

SOBRE A DEFINIÇÃO AGOSTINIANA DE CRENÇA *

The Agostinian definition of belief

Isabelle Koch **

Resumo: Agostinho define a crença, em *A predestinação dos santos*, como o ato de representar alguma coisa dando a ela nosso assentimento. Pode-se achar que essa definição carece de precisão: como São Tomás notará comentando a definição, vários de nossos atos cognitivos mobilizam representação e assentimento a um só tempo, mesmo que eles não sejam crenças. Além do mais, a definição também é desconcertante, dado seu contexto. Em *A predestinação dos santos*, Agostinho quer refutar os semipelagianos que atribuem à (boa) vontade humana o início da crença em Deus, o *initium fidei*. A menção a um assentimento acompanhando a representação tem, portanto, por função, não fazer as crenças dependerem daquele que as possui, mas atribuir a iniciativa delas a Deus. Ensaiaremos, portanto, compreender a definição confrontando-a com a forma como Agostinho descreve nossas crenças em geral.

Palavras-chave: Crença, representação, assentimento, autoridade, vontade, certeza, Deus, graça.

Abstract: In the *Predestination of the Saints*, Augustine defines belief as the act of representing a thing by consenting to it. This definition may seem imprecise: as saint Thomas commented, several cognitive acts muster representation and

* Texto da Aula Magna do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras, realizada em 27/05/2013. Tradução de Luiz Marcos da Silva Filho (UFLA) e Moacyr Novaes (USP) de uma versão modificada do texto francês: KOCH, Isabelle. *Représentation et assentiment dans la définition agustinienne de croyance*. In: JAFFRO, L.(dir.). *Croit-on comme on veut? Histoire d'une controverse*. Paris: Vrin, 2013, p. 49-68. As citações de Agostinho foram traduzidas a partir da tradução francesa da autora.

** *Maître de conférences* na Universidade de Aix-Marseille, França. Artigo recebido em 11.06.2014 e aprovado para publicação em 27/09/2014.

consent simultaneously, although they are not beliefs. Moreover, the definition is also confusing, given its context. In *The predestination of the Saints*, Augustine wishes to disprove the Semi-Pelagians for whom the initial step towards believing in God, the *initium fidei*, is attributed to human (good) will. By mentioning that consent accompanies representation, the aim is to show that beliefs do not depend on those who hold them but initiate in God. We will therefore attempt to understand this definition by confronting it to the way Augustine describes our general beliefs.

Keywords: Belief, representation, consent, authority, will, certitude, God, grace.

O tema da crença é onipresente em Agostinho, mas a noção raramente é definida. A única definição formal, em *A Predestinação dos santos*, diz: “Crer nada mais é do que representar com um assentimento (*credere nihil aliud est quam cum assentione cogitare*)” (§5).

Estudando esta definição (*Suma de teologia* III, q. 2, a. 1), São Tomás observa que ela é muito vaga, se não houver a precisão do sentido das palavras “*cogitare*” e “*assentio*”. Se *cogitare* designar uma aplicação qualquer do espírito a um objeto do pensamento, então podemos dizer que aquele que sabe, ele também, *cogitat cum assentione*, “representa-se com um assentimento” o que ele conhece. Para tratar só da crença, é preciso supor que *cogitare* designa uma aplicação do espírito mais fluida do que aquela que temos no saber, e semelhante àquela que temos na dúvida, na suspeita ou na opinião. Mas a crença também se distingue dessas atitudes mentais que hesitam entre várias partes: ela contém uma “adesão firme” a seu objeto, nisso semelhante ao conhecimento. Segundo Tomás, uma vez empregadas essas precisões semânticas, a definição significa bem o que é a crença: crer é ter uma *representação incerta* à qual é dado um *assentimento firme*. Enquanto a evidência do que é sabido inclina necessariamente o espírito a admiti-la, a incerteza daquilo em que se crê exige uma decisão que preenche a falta de certeza.

Mas Agostinho entendia assim sua própria definição?

1. Para responder, é preciso examinar a definição em seu contexto. Esse contexto é polêmico: trata-se de reconduzir ao dogma da graça os semipelagianos que pensam que “é por nós mesmos que adquirimos a crença [em Deus], mas seu crescimento vem de Deus” (*Pred. dos santos*, §3). Isso que equivale a dizer que “a crença não nos é dada por Deus, mas somente aumentada por ele em nós, em razão do mérito segundo o qual ela começou por nós” (§3). Contra essa opinião ainda muito pelagiana, é preciso estabelecer que o *initium fidei*, o começo da crença, é já um dom da Graça. É com essa finalidade que Agostinho propõe, então, a sua definição.

