

CONTRACEPÇÃO: UMA VISÃO AGOSTINIANA

Prof. Regina Maria da Cunha Bustamante - LHIA

Introdução

Uma preocupação contemporânea, que afeta principalmente os países do Terceiro Mundo, é a política de controle da natalidade. Aborto e métodos anticoncepcionais despertam acaloradas discussões. A Igreja Católica posiciona-se de forma bastante incisiva e precisa: condena o primeiro e restringe os outros. A atual doutrina católica sobre estes assuntos foi influenciada pela polémica surgida ainda no Baixo Império Romano, quando a Igreja estava envolvida em combater as heresias, que ameaçavam a sua unidade. Neste contexto, destacou-se, como defensor da ortodoxia, o bispo da cidade norte-africana de Hipona, Agostinho [354-430]. Nele, mesclaram-se de forma singular a educação clássica com a fé cristã e o profundo conhecimento das Sagradas Escrituras (ALFARIC, 1918; BROWN, 1969; MANDOUZE, 1968; MARROU, 1938), originando um eficaz e combativo porta-voz da Igreja contra as heresias, no caso específico, o maniqueísmo e o pelagianismo. É a partir da contestação das proposições destas duas heresias que Agostinho forjou sua doutrina sobre a contracepção, que se encontra ainda presente na Igreja Católica atual.

1. Maniqueísmo e a contraposição agostiniana

O maniqueísmo foi uma seita religiosa fundada por Mani [216-217]¹ na Pérsia, que rapidamente espalhou-se pelo Império Romano (DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE, 1931, v. 10, pte. 1, c. 1400-12). Esta doutrina caracterizou-se principalmente pela crença em dois elementos antagônicos, o Bem e o Mal, que se digladiavam. Desta forma, explicava-se a origem do mal sem comprometer Deus. Defendendo uma explicação racionalista, o maniqueísmo acabou por personificar o elemento mau e o posicionou diante de Deus com um poder igual. Para a doutrina maniqueísta, existiam portanto dois princípios eternos, o Bem e o Mal, chamados respectivamente de Luz e de Trevas. O homem era o resultado destas naturezas: uma boa, partícula luminosa, que correspondia ao espírito; outra má, partícula das Trevas, que correspondia ao corpo. A alma, porção lumi-

nosa, estaria encarcerada na matéria e sofrendo por isso. Mas sua decadência era somente provisória até o triunfo da Luz (DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1939, v. 9, c. 1872-4). Neste ínterim, haveria uma luta ferrenha, onde o homem não possuiria o livre arbítrio, pois suas ações seriam determinadas por uma ou outra natureza que o compunha.

O maniqueísmo desenvolveu uma visão negativa da procriação. Inserido no dualismo maniqueu, a procriação situava-se como uma criação do demônio, uma coisa má em si mesma e condenável. A união destinada à procriação colaborava na propagação da obra do Mal, na medida em que mantinha a substância luminosa prisioneira nas trevas da carne (AUGUSTINUS. *Contra duas epistulas pelagianorum* 4. 3, 3). Engendrar novos seres seria condenar outras almas a este encarceramento carnal, sujeitando-o às tentações e dificuldades advindas do corpo. A procriação era considerada uma falta pior que o ato sexual atendendo aos desejos carnis (Id. *De moribus manichaeorum* 1, 18, 60). A sensualidade e a concupiscência, que levavam a mulher ao homem, eram uma espécie de arma forjada pelas Trevas para aprisionar e vencer a Luz através da procriação (Id. *Contra duas epistulas pelagianorum* 1, 2). A cada geração sucessiva, as partículas luminosas se dispersariam ainda mais. Por isso, o maniqueísmo incentivava uma política de, pelo menos, evitar filhos. Para os neófitos, os chamados ouvintes, tolerava-se o casamento sob a condição de que não tivessem prole (Id. *De moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 78, 80). Esta condição era inaceitável para os perfeitos ou eleitos, pois, tendo alcançado um grau superior de conhecimentos, deviam afastar-se dos obstáculos demoníacos (Id. *De actis cum Felice manichaeo* 12). A moral maniquéia embasava portanto uma prática sexual onde as relações não tinham intenção de procriar. Assim, o aborto era permitido, o coito interrompido e o coito anal eram incentivados e o sexo durante os períodos estéreis era aconselhado. Para os maniqueus, havia uma total dissociação entre a atividade sexual e a procriação. Enquanto a primeira era ainda tolerada, a segunda devia ser evitada a todo custo.

