

Antônio Patativa de Sales¹

A fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, em Agostinho de Hipona

Resumo: Trata-se de uma análise bíblico-hermenêutica da fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, usada por Agostinho de Hipona (350-430) como divisa, como leme norteador do seu labor filosófico-teológico. No corpus agostiniano, mesmo quando a referida fórmula não é mencionada ou utilizada abertamente, suas implicações são notadas nas entrelinhas, na intenção que procura unir fé (*fides*) e pensamento (*ratio*) em favor da interpretação e exposição da Escritura – através de tratados, *comentários bíblicos*, *cartas*, *sermões*, etc. *Acontece que a fórmula Nisi credideritis, non intelligetis* é obtida pelo Hiponense a partir de uma variante textual, ou mesmo de um erro na tradução de Isaías 7,9. Até que ponto esse «desvio exegético» do «sentido original» em uma *intentio* hermenêutica não compromete a obra escrita do Hiponense, sua honestidade moral e/ou intelectual?

Palavras-chave: Hermenêutica, patrística, linguagem, teologia crista, filosofia cristã.

Abstract: This paper presents a biblical and hermeneutical analysis of Augustine of Hippo's (350-430 AD) formula *Nisi credideritis, non intelligetis*, employed by the author as a guiding motto to/ his theological and philosophical work. Even when the previously referred formula isn't mentioned or openly used, its implications can nevertheless be perceived and felt within the Augustinian corpus. Augustine's intention is to bring together faith (*fides*) and reason (*ratio*) to support his interpretation and exposition of the Writings – through treatises, biblical comments, letters, lectures and so on. In fact, Augustine obtains *his Nisi credideritis, non intelligetis* motto from a textual deviation – or even perhaps a mistranslation – of Isaiah 7,9. To what extent this «exegetical deviation» from the «original sense» in a *intentio* hermeneutica doesn't compromise his opera and his moral and/or intellectual honesty?

Keywords: Hermeneutics, patristics, language, Christian theology, Christian philosophy.

¹ Doutor em Teologia pela EST-IEPG, na área de Teologia e História; Doutor em Filosofia pela UFPB, na área de Metafísica. E-mail: apatativa@hotmail.com.

Introdução

Os modelos de interpretação da Bíblia², desde Fílon (25 a.C.-50 d.C.) e a Escola de Alexandria (Justino Mártir [c. 100-165], Irineu de Lyon [c. 130/60-202], Orígenes [c. 185-254], Clemente [c. 150-215]), e depois com os Pais do Oriente e outros do Ocidente, sempre tiveram alguma aceitação mais ou menos enfatizada conforme o estilo e a necessidade hermenêutica da situação. Desses modelos, a alegoria foi o mais problematizado, e Basílio o Grande (330-379)³ foi, certamente, quem mais se posicionou contra os excessos dos alegoristas⁴. A interpretação tradicional que via de modo literal os textos e os lugares da Bíblia, reconhecendo-os de modo político-geográfico – sem o elemento da espiritualidade, necessário à leitura dos Salmos, que são poemas –,

² As versões da Bíblia referidas neste artigo e respectivas siglas são as seguintes: ARA – *Bíblia Sagrada*, edição revista e atualizada no Brasil, trad. João FERREIRA DE ALMEIDA, Sociedade Bíblica do Brasil, Brasília, 1969; BJ – *A Bíblia de Jerusalém*, trad., introdução e notas da École Biblique de Jerusalém, Paulinas, São Paulo, 1993. DRB – *Douay Rheims Bible*, URL: <http://www.drbo.org/> (consultado em 04.05.2016); ERV – *English Revised Version*, URL: <http://bibliaportugues.com/erv/genesis/1.htm> (consultado em 04.05.2016); K – *H Kainη Διαθηκη, The New Testament: The Greek text underlying the English authorized version of 1611*, Trinitarian Bible Society, England 1994; KJV – *King James Version*, URL: <http://bibliaportugues.com/kjv/genesis/1.htm> (consultado em 04.05.2016); LXX – *Septuaginta*: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes eddit Alfred Rahlfs, editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, duo volumina in uno, *Deutsche Bibelgesellschaft*, Stuttgart, 2006; MS – *Bíblia Sagrada*, trad. Vulgata pelo Pe. MATOS SOARES, Paulinas, São Paulo, 1989; TEB – *A Bíblia*: Tradução Ecumênica sob a direção de Gabriel C. GALACHE, Loyola / Paulinas, São Paulo, 1995

³ Ou Basílio de Cesaréia. Juntamente com seu irmão, Gregório de Nissa (330-395), e com Gregório de Nazianzo (329-390), foram reconhecidos pela tradição cristã como os três grandes Pais capadócijs.

⁴ Opôs-se principalmente àqueles que, em suas interpretações, iam além da clareza revelada de Deus, transitando por significados ocultos e obscuros que mais anuviavam o sentido da Escritura do que elucidavam (BASÍLIO, *Homil.*, 9, 102): «Não exaltarei antes Aquele que, não desejando encher nossa mente com estas vaidades, tem regulado todas as disposições da Escritura visando à edificação e ao aperfeiçoamento de nossa alma? É isto que eles me parecem não ter compreendido, os quais, entregando-se ao sentido distorcido da alegoria, tentaram dar uma majestade à sua própria invenção para o texto. É serem eles próprios mais sábios do que o Espírito Santo e urdir suas próprias ideias sob o pretexto da exegese».

falava dos Salmos como «labirintos»; no dizer dos escolásticos, até Martinho Lutero (1483-1546)⁵. Agostinho e outros pais diferem em sua confiança na alegoria para dar sentido ao mandamento de Cristo: «Examinai as Escrituras... elas testificam de mim»⁶. Os Pais, porém, «são unânimes nas aplicações [variadas] que extraem do texto»⁷. Quando Agostinho abre a Escritura, comentando-a, expondo-a ao povo, elucidando certas passagens (excertos) aqui e ali, nalguma obra sua, esses extremos parecem ganhar certo equilíbrio. É nesse sentido e nesse espírito que analisamos a fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, em seu contexto bíblico-hermenêutico.