O argumento é o seguinte. Agostinho cita Paulo: “Nós não somos capazes de representar qualquer coisa como se a pudéssemos atribuir a nós mesmos, mas é

de Deus que vem nossa capacidade” (2Cor., 3, 5). Se, como afirma Paulo, não podemos produzir uma *cogitatio* sem a ajuda de Deus, então, conclui Agostinho, *a fortiori* não podemos produzir por nós mesmos uma crença, que vem de um assentimento dado à representação. Essa conclusão é obtida pela explicitação da relação entre representação e assentimento:

Quem não vê que representar é anterior a crer (*prius esse cogitare quam credere*)? De fato, ninguém crê em alguma coisa se antes não representou para si aquilo que deve ser crido (*nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum*). Com efeito, embora as representações precedam tão brusca e rapidamente a vontade de crer (*quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent*), enquanto esta vem logo em seguida (*moxque illa ita sequitur*), de modo que é como se ela as acompanhasse estando unida no mais alto grau (*ut quasi conjunctissima comitetur*), é necessário, entretanto, que tudo o que é crido seja crido enquanto a representação tomou a dianteira (*ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur*). De resto, o fato mesmo de crer nada mais é do que representar com um assentimento (*ipsium credere, nihil aliud est quam cum assensione cogitare*). Afinal, nem todo o que representa, crê, havendo muitos que têm representações, mas não creem (*non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique ne credant*); mas todo o que crê, representa (*sed cogitat omnis qui credit*), tanto representa pelo fato de crer (*et credendo cogitat*), como crê pelo fato de representar (*et cogitando credit*) (*Pred. dos santos*, §5).

Por conseguinte, se não podemos formar uma representação “por nós mesmos”, *ex nobis*, *a fortiori* “nós não somos capazes de crer em qualquer coisa como se a pudéssemos atribuir a nós mesmos” (§5).

Que o assentimento não depende de nós é, portanto, concluído a partir do fato de que a representação a que ele é dado de antemão não depende de nós. A definição de crença como *cogitatio cum assensione* obedece aqui a uma lógica distinta da sua reformulação tomista. Tomás insiste sobre uma independência do assentimento em relação à representação e deduz disso que crer é aderir firmemente a uma representação, todavia, incerta. Ao contrário, Agostinho isola uma propriedade da representação (ela não é *ex nobis*) para a transferir ao assentimento: se a *cogitatio* não depende de nós, a crença não depende mais de nós, o que supõe que o assentimento, como a representação, não é *ex nobis*.

Vindo de Agostinho, o argumento é surpreendente, pois Agostinho conhece bem as distinções estoicas que deveriam conduzi-lo a outra conclusão. Logo, é a distinção que relata Aulo Gélcio (*Noites Áticas*, XIX, 1, retomada em *A cidade de Deus*, IX, 4) entre a representação (*phantasia*) que se produz em nosso espírito *sem depender de nós* e o assentimento (*sunkatathesis*) que damos ou recusamos a ela *de forma voluntária*. Segundo essa distinção, deveríamos concluir que, uma vez suscitada a representação em nós pela Graça, depende de nós, então, dar ou não nosso assentimento a ela. O argumento antipelagiano sugere, portanto, que a sequência estoica representação-assentimento não é um bom modelo para pensar a relação entre representação e assentimento na definição proposta por Agostinho, apesar de sua evidente tonalidade estoica.