A reação católica ao maniqueísmo foi personificada pelo bispo de Hipona, Agostinho. Durante a sua juventude, ele foi um dos muitos africanos atraídos pela beleza do discurso maniqueu e pela sua promessa de uma explicação racional para todos os fenômenos (Id. *Confessiones* 4, 15, 24-27). Por nove anos [374-383], foi um neófito do maniqueísmo. Após sua conversão ao cristianismo [386], dedicou-se a combater esta

seita, utilizando-se de livros² e de debates públicos (*POSSIDIUS. Vita sancti Augustini* 7; 16). O seu passado maniqueu serviu na refutação da doutrina. A leitura da obra agostiniana é fundamental para o resgate dos preceitos maniqueus, na medida em que houve uma destruição sistemática das fontes e dos monumentos da seita (*DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE*, 1931, v. 10, pte. 1, c. 1390) e Agostinho, como ouvinte, conheceu os escritos maniqueus e sua doutrina (*AUGUSTINUS. Confessiones* 3, 6, 10-11).

Contraopondo-se as teorias maniquêias, o catolicismo defendia: Deus criador, virgindade aconselhada unicamente como meio de perfeição, continência compatível com relações conjugais, procriação considerada como boa. Agostinho tornou-se o arauto destas bandeiras da ortodoxia. Atacou as práticas anticoncepcionais dos maniqueus:

“Não são vocês que têm o hábito de nos aconselhar a observação, tanto quanto possível, do tempo da mulher após as regras, quando então ela está apta à procriação, e de evitar durante este período a união carnal, para não condenarmos uma alma a prisão da carne? Assim, segundo vocês, deve-se tomar uma mulher, não em vista da procriação de filhos, mas para satisfazer seus desejos. Porém, as núpcias, tal como as leis matrimoniais proclamam, unem marido e mulher para procriar filhos. Então qualquer um que declare que é um pecado mais grave a procriação de filhos que a concubinação, proibindo mesmo o casamento, faz da mulher não mais uma esposa mas uma prostituta, que, mediante algumas compensações, se une a um homem para lhe permitir satisfazer suas paixões. Lá onde existe uma esposa, há um casamento. Mas, onde se impede a maternidade, não há casamento, logo não há esposa.”
(*Id. De moribus manichaeorum* 18, 65)

O método contraceptivo, praticado pelos maniqueus e mencionado acima por Agostinho, consistia em utilizar o período estéril, tal qual Sorano, médico de origem grega clinicando em Roma no século I, já observara. É interessante constatar as transformações da doutrina católica sobre a contracepção pois se, no final da Antiguidade, tem-se Agostinho condenando esta prática anticoncepcional, atualmente ela é a única aceita pela Igreja. Entretanto, as palavras de Agostinho devem ser contextualizadas: elas foram ditas para combater uma seita que pretendia impedir toda a procriação, daí dirigir aos seus seguidores frases

mordazes. E, esta atitude de Agostinho repetiu-se em outras ocasiões, como por exemplo, no debate contra Fausto, bispo maniqueu:

“Os maniqueus preferem que a mulher se torne prostituta, para não aprisionar Deus, do que uma esposa de um homem e mãe de seus filhos.” (Id. Contra Faustum manichaeum 22, 80)

Por “seu Deus”, Agostinho entendia as partículas da Luz, que eram da mesma essência do Bem. Com isso, aproveitava também para ridicularizar a doutrina maniquéia alegando que assim qualquer tipo de copulação poderia reduzir seu Deus ao cativo (Ibid. 22, 30).

