

Davi Lin

Anthony Dupont

### **Graça e heteronomia na antropologia relacional de Agostinho de Hipona**

**Resumo:** Este artigo irá discorrer sobre o horizonte relacional de Agostinho de Hipona (354-430) com um enfoque na perspectiva da graça e da heteronomia em *Confissões* e na controvérsia pelagiana. Graça e heteronomia se inserem biograficamente em *Confissões*, através de uma narrativa autobiográfica como testemunho da graça. Posteriormente, graça e heteronomia são realçadas na polêmica contra os pelagianos, no qual Agostinho reafirma sua doutrina do pecado original, a solidariedade da raça em Adão e a necessidade da graça de Cristo. A perspectiva antropológica agostiniana questiona uma visão autocentrada de autonomia humana e enfatiza sua dependência de um horizonte relacional. Elaborar-se-á uma síntese a partir de três eixos: (i) a heteronomia como expressão de uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica construída sobre o alicerce da heteronomia, sem opor-se à responsabilização humana (iii) a heteronomia não nega a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona; Heteronomia; Graça; Confissões; Controvérsia Pelagiana.

**Abstract:** This article will discuss Augustine of Hippo's (354-430) relational horizon with a focus on grace and heteronomy in *Confessions* and in the Pelagian controversy. Grace and heteronomy are inserted biographically in *Confessions*, through an autobiographical narrative as a testimony of grace. Subsequently, grace and heteronomy would be endorsed in the polemic against the Pelagians, in which Augustine reaffirms his doctrine of original sin and the solidarity of the race in Adam, and the human need for the grace of Christ. Augustine's anthropological perspective questions a self-centered understanding of human autonomy and emphasizes its dependence upon a relational horizon. A synthesis will be expressed through three axes: (i) heteronomy as an expression of a dramatic anthropology of search and encounter (ii) authentic autonomy as built upon the foundation of heteronomy, and therefore not opposed to human responsiveness (iii) heteronomy does not deny uniqueness or singularity but recognizes it within a responsive relational horizon.

**Keywords:** Augustine of Hippo; Heteronomy; Grace; Confessions; Pelagian Controversy.

## Introdução

Quando nossos contemporâneos se deparam com a figura imponente de Agostinho de Hipona (354-430) e sua obra com mais de 5 milhões de palavras, eles logo se deparam, paradoxalmente, com um homem dependente e vulnerável. Quem se aventura a expressar algo do Bispo de Hipona costuma se lembrar da frase do prólogo de *Confissões*: «fizeste-nos para Ti, e inquieto está o nosso coração enquanto não repousa em Ti»<sup>1</sup>. A genialidade de Agostinho parece estar precisamente vinculada no reconhecimento de sua limitação, em afirmar sua existência a partir de uma relação de alteridade, em rejeitar um individualismo autônomo.

Os termos “autônomo” e “heterônomo” tem sua origem no pensamento da Grécia antiga. A autonomia é derivada de *autos* (próprio) e *nomos* (lei): a junção de termos sugere que o ser humano é capaz de estabelecer sua própria lei, significa prioritariamente uma perspectiva de independência e autossuficiência. Em outras palavras, um ser humano determina a vida a partir de um referencial autocentrado. Heteros *nomos* constitui o oposto: a lei é determinada por outro, é entregue ao ser humano por um outro. Portanto, se não é possível uma existência autônoma, abre-se uma dimensão de dependência. O fundamento da vida humana com o foco concomitante em um outro é expresso na expressão derivada do latim, denominado "alteridade" (*alter*: latim para outro).

O fato de sistemas de pensamento religioso refletirem sobre essa relação revelam uma intrínseca opção pela ideia da heteronomia, pela opção da alteridade. A essência do pensamento religioso é justamente que o divino revela-se como o princípio ou o ser que determina a lei para o homem. O outro, um Deus pessoal ou princípio supremo é essencialmente necessário para uma vida humana plena. Esse auxílio de algum lugar ou de outra pessoa é referido pelas religiões e seus teólogos pelo termo “graça”. Agostinho de Hipona (354-430) é um dos fundadores mais importantes da interpretação cristã deste conceito de “graça”.

<sup>1</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 1.1.1.

Por reconhecer que sua vida fora tocada pelo favor divino, Agostinho reconfigura a posição relacional humana afirmando que a vulnerabilidade e a dependência não são necessariamente negativas. Santo Agostinho é um buscador ferido que aprendeu a render-se em vulnerabilidade ao chamado desta graça, «feriste meu coração com Tua palavra, e eu te amei»<sup>2</sup>. Para o bispo de Hipona, o ser humano afasta-se de seu centro ao buscar uma autonomia autossuficiente, mas realiza-se em afirmar sua singularidade e pessoalidade a partir de uma relação. No binômio autonomia-heteronomia, Agostinho ressalta a importância da heteronomia para uma construção de uma autonomia humana autêntica. Neste contexto, pode-se falar de uma antropologia teológica: a vida humana é produto de escolhas livres, guiadas ou inspiradas pela graça de Deus. A graça de Deus é, na verdade, a estrutura dentro da qual a liberdade ocorre e se desenvolve, e dela deriva a plena possibilidade da liberdade humana.

A posição agostiniana sobre heteronomia, entretanto, não é a posição prevalente na modernidade. Pensadores como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant consideram autonomia um estado superior, expressa na capacidade de autogoverno e ausência de sujeição a um outro. Um sujeito autônomo expressa o poder de agência racional e busca em sua individualidade a força moral para realizá-la. Para Kant, autonomia se expressa na liberdade e autolegislação da vontade. Não sem razão, ao enfatizar a vinculação entre graça e dependência, o pensamento de Agostinho se contrapõe a visão do sujeito moderno autossuficiente.

