

CIVITAS AVGVSTINIANA
Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Vol. 10-12 (2024)

ISSNe 2182-7141

Diretora

Paula Oliveira e Silva

Editores

José da Silva Rosa

Luis Evandro Hinrichsen

Marcos Nunes Costa

Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Revista eletrónica, com revisão anónima por pares, dedicada ao estudo do pensamento de Agostinho de Hipona e da tradição agostiniana.

Vol. 10-12 (2024). <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug>

DIRETORA

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

EDITORES

José Maria da Silva Rosa, Universidade da Beira Interior, Covilhã

Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS, Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade Federal de Pernambuco, Recife

Nilo Batista da Silva, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju

CONSELHO CIENTÍFICO

Ángel Poncela González, Universidade de Salamanca

Catarina Belo, The American University in Cairo

Evaristo Marcos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Joel Gracioso, Faculdade de São Bento de São Paulo

José Francisco Meirinhos, Universidade do Porto (Coord.)

Luis Alberto De Boni, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Luis António Pinheiro, PUC-Belo Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica del Perú, Lima

Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Manoel Vasconcellos, Universidade Federal de Pelotas

Manuel Francisco Ramos, Universidade do Porto

Maria Manuela Brito Martins, Universidade Católica Portuguesa, Porto

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra

Pedro Leite Junior, Universidade Federal de Pelotas

Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

SECRETARIADO DE REDAÇÃO E EDIÇÃO ELETRÓNICA

Joana Matos Gomes, Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Celeste Pedro, Instituto de Filosofia

ISSNe: 2182-7141. Online: <http://ojs.lettras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana

Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

4150-564 Porto (Portugal)

E-mail: civitas@letras.up.pt

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.



SUMÁRIO

Paula Oliveira e Silva

Apresentação9

ESTUDOS

Rituparna Roy

Mind's Eye: Conscious Perception and Phenomenological Unity13

A Comparative Study Between Augustinianism and Contemporary Philosophy of Mind

Maria Pinho

Do terreno ao espiritual: a dialéctica dos sentidos interiores e exteriores43

em Maria Micaela de São Bernardo (séc. XVIII)

Ronny Santanta

O problema da palavra no De Magistro de Agostinho de Hipona79

José Câncio Gomes

Science and Faith. Charles Taylor's Approach to Make It Compatible121

TRADUÇÃO

Vera Rodrigues

Severino Boécio, Instituição Aritmética157

APRESENTAÇÃO

Este número da Revista *Civitas Augustiniana* reúne um conjunto de contributos que se concentram em duas áreas temáticas: o problema da condição epistémica da fé religiosa e a sua relação com a ciência, e as estruturas da cognição humana, como a percepção interna e a dimensão intencional da subjetividade e a linguagem.

Se estes campos de investigação são áreas bastante visitadas, a peculiaridade desde volume consiste no facto de os temas serem apresentados quer a partir da ótica do Agostinho histórico e da sua obra, quer a partir de uma perspetiva da filosofia contemporânea. Estas últimas abordagens são realizadas pelos autores que aqui publicam os resultados da sua investigação sem a preocupação de comparar o desenvolvimento que fazem nos seus artigos com os temas, tais como são articulados nos artigos que se focam no Agostinho histórico. A virtualidade peculiar deste volume da *Civitas Augustiniana* é, então, a de, através de uma análise de temas

Civitas Augustiniana, 10-12 (2024) pp.9 -11

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/11int>

convergentes, mas feita a partir de autores e correntes filosóficas tão distantes como o são a patrística ou a filosofia contemporânea da mente, evidenciam a plasticidade da filosofia agostiniana. Ela encerra em si, na origem (isto é, na obra de Agostinho de Hipona) como na contemporaneidade – em autores como Kriegel, Montague ou Charles Taylor – o mesmo vigor conceptual. Em ambos os registos, histórico ou contemporâneo, a matriz filosófica de Agostinho acerca da mente humana, dos processos de cognição do mundo material ou a sua análise do que é conhecimento contém um potencial teórico inesgotável para uma melhor compreensão das questões humanas subjacentes a estas grandes questões da Filosofia.

Em *Mind's Eye: Conscious Perception and Phenomenological Unity. A Comparative Study Between Augustinianism and Contemporary Philosophy of Mind* Rituparna Roy parte da conceção contemporânea de percepção consciente como atividade do sujeito e estabelece uma comparação entre a abordagem operada pela filosofia da mente e a conceção que Agostinho desenvolve da percepção ativa. Maria Pinho, em “*Do terreno ao espiritual*”: a dicotomia dos sentidos interiores e dos sentidos exteriores em Maria Micaela de São Bernardo (séc XVIII) trata da estrutura da sensibilidade interna e externa na obra de uma mística portuguesa que viveu no séc. XVIII. modelos de percepção na obra de uma filósofa mística e mostra que esta dicotomia esconde uma unidade intrínseca forte, sendo por isso, apenas aparente. Ronny

Santana em *O problema da Palavra no De Magistro de Agostinho de Hipona* analisa a teoria agostiniana da dupla função da palavra, ostensiva e significativa, mostrando como para Agostinho a palavra tem uma eficácia admoestativa, associada à faculdade de rememoração. José Cântio, em *Science and Faith. Charles Taylor's Approach to Make It Compatible* discute, a partir da obra deste autor canadense, os campos de ação destes dois modos do conhecimento humano, os seus objetos e se é possível ou não estabelecer pontos entre ambos.

Neste volume publica-se também, em tradução, o Prólogo da obra de Severino Boécio, *Instituição Aritmética*. Em tradução de Vera Rodrigues, neste prólogo Boécio mostra como a *arithmetica* a razão se manifesta como proporção e pode ser caminho para a descoberta, por parte da mente humana, quer do seu próprio poder enquanto produtora de conhecimento acerca do mundo, quer da própria ordem e proporção do cosmos.

Paula Oliveira e Silva

Universidade do Porto

Instituto de Filosofia Universidade do Porto

Rituparna Roy¹

**Mind's Eye: Conscious Perception and
Phenomenological Unity
A Comparative Study Between Augustinianism
and Contemporary Philosophy of Mind**

Abstract: In contemporary theories, it is thought that the subject essentially initiates conscious perception. St. Augustine is one of the philosophers who acknowledges this idea via his active perception notion. In Section 1, I will address Augustine's distinction between vision or *visio* and cognition or *cogitatio*. In Section 2, I will focus on Augustine's notion of *intentio* to demonstrate the supremacy of the soul or the will of the soul as both the initiator and regulator of conscious awareness. In section 3, I will discuss the contemporary notions of the

¹ Phd, University of Jadvapur, Kolkota, India.

Civitas Augustiniana, 10-12 (2024) pp.13-41

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/11a1>

phenomenology of particularity and object-posting as theories to uphold the inclusion of cognitive phenomenology in the domain of conscious perception. Finally, I will show how these notions of perception perfectly align with conscious awareness as two conspicuous processes of polyadic relations depicted in *De Trinitate*.

Keywords: *visio*, *cogitatio*, *intentio*, perceptual and cognitive phenomenology, phenomenology of particularity.

Título: O olho da mente: Percepção consciente e unidade fenomenológica. Um estudo comparativo entre o agostinianismo e a filosofia contemporânea da mente.

Resumo: Nas teorias contemporâneas, pensa-se que é essencialmente o sujeito quem inicia a percepção consciente. Santo Agostinho é um dos filósofos que reconhece esta ideia através da sua noção de percepção ativa. Na secção 1, abordarei a distinção que Agostinho faz entre visão ou *visio* e cognição ou *cogitatio*. Na secção 2, centrar-me-ei na noção de *intentio* de Agostinho para demonstrar a supremacia da alma ou da vontade da alma como iniciadora e reguladora da consciência. Na secção 3, discutirei as noções contemporâneas da fenomenologia da particularidade e da posição de objetos como teorias para defender a inclusão da fenomenologia cognitiva no domínio da percepção consciente. Por fim, mostrarei como estas noções de percepção se alinham perfeitamente com a percepção consciente como dois processos conspícuos de relações poliádicas retratadas no *De Trinitate*.

Palavras-chave: *visio, cogitatio, intentio*, fenomenologia perceptiva e cognitiva, fenomenologia da particularidade.

We accept the reality of the world with which we're presented.

It's as simple as that.

Christof, *The Truman Show*

The philosophy of perception inhabits a special place among all the historical and contemporary philosophical discourses. Philosophers are generally inclined to comprehend perception from the epistemic standpoint since the object of perception is usually seen as what exhibits the perceptual consciousness. But I am not committed to the epistemic endeavour rather my quest is *what it is like to*² perceive this or that. In this article, I want to argue that perceptual consciousness is fundamentally a mental activity or rather it is essentially subject-centric and therefore has to be evaluated within the milieu of the entire phenomenological framework encompassing the “for-me³”-

² This term is taken from T. NAGEL, «What is it like to be a bat?» in *The Philosophical Review* 83-4, (1974) 435.

<https://doi.org/10.2307/2183914>

³ U. KRIEGEL, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford University Press, Oxford/New York 2009.

ness of the subject of experience in the forefront as opposed to the causal implication of mind-independent objects over the experiencer's mind. I want to show that Augustine was among the first philosophers to acknowledge that perception, through his theory of active perception, cannot be conceived of as a distinct category but as an integral component of total experiential givenness.

What defines perceptual consciousness? According to the conventional view, perceptual awareness is formed by the objects we are aware of during conscious perception. According to the traditional response, perceptual consciousness is developed by a subject's sensory knowledge of a specific peculiar object, and this object can be reinterpreted in many different ways. It has been identified as a unique particular, such as sensory data or quale. It may refer to an abstract object like a property, property-cluster, universal, phenomenal, proposition, or intentional object. It defines conscious perception from the aspect of the object of that perceptual state and this is exactly my point of departure. I would like to make a new start, and I will take you on this journey with me, which is different but much more relatable. I will demonstrate how perceptual consciousness is formed by engaging perceptual capacities in the way described by Susanna Schellenberg, and I will attempt to explain it through the "for-me" ness of the subject. In short, I shall concentrate on the subject of conscious perception in contrast to the object-centric approach, and I will attempt to present

a connection between Augustin's ideas of active perception and *cogitatio*⁴ with the *intentio*⁵ of the soul. Additionally, I hope to demonstrate how these concepts align with the contemporary framework of "phenomenological particularity" and the holistic approach of phenomenology.

In section 1, I will talk about Augustine's conceptual understanding of active perception and *Intentio*. Section 2 will cover the contemporary theories of perception and Brentano's mature theory of immanent intentionality. Finally, in section 3, I will try to find out certain parallels between these two approaches.

Augustine and Active Perception

St. Augustine has been a very important figure in the history of Philosophy, especially in the philosophy of perception. Honestly speaking, it is not easy to decode Augustine beyond the theological issues of early Christianity. But when the theological glasses are

⁴ T. NAWAR, «Augustine on active perception, awareness, and representation», *Phronesis*, 66-1 (2020) 84–110.

<https://doi.org/10.1163/15685284-BJA10035>

⁵ J. F. SILVA, «Intentionality in Medieval Augustinianism», *Phänomenologische Forschungen* 2 (2018) 25–44.

<https://www.jstor.org/stable/27118145>

removed, it would be realised that Augustine's critique of object-centric perception is seen as a useful remedy for conscious perception. The analogy between the divine Trinity and perception can be challenging to understand. In perception, there are three distinct natures: the external thing, the body (with sense organs), and the soul (with its powers). When applying the comparison, it's important to note that while the divine Trinity has a common essence, the object and cognitive subject are separate entities, corporal and spiritual. However, Augustine's investigation into physical and spiritual vision, concentrating on the "eye of the body" and "eye of the mind," reveals an intricate comprehension of spiritual vision based on his physical vision paradigm. Augustine's theory of active perception suggests that our awareness of everyday objects and their properties cannot be defined simply by their causal efficacy. In *De Trinitate*⁶, Augustine explicitly denies causal efficaciousness to the corporal body over the soul. It is a kind of antagonist to the prevailing idea of that time which was the Aristotelian notion of perception. Aristotle explains perception following his general theory of change. He understands perception as a causal relation between the perceived object and the power of

⁶ V. CASTON, «Augustine and the Greeks on Intentionality», in Dominik Perler (eds.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston 2001, p. 33–41.

the soul. It is a passive process, in the sense that the organs and the powers of the senses are acted upon by perceptible objects. On the contrary, Augustine believes that perceiving is not something the subject undergoes; it is something he or she does. To have a coherent understanding of this we need to look into Augustine's theory of perception in detail. Before digging into the main thesis, I want to give a disclaimer that I have compared some of the Augustinian jargon with the vocabulary of contemporary analytic philosophy of mind to draw parallels.

Conceptual Analysis of Active Perception

Based on the holy Trinity, Augustine's framework for vision identifies three elements: the sensible object, vision, and sense. Perception is influenced by the object's shape and the mind's focus. He wrote: shine through the eyes and touch whatever we see.⁷

But what does it imply? We will take a look at Augustine's approach to physical vision. First and foremost, the spectator must initiate vision. Sensation originates in the body of the perceiver, not the body that is viewed. To see an object, one must concentrate.

⁷ Augustine, *De trinitate* 9.3.3: «Quia radios qui per eos emicant et quidquid cernimus tangunt.» See also *De trinitate* 9.6.11: «Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus».

Physical vision involves both effort and selectivity from the observer. Before the vision was produced, there already existed a will which to form the sense attached to the body to be perceived. Two of Augustine's tenets must be understood to fully comprehend this. The Metaphysical Principle (MP) states that material things cannot affect spiritual entities such as the soul. This correlates through the Epistemological Principle (EP), which states that material objects cannot trigger cognitive acts of the soul. Let me illustrate this with an example of when we present something in front of the audience. Our eyes remain wide open; they receive 'patterns of retinal stimulation' and we see the cluster of people with a definite shape and sizes that constitute the mass. Normally it is thought that solely the eyes receiving patterns of retinal stimulation cause the seeing of the mass. For Augustine, this is not accepted, because of his commitment to the principle of causal containment within the realm of physical things: that is, a perceptual experience of a living thing cannot be caused by whatever constitutes its object. This is the direct derivation from the metaphysical principle and is also linked with the epistemological principle. Augustine's *De Trinitate* describes vision as two distinct processes. The first is the physiological interaction between an object and an organ, where the organ receives the form of the sensible thing through retinal stimulation. However, this is not actually what he meant by conscious perceptual awareness. Seeing is a psychological activity that occurs

at the same time the form is received in the organ. It involves exercising the power to see and be aware of the external thing. The physiological process is a lower-level process that Augustine refers to as a "subspecies," such as "seeing," but the psychological process is a higher-level process known as *cogitatio*. Conscious awareness appears to arise predominantly at the level of *cogitatio*. Thus, Augustine defines *videre* as an activity belonging to the outer man. *Videre* or seeing is a polyadic relation⁸ involving three elements:

[A] the object we see [*res quam videmus, corpus quod videtur*, 11.2.2]

[[B] vision or *visio*

and

[C] what holds one's eyesight on the thing being seen as long as it is being seen, i.e. the *intentio* of the soul. [*quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio*, 11.2.2.]

