

JOSÉ M. SILVA ROSA / J. PAULO SERRA
(Orgs.)

Da fé na Comunicação à comunicação da Fé

Sanise Dimas
Cacilhas

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Colecção - TA PRAGMATA
Direcção: José Manuel Santos

Design da Capa: Jorge Bacelar
Desenho da Capa: Luis Herberto
Edição e Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior
Tiragem: 500 exemplares
Covilhã, 2005
Depósito Legal Nº 228633/05
ISBN - 972-8790-31-7

Apoio:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Programa Operacional Ciência, Tecnologia, Inovação do III Quadro Comunitário de Apoio

Índice

<i>Apresentação</i> , José M. Silva Rosa (UBI), J. Paulo Serra (UBI).....	7
<i>Abertura das Jornadas</i> , J. M. Silva. Rosa (UBI)....	15

I. A estratégia do Anúncio - Persuasão e Finalidade

Joaquim Cerqueira Gonçalves (FLUL), <i>Retórica, Religiões e Verdade, Hoje</i>	27
Tito Cardoso e Cunha (UNL), <i>O silêncio na comunicação</i>	43
Alfredo Teixeira (CERC/UCP), <i>Ver para crer. Notas antropológicas sobre a entronização mediática de João Paulo II</i>	69

II. A bondade da Promessa - Salvação e Felicidade

Manuel Barbosa da Costa Freitas (UCP), <i>Da Comunicação humana à Revelação divina</i>	101
Paulo Serra (UBI), <i>Comunicação e utopia</i>	121
Carlos H. do C. Silva (UCP), <i>Libertação da palavra. Do incrível e do incomunicável</i>	145

III. A publicidade da Confissão - Subjectividade e Verdade

Artur Morão (UCP), <i>A Comunidade, lugar e horizonte da confissão e do testemunho</i>	265
João Carlos Correia (UBI), <i>Media, comunhão e interioridade</i>	315
Maria Leonor L. O. Xavier (FLUL), <i>Subjectividade e objectividade da fé. Uma reflexão agustiniana</i>	339

Apresentação

José M. Silva Rosa

J. Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

Nos dias 24 e 25 de Outubro de 2003 reuniram-se na UBI cerca de cinquenta pessoas, entre conferencistas e participantes, a fim de aprofundarem as relações entre a fé e a comunicação.

No que aos conferencistas se refere – mas esta observação pode ser generalizada aos participantes –, como se constata pelo índice, o que os caracteriza é, desde logo, a sua diversidade e pluralidade: em termos de formações e de especialidades – a teologia, a filosofia, as ciências da comunicação, as ciências da religião, a sociologia, a antropologia; em termos das Universidades de proveniência – a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a Universidade Nova de Lisboa, a Universidade Católica Portuguesa, a Universidade da Beira Interior; em termos, finalmente, dos seus pessoais percursos e experiências de vida.

Não é que sejamos pela diversidade e pela pluralidade em si mesmas – até porque elas são, muitas vezes,

Subjectividade e objectividade da fé. Uma reflexão augustiniana

Maria Leonor L. O. Xavier

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Resultante da influência da tradição judaico-cristã na civilização ocidental, é a promoção religiosa e filosófica da fé. Ainda que esta não fosse ignorada fora dessa tradição, não era a fé que definia o tipo da atitude religiosa, nem era a fé conotável com uma forma nobre de conhecimento. No antigo mundo romano, era a piedade que definia por excelência a atitude religiosa; e, para os antigos filósofos gregos, a fé não desempenhava um papel cognitivo relevante, a não ser, porventura, para Platão. Com efeito, na *República*¹, a fé integra a ordem do conhecimento e, nessa ordem, pertence-lhe conhecer o domínio do visível, conhecimento esse que é já um pressentimento do inteligível. É, no entanto e especialmente, sob a influência do cristianismo que a fé obtém decisiva importância, quer no âmbito da espiritualidade religiosa quer no da filosofia do conhecimento. Por um lado, a fé torna-se uma atitude

¹ Cf. L. VI, 509 d - 511 e.

religiosa fundamental na espiritualidade cristã, o que se compreenderá, atendendo a que, nesta tradição religiosa, a perfeição espiritual do ser humano não se alcança senão no seio da relação inter-pessoal com Deus, e a que a fé é uma mediação incontornável nas relações inter-pessoais². Por outro lado, a fé obtém um lugar de relevo na ordem do conhecimento, como forma de mediação entre a ignorância e a inteligência, o que se compreenderá, atendendo à transferência da fé do domínio do visível para o do invisível, do inteligível inclusive, transferência também ela promovida pela acepção cristã da fé³.