Diante da valorização do sujeito autônomo na modernidade, poder-se-ia considerar que o legado de Agostinho foi perdendo sua relevância ao longo dos séculos. Todavia, a evidência parece sugerir o contrário: Agostinho não parece ser somente antigo ou antiquado, mas tem sido reconsiderado em sua relevância contemporânea. A posição de Agostinho, na qual heteronomia não nega a autonomia pessoal, mas a engloba em um horizonte relacional, parece ter

<sup>2</sup> Ibidem, 10.6.8.

ressonância entre nossos contemporâneos, como na forma de um agostinianismo existencial cristão popularizado por James K. A. Smith, como na obra *On the Road with Saint Augustine*<sup>3</sup>. A atração pelo sujeito vulnerável de Confissões também capturou filósofos pós-modernos como Jacques Derrida e Jean- François Lyotard ainda que estes não compartilhem da fé no Deus de Agostinho. Precisamente por ser pré-moderno, na “nova aliança” contra a modernidade<sup>4</sup> emerge um “agostinianismo” adaptado à contemporaneidade contra o sujeito autossuficiente.

Uma das contribuições mais essenciais - e mais ferozmente contestadas - de Agostinho à teologia cristã foi sua doutrina da graça. A partir daí ele recebeu o epíteto de “doctor gratiae” (doutor da graça) no início do período moderno. O tema da graça esteve presente em seu pensamento em seus escritos desde o início, entretanto a síntese sistemática ocorre em um período tardio na chamada controvérsia pelagiana. Embora tenha elaborado um sistema de graça, há de se considerar que Agostinho deixou uma série de questões teológicas e filosóficas em aberto. Os debates que emergiram nos 16 séculos seguintes a partir da recepção da doutrina da graça de Agostinho ao longo da evolução do pensamento cristão é adequadamente ilustrada na obra de referência *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*<sup>5</sup>. Nas últimas décadas, as ideias de Agostinho em geral, e sobre a graça em particular - situadas em seu contexto histórico, biográfico, literário e filosófico-teológico, foram objeto de escrutínio científico e acadêmico. Esses debates foram exemplificados na obra *Augustinus-Lexikon*<sup>6</sup>, reunindo material de origem e estudos contemporâneos de uma forma abrangente.

<sup>3</sup> J. K. A. Smith, *On the Road with Saint Augustine*, Brazos Press, Grand Rapids 2019.

<sup>4</sup> L. Boeve – M. Lamberigts – M. Wisse (eds), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*, Peeters, Leuven 2009.

<sup>5</sup> K. Pollmann – W. Otten, *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine 1-3*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>6</sup> C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1986.

Agostinho desenvolveu sua doutrina da graça a partir de sua experiência pessoal, culminando na percepção paradoxal de que a autonomia humana é baseada na heteronomia. Graça e heteronomia se inserem de modo central no componente biográfico de *Confissões*, indicando uma antropologia teológica relacional na qual sua vida pessoal compõe uma narrativa-testemunho da graça divina. Posteriormente, graça e heteronomia serão sistematizadas a partir das controvérsias desencadeadas por fatos históricos inesperados (saque de Roma em 410) e o embate com novos interlocutores, Celéstio e Pelágio. Agostinho reafirma a prioridade da heteronomia para sustentar a necessidade da relação com o Cristo nos embates que reduziam a ação da graça divina. Diante da reafirmação do pecado original e da solidariedade da raça em Adão, a posição agostiniana questiona uma visão autocentrada da autonomia humana e confirma sua dependência de um horizonte relacional.

Este artigo abordará a perspectiva antropológica agostiniana de cunho relacional e avessa ao sujeito autônomo independente com um enfoque em sua experiência de graça e heteronomia a partir de dois eixos centrais da obra agostiniana, a saber, *Confissões* e a controvérsia pelagiana. A perspectiva da graça e da heteronomia em *Confissões* e na controvérsia pelagiana nos servirão de referência para sintetizarmos uma vinculação entre autonomia e heteronomia em Agostinho, a saber: (i) a heteronomia como expressão de uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica é construída sobre o alicerce da heteronomia, e portanto, não se opõe à responsabilização (iii) a heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo.

A justiça e o amor são conceitos importantes jurídica e eticamente em todas as culturas, embora cada uma traga seu enfoque contextual de significação. Na cultura cristã não é diferente, pois o enfoque dado ao amor como vínculo entre o homem, Deus e seu próximo, presente nos evangelhos como *conditio sine qua non* para uma relação verdadeira com Deus, juntamente com a justificação, como o meio pelo qual o pecador se torna justo, e usufrui de uma relação autêntica com seu Criador, fazem desses conceitos centrais

na compreensão da teologia cristã. Essa ênfase dada aos dois conceitos na filosofia e teologia cristã nos faz questionar: quais as relações possíveis entre os conceitos de justiça e o de amor? Assim, o presente artigo pretende se debruçar sobre esse questionamento, todavia, diante da imensidão de teóricos presentes na tradição cristã que abordaram esses conceitos em algum aspecto, trabalharemos esse problema no pensamento de Agostinho de Hipona. Destarte, doravante investigaremos a relação possível entre a justiça e o amor, partindo do conceito de justiça presente na *Sobre a Cidade de Deus*, e com esse conceito interpretaremos a ênfase dada ao amor bidimensional presente no *Comentário à primeira epístola de São João*, e mediante essa análise entender se seria possível falar no amor como justiça social na filosofia de Agostinho.

### 1. Biografia como um testemunho da graça

No *Confissões* de Agostinho é uma narrativa que seleciona suas histórias para ressaltar a importância do encontro com a graça divina, e assim, reafirmar a dependência de um sujeito vulnerável diante de um outro que é ontologicamente superior do que ele mesmo. A análise das partes biográficas de *Confissões* aponta que a obra não é uma autobiografia histórica, mas uma seletiva apropriação com o intento de ressaltar a ação da graça divina, a descrição de sua vida apenas na medida em que ilustra seu argumento teológico sobre a graça. Visto que sua vida é descrita como o produto de escolhas humanas guiadas pela graça de Deus a um determinado fim<sup>7</sup>, *Confissões* inclui uma seletividade subjetiva com vistas a englobar um ponto de vista sobre o qual sua vida demonstra uma antropologia teológica, a posição da humanidade em relação ao Criador. *Confissões* não é, portanto, uma narrativa imparcial de fatos, mas uma jornada interior de um homem de meia-idade que testemunha a ação da graça divina em seu passado (livros

<sup>7</sup> F. Van Fleteren, «Confessiones», in A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, p. 228.