Em outra passagem, Agostinho condenou o coito interrompido ao referir-se ao dever maniqueu de “derramar por terra seu Deus, por uma efusão vergonhosa” (Ibid 22, 30). Ele suspeitava da existência de um rito maniqueu, em que os eleitos ingeririam sêmen humano, visando liberar a parte de Deus encerrada na semente (Id. De moribus Ecclesiae Catholicae 18, 66; Id. De natura boni 45, 47). Entretanto, pessoalmente, ele conhecia apenas faltas ocasionais contra a castidade cometidas pelos eleitos, consideradas individualmente. Este conhecimento era oriundo de seu passado como neófito desta seita. Mas, mesmo assim, ele não se comprometia em defender a pureza de conduta dos eleitos em geral (Id. Acta contra Fortunatum manichaeum 2-3).

O ensinamento maniqueu sobre o casamento foi igualmente objeto de refutação por parte Agostinho, onde novamente se constata a mordacidade do bispo de Hipona:

“Vocês fazem de seus ouvintes adúlteros em relação as suas próprias mulheres, pois eles tomam precauções para que, aquelas com as quais eles têm relações, não concebam. Eles as esposam segundo a lei do casamento e as tábuas da lei, que dizem que se deve tomar mulher para ter filhos; mas, em virtude de sua lei, eles se unem a elas em uma aproximação impudica para saciar suas paixões (...) De fato, conclua-se disto, que os maridos não são mais do que amantes sem pudor, as esposas meretrizes, o leito nupcial um bordel, e os sogros proxenetas.” (Id. Contra Faustum manichaeum 15, 7)

Indo mais além neste raciocínio, Agostinho acreditava que, para os maniqueus, a prostituição, com sua natural precaução anticoncepcional, era preferível que o casamento com a procriação.

É inegável a importante influência da polêmica maniqueia nas posições agostinianas sobre este assunto. Os maniqueus foram para Agostinho o tipo mesmo de defensores da contracepção e seu julgamento sobre esta prática deve ser analisado em função da discussão com os maniqueus. Entretanto, ao lado desta reação doutrinal, encontra-se um fator de outra ordem igualmente importante: sua experiência pessoal. Durante sua fase maniqueia, Agostinho viveu e foi fiel a uma mulher, que ele não quis desposar. Abandonou-a após onze anos de convivência devido à pressão de sua mãe, Mônica, que queria casá-lo com uma jovem de condição social conveniente (*Id. Confessiones* 6, 13-15). Da relação com a primeira mulher, nasceu apenas um filho, Adeodato, no primeiro no daquela união. Agostinho reconheceu que esta experiência lhe ensinou

“ (...) qual é a distância que existe entre a moderação do prazer conjugal, contratado em vista da geração, e o pacto do amor sensual. Deste, também nascem filhos, mas contra a vontade dos pais, se bem que, uma vez nascidos, se vejam obrigados a amá-los.”. (Ibid. 4, 2)

Noonan (1969, p. 165) interpreta que havia nesta experiência agostiniana certa culpa oriunda de relações sexuais sem objetivo de procriação, talvez até com emprego de práticas maniqueias anticoncepcionais.

Mesmo quando Agostinho especulou sobre sua opção ao casamento, ele via nesta época a relação conjugal como uma forma de satisfazer seus apetites carnis e não a considerava em sua função procriadora e educacional da prole. Somente após a sua conversão ao cristianismo, Agostinho procurou encontrar no casamento um aspecto positivo, já que as relações conjugais eram toleradas. Encontrou-o justamente na procriação, justificada tanto pela religião cristã (obediência ao preceito divino: “Crescei e multiplicai-vos” Gn 1, 28) como pela filosofia estoica (exaltava a função procriadora do casamento para o fortalecimento da vida política e familiar e para o controle racional das necessidades da carne) e pelo direito romano (*tabulae matrimoniales, lex Iulia de maritandis ordinibus e lex Papia Poppae*).