Quem reflectiu ampla e densamente sobre a experiência espiritual e cognitiva da fé, nos primeiros séculos da era cristã, foi Santo Agostinho. No seu legado escrito, encontramos de facto algumas das mais finas e profundas análises da experiência de crer, que nos foi dado encontrar até hoje. Por isso, tomamos Agostinho por guia nesta nossa reflexão, e, por principal obra de referência, o tratado *De Trinitate*, onde as suas análises em torno da fé mais nos impressionaram pela sua subtileza e alcance. Aí há fundamento para uma distinção da fé em subjectiva e objectiva. Assim, num primeiro momento, ocupar-nos-emos da fé subjectiva, revisitando sobretudo o livro XIII de *De Trinitate*, para nos debruçarmos, em seguida e num segundo momento, sobre a fé objectiva, fazendo-nos recuar ao livro VIII do mesmo tratado.

² O que Agostinho se empenha em trazer à evidência em textos, como *De utilitate credendi* (10, 23-24; 12, 26) e *De fide rerum quae non videntur* (1, 2 - 2, 4).

³ De acordo com textos significativos, como *Jo.* 20, 24-29, e *Heb.* 11, 1-3.

1. A fé e o rosto

A fé e o rosto: esta associação é de Agostinho. Mas a que propósito? O rosto é visível, enquanto a fé parece longe de o ser, pois a fé não só é acerca do invisível como é ela própria invisível para o olhar sensitivo. A fé é antes uma coisa do coração, como diz Agostinho⁴. Nessa medida, a fé só é visível para o nosso olhar interior, como pensa também Agostinho⁵. Por outras palavras, a fé é cognoscível por introspecção. Mas Agostinho quer dizer mais: ao afirmar que a fé é visível para o olhar interior, ele quer dizer que a fé é directamente acessível a este olhar, isto é, sem necessidade de mediação alguma. Ora aqui detectamos mais um factor de dissociação entre a fé e o rosto: se a fé se deixa conhecer directamente pela mente⁶ que a sente, o rosto não se deixa ver pelo seu próprio olhar, a não ser através da mediação de um espelho. É certo que a fé também necessita da mediação de um espelho, para ver num reflexo aquilo que não pode ver

⁴ «Fides vero de qua in hoc libro aliquanto diutius disputare certa dispositionis nostrae ratione compellimur, [...], quamvis ex auditu in nobis facta sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet qui appellatur auditus, quoniam non est sonus; nec ad oculos hujus carnis, quoniam non est color aut corporis forma; nec ad eum qui dicitur tactus, quoniam corpulentiae nihil habet; nec ad ullum omnino sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis» *De Trinitate* XIII, 2, 5 (texto da ed. beneditina, reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, pp.272-274).

⁵ «Cum itaque propterea credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem quando inest in nobis, videmus in nobis» *De Trin.* XIII, 1, 3.

⁶ Tendo em conta a acepção agostiniana de mente (*mens*), a vida correlativa da memória, do intelecto e da vontade, que caracteriza o homem interior, ou o coração, do ponto de vista espiritual, e que é superior quer à alma do homem exterior (*animus*), que depende dos sentidos, quer à alma que dá directamente a vida ao corpo (*anima*).

directamente. Isto, tendo em conta as célebres palavras de S. Paulo: «Hoje vemos num espelho, em enigma, mas então veremos face a face.» (1 Cor. 13, 12). Contudo, aquilo que parece um aspecto de convergência entre a fé e o rosto, é, afinal, mais um ponto de divergência: é que a fé precisa de um espelho para ver o reflexo do invisível, não para se ver pelo olhar da mente, enquanto que o rosto precisa de um espelho, exactamente, para se ver pelo seu próprio olhar. Ademais, o rosto é directamente visível para os olhares dos outros rostos, sendo só indirectamente visível para o seu próprio olhar, enquanto que a fé, pelo contrário, não é directamente visível para os olhares interiores dos outros crentes, sendo só directamente visível para o olhar da mente que a sente⁷. Verifica-se assim mais um aspecto da diferença que separa entre si a fé e o rosto.