⁵ Quando questionaram Lutero sobre o lugar do Cristo nos Salmos, ele recorreu à tradição cristã de interpretação, conforme encontrada em Agostinho e em outros autores antigos. Para Lutero, o espírito de Cristo está nos Salmos, profetizado» (OBERMAN, H. A., *Luther: man between God and the Devil*, 1989, p. 251): «Only by pressing forward to the spirit, the spirit of Christ, will the person at prayer be released and revived, for the Book of Psalms in the book which prophesies Christ». Nas leituras que fez do *Evangelho de São João*, Lutero acreditou haver encontrado a chave para compreender toda a Bíblia, seu espírito: «Elas testificam de mim», o Cristo afirma (Jo 5, 39; TEB: «Vós perscrutais as Escrituras porque pensais adquirir por elas a vida eterna, e são exatamente elas que dão testemunho a meu respeito»). O livro dos Salmos, Lutero defendia, é o livro de Cristo, o «Saltério de Deus», Seu Cantor – exemplarmente desvelado no Salmo 100 (101; BJ). NETO, R. D., «A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho», 1999, p. 85: «Se em São Jerônimo, o Cristo é identificado como *saltério de Deus* [PL XXVI, 1220], para Santo Agostinho Ele também é cantor e convida todo o Corpo Místico [a Igreja] a permanecer Nele pela fé, pela esperança e, mais ainda, *aderir-se a Ele, Nele cantar e Nele exultar de alegria*. O pensamento doutrinal da alegria do justo diante da majestade do Deus que julga com equidade, que aparece no Salmo 100 (101), mostra o binômio «misericórdia e justiça» e aprofunda o conceito de justo. A misericórdia é um termo essencial em Agostinho para entender o amor de Deus e sua justiça. Este Salmo constitui um «espelho» para os governantes. Dá origem a uma imagem do Cristo, delicada e alegre: a de cantor».

⁶ Jo 5,39. Jo 5,39; TEB: «Vós perscrutais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim».

⁷ HALL, C., *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, 2000, p. 162.

1. O contexto da autoridade: da Bíblia, da Igreja, dos bispos

Na introdução que fez à sua tradução de *De Genesi contra manichaeos* (388-90), de Agostinho, Roland J. Taske afirma que, em seu tempo e no contexto das Igrejas do norte da África, o jovem Agostinho estava frustrado com a hermenêutica bíblica anti-intelectual, supersticiosa e autoritária que prevalecia entre os bispos, entre os que doutrinavam as comunidades cristãs⁸. Brown não desconsidera o fato, assinalando a natureza exageradamente conservadora das igrejas norte-africanas e a acentuada sensibilidade dos bispos que reagiam desfavoravelmente a qualquer um que questionasse a autoridade com que interpretavam a Bíblia:

Os bispos eram excepcionalmente sensíveis a qualquer questionamento de sua autoridade [autoridade da Bíblia, do Velho Testamento, em especial]. E não se tratava de uma vaga autoridade «na fé e na moral», muito menos do direito altamente sofisticado de persuadir e proteger aquele que buscasse a verdade, coisa em que mais tarde Agostinho a transformaria. Nos anos 370, como acontecera antes, a autoridade dos bispos emanava diretamente de sua posse da «Lei Divina», as Escrituras Sagradas, e de seu dever de preservá-las e expô-las. Na África, a Bíblia [...] era tratada como um manancial de decisões legais rigorosas; e ser um verdadeiro cristão significava, em termos muito simples, aceitar na íntegra essa «Lei», sem fazer perguntas embaraçosas⁹.

Agostinho, porém, «tinha várias perguntas sobre as *Escrituras*, às quais desejava responder, mas as respostas não estavam disponíveis»¹⁰. E a Bíblia que os cristãos norte-africanos usavam era uma antiga edição latina (a *Ítala*) «traduzida séculos antes por autores humildes e anônimos»¹¹, cheia de gírias e jargões, coisas detestáveis à fina erudição do Agostinho mestre de Oratória. Mas é a essa tradução que Agostinho se refere em *De doctrina christiana*: «Entre todas as traduções para o latim, a *Ítala* há de ser preferida às demais, porque é a mais precisa nas palavras e a mais clara nas sentenças. E para corrigir qualquer versão

⁸ Cf. TESKE, R., J., «Introduction», 1991, p. 9.

⁹ BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 2006, pp. 51-52.

¹⁰ HALL, *Lendo as Escrituras...*, cit., p. 162.

¹¹ BROWN, *Santo Agostinho: ...*, cit., p. 51.

latina se há de recorrer às versões gregas, entre as quais, no que toca ao Antigo Testamento, goza de maior autoridade a versão dos Setenta»¹². Mas, no século IV,

Essas traduções [Ítala, ou Afra, ou veteres Latinae] apareciam como insatisfatórias, uma vez que se foi arraigando na cultura cristã a certeza de que a arte era um valor, que valia a pena por si mesmo e que não devia ser desvalorizada em detrimento da simplicidade e da imediatez expressiva. [...] Agostinho, por exemplo, [...] nunca esteve completamente convencido da utilidade do novo trabalho [a Vulgata, de Jerônimo], nem nunca trocou sua velha Afra pela nova tradução. Percebia-se também, ao menos em meio aos cristãos culturalmente mais sensíveis, a exigência de cotejar as numerosas traduções existentes (o próprio Agostinho disse que de traduções latinas da Bíblia havia, pode-se dizer, uma em cada cidade), para evitar discrepâncias entre uma e outra¹³.

Mais que as preocupações estilísticas, o Hiponense se preocupava com o método literalista com que alguns interpretavam textos como, entre outros, o da criação do homem, no *Gênesis*. Ele mesmo, por algum tempo, até ter acesso à ontologia platônica¹⁴, também incorreu no erro da literalidade. Nas interpretações comuns à época, Deus teria um corpo físico, seguindo as características do corpo humano. Esse modo de interpretá-lo parece ter durado até o ingresso de Agostinho na Igreja de Milão:

O que parece ter ocorrido é que toda a Igreja ocidental, até quando Agostinho veio a entrar em contato com o círculo neoplatônico na igreja de Milão, pensava em Deus e na alma em termos materialistas. Se qualquer coisa real é corpórea, como Tertuliano e o materialismo estoico dominante haviam sustentado, então o fato de que o homem é feito à imagem e

¹² AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 15,22. MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*, 2005, p. 191: «A primeira tradução latina da Bíblia apareceu na África [...]. E essa tradução pode ser reconstruída, ao menos parcialmente, por amplas citações do texto bíblico que se encontram em escritores africanos do século III [Tertuliano, Cipriano, outros]».