Visando mostrar aos adversários do casamento quais eram os valores conjugais, ele passou a empreender um discurso de caráter positivo para o casamento, distinto de seu discurso sobre a contracepção. Cabia então, depois de destruir a moral maniqueia a favor da contracepção,

exaltar o matrimônio: Deus criador do homem quis sua perpetuação pelo casamento e mesmo Cristo abençoou o casamento ao condenar o divórcio e assistir as bodas de Canã (*Id. De bono coniugali* 3, 3). O casamento possuía três bens, a saber: “os filhos (*proles*), o pacto de fidelidade (*fides*) e o símbolo da estabilidade da união (*sacramentum*).” (*Ibid.* 24, 32). Durante a polêmica maniqueísta, o bispo de Hipona procurou exaltar o bem conjugal da procriação para contrapor a moral sexual da seita. Assim, para ele, dentro do casamento, as relações sexuais poderiam ser lícitas, caso visassem a propagação da espécie e não para atender desejos carniais, opondo-se portanto radicalmente ao maniqueísmo. Condenou assim o aborto, as relações sexuais nos períodos inférteis, a anticoncepção com drogas esterilizantes e a interrupção do coito, ou seja, tudo que evitasse a prole. Pelos mesmos motivos, incluiu também nesta lista o adultério ou qualquer outro tipo de fornicação e até os excessos nas relações sexuais dos cônjuges, quando estas visassem atender antes o prazer que a prole (*Ibid.* 6, 6; 16, 18). Neste contexto, Agostinho insistia com empenho sobre a geração da prole como fim natural, que justificava a atividade sexual.

2. Pelagianismo e a contraposição agostiniana

A prioridade concedida à procriação da prole no casamento sofreu um redirecionamento no início do século V. A expansão do movimento ascético, no final do século IV, ocasionou uma série de tratados que pregavam a continência sexual (VIZMANOS, 1949; CAMELOT, 1952, pp. 273-92). Surgiu então uma doutrina elaborada por um monge bretão de nome Pelágio³, radicado em Roma desde 390, onde conseguiu prestígio e renome nos meios eclesiásticos. Pelágio se destacava pela defesa de um ideal de perfeição moral e insistia na necessidade da luta e do esforço pessoal para alcançá-lo. Radicalizando a posição de liberdade de escolha e responsabilidade dos atos humanos, acabou por negar a graça divina e o pecado original. Assim, o homem, por suas próprias forças e sem ajuda da graça divina, podia viver sem pecar e merecer o Céu. Nascia o homem sem a mancha original, pois a falta de Adão foi um ato transitório sem ter conseqüências na sua descendência.

Um dos seguidores de Pelágio na Itália foi Juliano, bispo de Eclana⁴, que iniciou uma acirrada polêmica com Agostinho. Tal discussão resultou em uma prolífera produção agostiniana⁵, aonde se abordou o problema da concupiscência. Para Agostinho, a concupiscência encontrava-se

presente no ato sexual como conseqüência penal do pecado original, herdado pelos descendentes de Adão. O casamento passou a ser aconselhável em um caso específico: para afastar o possível perigo da incontinência ocasionado pela concupiscência. O bispo de Hipona seguia neste ponto a recomendação do apóstolo Paulo: "Mas se não podem guardar a continência, casem-se. É melhor casar-se do que abrasar-se." (1 Cor. 7,9). O ato sexual no casamento, visando a procriação, controlava a libido e afastava a concupiscência (AUGUSTINUS. *De coniugiis adulterinis* 2, 12). Limitada estritamente a sua função meio e não como fim em si mesma, a atividade sexual não constituía pecado grave, quando objetivava a procriação no casamento (*Ibid.* 2, 12).