1-9), reconhece seu estado dependente no presente (livro 10) e comenta sobre o relato bíblico da criação em Gênesis ressaltando a ação criadora e recriadora de Deus com esperança para seu futuro (livros 11-13). A seleção de histórias relevantes visa ressaltar a atividade redentora do ser Divino que sustenta as pequenas e incertas jornadas que se afastam de seu centro, porém são chamadas a um retorno de seu destino em Deus.

Não sendo autobiografia propriamente dita, mas uma narrativa de uma resposta relacional à ação da graça, Agostinho torna-se paradoxalmente, o sujeito não central de sua própria narrativa. O próprio início de *Confissões* «Tu és grande ó Senhor» já anuncia prolepticamente quem será o foco e o centro do dinamismo condutor da narrativa. Mais à frente em sua obra, Agostinho dedica os três livros finais a um comentário sobre o relato da criação em Gênesis, na qual sua biografia e história pessoal não são o assunto fundamental. Visto que movimento de confissão é duplo (confissão de pecado e louvor), nos seus primeiros livros Agostinho narrou suas desventuras e pecados, e nos últimos livros ele comenta o livro de Gênesis como uma confissão de louvor da glória de seu Criador. Se Agostinho não é o centro de sua jornada, nada mais adequado do que realocar o foco de sua história particular para dar testemunho da graça divina à toda criação. A ênfase do testemunho de Agostinho é na ação de Deus em transformar e direcionar o itinerário do inquieto coração humano, um reconhecimento de gratidão diante da atividade da graça.

Pergunta-se, entretanto, sobre a integridade de um sujeito que abdica de narrar-se como sujeito autônomo. Sobretudo, estamos diante de um paradoxo. Como afirma Marion, este movimento de descentrar-se não é a perda do sujeito como si mesmo, mas no deslocamento de si até seu lugar a Deus, encontra-se au lieu de soi, o lugar do eu mais autêntico<sup>8</sup>. Redescobre-se inteiramente novo e recupera-se como sujeito inteiro e mais vivo a partir de deixar de ser o centro autônomo. Ao dar lugar a um outro, Agostinho recobra o

<sup>8</sup> J. Marion, *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine, Cultural Memory in the Present*, Stanford University Press, Stanford 2012.

seu centro pessoal e o dinamismo do coração, forjado para retornar e descansar em seu Criador, seu sumo bem. Na iconografia, Agostinho é constantemente retratado chorando, fato que captura artisticamente a forma dependente de sua narrativa e reforça a negação da sua autossuficiência. Frequentemente Agostinho se aproxima ao seu Senhor para que ele lhe enxugue suas lágrimas, pois o Criador o encoraja e consola<sup>9</sup>. As lágrimas de confissão não são esvaziamento como perda de si, mas um caminho para ocupar um lugar. Como sugere Ian Clausen, ocupando o lugar de confissão, oração e da vulnerabilidade que chora – encontra-se o lugar da moral, que significa recuperar-se como um amante<sup>10</sup>. Ao declarar que a rendição é o caminho para a moral da pessoa, uma perspectiva agostiniana afirma que alguém chega ao destino de si mesmo na kenosis do amor, no movimento propriamente autêntico que estimula a jornada interior.

As *Confissões* descrevem as andanças e tentações de Agostinho, uma “Odisseia” de sua alma em direção ao reconhecimento que Deus é o seu destino. Sua narrativa consiste em uma compilação de reflexões sobre sua busca e conversão descrita de modo intenso diante da luta interior de seu coração. Um aspecto marcante da concepção de pecado em *Confissões* é que este é menos um ato externo ou comportamento; está mais vinculada à sensação de ter se desviado, de ter afastado de si mesmo e de seu coração, ficando irremediavelmente preso e alienado de seu centro<sup>11</sup>. A ideia de pecaminosidade em Agostinho é vinculada com a vida interior de amores divididos e não se reduz a comportamentos externos, mas indica a sensação de estar perdido, alienado de si mesmo, irremediavelmente preso. Olhando para um passado desregrado e confuso, alguém poderia se perguntar como fora possível um

<sup>9</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 5.2.2.

<sup>10</sup> I. Clausen, *On Love, Confession, Surrender and the Moral Self. Reading Augustine*, Bloomsbury Academic, London 2018, p. 126.

<sup>11</sup> A. Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education. A Deconstructive and Constructive Reading of Augustine», *Edetania* 48 (2015), p. 73.

caminho de volta diante de um afastamento de seu centro interior. A resposta de Agostinho a esta pergunta é: a graça de Deus que me fez retornar, ela que me fez reconhecer que me perdi. Sobretudo, é a própria graça que encaminhou o reencontro. Do ponto de vista de Agostinho, que é o ponto de vista do coração<sup>12</sup> e da vida interior, essa graça tocou o coração e é um presente imerecido entregue pelo próprio «Deus do meu coração»<sup>13</sup>.

Se havia algum aspecto na vida pregressa de Agostinho em que a independência se fazia mais evidente, era no uso manipulativo das palavras. Agostinho, que antes fora galgando uma carreira na corte imperial através de suas habilidades retóricas, experimenta não somente uma conversão de seu coração, mas também uma nova linguagem, dependente e vulnerável, o que faz de *Confissões* uma obra em que uma reflexão sobre linguagem é particularmente importante<sup>14</sup>. A habilidade retórica de Agostinho, que antes de sua conversão estava destinada a produzir uma carreira no centro de poder do Império Romano, se converteu e se esvaziou de seu orgulho: um novo modo de lidar com a linguagem, alternativo a sua própria cultura de autoafirmação. Após sua conversão, palavras estavam destinadas a produzir comunhão e intimidade ao invés de competição. Deste movimento em busca de um descentramento nasce *Confissões*, uma linguagem relacional de resposta a graça, em uma relação “Eu-Tu”. Confessio/confiteri, em seu duplo movimento de confissão de pecados e confissão de louvor, é a resposta à graça em modo dialogal de oração.

Há um aspecto relacional vigoroso na descrição da jornada de Agostinho, como retratado em *Confissões*: um sinal de sua profunda vida relacional como um todo. Em um contexto de

<sup>12</sup> H. Noronha Galvão, «O *Cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, pp. 39-55.

<sup>13</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 4.2.3; 6.1.1.

