéadas*”, *Revista Signum*, 11, 1 (2010) 3-25.

IGAL, Jesús, *Introducción general*, in PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr. y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, pp. 28-32.

MORA, José Ferrater, *Dicionário de filosofia*, trad. Maria Stela Gonçalves, Loyola, São Paulo, 2001, t. III, IV.

PEGUEROLES, Juan, *San Agustín: un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985.

_____. *Metafísica de San Agustín*, in OROZ RETA, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia, 1998, t. I, pp. 263-328.

PLATÃO, *Timeu*, in *Diálogos de Platão*, trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1977, pp. 35-112.

PLOTINO, *Enéadas*, trad., intr., y notas Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1982, liv. III, IV, V, VI.

REY ALTUNA, Luis, *La estética de San Agustín*, in OROZ RETA, José, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, EDICEP, Valencia, 1988, tomo I, p. 619-671.

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

SANTOS, Bento Silva, *Introdução*, in AGOSTINHO, Santo, *A ordem*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo, 2008, pp. 9-27.

SARAIVA, F. R. dos Santos, *Dicionário latino – português*, Livraria Garnier, Belo Horizonte, 2006.

TAVARES, Clotilde, *Iniciação à visão holística*, 3. ed., Record, Rio de Janeiro, 1996.

WEIL, Pierre, *Holística: uma nova visão e abordagem do real*, Palas Athena, São Paulo, 1990.