Donde, então, a aproximação agustiniana da fé e do rosto? Da singularidade irrepitível do rosto, com a qual Agostinho compara e assimila a subjectividade da fé: tal como cada rosto é único e irrepitível, por semelhante que seja com outros, assim também a fé de cada crente é única e incomunicável, por semelhante que seja com a fé dos outros. A fé de cada crente é irredutivelmente a sua fé subjectiva, tal como o rosto de cada pessoa é irredutivelmente o seu rosto singular⁸. Todavia, do que

⁷ «Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt: in altero autem credit esse eam, non videt» *De Trin.* XIII, 2, 5; «nec eam [fidem] quisquam hominum videt in alio, sed unusquisque in semetipso.» *Ibid.*

⁸ Agostinho não conheceu a moderna biologia, com as novas técnicas de clonagem. Conhecemos as questões éticas, e de identidade, que essas técnicas hoje levantam. Entre elas, coloquemos a questão da repetibilidade do rosto, que não pode deixar de permanecer em aberto, dado o estado actual da ciência. Não esqueçamos, porém, que os defensores das técnicas de clonagem advogam que estas não anulam as diferenças inerentes à individualidade e à personalidade, nomeadamente, aquelas que advêm por influência do meio.

é irredutivelmente singular ou singularmente único não se pode falar. Faltam as palavras. Como bem reconheceu Aristóteles, há mais coisas irredutivelmente diversas entre si do que há palavras para as dizer⁹. Nós só temos ao dispor palavras comuns, que são nomes de espécies e géneros, para nos referirmos a realidades singulares. Também a «fé» e o «rosto» são palavras comuns, nomes de géneros, através dos quais nos referimos às realidades singulares da fé e do rosto de cada um¹⁰. Portanto, no que aos nomes concerne, e à sua comunidade genérica, a fé e o rosto não são incomunicáveis, o que se aduz como mais um aspecto da afinidade entre os dois termos da comparação agustiniana. Assim, por um lado, a fé e o rosto são únicos e incomunicáveis, mas, por outro lado, a fé e o rosto são comuns e comunicáveis. A fé e o rosto são únicos e incomunicáveis, pois, como tais, os apreendemos, através do olhar, respectivamente, da mente e do corpo, embora a fé seja directamente visível para o olhar interior do crente e o rosto seja só indirectamente visível para o seu próprio olhar. A fé e o rosto são, porém, comuns e comunicáveis na medida em que não podemos dizê-los senão como tais, isto é, através de nomes genéricos.

Neste momento, a pergunta que urge é a seguinte: que fé é essa que se apreende de forma singular, mas que só se diz e compreende por palavras comuns? Com a subtilidade que caracteriza estas suas análises sobre a fé, Agostinho propõe a distinção entre dois aspectos na fé:

⁹ Cf. *Refutações Sofísticas* 165 a 10-15.

¹⁰ «Fides ista communis est: [...]: sed sicut dici potest omnibus hominibus esse facies humana communis; nam hoc ita dicitur, ut tamen singuli suas habeant. [...]. Non enim numero est una, sed genere: propter similitudinem tamen et nullam diversitatem magis unam dicimus esse quam multas. Nam et duos homines simillimos cum videmus, unam faciem dicimus et miramur amborum.» *De Trin.* XIII, 2, 5.