<sup>14</sup> P. Burton, *Language in the Confessions of Augustine*, Oxford University, Oxford 2007, p. 10.

vulnerabilidade, a verdadeira confissão cria um espaço não apenas para Deus, mas para outros que, juntamente com Agostinho, são companheiros em peregrinação<sup>15</sup>. Nas *Confissões*, Agostinho nunca está isolado e privado da presença de amigos. Ama-os demais, sem respeitar o reordenamento dos afetos (*ordo amoris*) e assim deixar-se influenciar em suas desventuras é que se torna seu erro. Todavia, no pensamento de Agostinho há espaço para um amor ordenado que é relacionalmente responsivo não somente a Deus, mas também ao próximo<sup>16</sup>. Mesmo antes de sua conversão, ainda como retórico de carreira pública em ascensão, Agostinho buscava vida em comunidade e aspirava viajar na presença de amigáveis companhias. E mesmo nos momentos cruciais, como atesta a presença de Alípio na crise do jardim de Milão, Agostinho não está sozinho. A companhia de um amigo próximo em um momento tão importante indica sua consideração pela amizade; no entanto, a presença de um amigo não excluiu o tempo e a necessidade de introspecção individual.

O equilíbrio entre estar na presença de outro e encontrar espaço para aprofundar a própria vida interior ressoa como perspectiva que irá amadurecer ao longo dos anos e irá desaguar em sua regra para a vida monástica. Agostinho não foi somente um bispo e um teólogo, mas um monge que buscava um ideal de vida em comunidade. Ao descrever sua vida sob o impacto da graça em *Confissões* durante sua meia-idade, Agostinho ressaltou a importância da experiência comunitária para um retorno ao centro de si, de forma dependente e vulnerável. Ao ingressar em seus anos da maturidade como bispo e monge, Agostinho não deixou de conviver com um ideal comunitário, pelo contrário, aprofundou sua concepção relacional ao ressaltar a dependência da graça divina e da amizade humana.

<sup>15</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.4.6.

<sup>16</sup> R. Canning, *The Unity of Love of God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Haverlee-Leuven 1993.

Através da interconexão entre biografia e a doutrina bíblica da graça, Agostinho costura em *Confissões* uma narrativa de conversão que se fundamenta na intervenção de Deus como um presente e mistério de sua graça. Não sem razão, Joseph Lienhard descreve *Confissões* como o primeiro tratado da graça<sup>17</sup>, ainda que lhe faltasse uma sistematização. Sem uma vida traspassada pela graça, um ser humano não pode viver autenticamente. Seu testemunho de um coração inquieto, desejante por transcendência, enfatiza a ação da graça para trazê-lo de volta ao próprio coração e é somente nesta relação de dependência que se fundamenta sua própria biografia. Isto é, em outras palavras, uma heteronomia que questiona as pretensões de independência humana.

## 2. Graça e heteronomia na controvérsia pelagiana

Entre Agostinho de Hipona construiu sua antropologia teológica nos embates de uma época plural, instável e de transição do fim do Império Romano. Sua concepção sobre o ser humano está imersa nas controvérsias de seu tempo e é melhor compreendida se situada na relação de afinidade ou repulsa a seus interlocutores. Dentre suas obras polêmicas, a associação de um estado independente com o esvaziamento da relacionalidade parece ecoar mais fortemente na controvérsia pelagiana. Agostinho afirmava que Pelágio e seus seguidores enfatizavam demasiadamente a autonomia humana, e, portanto, apresentavam uma visão reduzida da graça divina. Para o bispo de Hipona os pelagianos se esqueciam de que esta não é inscrita na natureza, mas uma intervenção divina na vontade: todo ser humano sempre precisa da ajuda da graça de Deus (gratia) para exercer o bem. Aos olhos de Agostinho, Pelágio minimizava o papel da graça de modo que a relação com Cristo poderia ser depreciada. Ao valorizar em demasia a autonomia humana, Pelágio ignorava que o “barco” do livre-arbítrio não

<sup>17</sup> J. Lienhard, «Augustine's First Treatise on Grace», in D. V. Meconi (ed.), *The Confessions: Saint Augustine of Hippo*, Ignatius Press, San Francisco 2012, p. 463.

necessariamente detém o controle do leme de sua liberdade e está sujeito a correntes profundas. Diante dos ventos que impulsionam o navio, o leme sozinho de nada serve.

O início da controvérsia pelagiana remonta às consequências imigratórias do saque de Roma em 410. A fuga em massa gerou uma série de refugiados, dentre eles Pelágio e Celéstio. Este último, provavelmente vindo de família aristocrática em Roma e que comungava com os círculos ao redor de Pelágio, se estabeleceu no norte da África e permaneceu em Cartago durante a primavera e o verão de 411. Diante do pedido de Celéstio para ser ordenado sacerdote, Paulino de Milão se opõe a sua ordenação e acusa-o de manter seis posições heterodoxas, a saber: (1) Adão havia sido criado como mortal e seu pecado não tem correlação com sua morte. (2) O pecado de Adão prejudicou apenas a si mesmo e não tem efeitos sobre a raça humana. (3) Bebês nascem no mesmo estado em que Adão antes de sua transgressão. (4) A raça humana não morre pela morte ou pela transgressão de Adão, nem a raça humana se eleva através da ressurreição de Cristo. (5) A lei (mosaica) leva ao Reino, tanto quanto o evangelho (6) Antes da vinda de Cristo, havia homens sem pecado (*sancti, iusti*). Celéstio foi condenado, apesar de sua defesa insistir que nenhum consenso havia sido alcançado dentro da igreja a respeito da hipótese do *tradux peccati* (a transmissão do pecado de Adão a humanidade). Agostinho não estava presente durante este julgamento, e sua participação é em um momento posterior, discutindo em seus escritos com Pelágio, apesar de nunca terem se encontrado pessoalmente.