¹³ MORESCHINI; NORELLI, *Manual de literatura cristã...*, cit., p. 458.

¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VII, XX, 26.

semelhança de Deus comprova inevitavelmente que Deus tem o perfil e a forma do corpo humano¹⁵.

As palavras são instituições humanas, espalhadas e diversificadas em várias línguas, entre os povos do mundo. Para que interpretemos os livros inspirados, convém conhecermos os signos e as línguas nas quais eles foram escritos; no caso da Bíblia, do Novo Testamento, o grego¹⁶ – se o que se tem à disposição é uma tradução, como o texto latino da *Afra*, que ele dispunha¹⁷. Mas, para a interpretação da Bíblia, mais que a compreensão fria da letra, são requeridas certas virtudes morais do intérprete – coisa dada a quem tem fé, por ação do Espírito¹⁸. No aprendizado do grego, se é o caso, o discípulo deve começar por lições de gramática, e depois estudar os tropos (figuras de pensamento), a fim de que possa interpretar as palavras e as expressões, para além da escrita, em seu sentido figurado¹⁹. Ao estudo da gramática, por fim, deve

¹⁵ TESKE, «Introduction», cit., p. 12.

¹⁶ AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 11,16: «Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida». Exemplo disso, de como a interpretação duvidosa pode enveredar pela alegorização – talvez Orígenes (c. 185-254) seja o maior entre os alegoristas da Patrística – ou a corrupção do sentido é o uso que o próprio Agostinho faz de Is 7,9, como veremos.

¹⁷ Assim chamadas por causa do local de sua difusão, o norte da África.

¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *De Doct. christ.*, II, 7,9-11.

¹⁹ *Idem*, *Cont. acad.*, II, 10,15: «Ora, há duas causas da incompreensão do texto da Escritura. A verdade encontra-se oculta por signos desconhecidos ou por signos de sentido figurado. Com efeito, os signos são ou próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram *convencionados*. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*], e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi [*bovem*] e por essa palavra entendemos o animal que se costuma chamar por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: «Não amordaçarás o boi que tritura o grão» (1Co 9,9)». A ênfase é nossa, acentuando o convencionalismo agostiniano. Convém lembrar sempre, como Pierre Fontanier (1765-1844) escreve, que (FONTANIER, P.,

acrescentar estudos de história, geografia, história natural e astronomia²⁰. E o discípulo fará ainda melhor se, à gramática, somar os estudos das artes mecânicas, da dialética, da matemática – que o ajudarão a conhecer o significado simbólico dos números – e da música e da retórica.

2. Intellige ut credas, crede ut intelligas, ou: Nisi credideritis, non intelligetis

A linguagem afirma ou nega, descrevendo as impressões gravadas em nossa mente, ou as imagens que 'criamos' a partir dessas impressões (só se pensa por imagens), como na fantasia – compreendida pelo intelecto, mas sem realidade material²¹. Assim são as representações matemáticas e geométricas – que resultarão, depois, na moderna lógica formal –, perfeitas, modelares, e também sem realidade formal, material²². O signo gráfico-formal, portanto, é uma espécie de «representação formal (sólida) da imagem»... uma coisa no lugar da

Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais, 1967, p. 385): «o sentido figurado sempre é apenas a título de empréstimo e só está ligado à palavra pela circunstância mesma que o faz ser tomado de empréstimo».

²⁰ Cf. AGOSTINHO, *De Doct. christ.*, II, 21,32-37.

²¹ Por essas e outras questões, o *De magistro* tem sido sempre revisitado nos modernos estudos e teorias da linguagem e do aprendizado. A expressão famosa «só se pensa por imagens», é de Albert Camus (1913-1960), cuja tese de doutoramento, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, entre Plotin e Saint Augustin* (1936), é baseada no pensamento de Agostinho e Plotino (CAMUS, 2006, p. 800 [janvier 1936]): «On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans» («Só se pensa por imagens. Se você quer ser filósofo, escreva romances»).

²² OMNÈS, R., *Filosofia da ciência contemporânea*, 1996, p. 134: «As matemáticas muitas vezes foram projetadas num mundo divino, onde reinaria uma luz perfeita. É a ideia de Platão e Nicolau de Cusa, entre muitos outros. Podia-se acreditar que as demonstrações dos matemáticos, perfeito modelo de um acesso à verdade tão seguro quanto triunfante, recebiam sua força de uma graça concedida pela divindade, graça esta que deveria ser tomada com respeito para fazê-la triunfar em outro lugar. Assim é que boa parte da teologia tanto no fim da Antiguidade quanto na época escolástica, se inspira no exemplo matemático, para alcançar as cumeadas de Agostinho e Tomás de Aquino».

outra, como diria Peirce²³. Para além da escrita ou da expressão oral, articulada, as palavras devem, por assim dizer, e invocando a alegoria platônica, retornar ao fundo da caverna e aí despertar as imagens aprisionadas, e libertá-las. Assim se pode ilustrar a ‘reminiscência’ platônica e a possibilidade do conhecimento intelectual: o acesso ao que ainda não (re)conhecemos a partir do ‘já’ conhecido. Para que seja provada naquilo em que sinaliza, a palavra exterior deve ser medida pela ‘palavra interior’; daí ajustada, pode ascender às realidades puras, inteligíveis. Finalmente: o que é verdadeiro, se é, já ‘é em nós’, antecipadamente.