[A] is very easy to understand as it is the corporeal object perceived. [B] is the form in the sense that serves as an intermediary between the corporeal and the incorporeal realms and is numerically distinct from [A] which is the form of the external

⁸ T. Nawar, «Augustine on active perception, awareness, and representation», *Phronesis*, 66-1, (2020) 84–110.

object. It is a representation (*imago*) and likeness (*similitudo*) of the external mind-independent object and is impressed only by the object seen. Finally, [C] is the desire to see or ‘the will of the soul’ which moves the sense to the sensible thing which is purely psychological. But it is not the full story of conscious awareness of perception. Along with seeing what occurs in the outer man, Augustine illustrates a higher-level process. Cogitation, or *cogitatio*, refers to conscious cognition which takes place in the inner man, or reasoning soul. The act itself, which does involve conscious consciousness, is formed by a polyadic relation that also combines three components, those are:

[D] the form in *memoria* [*forma, species*]

[E] internal vision or *interna visio* that is the form in the inner gaze of the soul [*acies animi, cf. acies cogitantis, Trin. 11.7.11; contuitus cogitantis, 11.9.16*]

and

[F] that amalgamate together the form in *memoria* and the inner gaze, which is referred to as the will *voluntas* or the *intentio* of the will. [*intentio voluntatis, 11.4.7*]

Augustine describes, that when the soul’s inner gaze, which is something like an inner theatre by which we consciously imagine or contemplate absent corporeal things as well as consciously see present corporeal things settles upon i.e. a form in *memoria*, it is informed by it. [D] is

thereby produced and cogitation (*cogitatio*) takes place. The form impressed upon inner vision, lasts only so long as the inner conscious thought does and the moment one consciously thinks of something else, one's inner gaze is in turn impressed by another form. The form in *memoria* or [D], and the form in the inner gaze or [E] are extremely similar. However, they are numerically distinct, and [E] lasts only so long as the relevant conscious thought or experience *cogitatio* is taking place. In contrast, [D] continues to exist in *memoria* afterward. Cogitation is a higher-level process that involves more than just envisioning or recalling past occurrences. It appears to occur during a fully conscious or diachronically unified conscious experience of things. we integrate several representations into a single experience, allowing us to see objects as unified objects and hear speech as words. Our perception is always united, implying that cogitation is common. Thereby, Augustine considers all ordinary perception as consisting of at least two stages in *De Trinitate*. Augustine attributes seeing or *videre* or perceiving to the outer man, which consists of elements [A] through [C]. This appears to be a lower-level procedure that does not necessitate diachronically unified conscious consciousness while still allowing perception to occur. Additionally, there is the *cogitatio* that Augustine assigns to the inner man, which is the mechanism that connects elements [D] and [F]. This is where diachronically united conscious consciousness is particularly manifested. Ordinary perceptual experience depicts diachronic

unity and conscious awareness; hence, higher order typically occurs at the same time as lower-level perception. Conscious perception happens only at the higher level. At the very least substantive conscious awareness does not seem to be a constituent of perception. In such cases, the activity Augustine attributes to the outer man is taking place. Yet, although the subject hears the sounds produced by a speaker or sees something abruptly, the subject is not consciously aware of what the speaker is saying or what s/he sees. The relevant forms have made their way from the external world into the perceiver's sense(s) but—due to the agent's will or focus being turned elsewhere have not adequately made their way through *memoria* to impinge upon the inner gaze of the soul as unified, conscious experiences. But why it is the case that conscious perception occurs as a unified consciousness with cognition? To understand this, we need to connect this with Augustin's idea of *intentio*.

Intentionality in Augustinianism

In philosophy or to be specific in the philosophy of mind “intentionality” always holds a special position. Broadly intentionality stands for the mind's aboutness or directedness toward the object of experience. Often, we find that Brentano credited St. Augustine for the development of his intuition in Intentionality. However, Augustine has a slightly different story to

uphold which is quite similar to Brentano's revived notion of Intentionality⁹. Augustine's account of intentionality is the general undetermined directedness of the soul to the world, as the result of its way of being in the body. In the last part, I have already discussed Augustine's view on perception, which holds that we are the agents and causes of our cognitive activities, rather than being acted upon by material things. In *De Trinitate* Augustine remarked:

Yet, as I have said, our familiarity with bodies has become so great, and our *intentio* has projected itself outwardly with so wonderful a proclivity towards these bodies, that when it has been withdrawn from the uncertain realm of bodies and fixes its attention on the much more certain and more stable knowledge of the spirit, it again takes refuge in these bodies and seeks rest there from the place where it drew its weakness¹⁰.

These two terms—*intention* meaning intending or aboutness and *attention* meaning focus or concentration (like a spotlight) on particular attributes of the object of a given mental state—are highly significant in this context. According to Augustine, *intentio* is the soul's power that focuses attention on an object so long it has

⁹ U. KRIEGEL, *Brentano's philosophical system: Mind, being, value*. Oxford University Press, Oxford 2018.

¹⁰ J. F. SILVA, «Intentionality in Medieval Augustinianism», *Phänomenologische Forschungen*, 2 (2018) 25–44. <https://www.jstor.org/stable/27118145>

been perceived. His famous utterance: an affection of the body that by itself does not go unnoticed by the soul¹¹. It means that in any perceptual experience, the soul is not acted upon by the body or the external thing but acts on the reactions of the body and it is the soul's awareness of these actions that properly constitute conscious awareness. Perception depends on the soul's active attention to the presence of the thing through its form in the body, yet this attention exists before the perception of an external entity because sense is inherent to a living being. In other words, the soul's intending is already present in the sentient being before any particular encounter in a way that is not cognitive, but rather pre-cognitive. The term *pre-cognitive* also means *pre-operational* and not like the way it has been used in phenomenological tradition something as no-relational. That is, soul attention is always there, regardless of whether a cognitive function occurs. And this, I claim, is the result of the soul being the way it is, in other words, maintaining a particular way of being related to the body, which Augustine describes as being wholly in each part of the body. Some philosophers anticipate that this aspect of Augustine might lead to an imbalance between the sensory world and reflective mental life. Perception is undoubtedly very significant for both survival and cognitive functioning. For them, the theorem of the soul's presence

¹¹ Ibid.

in the body and defining it as the principle of life and the body on the one hand and declaring the soul's supremacy over the corporal body is problematic as it focuses upon the subject who is experiencing and her aspects instead of what makes it "experience it is" or the content of experience.

Phenomenology of Perception and Contemporary Theories of Mind

We all are acquainted with the famous duck/rabbit puzzle. It becomes undetectable what it exhibits but then based on our observational custom along with some conscious effort and practice, we could be able to shift one between the two possibilities. So, what is ultimately depicted in this image? There is no definitive result but most likely, we might assume that it is neither a duck nor a rabbit but simply either-or. It might not seem anything extraordinary, but in commerce with this either-or phenomenon, we could understand that the appearance of the whole world in our consciousness works exactly this way as that very picture puzzle. A detailed comprehension would make the perspective clearer that there are not only two but rather infinite potentials of seeing the world, even the easiest perception may yield different aspects and that very difference is marked by the associated cognitive phenomenology along

with the sensory phenomenology of the perceiving in general. Normally we do not care about this in our daily perception. We just overlook all perceptual annoyances that cannot be immediately and regularly considered. Therefore, we assume that they do not exist for us. But when we continue our awareness in such undecided situations of momentary non-existence, they lead us to an epistemic crisis. Here, crisis typically stands for cognizing, we have to decide what can be seen. In the easiest case, as in the example, there are two possibilities and these possibilities of vision are nothing other than certain cognitive judgment. Deciding what to see means to previously think of a potential corresponding to that judgment. What we cannot decide we are equally unable to see and vice versa. In becoming aware of our actual perception, these phenomena do not remain a quest of academic deliberation but are accessible in an experiential sense. The mental exercise of artificial picture puzzles also be retrieved in our everyday perception.

What Is Phenomenology of Perception?

If I am aware of my perceptions, I know what it feels like to perceive this or that, even if the origin of these perceptions is unclear. Moreover, if I am a perceiver, I not only can but must

detect what it is like to perceive something. The very notion of perceiver necessarily includes how to perceive this or that and the phenomenological inevitability is a unique kind of epistemic security. Perception always involves experiencing something as a single, concrete object. That each of those separate objects is regarded as a distinct specific is almost universally acknowledged. Even people who otherwise tend to reject the idea of the existence of physical objects in the given context, in the final analysis, can hardly reject that we seem to perceive particular individual objects. This notion of perception is known as 'phenomenology of particularity'¹². It is a component of the experience's entire phenomenology. This notion of the phenomenology of particularity is slippery because only with perception one cannot identify an object as particular. There is already a big debate between the internalist and the externalist regarding this but I am bypassing it right now and accepting the conclusion that we not only perceive things as sight or hear as sounds but perceive things as particular objects and hear as particular words. Perception must be studied from a historical perspective as well as on the foundation of first-person observation. At certain historical points, perception and thinking

¹² M. MONTAGUE, «Perception of Physical Objects: Particularity Fact», in *The Given: Experience and its Content*. Oxford University Press, Oxford 2016.

have a general inclination to converge, while apparently, they seem to diverge with an emphasis on one of them. If we alter our perspective and instead of rigidly submitting to the third-person standpoint, consider the first-person perspective, we can validate the convergence of perception and cognizing.

Whether perceptions are accurate or not, thoughts are a part of perceptual experiences. The basic framework of our thought process is “object-positing”, which is the default configuration. The rudimentary object-positing feature of thought may then be accompanied by other more specific concepts and sensory properties to produce the experiences of objects we generally have. The phenomenology of particularity is explained by this aspect of cognition. "This object" of perceptual experience is delivered by object-positing. Being presented experientially with an identifiable and typically enduring unity is necessary to experience this form of thisness, and object-positing provides a tool for this. There are situations when affixing concepts to a thing through object-posting is misinterpreted by others. Concept-applying may be involved in object-posting, although it is not its core function. It appears likely that animals also recognize objects as continuously existing, unified entities, as do very young children. If this is the case, adult humans may also be capable of object identification even in the absence of a conceptual understanding of objects.

The explanation of how my perception may be considered a perception of this object at all appears to depend on the phenomenological particularity fact. It is the experience of a "this thing" that the perceptual experience involves the object-positing element of the perceptual experience that, given any perception of any object, allows that specific experience to secure external reference to that specific object at all. It is unclear how my impression of this object, or how there gets to be a perception of this at all, in the absence of object-positing. We wouldn't have anything that qualified as a perception of this particular object if we could remove the object-positing feature from the overall phenomenological character of the object-caused experience while simultaneously maintaining all other phenomenological aspects and external connections. Because the object-positing feature has been embedded in the experience, it is difficult to imagine the removal of it. But when we see objects, our perception goes beyond simple colour, shape, and other differences. Understanding the underlying cognitive phenomenological fact of object-positing is essential to comprehend the mechanism of our perception as the entirety of unified objects. But why should they take it as a unified framework and from the subject's perspective? For that, we need to reconsider the notion of Intentionality but this time with Brentano's original terminology.

The Convergence Between Augustinianism and Contemporary Philosophy of Mind

The attempt to find commonalities between Augustinianism and contemporary philosophy of mind is not very straightforward because it is not like the latter is derived or rooted in the former. Both of the approaches have developed at different times with different goals to achieve. One might ask why I am trying even to amalgamate these two theses. My intuition towards the subject and the first-person perspective is very deep and I am very tempted to show that it is not something that is a new inclusion rather it was there from the very beginning, with different terminology and occurrences.

Contemporary Notion of Perception as Mental Activity and Augustinianism

Augustine was the first thinker who challenged the Aristotelian tradition that perceptual awareness is formed by the objects that we are aware of during conscious perception. During the time, it was considered that visual forms were transmitted from the object to the sense organs, allowing for perception. Various theories exist to explain the impact of images on the body and

soul. Despite variances in details, Aristotelian authors viewed perception as a passive process. This aligns with the prevailing orthodox view of perceptual consciousness, which states that it is made up of sensory-aware entities. It is needless to mention this object-centric view is prevalent even today in the discussion of the philosophy of perception and mind.

The object-centric notion is strongly criticized and even denied by some of the current researchers, who believe that perceptual consciousness is constituted by mental activity and is an active process. This might seem a radical proposal but it makes sense on closer scrutiny. The notion that perceptual consciousness arises as a mental activity rejects the widely accepted concept that it is formed by external entities, such as an object or a sense-data, and the mind is nearly inactive regarding sensory awareness. I think this freshly developed concept of perceptual consciousness is way more compatible with the evidence of empirical sciences and psychology rather than classical theories. This notion fits perfectly with Augustin's consideration of the soul's supremacy in conscious awareness. He also upholds the view that conscious awareness is something the subject undergoes; it is something she does and not happens to her. Not only the consideration of the active mental act but his notion is compatible with the idea of "phenomenology of particularity" as it is the logical outcome of the subject-centric position of perception. To elaborate on this, I have used Susanna

Schellenberg's argument in favour of perception as a mental activity. She states,

I. If a subject S is perceptually related to particular α , then S is employing perceptual capacities C by means of which she discriminates and singles out α .

II. If S is employing perceptual capacities C by means of which she discriminates and singles out α , then S's phenomenal character is constituted by employing perceptual capacities C by means of which she discriminates and singles out α .

From I–II. If a subject S is perceptually related to particular α , then S's phenomenal character is constituted by employing perceptual capacities C by means of which she discriminates and singles out α .

III. If S suffers an illusion or a hallucination as of α , then S's phenomenal character is constituted by employing perceptual capacities C by means of which she purports to discriminate and single out α .

IV. If S is perceptually related to α or suffers an illusion or a hallucination as of α , then S's phenomenal character is constituted by employing perceptual capacities C, by means of which she (purports to) discriminates and singles out α .

V. Employing perceptual capacities is a kind of mental activity.

VI. If S is perceptually related to α or suffers an illusion or a hallucination as of α , then S's phenomenal character is constituted by a mental activity.

From I–VI. Phenomenal character is constituted by a mental activity.¹³

Separation and singling out the particular from its backgrounds are the basic need for perceiving the particular. Assume that I am looking at the new sneakers that my friend bought which I like too and therefore I am minutely noticing those shoes beyond his attire. When looking at those shoes, I will distinguish their properties from their surroundings. I can separate it by its colour like if it's black, white, or any other colour. I can distinguish its shape from the shape of a T-shirt or pants. Singling out enables visual segmentation and border detection. But the object-centric idea alone cannot make this happen. It is not possible to perceive an object's particularity based on its shape, structure, and colour because colour and shape are merged and cannot exist before an object. Hence one needs to consider the object first in this context. Taking the object, however, does not resolve the issue either.

All object-centric approaches (externalism) make perception a mere case of validating the truth condition which is important but not sufficient to grasp the core of perceptual activity. I have already discussed before in this paper, that perceiving a singularity happens only in the form of 'Phenomenology of

¹³ S. SCHELLENBERG, «Perceptual Consciousness as a Mental Activity», *Noûs* 53, 1 (2019) 114–33. <https://doi.org/10.1111/nous.12209>.

Particularity' and for that, we must consider the cognitive awareness at the same time that takes the form of "object-posting". A general perception does not only consist of perception rather it includes cognitive functioning at the same time. So, there is a unification of the conscious process. It seems to me that St. Augustine's perspective and contemporary notion of perception blend quite nicely.

Augustine also defines perception as a two-level process; *Videre* or seeing is the lower-level process that happens as the outer man which is similar to seeing something. It typically takes place at a higher level which is known as *cogitatio*. Although, the notion of a particular singular object was not developed at that time; hence the terminology is different but this view is comparable with the phenomenological unity of consciousness. Object-posting typically occurs at "cognition" - *cogitatio* that Augustine assigns to the inner man, which is the mechanism that connects elements [D] and [F]. This is where diachronically united conscious consciousness is particularly manifested. Which is similar to the way cognitive phenomenology gets included in perceptual phenomenology.

Subjective Consciousness and Augustinianism

I am not sure whether it is accurate to find a parallel between the qualitative aspect and *videre* along with "imago" on one hand and the "for-me" aspect and *interna visio* but I find a

strong connection between these two ideas. The original division was made by Uriah Kriegel for all our phenomenal consciousness irrespective of perception, cognition, emotion, or sensation. then there are two distinguishable elements. Suppose, when I have a conscious experience of the aroma of freshly baked cookies then there is a [a] cookie-ish component and a [b] for-me component. The former is known as the qualitative character and the latter is known subjective character. The qualitative character is something that makes the conscious state *it is*, and the subjective character is something that makes a phenomenally conscious *at all*. Similarly, suppose we all perceive the same blue sky but it does not feel the same way for each of us. There is *videre* is the impression of the external object, in this context, the blue sky and is kind of coloured by that object, and *interna visio* is the inner gaze of the soul which is how that *videre* in the form of *memoria* to the subject. That is each subject has a way of perceiving it and this is not the technicalities of perception but it is about '*what it is like* to see blue sky'. I believe these two theses converge somewhere. Although it required a more detailed evaluation.