Pelágio, original da Britânia, fixou-se por volta de 380 em Roma. Nascido por volta do ano 352, pouco se sabe sobre seus primeiros anos. Pelágio teve uma educação sólida centrada no estudo dos historiadores e poetas latinos. Em 405, Pelágio escuta a citação de um trecho de Confissões de Agostinho que o deixa escandalizado: *et tota spes mea nisi in magna valde misericordia tua. da quod iubet et iube quod vis: imperas nobis continentiam*, ou «toda a minha esperança baseia-se na grandeza da tua misericórdia. Concede-me o

que me ordenas, e ordena o que quiseres»<sup>18</sup>. Para alguém que havia estudado o sistema legal romano e fora influenciado por sua noção de justiça, Pelágio se preocupa com uma noção de continência como um dom de Deus. Estaria sendo escusado o ser humano? Aos seus ouvidos a fala de Agostinho parecia fazer recair sobre Deus a responsabilidade da não-continência, visto que se não recebemos de Deus o seu poder, não há santificação. Não seria isto uma forma de desresponsabilização, deixando para Deus a culpa de nossas faltas, e, portanto, justificando o vício humano?

Entre 406 e 409, Pelágio escreve um comentário sobre a carta do apóstolo Paulo aos Romanos no qual reúne os quatro argumentos principais daqueles que se opunham à doutrina da transmissão do pecado original, sendo estes: (1) se o pecado de Adão também prejudicou aqueles que não pecaram, a justiça de Cristo também beneficiaria aqueles que não creem, uma vez que Cristo salva de maneira igual ou maior do que Adão destrói. (2) Quando o batismo apaga o pecado original, um filho de dois pais batizados não tem pecado original. (3) Se apenas o “carnal” transmite a transmissão do pecado, apenas este carnal merece ser punido. (4) Um Deus que perdoa as pessoas por seus próprios pecados não sobrecarregará as pessoas com o pecado de outra pessoa, neste caso, com o pecado de Adão. No comentário de Pelágio, revela-se significativa a ausência de uma discussão mais robusta sobre a vinculação entre Adão e sua posteridade em situação de pecado. Mesmo à vista de passagens emblemáticas de Romanos como 5:12–21, na qual o pecado entrou no mundo por um homem e através dele a morte consequente a todos os homens, Pelágio deixa de discorrer sobre as consequências da queda de Adão para as gerações seguintes.

Na *Epístola* 140, escrita para Honoratus provavelmente em 411 ou 412, e portanto, nos anos iniciais da controvérsia, Agostinho faz um elogio e uma crítica aos pelagianos. Ele os elogia por suas qualidades morais, porém os repreende como inimigos da graça. Se por um lado buscam a ascese e uma vida moral responsável, eles apresentarem sua própria justiça e negam a de Deus. Agostinho alega

<sup>18</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.29.40.

que, na posição pelagiana, a humanidade não precisa da graça de Deus para alcançar o bem pois afirmam alcançar uma vida justa sem a dependência da ajuda divina. Ao contrário de Pelágio, visto que o ser humano em sua condição enfraquecida pelo pecado original não é mais capaz de obter o bem por si próprio, Agostinho chega à posição de que todo o bem na vida do homem é resultado da graça de Deus.

Em 413, ao responder Juliana, membro da rica família Anicii sobre os requisitos sobre a vida religiosa, Pelágio descreve sobre a bondade da natureza humana, e explicita uma antropologia otimista diante do processo de santificação. O ser humano, afirmava Pelágio, possui uma santidade natural, expressa na capacidade humana de escolher entre o bem e o mal e ganhar méritos diante de Deus. Na posição pelagiana, o pecado não corrompe a natureza humana e não afeta a nossa capacidade humana de fazer o bem. O tom de sua escrita é de severidade moral. Segundo Pelágio, o pecado é um mau hábito do qual se deve lutar para se livrar. Cristo veio para quebrar o hábito do pecado e dar seu exemplo para a humanidade, e este exemplo é o que constitui a graça de Cristo.

Ressalta-se que Pelágio atribui à graça de Cristo um significado reduzido (comparado com Agostinho) mas não a nega. A liberdade humana e responsabilidade de levar uma vida virtuosa não é restrita ou perdida, visto que o pecado não é algo natural, mas, por outro lado, contrário, algo acidental, e não parte da essência humana. Pelágio salienta que o pecado é sempre uma decisão individual, uma falha pessoal, uma ação errante que não pertence intrinsecamente a natureza humana. Por esse motivo, ele rejeita a ideia de um pecado hereditário que enfraqueceria (moralmente) a humanidade e a tornaria inútil para alcançar uma vida ética. Adão não é tão essencial na história da natureza humana, visto constituiu-se no máximo um mau exemplo. A humanidade pode decidir segui-lo ou não, visto que a capacidade de evitar o pecado, posse non peccare, é uma característica do livre arbítrio humano.

Um dos núcleos da teologia agostiniana na polêmica antipelagiana é certamente sua concepção de pecado original. Agostinho ressalta que a humanidade se assemelha a uma criança

fraca e dependente após a queda no Éden. Agostinho encontrou a negação deste 'pecado hereditário' no comentário de Pelágio sobre as cartas de Paulo. Em oposição, Agostinho afirma que além dos pecados individuais, a humanidade também é determinada, marcada pelo primeiro pecado de Adão, transmitido aos seus descendentes, geração após geração. Se esta já era uma concepção presente ainda que embrionariamente em autores anteriores, como Tertuliano e Cipriano, foi Agostinho quem elaborou um pensamento mais sistemático sobre o pecado original com uma formulação inovadora. Na solidariedade da raça humana, intrinsecamente não-autônoma, a humanidade participa no pecado original de Adão. Assim, as gerações transmitem as consequências desse pecado, gerando a cada ser humano uma condição faltosa, uma falha na própria dinâmica da natureza. Neste sentido, é impossível a ausência de pecado e as consequências são a mortalidade como testemunho de seu pecado, expresso no prólogo de *Confissões*: «homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui e a concupiscentia carnalis (o desejo de pecar)». De natura et gratia, escrito em 415, é uma resposta agostiniana a De natura de Pelágus, na qual o último argumentou que a natureza humana não era essencialmente afetada pelo pecado. Para Agostinho, Pelágio nega a necessidade da vinda de Cristo para libertar a humanidade do pecado, nega o horizonte relacional e a necessidade de um justificador. Se não somos afetados pelo pecado universal de Adão, a vinda de Cristo seria dispensável ou desnecessária.