uma coisa é a fé pela qual crê o crente, e que este apreende de forma singular pelo seu olhar interior; outra coisa é aquilo em que crê o crente, isto é, o conteúdo doutrinário da fé, que se diz e compreende por palavras comuns¹¹. Deparamos aqui com a distinção entre um aspecto subjectivo e um aspecto objectivo da fé, que nos permite falar de uma fé subjectiva e de uma fé objectiva. A fé subjectiva é a fé pela qual crê o crente; é, diremos nós, a experiência singular e incomunicável de crer em cada crente. A fé objectiva é o conteúdo doutrinário da fé subjectiva do crente; é, diremos nós, a crença propriamente dita, convindo esta designação de «crença», àquilo que é objectivável na fé, mormente, ao seu conteúdo. Dos dois aspectos da fé, só a fé objectiva é imputável de erro e avaliável por juízo alheio, pois a fé subjectiva não é visível senão para o olhar interior do próprio crente, furtando-se naturalmente a outros estranhos olhares. A ninguém cabe, por isso, julgar a experiência de fé dos outros; tal é o que fica definitivamente fora de todo o humano alcance.

Não sendo possível avaliar a fé singular de outrem, é, entretanto, possível descrever genericamente o aspecto subjectivo da fé, mediante esse olhar interior do crente sobre a sua própria experiência de crer. Tal é o que faz Agostinho, a partir do seu próprio olhar interior sobre a sua experiência subjectiva de fé. Aquilo que ele vê, não pode em rigor dizê-lo. Pode, no entanto, descrever por palavras comuns uma concepção genérica da experiência

¹¹ «Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus: sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est; quamvis sit et in aliis, non ipsa, sed similis.» *De Trin.* XIII, 2, 5.

de crer, que integre de algum modo aquilo que ele vê singularmente na sua própria experiência. Assim procede de facto Agostinho, ao descrever genericamente a experiência subjectiva da fé, à luz da sua psicologia trinitária. Neste âmbito, é ao nível da trindade mental de memória, inteligência e vontade que Agostinho situa a fé subjectiva. Segundo a análise agustiniana da trindade mental da fé, há pelo menos três funções mentais entrelaçadas ou correlativas entre si, na experiência de crer: há uma retenção, que é uma função da memória; há uma contemplação, que é uma função da cogitação ou do pensamento; há também uma dilecção, que é uma função da vontade¹². É, portanto, uma experiência complexa da mente, a fé que, segundo Agostinho, se descobre ao olhar interior do crente; não é um acto simples ou um simples afecto. E, na medida em que convoca as funções superiores da mente, a experiência da fé, segundo Agostinho, não atesta a favor da menoridade intelectual do crente, antes põe em causa este preconceito.

Resta saber se estas três funções discriminadas são actos ou afecções, respectivamente, da memória, do

¹² «Voluntas ergo illa, quae ibi conjungit ea quae memoria tenebantur, et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam trinitatem, cum ipsa sit tertia: sed non secundum eam vivitur, quando illa quae cogitantur velut falsa non placent. Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligenda sunt diliguntur, jam secundum trinitatem interioris hominis vivitur: secundum hoc enim vivit quisque quod diligit.» *De Trin.* XIII, 20, 26. A experiência da visão interior da fé constitui, por sua vez, uma segunda trindade: «Ex hac fide et tali vita quaecumque notiones in animo fidelis hominis, cum memoria continentur, et recordatione inspicuntur, et voluntati placent, reddunt quamdam sui generis trinitatem.» *Ibid.* Esta trindade da visão interior da fé é ainda retomada em *De Trin.* XIV, 3, 5, a fim de prover ao discernimento de uma outra trindade, a trindade do vestígio da fé, que terá lugar quando a fé deixar de ser uma experiência actual, para se tornar apenas uma recordação.

pensamento e da vontade. Ainda que Agostinho não nos esclareça precisamente sobre este ponto, e descreva a vida interior da mente, ou do homem interior, como uma vida sobretudo activa e autónoma relativamente às impressões sensitivas, que afectam o homem exterior, a verdade é que excluir da mente toda e qualquer possibilidade de afecção, nomeadamente, através da fé, seria impedi-la de aceder a tudo o que a excede. Ora tal seria não só ultrapassar a letra como contrariar o espírito da filosofia agustiniana da mente. Não se deve, portanto, excluir das três funções mentais constituintes da fé quer o aspecto activo ou operativo quer o aspecto passivo ou afectivo, o que não diminui, antes aumenta a complexidade da experiência descrita por Agostinho.