O casamento era apresentado como bom, a concupiscência como má e as relações conjugais como meio de arrefecer a concupiscência, tendendo para o bem quando o ato sexual visava a prole, apesar da concupiscência continuar existindo em um grau menor (*Id. De nuptiis et concupiscentia* 1, 18, 21). O exercício da sexualidade fora da finalidade precisa da geração no casamento, como uma concessão à concupiscência, era um pecado (*Id. De bono coniugali* 6, 6). Quando se cumpria dentro dos limites da finalidade conjugal e sem métodos contraceptivos, o ato sexual não era mais que um pecado leve. Porém, toda ação contrária a uma possível concepção situava o ato conjugal inteiramente na competência do pecado, porque a satisfação da concupiscência transformou-se em um fim em si. Portanto, era natural que Agostinho considerasse igualmente pecaminoso o ato sexual na gravidez e na velhice, já que não havia possibilidade de procriação (*Id. Contra Iulianum* 3, 21, 43).

As relações particulares entre o pecado original, a concupiscência e os atos sexuais mostravam mais claramente a necessidade de justificar o casamento pela procriação, mesmo não descartando a concupiscência presente em todo ato gerador (*Id. De coniugiis adulterinis* 1, 12, 13). O resultado da grande insistência de Agostinho sobre o papel da concupiscência era um reforço na intenção procriadora nas relações sexuais lícitas. O ato conjugal tinha a necessidade de ser justificado devido à concupiscência inerente que o afetava; a procriação era teologicamente estabelecida como o bem que realizava esta justificação. Portanto, Agostinho condenou aqueles que colocavam "obstáculos à geração seja por mau voto, seja por uma ação criminal" (*Id. De nuptiis et concupiscentia* 1, 15, 17). A menção a um "mau voto" (*malum votum*) não é muito clara quanto ao seu significado, havendo a possibilidade de ser tentativas mágicas ou rezas de contracepção, e até mesmo o desejo de evitar a

procriação. A ação criminal seria o aborto, não se afastando portanto da posição atual da Igreja Católica e da jurisdição de alguns países, como o Brasil. Na mesma ocasião, o bispo de Hipona também criticou os que usavam “venenos para a esterilidade” (*sterilitatis venena*) (*Ibid.* 1, 15. 17), isto é, anticoncepcionais artificiais para eliminar o feto antes do nascimento.

Este tipo de argumentação refutava ao mesmo tempo os maniqueus, defendendo a procriação como um bem, e os pelagianos, condenando a concupiscência como um mal humano que necessitava da procriação conjugal para ser diminuída. Entretanto, na discussão pelagiana, atribuiu-se um caráter negativo à sexualidade após o pecado original, que ocasionou a concupiscência. Tal crença acabou por levar Agostinho a considerar que o amor conjugal se realizava pela continência dos esposos, pois a concupiscência estaria afastada com a renúncia ao ato sexual, mesmo que este visasse a procriação. A união dos dois esposos seria então uma união de almas e não corporal, que estaria inevitavelmente viciada (*Id. Contra Faustum manichaeum* 23, 8). O essencial no casamento passou então a ser a caridade conjugal e não a união sexual com a intenção de satisfazer ou reprimir a concupiscência. Assim, o amor conjugal aumentava na medida em que diminuía a concupiscência (*Id. Sermo* 51, 13, 21). O amor conjugal se enlaçava intimamente com a ordem da salvação espiritual, enquanto a fecundidade inseria-se na ordem da criação, ficando rebaixada como um meio de evitar o grave pecado da concupiscência. Desta forma, na polêmica pelagiana, Agostinho colocou a procriação em uma posição secundária, na medida em que esta estaria ligada, mesmo que em um menor grau, à concupiscência e, para isto, a continência conjugal era a mais recomendada e eficaz. Assim sendo, o bispo de Hipona passou a exaltar mais os bens matrimoniais da fidelidade e da indissolubilidade do que a procriação.