Retomemos em detalhe o texto (§5). O que significa a prioridade da representação sobre o assentimento? Para crer, é preciso em primeiro lugar representar-se “que alguma coisa deve ser crida”. A *cogitatio* me apresenta *aliquid credendum*; e o assentimento que a segue não é um poder neutro de aceitar ou de recusar esse *aliquid*, ele é antes “vontade de crer”, *voluntas credendi*. A descrição do liame entre *cogitatio* e *fides* é igualmente desconcertante: o que significa que “toda pessoa que crê tem uma representação?” Isso quer dizer, explica Agostinho, que a gente “representa pelo fato de crer” e que a gente “crê pelo fato de representar”. A implicação da representação pela crença é uma co-implicação, e a prioridade da representação resulta em uma circularidade: a crença, efetiva pelo assentimento, precede a si mesma na representação, já pensada como um *cogitare aliquid esse credendum*. Podemos, aqui, perguntar se aquele que representa alguma coisa sem crer nela tem a mesma representação que aquele que crê. Essa identidade suporia que a representação fosse descritiva e não prescritiva, e que só o assentimento transforma essa descrição em prescrição (o que é o modelo estoico). Mas se a crença precede a si mesma na representação, não é preciso supor que a maneira mesma de representar uma coisa difere naquele que crê e naquele que não crê?

Essa suposição guarda consequências sobre o modo como Agostinho concebe o assentimento daquele que crê: ele é voluntário ou não? Se há uma representação própria àquele que crê, que apresenta a ele um objeto como devendo ser crido e que é como já apanhado por uma crença (“a gente representa *pelo fato de crer*”), o assentimento será antes uma simples forma de obedecer a essa prescrição (“a gente crê *pelo fato de representar*”).

Surge a questão: essa análise, que toma uma direção diferente daquela de Tomás, explica-se pelo contexto polêmico d’*A Predestinação dos santos*? Ou ela nos ensina a concepção agostiniana de crença independente desse contexto antipelagiano?

2. Consideremos agora a crença em um contexto mais amplo: a vida cotidiana. Segundo Agostinho quase tudo em nossa vida é objeto de crença. Assim são os eventos de nosso passado pessoal de que não nos lembramos e os eventos históricos que tiveram lugar em épocas anteriores a nossa. Ninguém tem acesso às suas origens senão por uma crença: eu creio que meu pai é meu pai confiando no testemunho de minha mãe, e que minha mãe é minha mãe confiando naquele das amas de leite – eu não *sei* que ele é meu pai, que ela é minha mãe (*A utilidade de crer*, §26; *A crença nas coisas que não se vê*, §4). A geografia pertence à mesma classe que a história: eu creio que existem os países que eu nunca visitei. Essas realidades são *absentia*, “coisas ausentes”, distintas das *praesentia*, “coisas presentes” que, sendo diretamente tangíveis, podem ser conhecidas: “*Praesentia videntur, creduntur absentia*”, escreve Agostinho em uma carta (*Ep.* 147, 2, 7). A crença define também nosso acesso ao que é, segundo uma categoria vizinha, invisível. Os pensamentos, intenções, sentimentos de outrem são *invisibilia*. Por consequência, todas as relações humanas são fundadas sobre crenças, pois não temos acesso direto à interioridade de outrem, “que não podemos apanhar como alguma coisa percebida” (*A utilidade*, §26).

Em cada caso, é a ausência de uma experiência direta que designa a crença como atitude apropriada:

[Eu considerava] quão inumeráveis eram as coisas em que eu acreditava, *coisas que eu não via e com as quais eu não estava lá quando elas tiveram lugar*: assim, quantas coisas na história das nações, quantas coisas relativas aos lugares e às cidades que eu não vira, quantas coisas que, se a gente não acreditasse nelas confiando nos amigos, nos médicos, em tais e em outros homens, não poderíamos fazer absolutamente nada nesta vida. (*Confissões*, VI, 5, §7).

Mas o que é “estar lá” quando as coisas tiveram lugar? Os exemplos sugerem uma oposição entre o que é ou foi objeto de uma percepção, e o que é ou foi ensinado por um testemunho, pelo qual as percepções de outrem servem de substituto às que eu não tive. Agostinho, todavia, está longe de fazer da percepção sensível um critério do saber. Seu platonismo evidentemente não o incita para isso, mas não é por argumentos platônicos (fundados sobre a instabilidade do sensível) que ele reduz os corpos a objetos de crença. Na medida em que a crença supõe um acesso de segunda mão às coisas, ele escolhe, antes, recusar à percepção sensível o estatuto de uma experiência direta das coisas.