Com a doutrina do ‘mestre interior’ (ou da Iluminação), juntamente com os argumentos do «cogito», Agostinho julga resolvido o problema do conhecimento, ou da ‘sua possibilidade’ intelectual – tal problematizado no paradoxo de Menon e ampliado pelos neoadadêmicos. O (re)conhecimento do ‘mestre interior’ é possível porque o homem é *imago Dei*²⁴ e, nas palavras do Apóstolo, ‘seu’ templo, e morada do ‘seu’ Espírito²⁵. Nesse (re)conhecimento há um duplo apelo: da fé e do entendimento, ou da compreensão. A compreensão, vinculada à razão, não requer, exatamente, a aceitação da fé – no sentido de uma submissão moral perante o *mysterium fidei* –; mas, sendo assim, acha-se limitada na debilidade do (nosso) entendimento. Aceitar o ‘discurso sobre Deus’ (como na ortodoxia teológica), que o apresenta como *Causa sui, summum bonum*, Verdade Última, Verdade de verdades, etc., exige fé. A questão,

²³ PEIRCE, Ch. S, *Semiótica*, 1977. Sendo *toda* linguagem um *sistema de signos*, o signo é, por sua vez, uma coisa que está no lugar de outra sob algum aspeto – como o choro de uma criança, no lugar do aviso de algum desconforto, etc.

²⁴ Como em Gn 1,26-27: «Deus disse: «Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra». Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus os criou, homem e mulher ele os criou». Agostinho associa a «imagem e semelhança» de Deus no humano à razão: o *intelletus* (cf. AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 8.13). A *ratio*, que distingue o homem das demais criaturas e o faz portador da *imago Dei*, se opõe ao psiquismo animal. Há, portanto, duas funções (*officia*), ou duas maneiras, de mencionar a *ratio homini*: a razão inferior e a razão superior (cf. *Idem, Ibid.*, XII, 3.3).

²⁵ 1Co 3,16; TEB: «Acaso não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? ».

obviamente, cai no âmbito da teologia clássica, que 'desliza' da fé comum (geral) à 'fé salvadora' (eletiva), sem maiores problemas²⁶. É somente nessa condição, eletiva, que se pode falar do *mysterium fidei*: quando se mergulha no Místico, para além da simples razão. A base agostiniana que une a fé à compreensão encontra-se em Isaías 7,9, na fórmula: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*»²⁷ sintetizando a relação fé-razão de modo dialético – ao contrário do que vemos em Tertuliano (c. 160-220), que isola a fé, exaltando-a contra a filosofia, que combate²⁸, como sumariada na máxima que lhe é atribuída (*credo quia absurdum*), baseada em um verso do polêmico *De carne Christi*, de sua autoria²⁹. A fórmula, nas palavras de Gilson, é obtida a partir de uma tradução incorreta do texto de Isaías, conforme os LXX, e que Agostinho não cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*³⁰. Assim,

²⁶ LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, 1987, p. 85: «As pessoas que levantam a pergunta à teologia clássica situam-se, pois, num contexto homogêneo e global de fé, de modo que seus problemas se referem à inteligibilidade das verdades dogmáticas no interior articulado de um sistema orgânico. Em outras palavras, busca-se compreender como as verdades de fé se relacionam entre si, como se interpretam entre si. [...] a teologia clássica faz a pergunta da fé à fé. Reduz ao espaço da fé qualquer outra pergunta. A partir da fé, entende todas as questões. [...] No fundo, não se capta realmente nenhuma pergunta estranha ao mundo da fé e, portanto, dá aparentes respostas quando a pergunta vem na verdade de real questionamento da fé, e não de simples maior inteligibilidade da mesma».

²⁷ Cf. AGOSTINHO, *De mag.*, XI, *Idem, De Trin.*, VII, 6,12.

²⁸ Como nesta passagem (TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, c. 7; *apud* BOEHNER; GILSON, *História da filosofia cristã*: desde as origens até Nicolau de Cusa, 2008, p. 138), em que Tertuliano expõe a filosofia dos gregos ao vitupério: «Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? Que tem a ver os hereges e os cristãos? Nossa escola é a do pórtico de Salomão, que ensinou que se havia de buscar ao Senhor com simplicidade de coração. Não como esses que têm saído com um cristianismo estoico, platônico ou dialético. Não necessitamos da curiosidade, uma vez que Jesus Cristo veio, não temos que investigar depois do Evangelho. Cremos, e não há nada que devemos crer mais do que o objeto da fé. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devemos crer».

²⁹ Qual seja TERTULIANO, *De Carne Christi*, V, 4: «Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; / et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; / et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile».

³⁰ GILSON, É., *A Filosofia da Idade Média*, 1998, p. 144. A fórmula agostiniana será, no século XII, revisitada na fórmula de Anselmo, o «pai da Escolástica»: *fides quaerens intellectum* («a fé em busca da compreensão»); como

Encontramos [...] a afirmação: «*Nisi credideritis, non intelligetis*», invocada frequentemente por Agostinho, por toda a sua vida. Já a havíamos encontrado no diálogo *De Magistro*, 11,37. [...]. É preciso observar que o texto bíblico ao qual Agostinho sempre relaciona a sua doutrina sobre o entendimento da verdade e da fé é o célebre versículo de Isaías 7,9 [...]. Sabe-se que esse texto assim formulado é incorreto e acha-se somente na versão grega Setenta. A Vulgata, mais conforme, neste caso, ao original hebraico traz: «*Si non credideritis, non permanebis*» (Se não crederdes não subsistireis). Agostinho conhecia as duas versões e aceitava-as a ambas. Ou antes, interpretava a segunda versão pela primeira, resumindo uma e outra na unidade superior do sentido místico. cf. em *A Doutrina Cristã*, II,12,17 [...]. O axioma citado é sem dúvida uma expressão fundamental na doutrina agostiniana. E ainda que se fundamente, sem veracidade, sobre Isaías, não deixa de ter, por outro lado, sólido apoio nas Escrituras. Lembremos a famosa frase agostiniana: «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*», aceita por toda a Escolástica³¹.

O trecho «[...] a cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romalias. Se não o crederdes, não vos mantereis firmes!» (Is 7,8-9)³², aparece no final do primeiro bloco de Isaías 7 (primeira intervenção, 1-9), depois que o profeta fala a Acaz, rei de Judá, para que se acalme e não tema os reis que se juntam contra ele³³. Seguem outras traduções conhecidas, portuguesas e inglesas:

Se o não crederdes, não subsistireis³⁴.

pode ser visto no *Proslógion*, e depois no *Monológion*, na querela que Anselmo mantém com Gaunilo, que é quando melhor expõe o seu *argumento endonoético* (cf. ANSELMO, S., «Proslógion; o argumento endonoético», 1991, pp. 125-92).