É claro que as três funções mentais, que constituem a fé subjectiva, são relativas aos conteúdos da fé objectiva, bem como estes conteúdos não podem constituir crença senão através daquelas funções mentais. Nenhum conteúdo de fé pode ser contemplado pelo pensamento, se não for retido pela memória, nem pode ser crido, se não for dilecto, isto é, se for simplesmente recordado sem adesão. Por conseguinte, não só a fé subjectiva é relativa à fé objectiva como esta é relativa àquela, de modo que não existe uma sem a outra. Fé subjectiva e fé objectiva são duas faces do mesmo rosto. Separada da experiência singularmente concreta da fé subjectiva, a fé objectiva não é senão mera abstracção. É, porém, a fé objectiva, abstraída da experiência subjectiva de crer, aquela que é vulnerável ao erro, que é susceptível de ser verdadeira ou falsa, e que é predominantemente considerada a propósito da questão das relações entre fé e razão. Será, por isso, a fé, no seu aspecto objectivo de crença, que teremos sobretudo em conta a seguir, no âmbito de uma incursão nossa no debate desta questão, incursão nossa, também ela conduzida por Agostinho.

2. O outro lado do rosto

Há, na verdade, um laço que une a fé à razão, que é constituinte da própria fé, e que coube a Agostinho trazer à evidência. Trata-se de um laço análogo àquele que une a procura do saber ao próprio saber, laço que é constituinte dessa mesma procura, e que a filosofia grega clássica denunciou paradigmaticamente. Trata-se, portanto, de um laço fundamental e irrecusável, muito aquém da questão de saber se há concordância ou discordância entre fé e razão.

Esta questão da concordância ou discordância entre fé e razão tem-se colocado sempre em contextos de tensão cultural entre mundivências, tradições e perspectivas institucionais concorrentes. Em tais contextos, que se multiplicam ao longo da história do Ocidente, fé e razão representam pontos de vista concorrentes, pelo que a relação entre ambas é sempre recusável de várias maneiras, seja através do conflito e da intolerância recíproca, seja através da indiferença e da mera tolerância recíproca. Mesmo quando fé e razão assumem entrar em diálogo e encontrar aspectos de concordância, nenhuma delas reconhece a necessidade da outra e cada uma delas tende a reclamar a sua hegemonia sobre a outra: ou é a fé que admite alguma aplicação instrumental e controlada da razão, fixando-lhe limites e reservando uma dimensão própria e excedente; ou é a razão que aceita a motivação da fé, sem renunciar à sua superior dignidade e exercendo sobre a fé uma atitude de vigilância sobranceira.

No âmbito desta síntese de possibilidades da relação concorrencial entre fé e razão, Agostinho pode ser tomado por defensor quer do primado da fé quer do primado da razão. Por um lado, Agostinho cita à saciedade, no conjunto da sua obra, *Isaías* 7, 9, segundo a versão dos Setenta:

Nisi credideritis, non intelligetis. Através deste versículo, Agostinho adverte-nos, antes de mais, de que não pode haver inteligência dos conteúdos da fé objectiva sem a experiência da fé subjectiva. A razão motivada pela fé reconhece a necessidade da própria experiência de crer. Por outro lado, a fixação agustiniana naquele versículo não significa apenas a defesa do primado da fé na inteligência da fé, pois, segundo o mesmo versículo, a fé procura, mas é o intelecto que encontra, como sublinha Agostinho¹³, o que significa uma afirmação da superioridade da razão à fé. Com efeito, Agostinho nunca deixou de colocar a razão acima da fé na ordem do conhecimento, nem impôs limites à inteligência da fé, ou à aplicação da razão à fé, no que se pode reconhecer a defesa de um primado da razão.