É o que mostra o livro X d’*A Trindade*, no momento de refutação das teorias materialistas da alma. Agostinho pergunta aos filósofos se eles estão absolutamente certos sobre a verdade de suas teorias, que afirmam que o pensamento é feito de fogo, ou de átomos, ou de ar, etc. Sabe-se que, desde o *Contra acadêmicos*, Agostinho se interessou sobre a questão da verdade em termos de certeza. Por exemplo, pode-se afirmar que as verdades matemáticas e as regras lógicas são verdadeiras porque elas resistem a toda dúvida, a todo ataque cético. Sua formulação permanece verdadeira independentemente do estado que afeta aquele que as enuncia, mesmo quando ele dorme, sonha ou delira (*CA* III, §25): que 3×3 resultam em 9, ou que é verdadeira a disjunção de duas proposições contraditórias, “isso é necessariamente verdade, ainda que o gênero humano durma profundamente”. Sabe-se também que em relação a esse modelo lógico-matemático de máxima certeza Agostinho preferirá em seguida a própria certeza do que costuma-se chamar de “*cogito* agostiniano”. Eu *sei* que eu penso, que eu sonho, que eu duvido, e a esse saber não se pode opor nenhum contra-argumento: “Pode-se duvidar de tudo, salvo disso: se isso [i. e. eu] não existisse, não seria possível duvidar do que quer que seja” (*Trin.* X, 14).

As teses materialistas sobre a natureza da alma racional têm qualquer coisa de comparável a oferecer, em matéria de certeza? Se meu pensamento fosse verdadeiramente de fogo, como afirmam os estoicos, ele deveria poder afirmar “eu *sei* que eu sou de fogo” experimentando uma certeza também inabalável relacionada à proposição “eu *sei* que eu penso que eu sou de fogo”, e essa certeza deveria ser suficiente para reduzir as teses adversas (“eu sou de átomos”) a simples opiniões:

Se o pensamento fosse de uma dessas realidades [fogo, ar, etc.], ele a representaria para si diferentemente das outras, não por formação de uma imagem (*per imaginale figmentum*), [...] mas se apoiando sobre uma presença interior certa, não fictícia, mas verdadeira (*quandam interiore, non simulata sed vera, praesentia*) (com efeito,

nada é mais presente a ele do que ele mesmo), assim como ele se representa que vive, que se lembra, que compreende, que quer. (*A Trindade* X, 21).

Tornou-se precisa, aqui, a *modalidade sensível da presença*: presença que não é *vera*, mas *simulata*, que se dá *per imaginale figmentum*. As análises sobre a percepção sensível (*Trin.* XI, *Gen. ad literam* XII) se concentram na visão: diante de um corpo, eu não vejo a forma *desse corpo* (que está ‘nele’), mas eu produzo uma imagem (*similitudo*) dele, e é essa imagem que eu vejo. Há uma diferença ontológica entre a forma corporal no corpo e a forma-imagem no sentido, que não mais é o corpo em si mesmo.

O corpo que eu percebo não me é, portanto, verdadeiramente presente – como outrem que, mesmo ‘em minha presença’, não me é verdadeiramente presente, já que eu não alcanço seus estados interiores senão *via signos*. A *praesentia simulata* dos corpos é, portanto, bastante distinta da *vera praesentia*, na qual aquilo que é presente é interior para quem ele é presente, dado ‘em pessoa’ e não reproduzido em um *figmentum imaginale*.

3. Todavia, a simples ausência de uma experiência direta não é suficiente para estabelecer a crença. A crença supõe, além disso, um assentimento *justificado* de uma representação, pois para assentir, temos necessidade de nos fiar em garantias. Sua autoridade pode derivar de coisas diversas, graças a convergência dos testemunhos, a fidelidade das fontes, ao hábito, etc. Quanto mais a autoridade for forte, tanto mais firme é o assentimento; nas situações habituais da vida cotidiana, os indivíduos creem “aplicando um consentimento desprovido de toda dúvida” (*A utilidade*, §26).

Crer é, portanto, dar seu assentimento, não a qualquer representação, mas a uma representação garantida por uma autoridade. A questão se inscreve, então, sobre o liame entre representação e autoridade. Pode-se formulá-la distinguindo duas modalidades de crenças, como faz John Rist, que sublinha uma “diferença lógica entre a crença *que* tal ou tal coisa é o caso e a crença *em* uma autoridade” (*Augustine. The Ancient Thought Baptized*, 1996, p. 61). Tomemos um exemplo agostiniano: é porque eu creio na reputação de Cícero, autor das *Catilinárias*, que eu creio verdadeira a proposição segundo a qual os conjurados criminosos foram executados graças à sua coragem (*A utilidade*, §25). Há uma diferença lógica entre essas duas crenças porque elas têm objetos heterogêneos: a representação é descritiva, ela me apresenta proposições enunciando fatos (‘os conjurados criminosos foram executados graças à coragem de Cícero’); a autoridade é prescritiva, ela me apresenta razões persuasivas a favor da verdade dessas proposições (‘Cícero é um célebre autor cujas afirmações têm um grande valor, reconhecido por um amplo público’). Rist conclui que em Agostinho “a crença *em* prevalece, portanto, sobre a crença *que* e, inversamente, as crenças *que* dependem, para a sua razoabilidade, das crenças *em*” (*Ibid.*, p. 62).