³¹ OLIVEIRA, N. de A., «Notas Complementares», 1995, p. 244.

³² *King James Version* (KJV).

³³ Trata-se da Guerra Sírio-efraimita, iniciada em 734 AC. Acaz pede o auxílio da Assíria e Teglath-Falasar III toma Damasco e 3/4 de Israel, restando apenas Samaria, que posteriormente (em 722 AC) seria tomada pelas tropas assírias de Salmanasar V e de Sargão II. O primeiro bloco (Is 7,1-9) relata o encontro de Isaías com Acaz, às vésperas da guerra, quando os reis de Damasco e Samaria planejam invadir Judá para depor Acaz e, em seu lugar, colocar um rei não-davídico (o filho de Tabeel), que envolveria o país na coalizão contra o Império Assírio. Nesse contexto, Isaías vai ao encontro de Acaz, que está cuidando das defesas de Jerusalém.

³⁴ MS – *Tradução da Vulgata, pelo Pe. Matos Soares*.

Se não o crerdes, não vos mantereis firmes³⁵.
Sem firme confiança, não vos firmareis³⁶.
Se não o crerdes, certamente não haveis de permanecer³⁷.
If ye will not believe, surely ye shall not be established³⁸.
If you will not believe, you shall not continue³⁹.

A fé, na premissa conclusiva, é condição para a «permanência», «firmeza», «subsistência», etc. E continua sendo, mesmo após a modificação que Agostinho introduz, substituindo «permanência», «firmeza», «subsistência», etc., por «entendimento», transformando a passagem em fórmula, máxima e leme à sua filosofia.

O conteúdo, portanto, transcende à fórmula escrita, representada em uma simples condicional. Portanto, é possível adaptar o espírito da letra,

³⁵ BJ – Bíblia de Jerusalém.

³⁶ TEB – Tradução Ecumênica da Bíblia.

³⁷ ARA – João Ferreira de Almeida Atualizada.

³⁸ ERV – English Revised Version.

³⁹ DRB – Douay Rheims Bible. As diferenças nas traduções, incluindo a intenção que Agostinho dá à citação, de certo modo respaldam o que Schopenhauer afirma – embora o faça em referência à interpretação poética – (SCHOPENHAUER, A., «Sobre a linguagem e as palavras», 2013, p. 134): «Poemas não podem ser traduzidos, mas apenas recriados poeticamente; e o resultado é sempre duvidoso. Mesmo na prosa as melhores traduções chegam, no máximo, a ter com o original uma relação semelhante à que se estabelece entre uma certa peça musical e sua transposição para outro tom. Aqueles que entendem de música sabem do que se trata». De modo semelhante, Cyril Aslanov afirma (ASLANOV, C., «Tradução como manipulação», 2015[online]): «O tradutor de seu próprio texto não pode mantê-lo no mesmo estado de redação porque ele mesmo já mudou muito desde o momento em que escreveu a primeira versão da obra. O texto e o autor obedecem ao princípio de Heráclito. πάντα ῥεῖ (panta rei, «tudo flui»)). E noutra parte (ASLANOV, «Tradução como...», cit. [online]): «Onde há poética ou poetas, o imperativo de transparência não pode ser mantido... a mentira é uma parte constitutiva da atividade poética. O tradutor seria manipulador e mentiroso por ser poeta. Se não fosse poeta, correria o risco de ser um tradutor ruim». São questões que, por hora, não posso desenvolver, mas devem ser lembradas – principalmente em consideração à Introdução de Roberto de Oliveira Brandão à poética clássica (Aristóteles, Horácio, Longino). cf. BRANDÃO, R. de O., «Introdução», 2014, p. 1- 19.

mais que a sua estrutura lógica, ou a forma sólida da 'sua' linguagem – no dizer de Robert Bringhurst⁴⁰.

3. A intenção hermenêutica da fórmula

Agostinho usa a passagem de *Isaias* não conforme a tradução da *Afra*, mas dos LXX⁴¹, adaptando-a à sua necessidade hermenêutico-teológica. *Nisi credideritis, non intelligetis* pode ser traduzido como: «Não entenderéis, a menos que [antes] creias», mas outras traduções, além das que já vimos, são possíveis⁴².

Não é o caso de iniciarmos agora uma discussão sobre a relação *scientia/sapientia*, priorizando alguma «lógica da fé» ou uma «pura compreensão intelectual», embora a inevitabilidade ontológica... pois a tradução, «aquilo que se entrega», como alguns sugerem, é sempre

⁴⁰ BRINGHURST, R., *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*, 2006, p. 9: «A escrita é a forma sólida da palavra, o sedimento da linguagem. A fala sai de nossas bocas, mãos e olhos de forma quase líquida e, depois, evapora-se».

⁴¹ Como explicitado em AGOSTINHO, *Enn. in Ps.*, 8, 6: «Se não acreditardes, não entenderéis (Is 7,9, seg. os LXX).». LXX é a versão do Antigo Testamento vertido para o grego *koiné* (comum), traduzida em etapas entre os séculos I e III a.C., em Alexandria (época de Ptolomeu II Filadelfo). É a mais antiga tradução da Bíblia hebraica para o grego, língua franca no Mediterrâneo oriental nos tempos de Alexandre, o Grande. É chamada LXX porque setenta e dois rabinos teriam trabalhado em vertê-la do hebraico para o *koiné* – mas há muita polêmica sobre isso e sobre outras questões envolvendo a versão dos LXX, coisas que não poderemos desenvolver aqui. Seja como for, a LXX é, desde o século I, a versão clássica da Bíblia hebraica para os cristãos de língua grega, e foi usada como base para diversas outras traduções.

⁴² Por exemplo: «Se não crederdes, não entenderéis» (a mais usada); «Você não entenderá, a menos que você tenha acreditado primeiramente» (com destaque para o recetor), etc. O som que o futuro perfeito produz soa agradável, mas parece menos adequado – se se considera o ambiente próprio do livro e a sua antiguidade, principalmente.