Intentionality and Augustinianism

It is well known, that Brentano took up the Scholastic notion of *intentio* at the end of the 19th century. Brentano

explicitly pointed to the Scholastic antecedents of his discussion on intentional relations, and this hint has regularly been taken up by philosophers and historians of philosophy. But I have already claimed that Brentano and his notion of intentionality was often misinterpreted. However, I have tried to understand Brentano's notion of intentionality with immanent approaches. The assertion that there is no such thing as unconscious consciousness serves as the foundation for Brentano's theory of intentionality is quite similar to Augustine's famous connotation '*nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus*'.¹⁴ That might be translated as: sense-perception (*sensus*), something the body undergoes which is not hidden from the soul.¹⁵

So, the meeting point is the similarity that one is having the bodily affection of representation but the person is not conscious of it, which seems impossible. Now if we translate this in Brentano's terminology then it could be said that if we have a conscious mental state then we are conscious about it. This convergence also opens the propensity to assume the similarity of awareness and awareness thesis and the "not hidden from the soul"

¹⁴T. NAWAR, «Augustine on active perception, awareness, and representation», *Phronesis*, 66-1 (2020) 84–110. <https://doi.org/10.1163/15685284-BJA10035>

¹⁵ Ibid.

assertion. Augustine points out that *intentio* is the power of the soul that fixes the sense of sight on the object that is seen as long as it is seen. As we can see from Augustine *intentio* is the power of the soul and not the mental state. Intentionality concerning the mature account Brentano also is an intrinsic property of subjects. This interpretation explores intentionality as an inherent, non-relational characteristic, and considers it as a property of subjects rather than intentional acts. Intentionality is an integral component of phenomenal directedness that individuals can only truly comprehend through personal experience. Augustine continued that the soul's intending is already present in the sentient being before any particular encounter in a way that is not cognitive, but rather pre-cognitive. And this, I claim, is the result of the soul being the way it is, in other words, maintaining a particular way of being related to the body, which Augustine describes as being wholly in each part of the body.

I have always believed that the “for-me” ness could be a stepping stone for comprehending the “me” as the subject of experience. I mentioned that the duck/rabbit puzzle is the prototype of all kinds of perception. Given that granted, the question remains significant why do some even perceive it as a duck and others as a rabbit? I think it highlights something more primitive than just the ‘phenomenology of particularity’ as it provides a glimpse of the subject of how and why she has developed such a perception. The

answer could be manifold as it has to do with the social-cultural contest with which the subject is co-related, her particular way of body (brain comes under this set), and evaluation history. Although, it was not Augustine's primary goal to talk about something like this. Yet, somehow bottom of the line, I am convinced that when he uttered that it is the soul's being a particular way in the body is one of the primitive references of the embodied mind that emphasizes the significance of an agent's physical body in cognitive abilities. Exactly like Augustine, I believe that the soul is the guiding principle but without this particular kind of flesh or blood, the inclination could be different.

Final Remark

Manifesting an adequate alliance between Augustinism and contemporary approaches demands significant effort in developing an articulated framework for the translation and systematization of various perspectives and conceptual elaborations, as well as extending far beyond. This is simply the first step or rather in the developing stage. Such a framework can only be the outcome of long-term engagement among open-minded experts from both fields. This collection is primarily meant to serve as the initial stage in such a collaboration. I do

not claim to cover all possible bases or even go all the way. The papers highlight key similarities between phenomenology and medieval philosophy, paving the path for further research in this area.

Maria Pinho¹

Do terreno ao espiritual: a dicotomia dos sentidos interiores e dos sentidos exteriores em Maria Micaela de São Bernardo (XVIII)

Resumo: Maria Micaela de São Bernardo, religiosa setecentista do Mosteiro de São Dinis e de São Bernardo de Odivelas, redigiu uma produção escrita deveras interessante. Neste relato dirigido ao seu diretor espiritual se desvela o seu universo místico, consubstanciado por uma íntima e profundamente afetiva relação com Deus. Um dos *topoi* recorrentes da sua espiritualidade diz respeito à relação entre os sentidos interiores e os sentidos exteriores que, como se verá, se formula de uma forma particular que dará origem a uma dicotomia, afinal, apenas aparente.

Palavras-chave: Maria Micaela de São Bernardo, Séc. XVIII, Autobiografia espiritual, Sentidos interiores, Sentidos exteriores.

¹ Phd, Investigadora no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

Civitas Augustiniana, 10-12 (2024) pp.43-77

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/11a3>

Title: ‘From the earthly to the spiritual’: the dichotomy of the inner and outer senses in Maria Micaela de São Bernardo (XVIII)

Abstract: Maria Micaela de São Bernardo, an 18th century nun from the São Dinis and São Bernardo of Odivelas monastery, wrote a very interesting piece. In this account addressed to her spiritual director, her mystical universe is revealed, embodied by an intimate and deeply affective relationship with God. One of the recurring *topoi* of her spirituality concerns the relationship between the inner senses and the outer senses which, as will be seen, is formulated in a particular way that gives rise to a dichotomy that is, after all, only apparent.

Keywords: Maria Micaela de São Bernardo, Séc. XVIII, Spiritual autobiography, inner senses, outer senses.

Introdução

Maria Micaela, nome de batismo, nasceu em Cinfães, na freguesia de Tendais, lugar de Valverde, em 1691. Proveniente de uma das famílias mais abastadas e nobres dessa região², foi a quarta

² Esta família foi estudada por Nuno Resende Mendes. Cfr. N. RESENDE, «Vasconcelos: a história social de um prato: Mosteiro de São João de Tarouca. Século XVIII» in L. Sebastian – N. Resende – *Cister no Douro*. Museu de Lamego, Lamego 2015, pp. 126 – 133.

filha³ do capitão-mor Baltasar Pinto da Fonseca e de Maria Pinta de Vasconcelos. Dois dos seus irmãos foram monges em São João de Tarouca. Frei Amaro do Pilar professou em 1708 e Mauro em 1709⁴, o que poderá ter determinado a sua clausura num mosteiro cisterciense⁵. Em todo o caso, não existem informações concludentes sobre a sua decisão em professar especificamente no Mosteiro de Odivelas⁶, tendo a religiosa tomado o véu branco de noviça em 1723 e os votos perpétuos em 1724, com a já tardia idade para a época de trinta e três anos. Assim se faz Maria Micaela de São Bernardo, nome que adota uma vez professa. A sua vida foi marcada por uma

³ Os seus irmãos eram Vicência, Francisco, Amaro ou Agostinho, Feliciano, Violante e Mauro.

⁴ Informações gentilmente cedidas por Nuno Resende Mendes.

⁵ Maria Micaela refere o seguinte: “No domingo quis falar a meu irmão antes de comungar, mas o Senhor não me deixava, e por duas vezes, estando na cama para me levantar a ir-lhe falar, senti como por sonho que me diziam que não fosse. Mas como não fio de mim nada, fui-lhe falar” (Fl.25. – 25v.). Não é possível dizer com exatidão que este “irmão” seja efetivamente algum dos irmãos de sangue da autora, mas é uma hipótese plausível e, portanto, a não descartar.

⁶ Uma das capelas do mosteiro (a de D. Filipa de Lencastre) possui uma lápide com referência a Nicolau Soares e a sua mulher, D. Violante, filha de Brites Rodrigues Rebelo, natural de Lamego, o que poderá indicar uma ligação entre esta região e a casa religiosa.

profunda afetividade devota a Deus, a que não faltou êxtases, visões e achaques místicos. Disto depreendemos através da produção escrita que redigiu entre 1731 e 1736 ao seu diretor espiritual e que, por felicidade das circunstâncias, se conservou até aos nossos dias. Este relato encontra-se pejado de um vasto simbolismo místico, cerzindo uma espiritualidade de recorte amoroso e íntimo. Um dos traços deste relacionamento assaz próximo e efetivo com Deus no interior da alma é a dicotomia entre os sentidos interiores e exteriores, que aqui adquire uma natureza menos contraditória do que seria de supor.

Uma (aparente) dicotomia: sentidos interiores e exteriores

Refletindo sobre a vida humana na sua relação com o que a transcendente, Patricia Dailey afirma que “in the Christian tradition, the body is not presented as a united whole but is divided into at least two parts, inner and outer, united only in an unknowable future”⁷.

⁷ P. DAILEY, «The body and its senses» in A. HOLLYWOOD – P. Z. BECKMAN Beckman (eds): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, United States of America 2012, p. 264.

A dicotomia “sentidos interiores” – “sentidos exteriores”⁸, em estreita relação com esta concepção de existir um ser humano exterior e um interior⁹, possui origem helénica, tendo sido tratado por teólogos como Orígenes¹⁰ (ca. 185 – 254) ou Gregório de Nissa. Estes viriam a estabelecer a existência de “sentidos da alma”, “sentidos divinos”, “sentidos do coração” ou “sentidos espirituais”¹¹. Os sentidos interiores seriam correspondentes aos exteriores,

⁸ Sobre a vitalidade desta dicotomia entre escritoras religiosas portuguesas, ver I. MORUJÃO – «Sentidos corporais e sentidos interiores: aproximação às representações da santidade feminina no século XVII em Portugal» in *eHumanista*, n. 56, 2023, pp. 40-57. Disponível em linha: <https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/05%20ehum56.r.morujaodropbox.pdf>. Acesso em: 2/11/2023.

⁹ São Paulo distingue o “*ho exo anthropos*” (ser humano exterior) do “*ho eso anthropos*” (ser humano interior”).

¹⁰ Orígenes estabelece a existência de sentidos interiores por forma a justificar a linguagem sensorial de certos segmentos bíblicos, sobretudo a do Cântico dos Cânticos, propondo assim uma leitura que afasta totalmente Deus de qualquer noção material ou corporal. Orígenes “rejects the material bodiliness implied by sensory language in the Bible, asserting that it refers to spiritual knowledge of God and spiritual contact with him”. Cfr. G. RUDY, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, New York/London 2002, p. 2.

¹¹ Cfr. N. LARGIER «Inner Senses – Outer Senses: the practice of emotions in medieval mysticism» in Stephen C. Jarger – Ingrid Kasten (eds): *Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Walter de Gruyter, New York/Berlin 2003, pp. 3-15.

constando tradicionalmente de cinco: visão, audição, olfato, paladar e tato. Podiam incluir, igualmente, o coração e um sentido da alma¹².

Agostinho de Hipona afirma que tal como a corpo exterior possui olhos, ouvidos e outros órgãos sensoriais, também o corpo interior possui olhos e ouvidos interiores, bem como memória (elemento mais “espiritualmente nutritivo” para o autor).

Estabelecendo entre si uma ligação analógica, a distinção entre os corpos interior e exterior residiria no facto de um ser feito à imagem de Deus (Génesis 1:26), e o outro formado por lama da terra (Génesis 2:7). Por conseguinte, “the inner is closer to divinity and becomes the ultimate repository for the indwelling of the divine, transforming the outer as it gains in spiritual substance”¹³.

No *Libro de la Vida*, Teresa de Jesus deixa patente a distinção entre sentidos interiores e sentidos exteriores¹⁴: “Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma”¹⁵. Igualmente se encontra, em Maria Micaela,

¹² K. RAHNER, «Le Début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène» in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 13, 1932, p. 118.

¹³ DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 266.

¹⁴ A propósito desta influência de Santa Teresa sobre Sórora Clara do Santíssimo Sacramento e Sórora Mariana do Evangelista, ver MORUJÃO, «Sentidos corporais e sentidos interiores: aproximação às representações da santidade feminina no século XVII em Portugal», cit.

¹⁵ Teresa de Jesús – *Libro de la Vida*, cap. XXVIII, 123.

esta preocupação distintiva, referindo a autora insistentemente que, no decorrer da sua experiência de e com Deus, o que ouve não é ouvido através dos “ouvidos do corpo”, nem o que vê é percebido pelos “olhos do corpo” (embora, por vezes, a intensidade do que apreende não somente a faça duvidar, como, de facto, mesclar os planos físico e metafísico, como adiante se verá). Antes localiza tais sentidos na entidade que é, no seu entendimento, a equivalente ao corpo interior, isto é, a alma: “Não o ouvi com os ouvidos do corpo, mas percebi com os da alma, que o Senhor se estava regalando e lhe disse que a queria para se regalar de a ver”¹⁶.

Com efeito, como explica Henri de Lubac, a alma é uma espécie de templo de Deus, no qual os seus mistérios são celebrados¹⁷, e onde os sentidos interiores perscrutam e se manifestam na experiência de transcendência. Serão, neste sentido, e como nota Patricia Dailey, atribuídos mais à *imago Dei*, do que propriamente ao *eu* que os corporiza:

E logo me deu um amor tão forte que não fazia senão chorar suavissimamente, sem querer cuidar no que tinha sentido, mas logo se me olvidou todo o visível, e já sentia algumas forças que pude ir a matinas, e antes delas na oração do convento. E a passei toda falando o Senhor com

¹⁶ Fl. 1v.

¹⁷ H. de LUBAC, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, vol. 2, William Eerdmans and T. and T. Clark, Edinburgh/Scotland 2000, p. 139.

minha alma, não por fala que ouvissem os ouvidos do corpo, mas foi tudo uma suspensão de todos os sentidos (...) ¹⁸

Neste seguimento, Joana Serrado no seu estudo sobre Joana de Jesus, declara precisamente que “The senses become the medium of human, but also divine, knowledge. They demand an extra spiritual sense” ¹⁹. A autobiografia espiritual de Maria Micaela evidencia, e insiste, que não é o corpo físico que entra em diálogo com Deus, mas a alma. Nela reside toda a potência de comunicabilidade com o divino, sendo os sentidos interiores, nela localizados, os responsáveis por captar e apreender a presença divina:

Neste estado me acho agora vai por quinze dias, ou mais, com um trato tão entranhável com Deus e coisas divinas que passam dentro da alma, e outras que sinto como exteriores, sem serem vistas com os olhos do corpo, mas tão claras para o sentir da alma que parece, pela substância e suavidade que sente, são públicas. ²⁰

Ou ainda:

¹⁸ Fl. 245.

¹⁹ J. SERRADO, *Ancias/Anxiousness in Joana de Jesus (1617-1681): Historical and Philosophical Approaches*, Universidade de Groningen, Holanda 2014. Tese de Doutoramento.

p. 58.

²⁰ Fl. 187

Eu não o vejo com os olhos do corpo, nem ouço com os ouvidos, mas são umas coisas tão claras e certíssimas que não se sente coisa, digo, que não se sente dúvida nenhuma, senão uma certeza e segurança que Deus é o que fala com a alma, que a faz perder-se toda e só achar-se em Deus.²¹

O centro da experiência mística acontece no âmbito da interioridade. “E toda eu satisfeita miro que nada faço, e vejo que o Senhor me assiste (não o vejo com os olhos do corpo, como já tenho dito muitas vezes), mas está comigo como se fora publicamente”²², diz a religiosa de Odivelas. E de novo: “Via, sem ser com os olhos do corpo, que o Senhor estava com os seus divinos braços abertos para receber a alma”²³.

Aliás, logo desde o início da sua correspondência esta é uma preocupação da religiosa: “O que Vossa Reverendíssima me pergunta, como vi o Senhor de longe, eu lho digo, se souber, que bem desejo saber-me explicar. Eu não o vi com os olhos nem por visões imaginárias, era uma ausência que a alma sentia”²⁴. É muito curiosa e significativa esta explicação através do recurso à metáfora “ausência”, que de imediato subtrai a sua percepção do divino à esfera do físico.

²¹ Fl. 250v.

²² Fl. 198.

²³ Fl. 247.

²⁴ Fl. 2v.