Em *A Predestinação dos santos*, a definição de crença menciona apenas a representação e o assentimento, sem falar da *auctoritas*; mas não é difícil de ver que a articulação entre *cogitatio* e *assentio* é inteiramente governada pelo cuidado da autoridade, já que a representação é analisada como representação,

não de um fato, mas de um *aliquid credendum*. A dimensão prescritiva é, por conseguinte, inscrita na representação: o que sugere que a autoridade estrutura a representação que apresenta um *credibilium*. A autoridade não a garante de forma exterior, vindo a acrescentar seu peso a uma representação que nela mesma formaria como que um núcleo neutro de significações; a autoridade constitui a representação do *credibilium* em sua especificidade, que a distingue da representação de um simples fato.

O livro XIII d’*A Trindade* oferece sobre esse ponto elementos importantes. Agostinho analisa os atos mentais implicados na recepção de uma mensagem que solicita uma crença. Ele toma como exemplo uma passagem das Escrituras: “Houve um homem enviado por Deus, cujo nome era João: este veio como testemunha, para dar testemunho da luz, afim de que todos cressem por meio dele” (*João*, I). Compreender esse enunciado exige, em primeiro lugar, uma competência linguística, que supõe – conforme as teses do *Mestre* – conhecimentos memorizados e ativados por oasião da audição das palavras convencionalmente encarregadas de os significar. Logo, *fuit homo* é compreendido por todos os falantes de latim, capazes de ligar essas palavras aos conhecimentos que eles adquiriram segundo vias diversas. Cada um pode se representar o homem João, sem o ter conhecido pessoalmente, porque

uns e outros sabem o que é um homem, de cujo exterior, isto é, do corpo, eles tomaram conhecimento pela luz corporal, mas da parte interior, isto é, da alma, tomaram conhecimento por si mesmos, pois eles também são homens e adquirem conhecimento pela conversação humana (*A Trindade*, XIII, 2).

Cada um pode também representar o que significa *cui nomen erat Joannes*, pois a gente sabe o que é um nome do simples “fato de falar e de entender” (*Ibid.*). Aqui, a representação formada a partir do texto não difere em nada conforme seja acompanhada ou não de adesão à autoridade das Escrituras: “A gente representa da mesma maneira, quer não se creia nessas coisas, quer se creia” (*Ibid.*). A mesma explicação deve ser esperada a propósito das palavras *missus a Deo*: para compreendê-las, é preciso conhecer o sentido da palavra “enviado”, sobre a base de uma experiência empírica, por exemplo (eu já fui enviado por alguém para levar uma mensagem), e o sentido da palavra “Deus” – mesmo sem ser um cristão fervoroso, pode-se saber o que essa palavra significa. Acontece que Agostinho parece considerar que a *compreensão* desta expressão não é a mesma naquele que a crê verdadeira e naquele que a rejeita como duvidosa ou falsa:

Mas há também isso: “ele foi enviado por Deus” apreendem pela crença aqueles que apreendem (*fide tenent qui tenent*); e aqueles que não apreendem pela crença, ou põem em dúvida por hesitarem, ou escarnecem pela descrença (*et qui fide non tenent, aut dubitatione ambigunt, aut infidelitate derident*) (*A Trindade*, XIII, 2).