«interpretação» e, logo, traição⁴³ ao original⁴⁴. Importa destacar a união da fé ao conhecimento, como Agostinho faz em vários lugares de suas obras⁴⁵, e ligar isso aos seus modos de transmissão, à sua hermenêutica.

O texto de Isaías 7,9 sobre o qual Agostinho trabalha (dos LXX) difere daquele da *Vulgata*, que é mais conforme ao original hebraico, como vimos. O texto nos LXX apresenta o que alguns afirmam tratar-se de um erro de tradução ou, ao menos, uma variante. O Hiponense, além da *Afra* e da *Vulgata*, provavelmente mantinha ao lado uma edição dos LXX, para comparar as traduções latinas com o texto grego; e em sua época havia outras traduções além dessas que citamos⁴⁶. Nesse caso, talvez seja conveniente consultar o texto original hebraico, e compará-lo às versões citadas. Nele, a passagem é como segue:

ס תאַמנו לאַ פּי תאַמנו לאַ אַם רמל'יהו-בן שמרון וראש שמרון אפרים וראש

⁴³ Durante as perseguições de Diocleciano (244-311), de 303 a 313 (MORESCHINI; NORELLI, *Manual de literatura cristã...*, cit., p. 191): «os bispos e os sacerdotes tiveram de se apresentar diante das autoridades e entregar as cópias da Bíblia de que detinham posse. Tudo era escrupulosamente anotado (número dos livros, nomes dos proprietários, depois se procedia à destruição). Aqueles que se submeteram a essas disposições foram chamados, com desprezo, «traditori» (o termo foi inventado nessa ocasião) porque tinham entregado (*tradere* significa justamente «entregar») os textos sagrados». «Interpretar», nas palavras de Luigi Pareyson (PAREYSON, L., «Originalidade da interpretação», 2005, p. 51), «significa transcender, e não se pode falar dos entes, autenticamente, sem ao mesmo tempo referir-se ao ser [Heidegger]. Em suma: a originária relação ontológica é necessariamente hermenêutica, e toda interpretação tem necessariamente um caráter ontológico».

⁴⁴ «Original», essa palavra de infinitas definições. Aqui, ao menos como concessão, deve ser entendida no sentido vulgar fornecido pelos dicionários, como *manuscrito primitivo* (em oposição à *sua* tradução), ou sua primeira edição impressa – no caso de obra literária.

⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *De lib. arb.*, 1,4; 2,6; *Idem, De mag.*, 37; *Idem, De fide et symb.*, 1; *Idem, De doc. christ.*, 2, 17; *Idem, Cont. Faust.*, 4,2; 12,46; *Idem, Serm.*, 118; 126; 139; 140; 272, etc.

⁴⁶ Como ele afirma nesta passagem de *Enn. in Ps.*, 33, 4, ao se referir às traduções etimológicas dos nomes (principalmente de pessoas e lugares) hebraicos, que podem ser interpretados significativamente: «Temos a interpretação dos nomes hebraicos. Não faltaram homens doutos, que nos traduzissem os nomes do hebraico para o grego e deste para o latim».

Que em uma tradução literal (não idiomática), fica:

VUr'aSh 'aPhUrYM ShMUrVN VUr'aSh ShMUrVN BN-UrMLYHV 'aM
L'a Th'aMYNV KY L'a Th'aMNV.

Daí, na versão dos LXX:

καὶ ἡ κεφαλὴ Ἐφραϊμ Σομορῶν καὶ ἡ κεφαλὴ Σομορῶν υἱὸς τοῦ Ρομελίου
καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε

E dos LXX à Vulgata:

et caput Ephraim Samaria et caput Samariae filius Romeliae si non
credideritis non permanebitis

O trecho «ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε», vertido para o latim da *Vulgata*, é «Nisi credideritis, non permanebitis». E o tradutor da *Vulgata* volta à palavra hebraica נִמְ (o' *mem*, donde o grego antigo ἀμήν), traduzindo seu próprio contexto, sem a traduzir; pois apoiando, confirmando, estabelecendo, manifestando a 'certeza de' ou 'a respeito d'e – como o desiderato manifesto em nossa interjeição «amém!».

A citação importantíssima para Agostinho, de fato, baseia-se em uma variante. Parece-nos, porém, que o próprio Agostinho sabia e reconhecia essa dificuldade – o que não invalida o sentido próprio que lhe confere enquanto lema, enquanto máxima. No *De doctrina christiana*, por exemplo, quando fala das palavras como sinais e das dificuldades de compreensão de certas passagens da Bíblia, por suas ambiguidades, etc., afirma que, muitas vezes, para uma melhor compreensão, é preciso que essas passagens sejam verificadas em suas línguas originais e em seus respectivos contextos⁴⁷.

Precisamos lembrar que, além de ser fundamental à filosofia/teologia de Agostinho, o *Credo ut intelligam* é também uma ferrenha crítica à doutrina maniqueísta:

Os maniqueístas haviam-lhe prometido levá-lo à fé nas Escrituras pelo conhecimento racional; santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam. Sem

⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *De doc. christ.*, II, 11,16.

dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades da fé; muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto, há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda, que a segue. Baseando-se na tradução, aliás incorreta, de um texto de Isaías pelos Setenta, Agostinho não se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis*⁴⁸.

No bojo dessa crítica, o pensar (ou o pensamento, *cogitare, cogitatio*) tem ligações indissociáveis com a memória interior, com o conhecimento e/ou a sua possibilidade⁴⁹. E embora possamos «falar sem pensar», como no ditado popular, não falaríamos se, em nós, em «nosso coração», já não estivesse o conteúdo do pensamento, como no provérbio⁵⁰ que o Cristo repete, adaptando-o: «Porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. O homem bom, do seu bom tesouro tira coisas boas, mas o homem mau, do seu mau tesouro tira coisas más»⁵¹; que pode ser interpretado como preparação para o dito seguinte: «Portanto, todo mestre da lei, bem esclarecido quanto ao Reino dos céus, é semelhante a um pai de família que sabe tirar do seu tesouro coisas novas e coisas velhas»⁵². O «homem bom», ou «homem sábio» – sentido dado pelo contexto –, facilmente pode ser reconhecido como aquele que

⁴⁸ GILSON, *A filosofia da Idade Média*, cit., p. 144.