A despeito de serem os sentidos interiores os recetores do divino, os sentidos exteriores contribuem amiúde para a sua manifestação, havendo uma certa permeabilidade entre ambas as dimensões. Maria Micaela revela: “Está a alma bem segura gozando de um íntimo abraço que, às vezes, de repente, surpreende os sentidos, e espiritualiza e diviniza os sentidos para conhecer a bondade infinita”²⁵. Já em Hadewijch de Brabante, na sua Visão 7, se encontra esta componente interativa entre o *eu* interior e o *eu* exterior, na medida em que aí se defende que este último deve encontrar-se de acordo com o primeiro, e ambos de acordo com a medida do divino. Na autobiografia espiritual de Maria Micaela acontece o mesmo: “E eu não estou para mais nada, só para me empregar com todos os sentidos interiores e exteriores no divino Esposo, que é tal a força que sinto que me leva toda a alma”²⁶. Apesar de os sentidos interiores serem os verdadeiros responsáveis pela comunicação mística com Deus, os sentidos exteriores têm de ser colocados e orientados, analogamente, ao serviço de Deus. A este respeito, vale a pena determo-nos no papel da visão exterior²⁷ em

²⁵ Fl. 36.

²⁶ Fl. 184v.

²⁷ Para o papel da visão/visualização no fenómeno místico ver o capítulo “Mysticism and Visuality” de Jeffrey F. Hamburger presente em *The Cambridge*

Maria Micaela de S. Bernardo: “Senti um fogo de amor tão abrasado que só de olhar com os olhos do corpo para meu Senhor crucificado, que temos adiante do coro, logo o sentia unido comigo corporalmente”²⁸. David Freedberg, em *The Power of Images*, evidencia a estreita, se não simbiótica, relação entre o ser humano e o universo pictórico. Analogamente, na produção literária de Maria Micaela torna-se bem patente que a observação, por via dos sentidos exteriores, de um objeto material (no trecho supracitado, a imagem de Cristo crucificado ou um crucifixo) despoleta os episódios de encontro místico com Deus que o sujeito enunciativo experimenta.

Companion to Christian Mysticism. O autor defende que a mística, pelo menos a mística compreendida enquanto “*cognitio Dei experimentalis*”, não pode ser equacionada sem o recurso ao visual e visível. E também B. NEWMAN, «What did it mean to say “I saw”? The clash between theory and practice in Medieval Visionary Culture» in *Speculum*, vol. 89, n. 1, 2005, pp. 1 – 43.

²⁸ Fs. 44. – 44v.

De facto, a imagem²⁹ potencia e desencadeia o êxtase³⁰, possuindo assim, este processo místico e o texto que o sucede, uma espécie de componente ecfrástica³¹.

Há que esclarecer, pois, o que aduziu Isabel Morujão a propósito da presença da iconografia na poesia de Violante do Céu. A autora chama a atenção para o âmbito instrumental dessa arte religiosa que a perspetivou enquanto estratégia de legitimação da fé

²⁹ Com efeito, “Images served as means, not simply of making ideas accessible but also of endowing them with authority, authenticity, and immediacy. Very often such images frame themselves explicitly in terms of vision” como afirma Jeffrey F. Hamburger – “Mysticism and Visuality” in cit., 2012, p. 280. O mesmo autor chama ainda a atenção para o facto de a espiritualidade cristã, em contraponto com a judaica, não se servir apenas de símbolos ou de sinais, mas de, ao centralizar o papel da Encarnação na sua doutrina, enfatizar elementos como a visão, a visualização e a imagem. Neste seguimento, aduz que o cristianismo é fundado no desejo de tornar visível o Verbo e, portanto, tendente a processos de incorporação que não podem ser descartados.

³⁰ Cfr. J. F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. Zone Books, New York 1998.

³¹ Sobre a relação da poesia monástica feminina com a contemplação de imagens, veja-se I. MORUJÃO, «Poesia e Santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII português» in *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, Vol. 3, pp. 259-260 e I. MORUJÃO, *Por trás da Grade*. INCM, Lisboa 2013.

católica, convertendo-a num assíduo emblema em ambiente monástico:

A pintura, particularmente, bem como a escultura e as gravuras devotas que circulavam impressas em larga escala, deram consistência e espessura a este discurso programático, de intenções formativas e pedagógicas, que procurava moldar comportamentos e práticas que pudessem ser testemunho de uma Igreja santa e reformada.³²

A despeito deste ângulo legitimador da arte, a realidade é que a iconografia – de natureza vária – abundante nos mosteiros, sobretudo, evidentemente, nos mais abastados (como o era o de Odivelas), contribuiu de facto para os arroubos e as suspensões a que as religiosas eram acometidas. Por conseguinte, a dimensão estética e simbólica desta arte de natureza devota estimulou e consubstanciou efetivamente o fenómeno místico em si mesmo, configurando-se como um elemento relevante para a sua ponderação. Sórora Isabel do Menino Jesus, *exempli gratia*, é uma religiosa em cuja produção escrita se encontra bem patente a relação dos seus êxtases místicos com a presença de esculturas que precisamente os motivam ou provocam: “Primeiramente, tenha-se em muita veneração o Senhor da Paciência, que temos no dormitório, que me deu o Senhor a entender, estando em oração, que se tem salvado muitas Religiosas, por chegarem a seus Divinos pés, pedindo misericórdia de suas

³² MORUJÃO, cit., p.123.

culpas; dizendo mais, que se a dita Imagem, andando anos, o temporal a gastar, pondo-se deforme, e incapaz de ser venerada, se faça outra na mesma forma, para que sempre se conserve a devoção”³³.

“The space of the liturgy was filled with sacred objects and images that provided visual anchors to enhance their affective longing for the Beloved”³⁴. O trecho que se segue é deveras esclarecedor a este respeito: “E, quando me levantei para me pôr de joelhos, senti que o Senhor me estendia os seus divinos braços, dizendo-me: “filha, eu estou contigo”. Este Senhor é o que ali estava na cruz, mas era como quem os abria mais”³⁵. O *eu* contempla o crucifixo do altar e acaba por vê-lo mover, abrindo os seus braços em sua direção e conversando consigo. É notório o papel das figuras esculturais ou picturais na motivação de visões e de arroubamentos arquetípicos no decorrer do processo místico. Aliás, essas imagens assumiam grande importância na vida espiritual dos mosteiros, por

³³ Esta imagem do Senhor da Paciência era de facto adorada no dormitório do Convento de Santa Clara de Portalegre, encontrando-se agora no Museu Municipal de Portugal. Cfr. José Félix Duque – op. cit., 2016, p. 749. A par dela, aí se encontram ainda duas outras imagens veneradas por Isabel do Menino Jesus: uma imagem de Nossa Senhora e outra do Menino Jesus-falador.

³⁴ F. VEERLE, «Visio/Vision» in HOLLYWOOD– BECKMAN (eds.): *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, cit, p. 185.

³⁵ Fl. 211.

estimulem a vida contemplativa e as meditações: “E isto entendi porque eu farei queixas de mim por me parecer que esqueci muito de buscar as santas imagens. Mas o Senhor me assegurou que ele fora o que me levara para o coro, sem ir a outra parte”³⁶. É necessário, pois, como exercício espiritual, “buscar as santas imagens” e votar-lhes atenção, isto é, integrá-las na contemplação.

Também a adoração do sacrário e da hóstia (o “amor sacramentado”), provavelmente durante a exposição do Santíssimo³⁷, impele Maria Micaela à experiência mística com Deus:

E eu, duvidosa no que gozava na vida que fazia, porque me achava como esquecida e sem liberdade, nem desejo de buscar, nem ir onde estão algumas imagens dos santos e do meu Senhor, senão só ao amor sacramentado, pondo-me com os olhos do corpo e com toda a mente empregada no sacrário da capela-mor.³⁸

³⁶ Fl. 96.

³⁷ A exposição do Santíssimo ou lausperene constitui uma forma de adoração e de contemplação eucarística que consiste na exposição contínua da hóstia. Esta circulará nas várias igrejas de uma mesma cidade por um largo período. Esta tradição teve origem em Roma, e foi introduzida, em Portugal, por D. Luís de Sousa, arcebispo de Lisboa, em 1681. Para iniciar o lausperene, Francisco Loios pregou, no Mosteiro de Alcobaça, o *Serman panegyrico do lausperennis* (1673). Ver as páginas 395 e 396 do *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, vol. P-V.

³⁸ Fl. 96.

Um outro exemplo da potência anagógica presente na observação de certas imagens é mencionado logo no início do texto da religiosa de Odivelas:

Sempre quando me deito à noite ofereço o meu coração ao Menino Jesu[s] que tenho à cabeceira da cama, e lhe peço o seu, para que a alma descansa. Já estava esquecida da troca quando senti a alma e toda eu em uma suavidade tão grande que conheci como era ingrata, e o meu doce amor me espertou.³⁹

Este pequeno ícone do Menino Jesus vai sendo referido por Maria Micaela, enfatizando a sua presença no decurso da experiência mística:

Sábado, o primeiro da Quaresma, estando na cama me descuidei a cuidar em coisas desta vida, sem serem mais quando de respeito senti dentro da alma correr o meu menino. Que não sei se disse já a Vossa Reverendíssima que tenho um menino des[de] que vim para este mosteiro, em um bercinho dormindo, ao pé da minha cama, e para ele tenho aí nela canteiros com flores para lhe pôr na sua caminha.⁴⁰

A religiosa explicita, no seu texto, várias outras imagens, concernentes à Paixão de Cristo, ao Menino Jesus e também à figura de Nossa Senhora ou de Maria Madalena, o que se revela interessante, na medida em que temos hoje ainda acesso a algum

³⁹ Fs. 2. – 2v.

⁴⁰ Fl. 104.

desse material pictórico do Mosteiro de Odivelas e que contempla, justamente, estes motivos. Vejam-se os seguintes exemplos⁴¹:

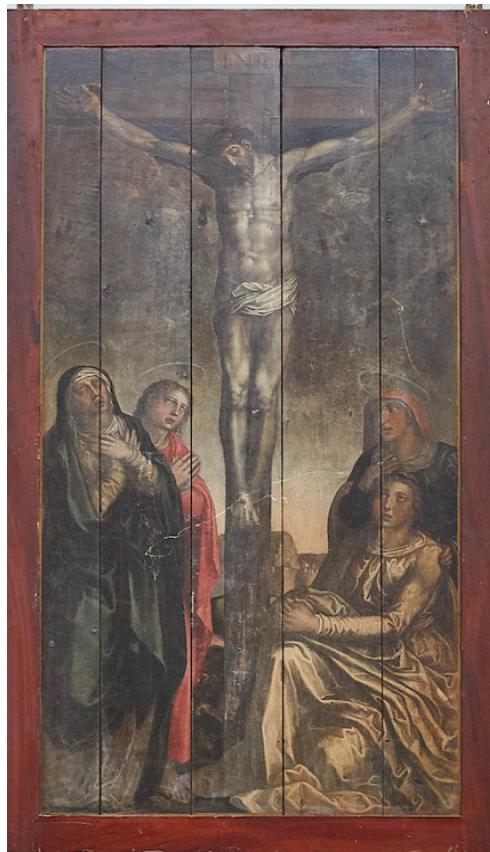


Figura 1 Pintura I

⁴¹ À exceção das figuras 13 e 15, que são fotografias da minha autoria, as fotografias das pinturas que se apresentam foram-me facultadas por João Fresco, e são da autoria de Nuno Luís, 2018, Gabinete de Apoio à Presidência. Câmara Municipal de Odivelas.



Figura 2 Pintura II



Figura 3 Pintura III



Figura 4 Pintura IV



Figura 5 Pintura V

Vítor Serrão, a propósito dos seis *tondi* ainda existentes no mosteiro, que seriam de um antigo altar de Nossa Senhora do Rosário, identificou o seu autor: Simão Rodrigues (1565-1629) (com colaboração de Domingos Vieira Serrão), datando-os do início do século XVII⁴².



Figura 6 Tondi

⁴² Dados recolhidos da publicação de Facebook do grupo Micro-História da Arte, gerido por Vítor Serrão:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=6647284828673662&set=gm.2416268615200387&idortvanity=1865537610273493>. Acesso em: 08/11/2023.

Um dos *tondi* retrata precisamente Maria Madalena aos pés de Jesus e Nossa Senhora:



Figura 7 Tondi (detalhe)

De facto, em vários momentos a religiosa se refere a santos e suas vidas:

Eu como não pude estar no coro à missa do dia, pus-me detrás do coro. Minha alma contentíssima não quer senão o que o Senhor quer. Sempre lhe vai bem, inda que muito padeça. Quando era ao Evangelho das duas irmãs, que Marta se queixou em dizer ao Senhor que Maria buscara a melhor parte, o que eu senti na alma não o sei dizer, mas pareceu-me que

minha alma se achava naquela hora com Santa Maria Madalena aos pés do Senhor, qual se havia de chegar mais ao Senhor⁴³.

Refere ainda a freira cisterciense:

Hoje tem minha alma na oração da noite, estando brincando com o Menino Jesus que, indo para o coro, olhei para uma imagem de Nossa Senhora. Deu-me tão grandes desejos e ânsias abrasadíssimas em fogo de amor de juntar à Senhora o Menino, não aquele, senão o que se fez menino por nós, mas passou-me a ânsia. Depois, achei-o dentro da alma.⁴⁴

Ou ainda: “Os amorosos afetos que sinto dentro na alma com as imagens que estão pelos altares.... Tenho uma Senhora do Carmo, que é minha madrinha, indo-a visitar me faz esta imagem grandes favores”⁴⁵. Torna-se, pois, evidente, a permeabilidade entre o mundo das imagens sacras que rodeia o *eu* enunciativo – e que este apreende por via da visão – e os seus impulsos místicos. O contributo do pictórico é, por vezes, contraditório, pois, enquanto estímulo de sentidos exteriores, a religiosa deseja afastá-lo, embora ele seja essencial à comunicação interior que com ele estabelece:

O Senhor do tesouro me fez e faz tantos favores que muitas vezes fecho os olhos do corpo por temor, não do Amado, que é Pai de misericórdia, senão por não me fiar de mim. Muito chegada à imagem do Senhor não

⁴³ Fl. 4v.

⁴⁴ Fl. 21.

⁴⁵ Fl. 72v.

o posso olhar, mas de longe não me posso apartar dele porque ele é o que me diz que cuide eu nele, que ele cuidará de mim. Sinto efeitos inda exteriores, como eu já disse a Vossa Reverendíssima que tenho com minha Senhora que tenho no leito e basta para aqui pôr coisa precisa⁴⁶;

E digo mais a oração que fazia a Nossa Senhora, altíssimo Senhor, e tomo a sua divina bênção e a minha Mãe e Senhora diante da sua imagem. Confesso minha culpa e lhe tomo a bênção e caminho para o coro, muitas vezes já toda abrasada em amor de meu Deus.⁴⁷

Neste seguimento, Maria Micaela menciona também São João Evangelista. Esta figura bíblica possui para a religiosa de Odivelas assaz relevância já que esta o considera, a par de Maria Madalena, o discípulo mais amado de Jesus, seguindo, de resto, a tradição da Igreja. De notar que o mosteiro possuía uma capela de São João Evangelista, segundo informação de Borges de Figueiredo:

Em frente de cada um destes altares e capelas, da banda oposta do coro, estão os altares de Santo António, e do Calvário, a capela do Senhor dos Passos, o altar de Nossa Senhora do Rosário, e as capelas de São João Evangelista e de Nossa Senhora da Conceição (...) Paredes meias com a capela fundada por D. Guiomar de Noronha, está uma invocação de São

⁴⁶ Fl. 73.

⁴⁷ Fs. 160v. – 161.