Conclusão

A questão da contracepção colocou-se para Agostinho inserida em duas polêmicas: contra o maniqueísmo e o pelagianismo. A doutrina maniqueísta defendia uma prática sexual que incentivava a contracepção. Daí, no final do século IV, Agostinho ter sido tão enfático em suas críticas aos métodos anticoncepcionais e na sua defesa da procriação como razão de ser do casamento. Porém, no início do século V, o pelagianismo mudou o eixo da discussão para o pecado original e a graça divina. O

ponto de vista cristão sobre o pecado original e a concupiscência era já ambíguo quanto as suas implicações sexuais antes de Agostinho. Com este, o ato sexual tornou-se suspeito ao ser relacionado à concupiscência, obrigando então a justificá-lo através de um fim procriador. Entretanto, o melhor seria à continência sexual, na medida em que se eliminaria a concupiscência inerente à atividade sexual após o pecado original. Parece aparentemente contraditório que Agostinho, neste momento, se aproxime de seus antigos inimigos maniqueus ao não aconselhar a procriação no casamento. Porém, os motivos eram bastante distintos. O bispo de Hipona visava impedir o ato sexual, portador da concupiscência, enquanto que os maniqueus visavam libertar as partículas luminosas e só aceitavam o ato sexual com medidas contraceptivas para evitar qualquer risco de procriação. Além disso, Agostinho tolerava o ato sexual no casamento contanto que objetivasse a procriação, que serviria como redutor do pecado da concupiscência e toda prática anticoncepcional era condenada. Agostinho pretendeu estabelecer um equilíbrio que salvasse o matrimônio cristão, explicasse o pecado original para os pelagianos e refutasse o maniqueísmo. Este equilíbrio, centrado na intenção procriadora do ato sexual, persistiu no Ocidente Cristão, excluindo necessariamente e condenando a contracepção.

Notas

¹ Sobre Mani, vide: DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. Manichéisme. v. 9, c. 1841-1895. Paris: Letouzey et Ané, 1939; PUECH, H.-Ch. *Le manichéisme*. Paris: s/e, 1949; JEDIN, H. (dir.). *Manual de historia de la Iglesia*. v. 1. Barcelona: Herder, 1980. p. 389-96.

² AUGUSTINUS, A.. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum; De duabus animabus; Acta contra Fortunatum manichaeum; Contra Adimantum manichaei discipulum; Contra epistolam manichaei quam vocant fundamenti; Contra Faustum manichaeum; De actis cum Felice manichaeo; De natura boni; Contra Secundinum; De Genesi adversus manichaeos; De Genesi ad litteram opus imperfectus; De Genesi ad litteram; De haeresibus* 47.

³ Sobre Pelágio, vide: PLINVAL, G. de, LABRIOLLE, P., BARDY, G. BREHIER, L. *De la mort de Theodore à l'élection de Gregoire le Grand*. Paris: Bloud & Gay, 1937. pp. 81-83; JEDIN, H. (dir.). *op. cit.* v. 2. pp. 233-5; INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTIANUM. *Patrología III*; la edad de oro de la literatura patristica latina. Madrid: BAC, 1986. pp. 557-60.

⁴ Sobre Juliano, vide: PLINVAL, G. de, LABRIOLLE, P., BARDY, G., BREHIER, L. *op. cit.* pp. 110-20; JEDIN, H. (dir.). *op. cit.* v. 2. pp. 246-51; INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTIANUM. *op. cit.* pp. 584-90.

⁵ AUGUSTINUS, A. *Contra duas epistulas pelagianorum; De nuptiis et concupiscentia; Contra Iulianum; Contra secundam Iuliani reponsonem opus imperfectum.*