É relevante ressaltar também que a obra *De Civitate Dei* (413-427) foi escrita durante os anos da controvérsia pelagiana, portanto, a ideia de que o ser humano torna-se mortal por consequência de sua solidariedade adâmica ressoa nas reflexões da *magnum opus*. O contexto antipelagiano e o conteúdo de *A Cidade de Deus* se sobrepõem, e a doutrina antipelagiana da queda humana e suas consequências penais repercutem na diferença entre as duas cidades, a terrena e a celestial, particularmente a partir do eixo da experiência da mortalidade. A primeira morte, pecado de Adão, e a segunda morte, condenação eterna, determinam a diferença entre as duas cidades. A primeira morte, da solidariedade da raça na queda

de Adão, torna a natureza humana falha, viciada e sujeita a morte física, «foi tão enorme o pecado em que consentiram, que, em virtude dele, a natureza humana piorou e se transmite aos descendentes o próprio pecado e a necessidade da morte»<sup>19</sup>. Mas os cidadãos da cidade celestial, alvo da graça imerecida de Cristo, serão libertos da segunda morte na consumação dos tempos pela graça do Salvador.

A graça é, para Agostinho, uma resposta amorosa de Deus à pecaminosidade humana que em sua debilidade carece de um outro mais belo, verdadeiro e justo. Como aponta Dupont<sup>20</sup>, *gratia* em Agostinho possui três características essenciais: (1) A graça de Cristo é definitivamente necessária. Sem a graça de Cristo, não se pode ser salvo; a profundidade do pecado revela o imperativo de graça salvadora. A graça de Deus revela a profundidade da doença da humanidade e reforça a dependência do dom de Deus em Cristo. (2) Se toda a humanidade é pecadora, ela não merecia a vinda de Cristo e sua salvação. A graça é, de acordo com Agostinho, por definição, dada absolutamente grátis e recebida sem merecimento. Graça é contrária ao mérito e leva o ser humano a romper seu orgulho. (3) Deus sempre vem primeiro e toma a iniciativa. Visto que a humanidade se afastou de Deus desde a queda de Adão e não pode se entregar ao Criador por si mesma, Deus se adianta e tem a primeira iniciativa. Se se o ato de crer em Cristo é necessário para a salvação, ele significa também que o pressuposto é que haja uma boa vontade. No pensamento Agostiniano, visto que o livre-arbítrio da vontade fora corrompido, é o próprio Deus quem realiza esse querer. Uma vontade corrigida não deriva da iniciativa autônoma humana, mas de sua responsividade à graça. A resposta amorosa do ser humano a Deus nunca precede o presente da graça que intervém na vontade. Se pela queda de Adão a humanidade é incapaz de ter um relacionamento com Deus, em Cristo o ser humano está diante do dom, e sua graça possibilita que um ser humano acredite: o ato de

<sup>19</sup> Agostinho de Hipona, *De civitate Dei*, XIV.1.

<sup>20</sup> Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education...», cit., p. 72.

crer, seus atos justos, são todos presentes da graça de Deus para a humanidade.

### **3. Independência é morte: graça, autonomia e heteronomia**

É impossível deixar de ressaltar o quanto o pensamento de Agostinho é marcado pela centralidade da graça e, conseqüentemente, uma perspectiva heterônoma torna-se um pilar fundamental de sua antropologia relacional. Diante da rejeição de uma concepção de ser humano autossuficiente e independente, três princípios sobre a heteronomia em Agostinho nos ajudam a sintetizar a atual discussão: (i) a heteronomia expressa uma antropologia dramática de busca e encontro (ii) a autonomia autêntica construída é sobre o alicerce da heteronomia e não se opõe à responsabilização (iii) a heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade do sujeito, mas a reafirma dentro de um horizonte relacional responsivo.

#### **3.1 A heteronomia em Agostinho não é uma expressão da uma antropologia pessimista, mas de uma antropologia dramática de busca e encontro**

Agostinho vincula graça divina e vulnerabilidade humana, e ao posicionar o ser humano como um ser dependente desta relação, estabelece a heteronomia como um pilar da sua antropologia. A antropologia heterônoma de Agostinho não é prioritariamente pessimista, mas relacional e responsiva, que reforça uma dinâmica dramática de busca e encontro. Uma das chaves interpretativas que nos ajuda a interpretar o todo de *Confissões* são as palavras do Cristo no Sermão do Monte: «Pedi, e dar-se-vos-á; buscai e achareis; batei, e abrir-se-vos-á. Pois todo o que pede recebe; o que busca encontra; e, a quem bate, abrir-se-lhe-á» (Mateus, 7,7-8). Se por um lado a graça de Deus está buscando atrair, no outro o o coração inquieto é incitado na busca por recebê-la. O coração inquieto essencialmente deseja repousar em sua origem, e precisa ter seu dinamismo novamente aceso pela busca. Como anunciado no prólogo de *Confissões*, o ser humano anseia pelo encontro, mas ainda não possui o conhecimento explícito que o leva ao descanso. A inquietação do

coração, *cor inquietum*, é por um lado uma manifestação de uma distância e por outro um recurso, um sinal antropológico dado por Deus no intuito de colocar o ser humano em movimento, para lembrar-lhe da necessidade de um retorno ao lar, «e, como nossa alma estava confusa em nós, lembramo-nos de ti, Senhor»<sup>21</sup>.

Como a graça divina não é intrínseca à natureza humana mas expressa uma intervenção divina na vontade, é significativo que o coração flechado pelas Escrituras seja o símbolo da espiritualidade agostiniana. Simbolicamente, a junção de coração, bíblia e flecha coloca em evidência a dependência de elementos externos, «com tua Palavra traspassaste meu coração e eu te amei»<sup>22</sup>. O coração flechado, traspassado pelo encontro com a palavra de Deus revelada nas Escrituras, é, até os dias de hoje, o símbolo da ordem monástica dos Agostinianos. Dentre vários sentidos que este simbolismo provoca, ele ressalta que um elemento externo, vindo fora de si, o atingiu. Deus em sua graça traspassou, perfurou seu coração inquieto. A inquietação humana que buscava o que não compreendia recebeu de Deus um encontro com a imagem presente no coração, que, mesmo deturpada, o estimulava interiormente. Agostinho propõe uma heteronomia que se expressa em um drama do coração, que busca o que não vê mas é chamado a reconhecer; e não encontra seu alvo por si mesmo, mas precisa de algo e alguém para além de si: a graça vem primeiro. O coração assemelha-se a uma bússola descompassada que precisa da graça divina para reencontrar sua direção adequada.