João Evangelista que, logo ao primeiro olhar, se nos apresenta como a mais rica de todas.⁴⁸

O apóstolo estava também representado no teto do dormitório velho⁴⁹, num painel em que aparecia escrevendo⁵⁰. Relata a religiosa de Odivelas:

Assim que entrei no coro, senti uma abundância e fartura do céu e da terra, e a alma tão livre e desembaraçada para com Deus, mas não satisfeita que se sentia, digo, porque se sentia arder em amor e não podia satisfazer o que sentia. Porque, uns ratos, se sentia como que tocava ao Senhor, outros, se lhe acendia tão grande amor que se punha a chorar, sem poder enxugar os olhos, dizendo mil vezes: “Oh, ditoso Evangelista

⁴⁸ B. de FIGUEIREDO, *O Mosteiro de Odivelas: Casos de Reis e Memórias de Freiras*, Livraria Ferreira, Lisboa 1889, pp. 161-162. Importa salientar que no decorrer do capítulo, Borges de Figueiredo faz uma descrição detalhada desta capela. Refere que tinham existido baixos-relevos que representavam diversas cenas da vida de Jesus, revelando que acabaram por ser vendidos pela abadessa Maria Carlota Anchieta a um negociante de antiguidades.

⁴⁹ Segundo Borges de Figueiredo, este dormitório era bastante mais humilde e mais despojado do que o dormitório de Corte Real, que era mais vistoso e confortável. Se nos guiarmos pela espiritualidade patente no seu texto, é possível que a cela de Maria Micaela estivesse localizada, de facto, no dormitório velho, na medida em que este se encontrava mais de acordo com os pressupostos da ordem, e que eram também os seus. Se assim for, a figura de São João Evangelista estaria de facto bastante presente no quotidiano de Maria Micaela.

⁵⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 63.

e Madalena, que tocastes ao Senhor. Oh, se eu fora desse tempo!” Assim, levei toda a manhã.⁵¹ ;

Hoje me deixei levar de grandes queixas, muito suaves e amorosas, por não ter fim este desterro. Porque o gozo da alma é completo, por mais que goze e ame e receba, sempre torna a ficar na escuridade deste pó e cinza que é o corpo. Assim, só me satisfaria do que gozou São João Evangelista, Santa Maria Madalena, e todos os mais desse tempo, mas estes dois.⁵²

Também a observação do mundo natural conduz o *eu* a um estado unitivo com Deus:

Mas que me sinto voar, digo, minha alma a seu criador, porque (sic) olhar para as estrelas, para o sol, para qualquer ervinha ou bichinho, tudo me faz chamar de amor e me desata destas cadeias, destes estorvos e embaraços deste miserável mundo porque só minha alma suspira por seu fazedor.⁵³

Verifica-se, pois, uma espécie de ponte “between the inner and outer bodies; it renders them coherent, in touch with one another by means of an awareness of divinity, and in this way, anticipates the unity of inner and outer bodies in and through divinity⁵⁴. Declara Maria Micaela:

⁵¹ Fs. 201 – 201v.

⁵² Fl. 71.

⁵³ Fl. 133v.

⁵⁴ DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 268.

Muito chegada à imagem do Senhor não o posso olhar, mas de longe não me posso apartar dele porque ele é o que me diz que cuide eu nele, que ele cuidará de mim. Sinto efeitos inda exteriores, como eu já disse a Vossa Reverendíssima que tenho com minha Senhora que tenho no leito e basta para aqui pôr coisa precisa.⁵⁵

A despeito da consideração dos sentidos interiores como hegemónicos no contexto místico, a realidade é que as fronteiras entre as perceções exteriores e interiores nem sempre são de simples distinção. Relata a religiosa de Odivelas o seguinte:

Com lágrimas suavíssimas, me queixava de mim mesma e tinha dentro na alma retratado tudo [o] que tinha passado com o amor. Toda metida em suave admiração, dizia: “Senhor, não vos vi com os olhos do corpo. Não vos vi nem toquei visivelmente, e tendes-me tratado como se estiveras em carne, e andareis lá no mundo às vistas dos olhos do corpo”.⁵⁶

Deus manifesta-se-lhe por vezes tão intensamente que a sua presença, de tão vívida, acarreta a dúvida de se localizar de facto no interior da alma:

Também sinto outra coisa, que será de dúvida, que é estando no coro, assistindo à missa do dia, ou na oração, sinto, sem ser exteriormente, que

⁵⁵ Fl. 90v.

⁵⁶ Fl. 90v.

via com os olhos do corpo que estou toda com o rosto, e toda eu unida com o Senhor, mas inda não me declaro bem como sinto a meu Deus.⁵⁷

Com efeito, a violência da sua manifestação, ou, pelo menos, a violência com que o *eu* enunciativo a percebe, torna árduo o processo de discernimento: “Mas, com a violência da força do amor, me faltavam as forças e, querendo-me encostar para poder rezar, nisto senti que o Senhor me dizia: “encosta-te para mim”. Não ouvi com os ouvidos do corpo, nem sei como foi”⁵⁸; “E eu sentia-me interiormente no trato com meu Senhor e Pai de minha alma, tão claro, e penetrante, e entranhável e suave, que parecia tão vivo como uma pessoa com outra, sem ver com os olhos do corpo, mas com os da alma, que era claríssimo”⁵⁹; “Goza daquela companhia como se os vira com os olhos do corpo”⁶⁰. Parece verificar-se “a movement from mystical language of the spiritual senses to mystical language of embodied sensation”⁶¹, a que não será alheio o contributo de

⁵⁷ Fl. 197v.

⁵⁸ Fl. 200.

⁵⁹ Fl. 195.

⁶⁰ Fl. 98.

⁶¹ B. MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism» in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, vol. 1, n. 2, 2001, p. 161.

Bernardo de Claraval⁶², bem como de místicas posteriores como Hadewijch de Brabante.

A intensidade divina é não raras vezes de tal ordem que o *eu* narrativo vê-se impelido a encontrar-se numa espécie de lugar fronteiro entre a vida terrena e a vida celeste (“E minha alma, sem o ver, sente-se incorporada com o amor divino, de sorte que lhe parece que pouco lhe falta para o ver com os olhos do corpo”⁶³). Imbuído de um conhecimento de Deus profundamente afetivo e amoroso, o *eu* expressar-se-á nos termos de uma linguagem de intencionalidade afetiva, se quisermos recuperar a terminologia utilizada por Bernard McGinn: “À noite, estando na oração, no

⁶² Notar: “Though Bernard adhered in principle to the traditional distinction between inner and outer sensation, his emphasis on the importance of the book of experience, the emotive power of his rhetoric, and even the core of his Christology, all served to undermine the separation that Origen, Gregory of Nyssa, Augustine, and others had created between inner and outer sensation. These authors taught that one must turn away from the outer person and external sensation in order to cultivate the inner self and the dormant spiritual senses. Bernard, on the other hand, daringly affirmed that the way back to God from the depths of our fallen “land of unlikeness” (*regio dissimilitudinis*) has to begin with what he called *amor carnalis Christi* (“carnal love of Christ”). As he put in the fifty-sixth of the Sermons on the Song of Songs: “It is our sins, not our bodies, that stand in the way [of experiencing God].” MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism», cit., p. 163.

⁶³ Fl. 36.

princípio dela senti meu Amado e, abraçando-o, eu com a minha cabeça o tocava. Não vi com os olhos do corpo, mas era um sentir corporalmente”⁶⁴. Nesta perspectiva, “to see, taste, and hear inwardly become synonymous, generally speaking, with a form of spiritual understanding that does not assume absolute knowledge of the divine but does know something of the divine.”⁶⁵

Outrossim, considerando que Cristo é *verbum increatum*, *inspiratum*, *incarnatum*, Niklaus Largier coloca a questão sobre os sentidos internos nos seguintes termos:

The inner ear perceives the Verbum increatum in the form of his voice and of most sublime harmonies; the inner eye perceives the light and beauty; the inner nose perceives the Verbum inspiratum in form of a sublime perfume; finally taste and touch perceive the sweetness and pleasantness of the Verbum creatum”⁶⁶

Acrescentará ainda que não se trata o corpo interior de uma mera construção alegórica, podendo ser induzido ou produzir um efeito incorporado através da linguagem, já que “the experiences which seem to be transmitted directly through the senses thus seem

⁶⁴ Fl. 44v.

⁶⁵ DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 269.

⁶⁶ LARGIER, «Inner Senses – Outer Senses: the practice of emotions in medieval mysticism», cit., 2003, p. 13.

to be mediated by writing as they do the understanding necessary for accessing the meaning of the written form”⁶⁷.

Conclusão

A relação entre os sentidos interiores e os sentidos exteriores na autobiografia espiritual de Maria Micaela é, por conseguinte, ambivalente e não linear. Com efeito, a abstração dos sentidos interiores dialoga não raro com os sentidos exteriores, tornando-se estes os responsáveis pelo processo de corporalização que a escrita, juntamente com a presença do corpo físico do *eu* enunciativo, levará a cabo no decorrer da experiência de Deus: “Banhados meus olhos todos em lágrimas, sem lhe dizer nada senão entregando-me toda a Deus e, sem ouvir com os ouvidos do corpo, entendia claramente que o Senhor me dizia: “filha, aqui tens os meus braços”.⁶⁸ Disto decorre a componente paradoxal da experiência mística, em que, enfatizando-se o papel dos sentidos interiores na apreensão do divino, se acaba a experimentá-lo também no plano dos sentidos exteriores: “Não sei explicar-me de outra sorte, mas é neste sentido que, vendo que sou a mesma miséria, sinto dentro da alma como se

⁶⁷ DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 274.

⁶⁸ Fl. 266v.

veria com os olhos do corpo que está a alma, ou o lugar donde ela está, como assistida de anjos.”⁶⁹. E ainda:

E como já disse que o Senhor me pedira os braços da alma, neste favor sinto-me como toda rodeada de uma formosura angélica, que não sei dizer de outra sorte como quem está cara a cara, sem ser visto com os olhos do corpo, que enche a alma de gozo e admiração. Aqui se lhes descobre à minha alma, que é isto como quem diz: “por mim deixas a tudo criado. Não admities consolação exterior, nem advertimentos. Saras os olhos do corpo para as coisas do mundo. Vê com os olhos da alma e goza de toda a minha alma, digo, glória”.⁷⁰

No fim das matinas, [a]o tomar da Ave Maria da prima, fiz interiormente um ato breve a Nossa Senhora, dizendo-lhe com profundíssima humildade que me entregava toda nas suas divinas mãos, e [a]os seus divinos pés me prostrei. De repente, senti que a Senhora me amava nas suas divinas mãos. Com muito agrado me recebia (como foi isto não sei), que eu não a vi com os olhos do corpo, mas fiquei com os sentidos elevados, e não queria admitir certificar-me que assim fora, senão pondo-me no meu nada.⁷¹

Assim, o acesso ao divino é afetivamente incorporado através dos sentidos (interiores e exteriores), que participam na emoção, na

⁶⁹ Fl. 173.

⁷⁰ Fl. 129v.

⁷¹ Fl. 65v.

exploração e na experiência de Deus e, necessitando de ser cultivados⁷², são expressos através de palavras⁷³:

Direi um atrevimento, perdoe-me Vossa Reverendíssima, mas sinto-me como se diz nos Cantares: “amiga ascende mais alto em virtude”. Desta voz fica a Esposa toda transformada, e vê sem ver com os olhos do corpo a divindade claramente, onde acha todo o descanso, o prémio de passo de todos os seus trabalhos.⁷⁴

De facto, importa considerar que

mystics’ accounts of inner “experience” of God (in itself an abstraction) become concrete and communicable by being fixed within modes of symbolic discourse that are presented as forms of affective intentionality. In other words, insofar as mystical self-consciousness seeks to constitute itself as communicable, if always imperfectly, to others, it often does so by utilizing language that tries to fuse feeling and knowing.⁷⁵

⁷² O cultivo dos sentidos interiores está intimamente ligado à exegese e à leitura dos textos sagrados, que necessitam de ser ruminados. Maria Micaela exara: “Não faltar a nada, mas só a oração é recolhida com Deus, porque o estar sentindo como publicamente, não dos olhos do corpo, mas da alma” (Fl. 214v).

⁷³ “If we read both natures in Christ’s body, the desired materiality of the body of the mystic who reads herself in Christ’s likeness becomes complicated by the text or Word it imitates” in DAILEY, «The body and its senses», cit., p. 274.

⁷⁴ Fl. 60.

⁷⁵ MCGINN, «The language of inner experience in Christian mysticism», cit., pp. 156-171.

Assim, neste universo místico, à dialética sentidos interiores – sentidos exteriores corresponderá, na verdade, mais do que uma inconciliável cisão ou oposição, uma confluência nublosa, em que a síntese marca a profunda percepção de Deus.

Ronny Santana

O problema da palavra no *De Magistro* de Agostinho de Hipona¹

Resumo

O presente artigo tem por finalidade investigar o problema da palavra na obra *De magistro* de Santo Agostinho. A questão intrigante deste trabalho surge da premissa da ineficácia cognitiva da palavra na significação e ostensão da coisa, postulada pelo filósofo de Hipona. Por essa razão, foi feito uma hermenêutica sobre o papel da palavra no âmbito da comunicação do conhecimento na referida obra. Ao compreender a insuficiência da palavra enquanto som na atividade cognitiva, discute-se o valor da palavra enquanto estímulo admoestativo ligado à memória.

Palavras-chave: Agostinho; *De Magistro*; Conhecimento; Linguagem; Palavra

¹ Este artigo é uma adaptação de um excerto do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado em filosofia com o título *A noção de verbum mentis no De magistro de Agostinho de Hipona*.

Title: The question of the word on Augustine of Hippo's *De Magistro*

Abstract: The purpose of this article is to investigate the problem of words in the work *De magistro* by Saint Augustine. The intriguing question of this work arises from the premise of the cognitive ineffectiveness of the word in the meaning and ostension of the thing, postulated by the philosopher of Hippo. For this reason, a hermeneutic was made on the role of the word in the context of the communication of knowledge in the aforementioned work. When understanding the insufficiency of the word while involved in cognitive activity, the value of the word as an admonishing stimulus linked to memory is discussed.

Keywords: Augustine; *De Magistro*; Knowledge; Language; Word.

Introdução

A proposição levantada por Agostinho de Hipona, no *De Magistro*, de que as palavras, como sons articulados, não dão a conhecer aquilo que as coisas significam porque não mostram a coisa significada continua a suscitar inquietação filosófica a respeito da transmissão do conhecimento por meio da linguagem. Na segunda parte desse opúsculo, o filósofo começa por avaliar a eficácia cognitiva da palavra (*verbum*) no processo de significação e de

ostensão (*ostensio*)² da coisa, dada a definição geral da palavra como sinal (*signum*). Conforme Agostinho, pronunciar uma palavra é o mesmo que emitir um estímulo sensível que não produz na mente do ouvinte o conhecimento do sinal, tampouco o conhecimento da coisa significada. Para ele, as palavras enquanto sons revelam-se desprovidas de eficácia cognitiva a respeito da realidade significável. Por essa razão, em favor do conhecimento das coisas está o conhecimento prévio dos sinais.

Ao analisar cuidadosamente a dinâmica da significação, Agostinho compreende que não há nada que se aprenda por intermédio dos sinais. Deste modo, a falta de ostensão é a razão apontada para a ineficácia da palavra em dar a conhecer aquilo que significa. A opacidade da palavra, conseqüentemente do discurso, revela a sua insuficiência cognitiva quando não se encontra circunscrita no campo da significação de quem a ouve, como explica o filósofo de Hipona: «palavras, ou melhor, o som e o ruído das palavras. Com efeito, se o que não é sinal não pode ser palavra, eu não sei que uma palavra é palavra, embora já ouvida, enquanto não

² A terminologia latina *ostensio* foi usada frequentemente por Santo Agostinho no *De Magistro* para expressar o ato ou efeito de ostentar, mostrar.

souber o que significa»³.