Só os crentes “apreendem” o que quer dizer *missus a Deo*, pois é a crença mesma que permite essa compreensão. É preciso, por conseguinte, supor que “aqueles que não apreendem pela crença” não compreendem, ou não verdadeiramente, o que significa o texto sagrado, e essa ausência de apreensão pela crença os inclina dessa maneira a hesitar ou a escarnecer. Mas quem são esses? Não se trata de

ateus, pois Agostinho os distingue “daqueles, muito insensatos, que dizem em seu coração ‘Deus não existe’” (*Ibid.*). É possível, assim, pensar que aqueles que duvidam e aqueles que escarnecem não creem, não que Deus exista, mas que Deus seja tal qual descrevem as Escrituras. Eles assumem posicionamentos que Agostinho bem conhece: adepto do maniqueísmo, ele mesmo ria das Escrituras, mas sem ser ateu (*Conf.* III, 18); depois, catecúmeno na Igreja, ele duvidava de seu ensinamento experimentando uma crença com pouca certeza (*Conf.* V, 25). Esse texto discerne, portanto, várias atitudes possíveis de crença e de descrença: aqueles que creem na mensagem cristã; aqueles que creem em Deus sem crer na mensagem cristã; aqueles que rejeitam qualquer crença em Deus. Ao ouvir *missus a Deo*, os segundos, diferente dos últimos, “representam uma e outra coisa: tanto o que é Deus, como o que é ser enviado por Deus”, sem que essa representação tenha a força de uma apreensão compreensiva, porque eles representam “essas coisas não como são, mas certamente como podem” (*Trin.* XIII, 2). Os ateus radicais parecem, ao contrário, ser considerados incapazes de representar o que quer que seja, ao escutar *missus a Deo*: eles são comparados a quem, tendo memorizado as palavras de uma língua estrangeira, seria capaz de reconhecer a sonoridade “ignorando o que elas significam” (§26). O ponto importante é que essas atitudes não são distinguidas pelas condutas de *assentimento* diferentes em relação a uma mesma representação, que forneceria um núcleo semântico compreendido identicamente por todo espírito dotado das competências linguísticas requeridas. Evidentemente, aquele que crê, aquele que duvida, aquele que zomba e aquele que nega têm condutas de assentimento diferentes; mas não é por aí que Agostinho procura caracterizá-los. Ele os caracteriza em função de modos de *compreensão* diferentes do texto sagrado. Para retomar as palavras de *A Predestinação dos santos*, “é pelo fato de crer que a gente tem uma representação”.

Podemos, então, com Tomás, pensar a firmeza da crença como força de um assentimento deliberadamente dado ao que não é cognoscível? É pouco provável. As crenças cotidianas não são ocupações da vontade, mas do hábito. A gente não quer crer que o sol existe, que nossos parentes são nossos parentes – a gente crê. Que essa crença seja por vezes frustrada não é suficiente para arruinar o valor dessa confiança espontânea; é a desconfiança generalizada dos céticos que é loucura. Agostinho, aliás, considera pouco provável o exercício da postura cética “*in humanis rebus*” (*A utilidade...*, §25). Aqui, a crença é um fato primeiro; é apenas quando argumentos a contestam que pode ser necessário justificá-la visando-a como o efeito de uma escolha, que decidiria crer porque somente isso torna a existência vivível. Mas o tema voluntarista da decisão prática justificada vale *ad hoc*, em resposta aos céticos ou aos maniqueus; ele não reflete a experiência, na qual alguém, após examinar as razões e as autoridades à disposição, decidiria crer na realidade sensível, por exemplo.

No tocante à crença em Deus, observa-se a mesma diferença entre as análises endereçadas a quem não crê, ou ainda não crê, e as análises que exprimem a experiência do crente. As primeiras ocorrem nas polêmicas e nos textos em que Agostinho analisa sua própria atitude de juventude. Ali está em questão crer na verdade cristã por decisão voluntária em favor da alternativa mais crível, com