### **3.2 A autonomia autêntica construída é sobre o alicerce da heteronomia e não se opõe à responsabilização**

A autonomia humana é construída sobre a heteronomia por meio de Deus<sup>23</sup>. Para Agostinho, uma autonomia autêntica, oposta a uma

<sup>21</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 13.12.13.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 15.28.51.

<sup>23</sup> Dupont, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education...», cit., p. 73.

autonomia autossuficiente e orgulhosa, é construída sobre o alicerce da heteronomia em uma relação de dependência com Deus. É, portanto, uma autonomia heterônoma equilibrada que se opõe a autonomia individualista e autocentrada.

Há de se ressaltar, entretanto, que poucas pessoas conseguem alcançar esta autonomia heterônoma, visto que, marcado pelo pecado original de Adão, a raça humana é encurvada em si mesmo e resiste à heteronomia. É somente a graça que rompe a surdez e afugenta a cegueira<sup>24</sup>, pois o ser humano tem dificuldade de reconhece a alteridade de Deus e de seu próximo. Ao substituir o Criador pela criatura, o ser humano constantemente desenvolve formas inadequadas de autonomia, desenvolvendo-a de forma egoísta e egocêntrica. Como afirma Robert Markus, o pensamento de Agostinho no final de sua vida começou a ser dominado pela ideia de que as raízes do pecado residiam na retirada do eu para uma privacidade, para um eu fechado, que se torna privado da experiência comunitária; a falha radical na natureza humana é transcrita em termos de retirada para um eu fechado<sup>25</sup>.

Agostinho não exclui a possibilidade da autonomia e da responsabilização humana, mas a coloca dentro de um contexto de uma resposta à benignidade amorosa de Deus. A graça de Deus não destrói a liberdade e a imperativo à responsabilização. No entanto, a graça vem primeiro e torna-se a condição necessária para que a liberdade humana autêntica se desenvolva, pois a responsabilização humana se insere como uma resposta relacional ao dom da graça, «que de ti me lembre, que te compreenda e que te ame! Faze-me crescer nesses dons, até que me reformes integralmente»<sup>26</sup>.

Embora Deus sempre seja o iniciador e dê o primeiro passo, Agostinho não nega a atividade humana. O ser humano deve primeiro perceber que precisa ser restaurado e para retornar, o ser humano deve admitir que se extraviou. Deus torna alguém receptivo

<sup>24</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 10.27.38.

<sup>25</sup> R. Markus, *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*, Villanova University Press, Villanova 1989, pp. 31-32.

<sup>26</sup> Agostinho de Hipona, *De trinitate*, 15.28.51.

ao seu convite, mas não o faz contra a vontade, mas a chama à conversão. O ser humano é convidado a querer permitir-se ser receptivo. A antropologia teológica de Agostinho é determinada por sua concepção de graça, e recai-se uma ênfase na heteronomia, o fundamento e a fonte da vida humana. No entanto, não é inteiramente uma perspectiva de heteronomia ou autonomia como excludentes, pois a graça de Deus não desfaz a liberdade humana e a responsabilidade. Essa foi uma das razões pelas quais Agostinho rejeitou o maniqueísmo, visto que o dualismo maniqueísta negava completamente o ser humano como um agente responsável (no sentido de que o próprio homem não seria responsável pelo mal cometido pessoalmente, pois todo mal é atribuído ao princípio do mal, um mal metafísico, mas não moral). Agostinho não pode e não irá tão longe quanto os maniqueus. Pelo contrário, os humanos têm seu próprio papel a desempenhar; entretanto, a graça vem primeiro.

Nesse sentido, pode-se dizer que a autonomia humana se constrói na heteronomia por causa de Deus. Em outras palavras, sempre há autonomia humana, mas nunca sem heteronomia divina. Neste contexto, pode-se falar de uma antropologia teológica: a vida humana é produto de escolhas livres, guiadas ou inspiradas pela graça de Deus. É por isso que as *Confissões* não são basicamente autobiográficas no sentido em que pensamos sobre uma autobiografia contemporânea. Ele descreve sua vida apenas na medida em que ilustra seu argumento teológico sobre a graça. Por outro lado, uma leitura que reduz o pensamento sistematizado sobre a graça na controvérsia pelagiana com uma antropologia pessimista desconsidera a vinculação a um horizonte relacional robusto e a uma antropologia dramática de busca e encontro.

Ao buscar um equilíbrio entre as boas formas de heteronomia e autonomia, Agostinho afirma que a heteronomia em si mesma não é necessariamente um bem, pois considera pecado as formas indevidas de apego a objetos terrenos. Nas formas incorretas de heteronomia, uma vinculação com o visível no mundo pode tomar o lugar de Deus, constituindo-se um afeto idólatra. Em *Confissões*, Agostinho descreve seu apego aos bens terrenos como plantar

sementes estéreis para sua tristeza<sup>27</sup>. Por não serem suficientemente estáveis, os objetos de seu desejo acabaram em sofrimento infrutífero e deixam sua vida ser ditada pelo mundo ao invés de Deus. A heteronomia apropriada participa do *ordo amoris*, um amor ordenado tanto a Deus quanto ao próximo, em uma autonomia heterônoma de um eu responsabilizado e ao mesmo tempo aberto à alteridade.

### **3.3 A heteronomia não nega a pessoalidade e a singularidade, mas a reconhece dentro de um horizonte relacional responsivo**

Agostinho reforça que um ser humano é verdadeiramente si mesmo quando se reconhece dependente e heterônimo; porém sua dependência não significa perda sua singularidade e autonomia enquanto sujeito particular. Sua relacionalidade responsiva permite que ele seja um autenticamente único, precisamente por ser relacional. Através deste relacionamento pessoal eu-tu, Agostinho não nega sua singularidade, mas pelo contrário, a afirma. É esta pessoalidade relacional que faz John J. Hugo afirmar que Agostinho é um pioneiro na história do ocidente por ser o primeiro a estabelecer um diálogo existencial de natureza eu-tu<sup>28</sup>.