Documentação Textual

- AUGUSTINUS, A. *Contra duas epistulas pelagianorum.* trad. V. Capánaga, G. Erce. Madrid: BAC, 1952. (Col. Obras de San Agustín, 9)
- _____. *De moribus manichaeorum.* trad. V. Capánaga et alii. Madrid: BAC, 1948. (Col. Obras de San Agustín, 4)
- _____. *De moribus Ecclesiae Catholicae.* trad. V. Capánaga et alii. Madrid: BAC, 1948. (Col. Obras de San Agustín, 4)
- _____. *De actis cum Felice manichaeo.* trad. M. Jourjon, R. Jolivet. Paris: Desclée de Brouwer, 1963. (Col. Bibliothèque Augustinienne, 17)
- _____. *Confessiones.* trad. A. Custodio Vega. 2. ed. Madrid: BAC, 1951. (Col. Obras de San Agustín, 2)
- _____. *Contra Faustum manichaeum.* trad. M. Jourjon, R. Jolivet. Paris: Desclée de Brouwer, 1963. (Col. Bibliothèque Augustinienne, 17)
- _____. *De natura boni.* trad. V. Capánaga et alii. 2. ed. Madrid: BAC, 1951. (Col. Obras de San Agustín, 3)
- _____. *Acta contra Fortunatum manichaeum.* trad. M. Jourjon, R. Jolivet. Paris: Desclée de Brouwer, 1963. (Col. Bibliothèque Augustinienne, 17)
- _____. *De bono coniugali.* trad. F. García, L. Cilleruelo, R. Florez. Madrid: BAC, 1954. (Col. Obras de San Agustín, 12)
- _____. *De coniugiis adulterinis.* trad. F. García, L. Cilleruelo, R. Florez. Madrid: BAC, 1954. (Col. Obras de San Agustín, 12)
- _____. *De nuptiis et concupiscentia.* trad. T. C. Madrid, L. A. Alvarez. Madrid: BAC, 1984. (Col. Obras de San Agustín, 35)
- _____. *Contra Iulianum.* trad. T. C. Madrid, L. A. Alvarez. Madrid: BAC, 1984. (Col. Obras de San Agustín, 35)
- _____. *Sermones; 51-116.* trad. Amador del Fuego. Madrid: BAC, 1952. (Col. Obras de San Agustín, 10)
- POSSIDIUS. *Vita sancti Augustini.* trad. V. Capánaga. 2. ed. Madrid: BAC, 1950. (Col. Obras de San Agustín, I)

Referências Bibliográficas

- ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. 2 v. Paris: Nourrey, 1918.
- BROWN, P. *Biografía de San Agustín*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- CAMELOT, P. Th. Les traités *De virginitate* au IV^e. siècle. In: TRAVAUX SCIENTIFIQUES DU VII^e. CONGRÈS INTERNATIONAL D'AVON. *Mystique et continence*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952.
- COVI, D. *Valor y finalidad del sexo según San Agustín*. Madrid: *Augustinus*, 1974.
- DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE. v. 10, pte 1. Paris: Letouzey et Ané, 1931.
- DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE. v. 9. Paris: Letouzey et Ané, 1939.
- GOUREVTICH, D. *Le mal d'être femme; la femme et la médecine à Rome*. Paris: Belles Lettres, 1984.
- INSTITUTO PATRÍSTICO AUGUSTIANUM. *Patrología III; la edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid: BAC, 1986.
- JEDIN, H. (dir.). *Manual de la historia de la Iglesia*. 2 v. Barcelona: Herder, 1980.
- MANDOUZE, A. *Saint Augustin; l'aventure de la raison à la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
- MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard, 1938.
- NOONAN, J. T. *Contraception et mariage; évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*. Paris: Cerf, 1969.
- PALOMO GONZALEZ, C. *El aborto en San Agustín; doctrina de San Agustín sobre la malicia del aborto y su influencia en la disciplina penitencial de la Edad Media*. Salamanca: Calatrava, 1959.
- PLINVAL, G. de, LABRIOLLE, P. de, BARDY, G., BREHIER, L. *De la mort de Theodore à l'élection de Gregoire le Grand*. Paris: Bloud & Gay, 1937.
- PUECH, H.-Ch. *Le manichéisme*. Paris: s/e, 1949.

ROUSSELLE, A. *A pornéia*; sexualidade e amor no mundo antigo. São Paulo: Brasiliense, 1988.

VIZMANOS, F. de B. *Las virgenes cristianas de la Iglesia Primitiva*; estudo histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad. Madrid: BAC, 1949.