Não é, todavia, em defesa de qualquer destes primados, que se tecem as análises mais subtis de Agostinho, acerca da relação entre fé e razão. No âmbito desta relação, Agostinho denuncia um vínculo primitivo da fé com a razão, que é constituinte da própria fé, porque é condição necessária, ou de possibilidade, da mesma. No essencial, Agostinho coloca, acerca da fé e do amor, a mesma questão que os filósofos gregos clássicos formularam acerca da procura do saber: como é possível procurar saber aquilo que se ignora completamente?¹⁴ Em resposta a esta questão, a filosofia tem concedido, de diversos modos ao longo dos séculos, que não há aquisição de saber senão com base em algum saber prévio. Reformulando a questão para os casos do amor e da fé: como amar aquilo que se

desconhece completamente? E como acreditar naquilo que de todo se ignora? Nem uma coisa nem outra são possíveis. Agostinho reconhece-o: não se pode amar aquilo que se ignora completamente¹⁵, bem como não se pode crer naquilo que de todo se desconhece. Há, pois, conhecimento necessário à experiência do amor, bem como há conhecimento necessário à experiência da fé¹⁶.

Que tipo de conhecimento? Agostinho conduz-nos a discernir três tipos de conhecimento necessários à fé: o conhecimento de géneros e espécies; o conhecimento de qualidades morais ou espirituais; e o conhecimento de si ou o auto-conhecimento da mente¹⁷. A necessidade de cada um destes tipos de conhecimento pode ser denunciada a partir de crenças comuns e triviais. A fé numa narração de factos remotos ou numa descrição de lugares longínquos supõe um conhecimento prévio do género de factos narrados ou do género de lugares descritos. Por exemplo, a fé no testemunho de um viajante acerca de uma cidade distante supõe um conhecimento genérico do que seja uma

¹⁵ «Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit» *De Trin.* VIII, 4, 6; «Ac primum, quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest, diligenter intuendum est cujusmodi sit amor studentium» *De Trin.* X, 1, 1; «Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor ejus rei quam nescit, sed ejus quam scit, propter quam vult scire quod nescit.» *De Trin.* X, 1, 3. Deste modo, Agostinho toma a procura do saber como um caso de amor, também ele dependente de condições prévias de conhecimento.

¹⁶ A associação entre o amor e a fé é por demais pertinente para Agostinho, porquanto as duas experiências revelam ser realmente inseparáveis: tanto o amor comporta confiança quanto a fé comporta dilecção. Compreender esta implicação recíproca do amor e da fé exige por certo a aceção da fé no seu aspecto subjectivo. Pensar, no entanto, a condição de conhecimento comum à fé e ao amor não requer senão a aceção da fé no seu aspecto objectivo.

¹⁷ Cf. *De Trin.* VIII, 5, 7 e 6, 9.

¹³ «Fides quaerit, intellectus invenit: propter quod ait propheta, "Nisi credideritis, non intelligetis" (*Isai.* VII, 9).» *De Trin.* XV, 2, 2.

¹⁴ Cf. Platão, *Ménon* 80 b – 86 c; Aristóteles, *Segundos Analíticos* I, 71 a 1 – 71 b 8.

cidade, bem como a fé no testemunho de um sobrevivente de uma batalha perdida supõe um conhecimento genérico do que seja viver, do que seja morrer, e do que seja uma batalha. Por sua vez, a fé nas qualidades morais ou espirituais de alguém supõe um conhecimento prévio de tais qualidades. Por exemplo, crer que S. Paulo era um homem justo supõe uma noção prévia de justiça, bem como crer que Sócrates era um homem sábio supõe uma noção prévia de sabedoria. Por fim, como estas qualidades não afectam o homem todo senão através do homem interior, quem crê num homem justo ou sábio não pode crer sem um prévio conhecimento de si, que é o auto-conhecimento da sua mente. Tanto o auto-conhecimento da mente como o conhecimento de qualidades morais ou espirituais são, para Agostinho, conhecimentos estritamente inteligíveis. Já o conhecimento de géneros e espécies depende do concurso da sensibilidade. Os três tipos de conhecimento são, porém, conjunta e inequivocamente de ordem racional.