⁴⁹ «Com efeito, como nos mostrou Agostinho», diz Jean-Michel Fontainer (FONTAINER, *Vocabulário latino da filosofia*, 2007, p. 42), «pelo movimento do pensamento, da *cogitatio*, a alma colige conhecimentos que nela estão latentes e esparsos, mas ainda indiscernidos, para neles fixar seu olhar e confiá-los à memória; ou então recolhe imagens na memória e volta para elas seu olhar para se informar novamente. Mas, mais profundamente, *cogitare* é também reunir memória, visão interna e vontade: quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur».

⁵⁰ Provérbio hebreu, no livro dos *Provérbios* (Pv 10,14; BJ): «Os sábios entesouram o conhecimento / mas a boca do estulto é um perigo iminente». E (Pv 18,4; BJ): «As palavras de um homem são águas profundas, / a fonte da sabedoria é manancial que jorra». E o contrário, quando as palavras são empregadas insensatamente (Pv 18,7; BJ): «A boca do insensato é sua ruína, / e seus lábios, uma armadilha para sua vida».

⁵¹ Mt 12,34-35; BJ.

⁵² Mt 13,52; KJV.

ordena as coisas que guarda em sua mente, em seu coração, donde as revela 'naquilo' que fala e/ou 'como' fala, «coisas novas e velhas». O sábio hebreu ou o cristão piedoso, na certeza da 'sua' fé, deve ser capaz de dominar o que diz ou deixa de dizer, e assim escapar do juízo reservado aos tolos⁵³. É a certeza da fé que, para Agostinho, «de certa maneira, está na origem do conhecimento»⁵⁴. A fé, mesmo a comum, é fundamento para o entendimento; a verdade só pode ser alcançada mediante o exercício da fé. Anselmo de Cantuária (1033-1109) – primeiro grande pensador da Idade Média, iniciador da vasta e inigualável corrente de cultura filosófico-teológica conhecida como Escolástica –, séculos depois, será responsável por uma melhor definição posicional da razão aliada à fé (ou ao contrário), em função da virtude cristã, sumariada na máxima *fides quaerens intellectum*:

No final do século XI e no início do século XII, Anselmo de Bec, seguindo Agostinho de Hipona no Norte da África nos séculos IV e V, propôs que a disciplina da teologia fosse concebida como “fé em busca de compreensão”. A expressão vingou no Ocidente, e a maior parte dos teólogos cristãos pode apropriar-se dela. Ela implica uma ambiguidade generativa na tensão entre fé e razão, o que o fiel recebe daquilo que ele ou ela considera como uma autoridade transcendente última e o que a mente humana coletiva pode discernir criticamente com todas as ferramentas da observação e lógica. A convicção teológica encontra-se em algum ponto entre a asserção fideísta do mistério incompreensível e a redução do mistério a um mecanismo psicológico, sociológico ou racional. Se quiser ser teologia genuína, ela deve preservar em tensão as duas linguagens do

⁵³ Como revelado na continuidade do texto, após a referência aos provérbios (Mt 12,36-7; BJ): «Eu vos digo que de toda palavra inútil, que os homens disseram, darão contas no Dia do Julgamento. Pois por tuas palavras serás justificado e por tuas palavras serás condenado». O mandamento (Tg 1,26; BJ): «Dominai vossa língua» (ou: «Se alguém pensa ser religioso, mas não refreia a sua língua, engana a si mesmo, saiba que sua religião é vã» – quase idêntico ao aforismo délfico («Dobrai vossa língua irreverente»), atribuído a algum dos Sete Sábios apócrifos, entre os quais Tales de Mileto (c. 624-558 a.C.), que teria sido um dos mestres de Pitágoras (c. 571-495 a.C), que influenciou Platão (c. 428/427-348/347 a.C.), que influenciou o cristianismo –, mesmo se mantendo quase sempre e somente como ideal, acompanhou a cristandade desde as suas origens antigas. Para a citação délfica: RUTHERFORD, W., *Pitágoras*, 1991, p. 24.

⁵⁴ AGOSTINHO, *De Trin.*, IX, 1,1.

mistério transcendente e da explanação natural: uma só verdade em duas linguagens⁵⁵.

Idealismo dialético que, desde Platão, atravessou os séculos e, até hoje, campeia o arraial teológico-cristão.

Essa preocupação com a palavra (e a Palavra), ou com a sua transmissão, com espírito e vida⁵⁶, é o que caracteriza a hermenêutica de Agostinho, que Martin Heidegger (1889-1936) chamou de «hermenêutica de grande momento», de «de estilo grandioso»: «Agostinho produz a primeira «hermenêutica» em estilo grandioso»⁵⁷.

⁵⁵ HIGHTS, 2008, p. 51.

⁵⁶ HEIDEGGER, M., *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, 2013, p. 18. AGOSTINHO, *Enarr. in Psalmos, apud WILLS*, 1999, p. 90: «A palavra existe em minha mente antes de ser introduzida na linguagem. Procuo o *som correto para divulgá-la. Preciso descobrir uma maneira de ela chegar a você sem me abandonar*. E, neste momento, você está ouvindo o que tenho em meu coração, e está no seu. Está em nós dois, e agora o está possuindo sem que eu a perca. E assim como a minha palavra tem de assumir um som para ser ouvida, a palavra de Deus assume a carne para ser vista».