Antes de ser tomada por um sinal de outra coisa, a palavra não passa de mero som. Ela não pode ser reconhecida como locução senão mediante a apreensão do estatuto significante. Destarte, a compreensão da palavra como sinal ou a apreensão da significação não é o efeito próprio e direto da força impressiva. A palavra é, por certo, capaz de impressionar pelo estatuto significante, todavia, a atualização dessa capacidade não depende exclusivamente dela. O conhecimento da palavra como sinal é antes mediado e condicionado por outro: o da coisa assinalada ou significada pela palavra. Concernente à relação entre significado e som, para Agostinho, o primeiro não pode ser deduzido por meio do som, porque esse é de natureza diversa daquele; como tal, o significado requer um nível diferente de compreensão, que não pode se identificar com os conteúdos empíricos oferecidos pelos sentidos. Tal centro ativo de significação reside na mente e nas capacidades de conhecer seja por

³ Agostinho, *O Mestre*, Tradução de Antônio Soares Pinheiro e Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, Porto Editora, Lisboa 1995, p. 91. Augustinus, *De magistro*, Recensuit et praefatus est Guenther Weigel Opere di Sant Agostino Agostinho, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 77-1. Augustinus, *De magistro*, 11, 36 (CSEL 77-1, p. 45): «Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum: nam si ea quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam».

intermédio dos sentidos, seja por si mesma, antes de serem expressas na voz articulada (*vox articulata*).

No *De Magistro*, a apreensão do estatuto de significação no processo do conhecimento e da linguagem é parte integrante e principal do que se entende por conhecimento do sinal (*cognitio signi*) e conhecimento da coisa significada (*cognitio rei*) no interior da mente. Se por um lado, as palavras não são capazes de mostrar os respectivos significáveis aos ouvintes que os desconhecem, por outro, elas são eficazes no papel de despertar nos ouvintes o desejo de saber, advertindo-os para a necessidade de indagar. Com efeito, as palavras são sinais, muito embora não possuam nenhuma força constitutiva de conhecimento, antes, a função delas consiste, unicamente, em lembrar ou admoestar a memória.

1. A ineficácia cognitiva da palavra

Um dos mais impactantes postulados do *De Magistro* consiste na repetida afirmação de que apesar das palavras serem signos, elas não produzem o conhecimento das coisas. Diante de tal ideia, qual o sentido ou conceito que Agostinho atribuía à palavra? A primeira noção agostiniana da palavra (*verbum*), no *De Magistro*, como som pronunciado pela boca que possui intencionalidade de significar algo, aparece, por diversas vezes, no decorrer do texto, ao lado de outros vocábulos, tais como sinal (*signum*) e coisa (*res*). Em síntese, a palavra consiste num signo sonoro proferido pela voz articulada.

Essa expressão *vox articulata*, ou como também está escrito literalmente no texto *articulatum sonum*⁴, reporta ao fato de que a voz humana é constituída por fonemas que se justapõem para formação de palavras. *Verbum* implica, portanto, por um lado, na articulação da voz e, por outro, na significação unida ao som, não outorgada pela natureza dos dados sensíveis e do som, mas pela convenção humana que os une. De acordo com Valente,

a derivação etimológica de *verbum* do verbo *verberare* é uma das quatro etimologias de *verbum* mencionadas por Agostinho em seu *De dialectica*, e a encontramos também em seu *De Magistro*. Essa etimologia também é comum em textos gramaticais para a noção de *verbum* como parte do discurso⁵.

Consoante a isso, na experiência do fenômeno da comunicação e da linguagem, Agostinho entendia a palavra como estímulo sensível capaz de ser captado pelo ouvinte e compreendido

⁴ Cf. Augustinus, *De Magistro*, 1, 2; 4, 8; 4, 9; 4, 10; 5, 10; 5, 12; 7, 20.

⁵ L. Valente, «Verbum mentis - vox clamantis: the notion of the mental», *Acts of the 13^o International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 September-1 October 2005. Turnhout word in twelfth-century theology. In: SHIMIZU, Tetsuro; BURNETT, Charles (eds.). The word in Medieval logic, theology and psychology.: Brepols, 2009, p. 408-409.*

pela mente (*mens*)⁶ enquanto sinal, somente se o próprio conhecimento do sinal (*cognitio signi*) com o seu estatuto significante for existente e previamente conhecido pelo mesmo ouvinte.

No pensamento agostiniano, a palavra é o sinal de uma coisa que, pronunciada pelo locutor, pode ser compreendida pelo ouvinte, se este souber a sua significação. Por conseguinte, para chegar a uma considerada compreensão do conceito de palavra, faz-se necessário, evidentemente, perguntar-se sobre o que é a coisa (*res*) e o que é o sinal (*signum*) na compreensão de Agostinho. «Coisa é tudo que é percebido ou compreendido, ou permanece desconhecido. E signo é o que manifesta a si mesmo aos sentidos e algo além de si à

⁶ No homem interior, a alma espiritual possui uma parte mais elevada, que talvez seja o centro autoconsciente da pessoa humana. Esta parte recebe de nome de *mens*. Para Oliveira, «convém advertir que na linguagem agostiniana esse termo *mens* é passivo de muitas interpretações. Por vezes, fica restringida à faculdade cognoscitiva e outras, estende-se a toda a vida da alma» (N. Oliveira, Revisão e notas complementares. In: Agostinho, *A Trindade*, Tradução de Augustinho Belmonte, Paulus, 3. ed. Coleção Patrística, São Paulo 1994, p. 626). Já para Gilson, «o pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional; é ele que adere aos inteligíveis e a Deus». (E. Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Paulus, São Paulo 2006, p. 96).

inteligência»⁷. Como coisa sensível, toda palavra é soante. Segundo Horn,

já a obra *De dialectica*, do ano de 386, contém uma definição de palavras como sinais: Uma palavra é um sinal do que quer que seja (*verbum est unus cuiusque rei signum*: 5,86). Poucos anos depois da sua redação, no escrito do *De Magistro*, do ano de 389, Agostinho já se apoia muito claramente nessa definição, quando define palavras (*verba*) como sinais (*signa*) (*mag.*, 2,3). Sem dúvida, para entender corretamente a concepção ali contida, tem-se de diferenciar entre duas funções, nas quais palavras podem aparecer como sinais⁸.

Deve-se ressaltar que Agostinho não deixa sem exame a suposição da natureza das palavras enquanto signos. Por conseguinte, o hiponense julgou necessário retomar a distinção entre um signo e o que ele significa, ou seja, o significável no *De Magistro*, outrora feita no *De dialectica*. Por extensão, as palavras são compreendidas enquanto signos, entretanto, nem todos os signos são denominados palavras. O dissílabo que ressoa no momento cujo «sinal» significa, sem exceção, todos os sinais, pelos quais é significado, seja o que for. Quando, porém, diz-se «palavra», não se

⁷ Agostinho, *O Trivium de Santo Agostinho: Sobre a gramática, Sobre a retórica, Sobre a dialética*, Tradução e notas de Roger Campanhar, Editora Kírion, Campinas 2021, p.160.

⁸ C. Horn, «Agostinho - Teoria Linguística dos Sinais», *Revista Veritas*, v.51, n.1, (2006), 5-17, p. 6.

trata já de um sinal de todos os sinais, mas só daqueles que são proferidos com voz articulada, pois toda palavra soa. Nesse sentido, o ato de falar se traduz pela oferta de signos sonoros através da voz articulada.

Desta feita, o que acontece a respeito das palavras escritas? O que são os escritos? Agostinho explica que a palavra é precisamente o que se profere com a voz articulada em vista de um significado determinado, logo, somente pode ser percebida pelo sentido da audição. Quando, pois, se vê um escrito, não se vê uma palavra, mas sim um signo da palavra. De acordo com Agostinho, «foram inventadas também as letras por meio das quais pudéssemos falar mesmo com ausentes, mas essas são sinais de palavras, uma vez que as próprias palavras na nossa conversação são sinais daquelas coisas que pensamos»⁹. Assim a palavra, na sua forma escrita, configura-se como um signo visual o qual a mente percebe por intermédio dos olhos corpóreos. Com efeito, uma vez observadas as letras pelo leitor, ocorre à mente o que é expresso pela voz.

⁹ Agostinho, *Trindade – De Trinitate*, Organização e tradução de Arnaldo do Espírito Santo. Introdução e notas de José Maria da Silva Rosa, Edição bilingue, Paulinas, Coimbra 2007, p. 1071. Augustinus, *De Trinitate*, XV, 10, 19: «inuenta sunt etiam litterae per quas possemus et cum absentibus conloqui, sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamos signa sint rerum».

A materialidade sonora compõe a essencialidade primitiva da palavra que passa a ter valor comunicativo no momento em que se une à significação no interior da mente. Conforme Agostinho, «havendo dois elementos neste sinal, o som e a significação, o som evidentemente não percebemos pelo sinal, mas pelo ouvido que ele mesmo faz vibrar; a significação, pela contemplação da coisa mesma que se significa»¹⁰. Dessa maneira, o signo e, conseqüentemente, a palavra são constituídos de duas realidades: a dimensão sensorial, fenomênica e exterior e a dimensão significante, simbólica e interior que a mente reconhece. O estatuto significante, a partir da palavra, compreendido, não pelos ouvidos, mas pela mente, e mantido guardado na memória, não advém da natureza dos sons. A sua origem pressupõe o conhecimento prévio da significação e da realidade representada. Isso porque a dimensão sensorial da palavra é naturalmente captada pela audição, no entanto, o estímulo sensível não possui por si mesmo força para mover o ouvinte. Segundo Agostinho,

a palavra não move por si mesma, mas segundo o que ela significa, quando, tendo recebido o signo pela palavra, se intui nada além que a própria coisa cujo signo é aquele que se recebeu, como quando, dito o

¹⁰ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 34 (CSEL 77,1, p. 44): «In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata; significationem autem re, quae significatur, aspecta».

nome “Agostinho” para alguém que me conhece, é a minha própria pessoa que é evocada, enquanto para aquele que não me conhece ou conhece outro Agostinho, ao ouvir este nome, virá à sua mente um outro homem que não eu¹¹.

Em suma, para Agostinho, as palavras são sinais sonoros que, quando proferidos, se propagam no ar e provocam a percussão do ouvido e, dado o seu conhecimento prévio da realidade das coisas (*cognitio rerum*), e dos signos e significados (*cognitio signorum*), a mente do ouvinte entra em atividade de rememoração do espírito¹²,

¹¹ Agostinho, *O Trivium de Santo Agostinho: Sobre a gramática, Sobre a retórica, Sobre a dialética*, p. 171 - *De dialectica*, 7.

¹² Não se deve confundir o processo de rememoração do espírito em Agostinho com a reminiscência platônica ligada diretamente com o inatismo e a preexistência da alma. O termo inatismo «significa que as ideias das coisas estariam presentes na alma desde o tempo em que ela nasceu. A forma mais lógica dessa doutrina foi dada por Platão. Para que a alma possua todas as ideias no momento de seu nascimento, é necessário tê-las contemplado antes de nascer e que sua união com o corpo, que ela anima, tenha feito a alma esquecer-las e que as excitações exteriores sejam para ela como muitas ocasiões de reviver os conhecimentos obscurecidos. Com efeito, em tal doutrina nada penetra na alma a partir de fora; ao contrário, ela encontra tudo dentro de si. Aprender é relembrar-se. Não existe um único texto em que santo Agostinho afirme indiscutivelmente a preexistência da alma [...] O que é absolutamente certo no agostinianismo definitivo é que a reminiscência platônica encontra-se totalmente liberada da hipótese da preexistência da alma» (Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p.147-149).

não afetada¹³ pelo som sensível, mas movida interiormente pelo desejo de conhecer. Assim, a mente presentifica a significação que se encontrava recolhida na memória, isto é, traz para o momento presente na consciência o significado da palavra. Som e significação compõem a palavra, se, e somente se, o ouvinte, na mente, articula os e os conecta por meio do conhecimento prévio das coisas.

Depois de dialogar sobre a natureza e função da palavra, Agostinho passou a problematizar o seu valor cognitivo que prorrompeu num verdadeiro alargamento de horizontes que completa a unidade de postulados da discussão, pois começa a questionar a aprendizagem de novos conhecimentos por meio de sinais, sobretudo, com o uso de palavras que outrora, aparentemente, era algo incontestável. Junto ao seu interlocutor Adeodato, investigam o que realmente se pode conhecer por meio da palavra: O que aconteceria se o ouvinte não conhecesse o significado da palavra ou

¹³ Conforme Harisson, «Agostinho recusa as teorias de seus antecessores, clássicos, assim como Aristóteles, autores epicuristas e estoicos, os quais pensavam que a alma recebe percepções a partir dos sentidos, e assimila o ensinamento dos neoplatônicos, sublinhando-o sempre a sua recusa aos maniqueus, de que o que é mais elevado não pode ser afetado pelo que é inferior. A alma racional não pode ser afetada pelo corpo material, mas na verdade, é alma que age pelo corpo» (C. Harisson, «Sentidos e percepção» *In*: A. Fitzgerald, (org.). *Agostinho através dos tempos: uma Enciclopédia*. Edição brasileira sob a coordenação de Heres Drian de O. Freitas e apresentação de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Paulus, São Paulo 2019, p. 876).

se desconhecesse a coisa da qual a palavra é signo? Qual o valor da palavra em dar a conhecer a coisa?

Dada a definição do termo sinal, cuja função sempre consiste em remeter a outra coisa, a palavra por si mesma não encontra a sua utilidade na aprendizagem e não gera novos conhecimentos. Conforme Agostinho, «com efeito, quando me é dado um sinal, se ele me encontra ignorante da coisa de que é sinal, nada me pode ensinar; e se me encontra sabedor, que aprendo eu por meio do sinal?»¹⁴. Nesse sentido, a palavra por si mesma, que repercute pela primeira vez aos ouvidos do ouvinte, não dá a conhecer o que ela significa, pois, para conhecer o sentido de uma palavra é preciso aprender para qual realidade esse sinal se refere. «Portanto, com palavras não aprendemos senão palavras, ou melhor, o som e o ruído das palavras. Com efeito, se o que não é sinal não pode ser palavra, eu não sei que uma palavra é palavra, embora já ouvida, enquanto não souber o que significa»¹⁵. Como o som, naturalmente, é realidade sensível, sem a efetividade do entendimento da

¹⁴ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 33 (CSEL 77,1, p. 43): «Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum?».

¹⁵ Agostinho, *O Mestre*, p. 91. Augustinus, *De Magistro*, 11, 36, (CSEL 77,1, p. 45): «Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum: nam si ea quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam».

significação, a mente não decodifica a força impressiva. A esse respeito, reforça Leonor Xavier:

Ora, o conhecimento do sinal não é simples efeito psicológico do sinal. A compreensão da palavra como sinal ou apreensão do seu estatuto significante não é efeito próprio e direto da sua força impressiva. A palavra é por certo capaz de impressionar pelo seu estatuto significante, mas a atualização dessa capacidade não depende exclusivamente da palavra. O conhecimento da palavra como sinal é antes mediado e condicionado por outro: o conhecimento da coisa assinalada ou significada pela palavra (*cognitio rei*)¹⁶.

Ademais, «o estímulo sensível do sinal não produz, na mente do ouvinte, nem o conhecimento do sinal nem o conhecimento da coisa significada»¹⁷. Além disso, a palavra quando pronunciada não mostra a coisa. Mostrar (*ostendere*) a coisa, no entendimento agostiniano, é o verdadeiro ensino que possibilita uma experiência e aproximação com a realidade para a construção do conhecimento. Com o intuito de conhecer a coisa sensível, por exemplo, na compreensão agostiniana, a mente necessita percebê-la por meio dos sentidos. Sem esse prévio contato de experiência pessoal com a coisa que a palavra pretende significar, a palavra não passa de um som para quem a ouve. «E assim, mais se aprende o sinal por meio da

¹⁶ M. L. Xavier, «Introdução e comentários». In: AGOSTINHO. *O Mestre*. Tradução de Antônio Soares Pinheiro. Porto Editora, (1995), p. 31.

¹⁷ Xavier, «Introdução e comentários», p. 32.

realidade conhecida do que a própria realidade por um sinal dado»¹⁸. O valor, portanto, das palavras, manifesta-se apenas quando estas incitam os seus ouvintes a buscar as coisas, entretanto elas são incapazes de apresentar a realidade a ser conhecida.