Ora, se as nossas crenças comuns e triviais dependem de conhecimentos racionais, como aqueles que foram tipificados, o que dizer das crenças religiosas, de ineludível teor metafísico? Muito menos estas crenças poderiam dispensar tais conhecimentos. Assim o reconhece também Agostinho, a propósito das crenças cristãs na Encarnação, na Ressurreição e nos milagres: tal como a crença na Encarnação supõe um conhecimento específico da natureza humana¹⁸, a crença na Ressurreição supõe um conhecimento

¹⁸ «Neque in fide nostra quam de Domino Jesu Christo habemus, illud salubre est quod sibi animus fingit, longe fortasse aliter quam res se habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus: habemus enim quasi regulariter infixam humanam naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. — Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum, ad humilitatis exemplum, et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei.» *De Trin.* VIII, 4, 7 – 5, 7.

genérico do que seja viver e do que seja morrer¹⁹; tal como a crença na Ressurreição, a crença nos milagres supõe um conhecimento do que seja a onnipotência²⁰. Deste modo, as crenças religiosas não só supõem a mesma ordem de conhecimentos racionais, que condiciona as nossas crenças triviais, como exigem mais. Com efeito, o conhecimento do que seja a onnipotência é mais do que a noção de uma qualidade superior do homem, é a noção de um atributo divino. Trata-se de uma daquelas noções que se encontram implicadas também na crença em Deus. Na verdade, como seria possível crer que há Deus, sem alguma noção prévia do que seja a divindade, ou dos atributos que a constituem? E como seria possível acreditar que Deus é bom, justo, providente, onnipotente, omnipresente, etc., sem alguma compreensão prévia destes atributos? Na medida em que a fé objectiva em Deus é uma crença do maior alcance metafísico, ela não pode deixar de supor o exercício da razão, nomeadamente, através da metafísica e até da teologia. Há realmente já uma boa porção de teologia elaborada entre as condições que provêm à constituição da fé objectiva em Deus. Com

¹⁹ «An quemadmodum diligimus in Domino Jesu Christo, quod resurrexit a mortuis, quamvis inde neminem unquam resurrexisse viderimus, ita Trinitatem quam non videmus, et qualem nullam unquam vidimus, possumus credendo diligere? Sed quid sit mori, et quid sit vivere, utique scimus: quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus. Quid est autem aliud resurgere, nisi reviviscere, id est, ex morte ad vitam redire?» *De Trin.* VIII, 5, 8.

²⁰ «Hoc enim nobis prodest credere, et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qua natus est Deus [...]. Sic et virtutem miraculorum ipsius et resurrectionis ejus, quoniam novimus quid sit omnipotentia, de omnipotente Deo credimus, et secundum species et genera rerum vel natura insita vel experientia collecta, de factis hujusmodi cogitamus, ut non ficta sit fides nostra.» *De Trin.* VIII, 5, 7.

base no reconhecimento disto mesmo, não poderemos nós inverter a ordem do versículo citado de *Isaías* e dizer «se não tiverdes inteligência, não acreditareis»? Agostinho não o diz, mas as suas análises permitem dizê-lo.

Por fim, caberá perguntar: como situar a teodiceia, antes ou depois da fé? Antes, isto é, para a constituição e a estruturação da fé, ou depois, isto é, para a sua confirmação e comprovação? Pode não ser nítida a fronteira que separa a teologia precedente da teologia consequente da fé, mas é claro para nós que a crença em Deus supõe uma teologia precedente e que a teodiceia, ou a teologia filosófica tradicional, pelo menos em parte, se adequa a desempenhar esse papel. É também claro para nós que, entre a teologia precedente e a teologia consequente da fé, a primeira é mais inelutável do que a segunda. Com efeito, a teologia consequente da fé pode não surgir como uma necessidade para o crente, enquanto a teologia precedente, mesmo que não seja explícita, está necessariamente suposta na fé do crente. Por isso dizemos, sob inspiração de Agostinho, que há razão do outro lado da fé, do outro lado do rosto.