base em certo número de dados: o fracasso de uma via puramente racional para atingir a verdade, a superioridade histórica da autoridade cristã. Os livros I a IX das *Confissões* descrevem, assim, a construção de uma representação da doutrina católica, de modo que ela alcança o estatuto de um *aliquid credendum*. Essa construção consiste em esclarecer intelectualmente o objeto de crença, refutando objeções (aquelas dos maniqueus), elaborando conceitos adaptados (graças ao neoplatonismo) e métodos apropriados (a exegese alegórica). Por essa via, a verdade cristã se torna um objeto mais digno de crença do que outras verdades (aquelas dos maniqueus ou dos filósofos), por uma série de decisões racionais, que conduzem por etapas a encontrar razões para a verdade cristã e consentir nela. Entretanto, o fundamento dessas escolhas racionais encontra-se em um primeiro *credibilium*, a saber, o credo mínimo fornecido por uma educação cristã: “Ainda criança, com efeito, eu tinha ouvido falar da vida eterna prometida pela humildade do senhor nosso Deus [...]. Assim, eu já acreditava, bem como minha mãe e toda a família” (*Conf.* I, 7). O credo mínimo contém já o essencial do que desenvolverá a complexa fundação de um cristianismo crível: Deus é “alguém grande” que pode, “mesmo sem aparecer a nossos sentidos, escutar nossos apelos e nos socorrer” (§14). Existência de Deus, grandeza, incorporealidade, presença atenta e segura: é essa primeira representação de um *aliquid credendum* que suscita a adesão ao maniqueísmo, depois a decisão de abandoná-lo, o recurso à filosofia, os esforços para conciliar a Bíblia com o neoplatonismo e para dele demarcá-la – escolhas a favor da representação doutrinal mais concorde com uma crença primeira no nome do Cristo, que “meu tenro coração havia piedosamente bebido já no leite materno e retido profundamente” (*Conf.* III, 8).

Isso ocorre tanto na religião como na vida: àquele que não crê, ou ainda não crê, o engajamento cristão será apresentado como uma escolha razoável; nela mesma, todavia, a crença não é uma decisão motivada por razões objetivas, mas sim um desejo que precede essas razões e orienta sua seleção.

*

Concluo. Será que a definição de *A Predestinação dos santos* é uma definição genética? Ela significaria então que, *para* crer, é preciso assentir à representação de um objeto de crença justificado por autoridades. A crença seria uma atitude voluntária, adotada com base em uma avaliação racional de seu objeto. Mas a implicação da crença nas modalidades da representação sugere antes que, *para* assentir à representação de um *credendum*, e mesmo *para* formar essa representação, é preciso (já) crer. A definição é então descritiva: ela explicita os atos mentais contidos no ato de crer, sem fazer da crença um resultado desses atos, mas antes sua condição. Agostinho diz nitidamente: “a crença, com efeito, não é o que é crido, mas o que faz crer” (*Trin.* XIV, 11). Ela não é um produto de atos da razão e da vontade. É um princípio, que permite formar uma representação convincente do *credibilium* e de aderir a ela. Sua firmeza se pensa, portanto, não em termos de vontade, mas de certeza. Essa certeza baseia-se na importação, para a crença, do critério da *praesentia interiora*. O crente vê sua crença em seu coração, onde

uma ciência muito certa a apreende e a consciência a proclama. [...] Eis por que, ainda que nos seja ordenado crer porque não podemos ver aquilo que nos é orde-

nado crer, não obstante a própria crença, quando está em nós, nós a vemos em nós: porque a crença das coisas ausentes é presente, e a crença das coisas que estão no exterior é interior, e se vê a crença das coisas que não se veem.

A crença é *vista* – é daí que vem a ela sua firmeza. Escolhendo defender a certeza epistêmica de forma internalista, Agostinho acaba por fundar a firmeza da crença, não sobre uma justificação fiabilista de seus objetos por critérios públicos, mas sobre uma atestação íntima, derivada do modelo do *cogito*.

Bibliografia:

Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

S. Augustin, *Contre les Académiciens*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 4, Paris, Desclée De Brouwer, 1955.

S. Augustin, *L'Utilité de croire*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 8, Paris, Desclée De Brouwer, 1982.

S. Augustin, *La Croyance aux choses qu'on ne voit pas*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

S. Augustin, *Les Confessions*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 13-14, Paris, Etudes Augustiniennes, 1992.

S. Augustin, *La Trinité*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 15-16, Paris, Etudes Augustiniennes, 1991.

S. Augustin, *La Prédestination des saints*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 24, Paris, Desclée De Brouwer, 1962.

S. Augustin, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 33-37, Paris, Desclée De Brouwer, .

S. Augustin, *Commentaire de la Genèse au sens littéral*, in *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne vol. 48-49, Paris, Desclée De Brouwer, 1972.

S. Thomas, *Somme de théologie*, Paris, Editions du Cerf, 1997.

John M. Rist, *Augustine. The Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Endereço da Autora:

1, chemin de la colline Saint Joseph
La Bruyère B 3 – 13009 Marseille – França
isabelle.koch@club-internet.fr