⁵⁷ GRONDIN, J., *Introduction to philosophical hermeneutics*, 1994, p. 32-33: «O jovem Heidegger, que se dedicava à fenomenologia da religião, manifestara bem cedo seu interesse por Agostinho. No semestre de verão de 1921 ele deu um curso sobre Agostinho e o neoplatonismo [...], e ainda no ano de 1930, uma conferência [...] com o título: ‘Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. IX’. As referências a Agostinho em *Ser e Tempo*, bem como nos cursos publicados, parecem predominantemente positivas, o que é de realçar-se, uma vez que o Heidegger de então já estava comprometido com o programa de uma destruição crítica da história da ontologia ocidental. Segundo o testemunho de Gadamer, Heidegger encontrou em Agostinho uma fonte, embora não a mais importante, para a sua concepção do ‘sentido ratificador’ (*Vollzugsinn*) da elocução, uma concepção que ele contrapunha à tradição metafísico-idealista. [...] uma profunda recepção de Agostinho também pode comprovar-se em Gadamer. [...] foi mencionado um colóquio, no qual Gadamer relacionou retroativamente com Agostinho a pretensão de universalidade hermenêutica. A ele foi igualmente dedicado um capítulo decisivo de *Verdade e Método*. Decisivo não é dizer demasiado, porque ali Gadamer permitiu a Agostinho ir além do esquecimento da linguagem da ontologia grega, a qual se caracterizava por uma compreensão técnico-nominalista da linguagem. Gadamer pôde mostrar em Agostinho – e sua imensa relevância emerge disso – que este esquecimento da linguagem não foi total na tradição. O pensamento agostiniano do *verbum* já teria feito jus, na tradição, ao ser da linguagem». Em outra parte (*Idem, Ibid.*, cit., p. 34): «Heidegger ficou [...] impressionado pela inconfundível conexão que Agostinho [...] propõe entre o conteúdo a ser entendido e a zelosa postura da pessoa que

Nesse contexto, a fórmula *Nisi credideritis, non intelligetis*, apela, mais que à exatidão filológico-exegética, ao espírito hermenêutico proto-existencialista, vivo, vivificante – da palavra sobre a *Palavra*⁵⁸.

Por fim, é à pergunta: Até que ponto esse «desvio exegético» do «sentido original» em uma *intentio hermeneutica* não compromete a obra escrita do Hiponense, sua honestidade moral e/ou intelectual? A resposta parece vir da fórmula clássica da hermenêutica bíblica: há uma somente interpretação, mas as aplicações podem ser várias. O modo como Agostinho utiliza a expressão de Isaías 7, enfim, e na pior das hipóteses, é uma aplicação simples dessa fórmula para uma nova fórmula, com nova finalidade. Nada comprometedor, muito ao contrário.

procura entender, no único cuidado de buscar a verdade viva. Esta conexão empresta à hermenêutica agostiniana um traço «existencial» inconfundível, que se reencontra em todos os seus escritos e há muito tempo lhe conferiu a fama de um proto-existencialista».

⁵⁸ A expressão (nota acima) é conforme GRONDIN, *Introduction to...*, cit., p. 34.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 2002.

_____, *A Trindade*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 1994.

_____, *Confissões*, (coleção: estudos gerais – série universitária – clássicos de filosofia), Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2001.

_____, *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*, Editora Atlântida, Coimbra 1957.

_____, *De magistro*, Universidade do Rio Grande do Sul / Instituto de Filosofia, Porto Alegre 1956. Bilíngue.

_____, *O livre-arbítrio*, (coleção: Patrística), Paulus, São Paulo 1995.

_____, *O mestre*, Landy, São Paulo 2000.

ANSELMO, S., «Proslógion; o argumento endonoético», in *Opúsculos Seletos de Filosofia Medieval*, Faculdade de Filosofia, Braga, 1991, pp. 125-92.

ASLANOV, C., «Tradução como manipulação», URL = <https://medium.com/@Perspectiva/tradução-como-manipulação-472065d4c479#.yh2nt1p1k> (consultado em 02.12.2015).

BOEHNER, P.; GILSON, É., *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, Vozes, Petrópolis 2008.

BRANDÃO, R. de O., «Introdução», in *A Poética Clássica: Aristóteles, Horácio, Longino*, Cultrix, São Paulo 2014, pp. 1-19.

BRINGHURST, R., *A forma sólida da linguagem: um ensaio sobre escrita e significado*, Edições Rosari, São Paulo 2006.

BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, Record, Rio de Janeiro 2006.

CAMUS, A., *Carnets 1935-1942*, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 2006.

CESAREIA, B., *Homilia sobre Lucas 12; Homilias sobre a origem do homem; Tratado sobre o Espírito Santo*, Paulus, São Paulo 1999.

DIAS NETO, R., «A alegria do justo diante de Deus: os Salmos e as *Enarrationes* de Santo Agostinho», in ANJOS, M. F. dos (org.): *Teologia em mosaico*, Editora Santuário / SOTER, Aparecida 1999.

FONTAINER, J.-M., *Vocabulário latino da filosofia*, Martins Fontes, São Paulo 2007.

FONTANIER, P., *Commentaire raisonné sur les tropes de Du Marsais*, Slatkine, Genebra 1967.

GILSON, É., *A filosofia da Idade Média*, Martins Fontes, São Paulo 1998.

GRONDIN, J., *Introduction to philosophical hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1994.

HAIGHT, R., *O futuro da cristologia*, Paulinas, São Paulo 2008.

HALL, C. A., *Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja*, Ultimato, Viçosa 2000.

HAMMAN, A. G., *Os Salmos com Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 1992.

HEIDEGGER, M., *Ontologia: hermenêutica da faticidade*, Vozes, Petrópolis 2013.

LIBÂNIO, J. B., *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, Loyola, São Paulo 1987.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E., *Manual de literatura cristã antiga grega e latina*, Editora Santuário, Aparecida 2005.

OBERMAN, H. A., *Luther: man between God and the Devil*, Image Books / Doubleday, New York 1989.

OLIVEIRA, N. de A., «Notas complementares», in AGOSTINHO, Santo, *O livre-arbítrio*, Paulus, São Paulo 1995, pp. 243-294.

OMNÈS, R., *Filosofia da ciência contemporânea*, Editora da Universidade Estadual Paulista, São Paulo 1996.

PAREYSON, L., «Originalidade da interpretação», in *Verdade e interpretação*, Martins Fontes, São Paulo 2005, pp. 51-97.

PEIRCE, Ch. S., *Semiótica*, Perspectiva, São Paulo 1977.

RUTHERFORD, W., *Pitágoras*, Mercuryo, São Paulo 1991.

SCHOPENHAUER, A., «Sobre a linguagem e as palavras», in *A arte de escrever*, L & PM, Porto Alegre 2013, pp. 129-50.

TESKE, R. J., «Introduction», in AUGUSTINE, Saint, *Two books on Genesis against the Manicheans*, The Catholic University of America Press, Washington 1991.