Um ser humano autêntico existe a partir da graça, através de um outro que me refaz e a quem fui chamado a pertencer desde o princípio. *Confissões* ressalta que aquele que não está em Deus, na verdade está fora de si mesmo. Nesta visão, portanto, o ser humano é constitutivamente heterônimo enquanto um ser constantemente chamado à relação e que se realiza ao responder verdadeiramente a ela. A própria ideia de confissão (*laudis, peccati*), enquanto um discurso em forma de oração, corresponde ao chamado do Criador estabelecendo uma identidade autêntica para aquele que ora. Esta singularidade pessoal é o “eu” de um diálogo interpessoal com um Tu divino. Agostinho desenvolve um relacionamento pessoal eu-tu dentro do qual fala com seu Criador. Mesmo sendo criatura ínfima,

<sup>27</sup> Agostinho de Hipona, *Confissões*, 2.2.2.

<sup>28</sup> J. J. Hugo, *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter, Chicago 1969, p. 19.

ontologicamente distante, fala intimamente como um eu que interpela a um tu.

Ao enquadrar heteronomia no contexto de uma relação que mantém a personalidade e a singularidade, é relevante salientar que, heteronomia e autonomia não são diametralmente opostas ou auto-excludentes, mas se complementam de forma dinâmica afirmando uma antropologia da abertura à alteridade. A heteronomia não é uma ameaça à liberdade, mas uma abertura de um ser se que reconhece vulnerável e acolhido na relação com um outro; assim, uma concepção de liberdade auto-referenciada é ultrapassada e faz um sujeito fazer livrar-se de seu autocentramento. Na rendição à graça, Agostinho manifesta sua compreensão de liberdade. A graça estabelece um horizonte responsivo de rendição, que desemboca em uma reafirmação relacional autêntica de heteronomia.

### Conclusão

A perspectiva da antropologia agostiniana, de cunho relacional e orientada para uma alteridade, ressalta a perspectiva teológica da graça que desemboca em uma concepção singular de heteronomia. Reconhecendo o vasto *corpus* agostiniano, o *locus* privilegiado para esta discussão foi duplo. Primeiramente, em *Confissões*, Agostinho foi compreendido enquanto um homem de meia-idade relembrando sua vida passada e reafirmando sua dependência da graça, em forma de oração, unindo biografia e teologia. Posteriormente, discutiu-se a reafirmação da graça diante de uma controvérsia que ocupou Agostinho em suas duas décadas finais, no embate com o pelagianismo. Ao reforçar uma antropologia da pecaminosidade universal e da corrupção adâmica, Agostinho reafirma a prioridade da heteronomia para sustentar a necessidade da relação com o Cristo e reafirmar a necessidade da graça divina. Visto que Agostinho reafirma a graça como radicalmente necessária e aprofunda sua perspectiva crítica à independência e autossuficiência humana, fez-se necessário clarificar sua concepção de heteronomia.

A visão da heteronomia agostiniana poderia ser tomada simplisticamente como um pessimismo antropológico; todavia, a perspectiva agostiniana sobre heteronomia precisa ser qualificada para evitar concepções superficiais. A antropologia relacional de Agostinho é dramática, a partir do drama da relação, da solidariedade da raça, da dinâmica de busca e encontro, da negação do individualismo e do realce de uma alteridade para a constituição de si mesmo, da incessante busca do sujeito desejante. Esta heteronomia não nega a necessidade de uma autonomia positiva, mas a qualifica a partir de uma relação de autonomia heterônoma, não negando a responsabilização, mas afirmando-a diante de um horizonte de receptividade e responsividade à graça. Esta heteronomia não retira do sujeito sua singularidade, mas a reafirma em uma relação de dependência.

Para Agostinho, heteronomia e autonomia não são polos opostos excludentes: na rendição à graça divina, Agostinho expressa sua concepção de liberdade, que é, paradoxalmente, heterônoma, subvertendo a concepção auto referenciada do sujeito moderno. A visão de um ser humano aberto à relação parece conter um núcleo de elementos contra culturais em tempos de ausência de diálogo e individualismo. A heteronomia se insere como uma abertura de um ser livre que ultrapassa seu autocentramento, negando portanto, a noção moderna de liberdade como autodeterminação sem referência a uma alteridade.

**Referências bibliográficas**

Agostinho de Hipona, *A regra de Santo Agostinho*, apresentação e comentários de C. Boff, Vozes, Petrópolis 2009.

Boeve, L. – Lamberigts, M. – Wisse, M. (eds), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?*, Peeters, Leuven 2009.

Burton, P., *Language in the Confessions of Augustine*, 10, Oxford University Press, Oxford 2007.

Canning, R., *The Unity of Love ofr God and Neighbour in St. Augustine*, Augustinian Historical Institute, Heverlee-Leuven 1993.

Clausen, I., *On Love, Confession, Surrender and the Moral Self. Reading Augustine*, Bloomsbury Academic, London 2018.

Derrida, J., «Circumfession», in G. Bennington and J. Derrida, *Jacques Derrida*, trans. G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago 1993.

Dupont, A., *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum During the Pelagian Controversy: Do Different Contexts Furnish Different Insights?*, Brill, Leiden 2013.

\_\_\_\_\_, «Augustine's Relevance for Contemporary Religious Education. A Deconstructive and Constructive Reading of Augustine», *Edetania* 48 (2015) 61-79.

Hugo, J. J., *St. Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter, Chicago 1969.

Lienhard, J., «Augustine's First Treatise on Grace», in *The Confessions: Saint Augustine of Hippo*, ed. by D. V. Meconi, Ignatius Press, San Francisco 2012, pp. 463-474.

Lyotard, J., *The Confession of Augustine*, Stanford University Press, Stanford 2000.

Markus, R., *Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career*, Villanova University Press, Villanova 1989, pp. 31-32.

Marion, J., *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine, Cultural Memory in the Present*, Stanford University Press, Stanford 2012.

Mayer, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe, Basel 1986.

Noronha Galvão, H., «O Cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002, pp. 39-55.

Pollmann, K. – Otten, W., *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine 1-3*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Smith, J. K. A., *On the Road with Saint Augustine*, Brazos Press, Grand Rapids 2019.

Van Fleteren, F., «Confessiones», in A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, pp. 227-232.