Por conseguinte, conhecidas as coisas alcança-se também o conhecimento das palavras; mas ouvidas as palavras, nem as palavras se aprendem. De facto, não aprendemos as palavras que conhecemos, nem podemos declarar ter aprendido as que não conhecemos, senão depois de percebida a sua significação. Ora, esta não provém da audição dos sons emitidos, mas do conhecimento das coisas significadas¹⁹.

Assim, o hiponense chegou à conclusão sobre a ineficácia cognitiva dos sinais e da palavra no processo do conhecimento ao compreender que «sem sinais podem a alguns homens ensinar-se certas coisas, e que é falso o que há pouco nos parecia – que não há

¹⁸ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 33 (CSEL 77,1, p. 44): «Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur».

¹⁹ Agostinho, *O Mestre*, p. 91-92. Augustinus, *De Magistro*, 11, 36 (CSEL 77,1, p. 45-46): «Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit».

absolutamente nada que possa ser mostrado sem sinais»²⁰. E ainda: «Se considerarmos isto mais cuidadosamente, talvez não encontres nada que se aprenda pelos seus sinais»²¹. Em suma, somente se conhece as coisas pelas próprias coisas e não por intermédio das palavras que são os seus sinais.

Por natureza própria, o alcance máximo da palavra se expressa na significação, dado previamente o conhecimento da coisa conectada ao entendimento da função representativa bem determinada. Observa-se que no decorrer do diálogo *De Magistro*, o pano de fundo da crítica agostiniana da eficácia cognitiva da linguagem verbal concentra-se, sobretudo, na opacidade das palavras a respeito das coisas e também na opacidade do discurso a respeito da verdade. Por conseguinte, o filósofo de Hipona defende que por meio das palavras não se pode dizer as coisas como também não se alcança as realidades inteligíveis. Tal como a relação entre as palavras e as coisas é mediada pelo processo de conhecimento, também a relação entre o discurso e a verdade requer tal mediação.

²⁰ Agostinho, *O Mestre*, p. 89. Augustinus, *De Magistro*, 10, 32 (CSEL 77,1, p. 42-43): «ut quaedam quidam doceri sine signis queant, falsumque illud sit quod nobis paulo ante videbatur, nihil esse omnino quod sine signis possit ostendi».

²¹ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 33 (CSEL 77,1, p. 43): «Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur».

Tal como as palavras não causam o conhecimento das coisas, assim também o discurso não causa o conhecimento das realidades inteligíveis por si só. Para o hiponense, a palavra não dá a conhecer aquilo que significa porque não mostra a coisa significada. Se, por um lado, parecia que o ser humano precisava usar signos para ensinar qualquer realidade a qualquer indivíduo, por outro lado, o homem não pode entender o significado daqueles signos usados pelos mestres a não ser que já conheçam as realidades a que os signos se referem. Uma vez que a palavra se apresenta como não-ostensiva, chega-se à conclusão que é opaca em si mesma. Sobre isso, Xavier explica que:

O diálogo agostiniano evidencia de um modo experimental que as palavras não produzem, psicologicamente, nem o estado de conhecimento das coisas que elas significam, nem sequer o de conhecimento do facto de serem elas mesmas signos. Ora, esta ineficiência psicológica das palavras, quanto ao conhecimento, deve-se fundamentalmente ao carácter não ostensivo de todo o signo: um signo pode representar ou exercer a procuração de uma coisa, mas não pode mostrá-la por esse mesmo motivo, isto é, por ser ele próprio uma coisa distinta daquela que ele significa. Ao contrário da ostensão, a significação é uma forma de substituição. Por conseguinte, qualquer modalidade de significação, ou de produção de signos, pode desempenhar funções de representação, mas, não, de ostensão²².

²² M. L. Xavier, «A iluminação em *De Magistro* de Santo Agostinho», *Didaskalia* 19-1 (1989) 41.

Portanto, revelada como desprovida de eficácia cognitiva a respeito da realidade significável, a palavra necessita de um elemento mediador, o ostensor, que apresente as coisas a serem conhecidas por elas mesmas e, dessa forma, possibilite o processo de significação. No entanto, mesmo depois do processo, observa-se que, mesmo assim, a palavra não traz presente a coisa pela própria coisa. Outrossim, a principal deficiência da palavra, no processo gnosiológico, consiste na falta de ostensão (*ostensio*) da coisa.

A palavra enquanto som, como forma de linguagem, juntamente com a sua falta de ostensão da coisa, é a razão apontada por Agostinho para a ineficácia em dar a conhecer aquilo que as coisas significam. De forma que, para que haja significação, é necessário o conhecimento por ostensão. A palavra não pode, portanto, ser reconhecida como palavra pela mente sem uma mediação que a conecte com a coisa no processo de associação cognitiva. Por conseguinte, a apreensão do estatuto significante é parte integrante e principal do que se entende por conhecimento do sinal (*cognitio signi*) no *De Magistro*.

2. Conhecimento por ostensão

Convém, então, precisar o que é que Agostinho entende por ostensão no diálogo *De Magistro*. A ostensão é o ato de alguém que mostra algo a outrem a fim de fazê-lo conhecer o que foi apresentado. Consiste num processo pelo qual o efeito direto é o conhecimento da

coisa sensível ou inteligível pela própria coisa. Para Agostinho, o processo de ostensão possibilita a eficácia da palavra e do discurso. Não é por acaso que o verbo do idioma latino *ostendere* (mostrar) aparece cerca de trinta vezes no *De Magistro*. Dada a sua importância, em muitas ocasiões, essa expressão encontra-se correlacionada a outros verbos e nomes que merecem considerada atenção para a referida pesquisa: *docere* (ensinar), *discere* (aprender), *cognoscere* (conhecer) *videre* (ver), *scientiam* (conhecimento), *res* (coisa).

No *De Magistro*, o filósofo de Hipona postula que não só o conhecimento do sensível, como também o conhecimento do inteligível, procedem de uma ostensão. Para as realidades inteligíveis, trata-se da ostensão inteligível consignada pela verdade interior. Sobre essa ostensão também classificada de interior, Agostinho diz: «Ora, acerca de todas as coisas que inteccionamos, não consultamos alguém que fala e produz um som fora de nós, mas a Verdade que preside interiormente à nossa mente, sendo talvez incitados pelas palavras a consultá-la»²³. Nessa direção, toda a ostensão pressupõe um ostensor, aquele que indica as coisas para que alguém as conheça a partir delas mesmas. É justamente dessa forma

²³ Agostinho, *O Mestre*, p. 92. Augustinus, *De Magistro*, 11, 38 (CSEL 77,1, p. 47): «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admonitio».

que o conhecimento é gerado (seja das realidades sensíveis, seja das realidades inteligíveis)²⁴.

Somente o ostensor, ou seja, aquele que contém a capacidade de mostrar é que pode causar o conhecimento da coisa, da realidade e da verdade. Logo, a ostensão é o fator condicionante da eficácia da palavra e do discurso. O conhecimento é uma condição, não um efeito, da palavra e do discurso. Sem o estatuto de significação e sem o conhecimento por ostensão quer de realidades sensíveis quer de realidades inteligíveis, a palavra (*verbum*) por si não tem função cognitiva; por isso, faz-se necessário sempre uma mediação.

Na ostensão exterior ou sensível, por exemplo, cabe ao ostensor, ao mostrar as coisas sensíveis, ensinar as palavras que servirão de sinais sonoros para a coisa conhecida que, por convenção, foi socialmente construída no seu contexto cultural e linguístico determinado, para fins comunicativos, colocando em marcha o processo de significação. Por conseguinte, o ostensor é um agente que promove conhecimento e linguagem e os une de alguma maneira. A

²⁴ Conforme Agostinho, *O Mestre*, p. 93: «todas as coisas que percebemos, ou as percebemos pelos sentidos do corpo ou pela mente. Denominamos as primeiras sensoriais; as segundas inteligíveis; ou, para falar à maneira dos nossos autores, denominamos as primeiras carnis; espirituais as segundas». Augustinus, *De Magistro*, 12, 39 (CSEL 77,1, p. 47-48): «Omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus».

mesma dinâmica aplica-se à ostensão interior ou inteligível; a sua especificidade consiste na noção de interioridade, no conteúdo dessa ostensão e no secreto oráculo²⁵, o Mestre interior.

Em cada *ostensio*, há a presença de três elementos: o ostensor, a coisa (sensível ou inteligível) e o(a) aprendiz. A figura do ostensor corresponde ao verdadeiro mestre que ensina a realidade, não por meio de sinais, mas de experiências com as próprias coisas, mediando a aprendizagem. Para Agostinho, o ostensor (mestre) é «quem me ensina alguma coisa, é quem me manifesta, quer aos olhos quer a outro sentido do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que eu quero conhecer»²⁶. Por sua vez, a coisa denota o domínio do cognoscível, como foi visto anteriormente. Ela é tudo que é percebido ou compreendido, ou ainda aquilo que permanece desconhecido. Já o(a) aprendiz constitui o indivíduo que faz a experiência com a realidade sensível e inteligível. O resultado dessa interação entre eles, dessa construção gnosiológica e pedagógica, será a interpretação do aprendiz que, em contato com a coisa, não a compreenderá em sua totalidade, devido às limitações inerentes ao

²⁵ Adeodato qualifica o Mestre interior como oráculo secreto. Cf. Augustinus, *De Magistro*, 14, 46 (CSEL 77,1, p. 55): «de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis adserebatur».

²⁶ Agostinho, *O Mestre*, p. 91. Augustinus, *De Magistro*, 11, 36 (CSEL 77,1, p. 45): «Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo».

seu ser, mas se aproxima da contemplação daquilo que é verdadeiro e real. A ostensão da coisa marca a dinâmica da novidade sentida ou compreendida para quem é revelado parte da realidade existente, enquanto a interpretação se define como fruto inacabado da própria mente. Nesse sentido, Agostinho afirma que:

Se a alma alguma vez se engana, não é por defeito da Verdade consultada, do mesmo modo que não é por defeito desta luz exterior que os olhos corporais por vezes se enganam. É manifesto que para nos certificarmos acerca das coisas visíveis recorreremos a esta luz para ela no-las mostrar, na medida em que somos capazes de as ver²⁷.

Por conseguinte, a teoria do conhecimento em Agostinho abre espaço para um crescente aprimoramento da interpretação das coisas tanto pela ostensão como pela relação interpessoal com o ostensor, que neste caso, no *De Magistro*, é o Mestre interior. Sobre isso, diz Agostinho: «a esta (a Verdade interior), de facto, toda a alma racional a consulta; ela, porém manifesta-se lhe na medida em que cada um é capaz de a receber, em razão da própria vontade, boa

²⁷ Agostinho, *O Mestre*, p. 93. Augustinus, *De Magistro*, 11, 38 (CSEL 77,1, p. 47): «Quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus, ostendat».

ou má»²⁸. Portanto, na medida em que a mente se torna mais capacitada pela boa vontade, ela se volta com amor para esta Verdade interior e passa a interpretar as realidades sensíveis e as realidades inteligíveis que lhes foram ostentadas com mais limpidez, correspondência e similitude.

Se a mente diante da realidade pode cometer erros, também é verdade que pode experimentar o aprofundamento na visão do real, ao passo que realiza essa consulta na interioridade do ser. Na filosofia agostiniana, a mente, por natureza, é vocacionada a buscar o que é mais sublime: o conhecimento dos inteligíveis, o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. Todavia, jamais este conhecer e interpretar será suficiente e total, pois a infinidade e profundidade da verdade supera a razão que a contempla. Por isso, o filosofar agostiniano será sempre uma busca incessante para ver melhor a totalidade do ser. Por razão das limitações, às vezes, faz-se necessário concentrar-se na contemplação das partes, uma vez que não se consegue acolher o todo. Nessa direção, Agostinho explica que:

Com efeito, o facto de o interrogado negar alguma coisa, e urgido por outras perguntas a vir admitir, como frequentemente acontece, isso deve-se à fraqueza da pessoa que contempla, a qual não é capaz de divisar nessa

²⁸ Agostinho, *O Mestre*, p. 93. Augustinus, *De Magistro*, 11, 38 (CSEL 77,1, p. 47): «quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest».

luz a totalidade de um assunto. Leva-se a fazê-lo por partes, ao interrogá-las sobre aquelas mesmas partes, ao qual ela não conseguia contemplar na totalidade²⁹.

A interrogação sobre as partes do todo da realidade define o início da jornada do conhecimento como a tomada de consciência da mente que se depara com inúmeras experiências com a realidade do mundo e seus ostensores exteriores, que neste caso no *De Magistro*, são os mestres ou todos aqueles que ensinam «algo», isto é, apresentando as coisas e os nomes correspondentes. A partir desse tipo de ensino, a mente passa a aprender as coisas pelas próprias coisas, mas também, logo descobre o fenômeno da linguagem e o mundo dos sinais e das palavras, expressão do próprio anseio e necessidade de comunicar, compreender e ser compreendido. Por isso, a linguagem, em Agostinho, de alguma maneira, é a manifestação da interioridade e síntese da autoconsciência, fruto da dialética da realidade exterior e interior. O *De Magistro* está repleto de exemplos que facilitam a compreensão dos postulados e conceitos trabalhados sobre a construção do conhecimento e das interações

²⁹ Agostinho, *O Mestre*, p. 94. Augustinus, *De Magistro*, 12, 40 (CSEL 77,1, p. 49): «Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat».

com a linguagem, sobretudo, por meio da ostensão, conhecimento que não necessita dos sinais, mas das próprias coisas: «milhares que ocorrerem ao espírito, as quais sem nenhum sinal dado se mostram por si mesmas»³⁰.

Apesar da necessidade cotidiana do uso de sinais, nesse caso específico, de palavras para colocar em dinâmica o fenômeno da comunicação, Agostinho desloca a atenção para a primazia da experiência com as coisas que possibilita a eficácia do uso de sinais. O destaque agostiniano do contato da mente com as coisas pelas próprias coisas, seja por intermédio dos sentidos seja por si mesma, incita o leitor a interrogar-se ainda mais profundamente sobre as coisas que percebe ou inteleciona. Sabe-se que interrogar é a maneira agostiniana de começar a filosofar verdadeiramente como se vê no início da obra *De Magistro*. Por isso, pode-se perguntar se, assim como as palavras são sinais das coisas, as próprias coisas não seriam também sinais de outras coisas? Ou ainda, em que nível, as coisas do mundo sensível poderiam ser interrogadas?

Na cosmovisão agostiniana, na qual tudo foi criado por Deus, este mesmo Ser expõe e mostra aos seres humanos que é possível conhecer e reconhecê-Lo a partir desta mesma Criação. A mente humana, feita para conhecer e amar a si mesma, mas, sobretudo, ao

³⁰ Agostinho, *O Mestre*, p. 89. Augustinus, *De Magistro*, 10, 32 (CSEL 77,1, p. 43): «millia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per seipsa monstrentur».

próprio Criador, carece da ostensão da coisa (sensível ou inteligível) para efetividade do conhecimento e deleite no amor. Para Agostinho, de alguma maneira, as coisas criadas, assim como as palavras, admoestam o ser humano a descobrir, pela interrogação interior, os sinais do seu Criador, o qual se comunica por meio delas. Nessa direção, tem-se, como exemplo, uma exclamação levantada pelo hiponense no *De Magistro*: «este sol, evidentemente, e esta luz que inunda e reveste todas as coisas, a lua e os restantes astros, as terras e os mares, e tudo o que de inumerável é neles produzido – não é por si mesmos que Deus e a Natureza os expõem e mostram aos que os contemplam?»³¹. Ensinar, então, significa mostrar as coisas por si mesmas e aprendê-las significa contemplá-las com os olhos.

Entretanto, será que a ostensão está diretamente e somente relacionada ao ato de ver com os olhos? Na ostensão sensível, a mente vê-se somente com o auxílio dos olhos corpóreos as coisas sensíveis. Já na ostensão inteligível, a mente contempla por si mesma com o seu olhar íntimo as coisas inteligíveis. No *De Magistro*, conhecer ou aprender as coisas (seja de qual for a sua natureza) seria

³¹ Agostinho, *O Mestre*, p. 89-90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 32 (CSEL 77,1, p. 43): «Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et caetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?».

o mesmo que as ver ou contemplá-las para Agostinho. Por isso, de todos os sentidos, a visão parece apresentar o mais referenciado e privilegiado; sempre citada em vista da luz, em analogia da iluminação. Para ver, é preciso de uma luz que tudo ilumina e torna possível a atividade do sentido da visão. Para Koch, «a visão é o sentido visual informado pela forma externa de um corpo, e essa informação não é pensada por Agostinho como uma pura afecção do órgão visual, mas como a produção psíquica de uma espécie equivalente de forma das espécies exteriores»³². A esse tipo de abordagem que explica a natureza da cognição por meio do ato de ver, é conhecido por modelo visual, cujas atividades da mente derivadas da percepção da visão, imagem, lembrança, imaginação, sonho ou alucinação aparece amplamente usado. No *De Magistro*, o modelo visual é recorrentemente acompanhado por uma restrição muito forte do papel que a linguagem, e os signos, em geral, podem desempenhar em todos os processos de aquisição de conhecimento e compreensão intelectual.

Subjacente a esse modelo visual, surge o modelo verbal, no qual pensar é como um dizer de maneira interior, falar ao seu coração que, aparentemente, parece desprovido de valor cognitivo, mas que em obras posteriores, Agostinho desenvolverá para discorrer sobre a

³² I. Koch, «Le verbum in corde chez Augustin», In: BIARD, Joël. *Le Langage Mental du Moyen Âge à l'Âge Classique*. Louvain/Paris: Éditions Peeters, (2009) p. 1-28, p.11.

essência do pensamento, como por exemplo, em *De Trinitate*, a partir do conceito de *verbum mentis*.

Apesar de o mundo das palavras, isto é, o mundo sonoro da voz, não ostentar as coisas, mas somente sons, incita, de forma ardente, a mente em conhecer: «Assim, quando leio – *as suas sarabalas não foram alteradas* – esta palavra não me mostra a coisa que significa»³³. O exemplo, escrito no *De Magistro*, expressa uma exigência ou um pedido ou ainda um profundo desejo de conhecer: Mostrai-me, ó ostensor, para que eu as (*as sarabalas*) conheça! Uma vez que os sinais são incapazes de atender o desejo de conhecer a coisa, a sua utilidade só se manifesta posteriormente dado conhecimento da coisa para o exercício da comunicação.

O exemplo dado por Agostinho revela ainda que sem a experiência da coisa percebida por meio dos sentidos, a palavra é desprovida de significação para quem a ouve pela primeira vez. A mente que a ouve, através do sentido da audição, capta o som proferido, busca no interior, isto é, no recôndito da memória, alguma experiência guardada que descortine a significação dessa palavra.

É possível afirmar que não há nada na memória que não tenha passado pela experiência de ostensão? Essa questão será melhor aprofundada por Agostinho em *Confessiones*, no livro X, no qual o

³³ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 33 (CSEL 77,1, p. 43): «Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: Et sarabarae eorum non sunt immutatae».

autor desenvolve um profundo mergulho na interioridade em busca de Deus na memória. Decerto, por enquanto, é evidente que a proclamação agostiniana da experiência da ostensão possibilita a eficácia da significação.

Assim, o conhecimento das coisas advém não quando são denominadas por outros, mas ao serem vistas pela própria mente. Ver com os próprios olhos, seja com os olhos corporais ou com os olhos da mente, não sugere um conhecimento baseado no convencimento por meio de palavras, mas arraigado na experiência individual da mente perante o sensível e o inteligível. Nota-se, no *De Magistro*, uma valorização da experiência pessoal da mente que vê com os próprios olhos, ou seja, um encontro presencial do aprendiz com a coisa mediado por alguém capaz de mostrar ou apresentar a realidade a ser conhecida:

Antes de o ter descoberto, esta palavra era apenas um som para mim; aprendi que era um sinal quando descobri de que realidade era sinal. Essa realidade, como já disse, tinha-a eu aprendido não por meio de sinal, mas pela visão. E assim, mais se aprende o sinal por meio da realidade conhecida do que a própria realidade por um sinal dado³⁴.

³⁴ Agostinho, *O Mestre*, p. 90. Augustinus, *De Magistro*, 10, 33 (CSEL 77,1, p. 44): «Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur».

Na compreensão de Agostinho, em síntese, ensinar, num primeiro plano, significa mostrar as coisas sensíveis, de forma que proporcione à mente, através dos sentidos, a experiência perceptível do mundo que a norteia, sobretudo pela da visão, como notoriamente se propõe no *De Magistro*. Desse modo, relacionada diretamente com o sentido corpóreo da visão, a ostensão sensível necessita do elemento iluminativo, pois mostrar e ver pressupõem a existência de uma luz que ilumina a realidade:

Por conseguinte, acerca das cores, certificamos, por meio da luz; acerca das outras realidades que sensoriamos por ação do corpo, certificamo-nos por meio dos elementos deste mundo, ou dos mesmos corpos que sensoriamos, e também dos próprios sentidos, de que a mente usa como intérpretes para conhecer essas realidades³⁵.

Por analogia, a doutrina do Mestre interior permite discriminar, na ostensão inteligível, condições similares àquelas que constituem a ostensão sensível. O observador ou aprendiz é o homem interior, essencialmente inteligente, racional e relacional, isto é, provido de faculdades adequadas à contemplação do mundo inteligível e à consulta da Verdade interior. «Quanto às realidades que inteccionamos, certificamo-nos consultando a Verdade

³⁵ Agostinho, *O Mestre*, p. 93. Augustinus, *De Magistro*, 12, 39 (CSEL 77,1, p. 47): «Quod si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur».

interior por meio da razão»³⁶. O conhecimento dos inteligíveis por ostensão configura-se como parte integrante da iluminação divina e como o fio condutor de todo o diálogo *De Magistro*:

o problema da *ostensio* atravessa integralmente o texto em três níveis sobrepostos, a saber, como questão da linguagem, como questão de conhecimento e, ainda, como questão do ser de toda a realidade cognoscível, isto é, como questão ontológica. Ora, é fundamentalmente, do ponto de vista filosófico desta problemática, que procuramos compreender o modelo cristológico da iluminação, que Santo Agostinho aplica em *De Magistro*³⁷.

A intencionalidade pessoal dos estudos de Agostinho não pode ser deixada em detrimento de outra perspectiva. Esse desejo do homem de, sobretudo, conhecer a Deus «dá-lhe uma dimensão escatológico, pois somente a visão de Deus face a face pode saciá-lo»³⁸. Sem dúvidas, pela influência do cristianismo, eixo central e determinante de seu pensar, Agostinho apresenta o Cristo, como «luz», isto é, princípio de inteligibilidade e cognição, mediador e

³⁶ Agostinho, *O Mestre*, p. 93. Augustinus, *De Magistro*, 12, 39 (CSEL 77,1, p. 47): «de his autem quae intelleguntur, interiorem veritatem ratione consulimus».

³⁷ M. L. Xavier, «A iluminação em *De Magistro* de Santo Agostinho», p. 37-38.

³⁸ «elle lui confère une dimension eschatologique puisque, seule la vision de Dieu face à face pourra le rassasier». I. Bochet, «Saint Augustin et le désir de Dieu», *Études Augustiniennes*, (1982), p. 130.

ostensor interior do conhecimento inteligível no final do *De Magistro*: «aquele que é consultado, ensina: é Cristo, de quem se disse que habita no homem interior, e é o Poder inmutável de Deus e a sempiterna Sabedoria»³⁹.

Apesar da proeminência do modelo visual e do valor do conhecimento por ostensão, a utilidade das palavras, para Agostinho, não se encerra nesse esquema, pois manifesta o desejo de continuar a reflexão sobre elas em outras obras, conforme promete Agostinho, «sobre toda a utilidade das palavras, que, se bem se considerar, não é pequena, indagaremos noutra altura, se Deus permitir»⁴⁰. Todavia, não deixou de acenar uma prévia de sua significância ao afirmar que as palavras possuem «força» admoestativa, capaz de incitar a mente a participar do jogo dinâmico das relações entre som, reconhecimento da memória e entendimento quando já é dado previamente o conhecimento da coisa e de seu sinal.

³⁹ Agostinho, *O Mestre*, p. 92-93. Augustinus, *De Magistro*, 11, 38 (CSEL 77,1, p. 47): “Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia».

⁴⁰ Agostinho, *O Mestre*, p. 98. Augustinus, *De Magistro*, 14, 46 (CSEL 77,1, p. 54): «Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus».

3. O papel admoestativo da palavra na memória

O ouvinte que se depara com o problema da ineficácia da palavra encontra a sua considerada superação a partir da experiência da ostensão da coisa e da significação estabelecida por convenção. Todavia, a utilidade da palavra não é anulada completamente. Agostinho descobre a sua real função no processo de comunicação: a força admoestativa, «uma vez conhecida a realidade mesma que se significa é que nós aprendemos a força da palavra, isto é, a significação escondida no som; bem ao contrário de percebermos essa realidade por meio de tal significação»⁴¹. Quando o som e o seu respectivo sentido são associados na mente do ouvinte, a palavra exprime a sua potência pela admoestação e incitação e a alma é movida pelo desejo de conhecer e de comunicar.

De igual teor, é por intermédio da articulação da voz do falante, ação ativa da alma sobre a corporeidade, e da recepção da percussão do som no ouvido, que o processo de rememoração do espírito, que dinamiza, constantemente, o entendimento e o diálogo interpessoal, inicia-se rumo à identificação dos significados dos sinais sonoros a fim de que haja uma mútua compreensão entre os

⁴¹ Agostinho, *O Mestre*, p. 91. Augustinus, *De Magistro*, 10, 34 (CSEL 77,1, p. 44-45): «per ea signa quae verba appellantur, nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus».

interlocutores. Assim, as contribuições mais evidentes das palavras para a eficácia funcional da comunicação, dado conhecimento prévio dos sinais e de seus significados, manifestam-se no ato de lembrar, advertir e, sobretudo, incitar. É por meio da incitação que a palavra revela, por assim dizer, a sua força. Entre os efeitos condicionados da força da palavra, descobre-se que a alma arde de desejo para encontrar a verdade. Nota-se, não obstante, que as palavras não são capazes de mostrar os respectivos significáveis aos ouvintes que os desconhecem, mas somente podem despertar nos ouvintes o desejo de saber, advertindo-os para a necessidade de indagar-se sobre a verdade. Nesse sentido, a força das palavras não é ostensiva, mas é admoestativa.

Essa força, no final do diálogo, é reconhecida por Adeodato: «Quanto a mim, advertido pelas tuas palavras, aprendi que o homem, pelas palavras, não é mais que incitado a aprender, e que é de muito pouco valor o facto de que grande parte do pensamento de quem fala se manifesta pela locução»⁴². O valor das palavras aqui aparece, sobretudo, pela estimulação. Por ela, a mente se propõe a buscar a verdade no interior de si mesma para contemplá-la com a visão íntima. É de mais proveito para a própria mente fazer a sua

⁴² Agostinho, *O Mestre*, p. 98. Augustinus, *De Magistro*, 14, 46 (CSEL 77,1, p. 54-55): «Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet».

experiência nesta ostensão do que se debruçar no pensamento daqueles que falam. O pensamento dos falantes expresso por meio de palavras constitui uma interpretação particular da realidade que, por vezes, possui muitos enganos e embaraços. Nesse ínterim, é interessante consultar a Verdade interior sempre incitados pelas palavras. Logo, mais do que um discurso exaustivo, longo e cheio de definições, é preferível a consulta, isto é, a interrogação na interioridade. Conforme, Agostinho, esta preferência é prerrogativa principal da pedagogia dialogal: «se é levada a isso pelas palavras de quem interroga, estas não são de ensino, mas de inquirição, e feita segundo à medida que tem a pessoa interrogada, de aprender interiormente»⁴³. A própria forma dialogal do *De Magistro* conta com a dinâmica que lembra a maiêutica socrática, cuja principal diferença da «maiêutica agostiniana» é a presença do acréscimo cristológico, ser e princípio de inteligibilidade pelo qual a mente conhece e se certifica do real e do verdadeiro. Sobre o «conhece-te a ti mesmo» agostiniano, afirma Gilson que:

O preceito fundamental do socratismo é, num sentido, ponto de partida de Santo Agostinho; entretanto, ele o adota somente para fazê-lo sofrer uma transformação cuja profundidade aparecerá melhor à medida que se

⁴³ Agostinho, *O Mestre*, p. 94. Augustinus, *De Magistro*, 12, 40 (CSEL 77,1, p. 49): “Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquiringibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus” (*mag.*, 12, 40).

precisará o sentido da doutrina. *Nosce te ipsum*, por que este preceito? Para que a alma, sabendo que ela é, viva de acordo com a sua verdadeira natureza, ou seja, para se colocar no lugar que lhe convém: abaixo d'Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus⁴⁴.

A pedagogia agostiniana, por ser dialogal, resulta na manifestação do objetivo central da educação humana pautada na elevação das potencialidades do homem interior. Por isso, o *De Magistro* se revela como uma proposta de formação pelo caminho da interioridade que consiste em optar pelo diálogo filosófico, semelhante à proposta socrática. Entretanto, o fundamento dos procedimentos cognitivos não se encontra numa razão solitária e especulativa, mas no Mestre interior que indica os percursos da sabedoria à alma que aprende semelhante a um discípulo aplicado. Conseqüentemente, o uso da força admoestativa das palavras no diálogo torna-se indispensável no processo pedagógico agostiniano, ao lado do passo essencial que é a consulta ao Mestre interior. Nesse itinerário, essa descoberta da força da palavra nada mais é do que a expressão do desejo ou da vontade da própria mente de conhecer para amar as coisas, a si mesma e a Deus.

Todavia, de que natureza é a força admoestativa das palavras? Advém dos sons? Para Agostinho, o som não tem poder

⁴⁴ E. Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 18.

de mover a alma, pois sua constituição é de natureza sensível, e, portanto, inferior à mente que, por sua vez, é de natureza espiritual, com base no postulado agostiniano, o qual afirma que o superior não pode ser afetado pelo inferior:

Quando, ao contrário, somam-se as influências que afetam o corpo com alguma coisa estranha, a alma desenvolve ações mais atentas, adaptadas cada uma ao seu lugar e instrumento: então diz-se que a alma vê, ouve, cheira, degusta ou que sente pelo toque. Com essas ações ela associa de boa vontade o que converge, e resiste com pesar ao que não converge consigo. Acredito que a alma apresenta essas reações diante das paixões do corpo, mas não que receba do corpo tais paixões⁴⁵.

A alma humana, de natureza espiritual, percebe com a sensação o mundo exterior mediante os sentidos do corpo ao dirigir a atenção para aquela parte específica da estrutura corpórea afetada pelo mundo exterior, nesse caso, os sons, de natureza sensível. Na medida em que a alma está presente em toda a extensão do corpo ao mesmo tempo, quando o mundo externo afeta o corpo, essa afetação só se torna percebida quando a alma dirige a sua atenção para aquela parte do corpo afetada. Segundo Brandão e Costa, «não é o corpo que, ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar

⁴⁵ Agostinho, *De musica*, Tradução, introdução e notas de Claudiberto Fagundes, 2014, Tese, (doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014, p. 320-32. (*mus.*, VI, 5, 10).

a sensação sem sofrer nenhuma ação do corpo»⁴⁶. Na realidade, ao soar da palavra, a própria mente convida a si mesma, a mergulhar na memória, em busca da significação, que no passado foi adquirida. Dessa maneira, Agostinho responde a interrogação capital do *De Magistro* sobre a intencionalidade do ato de falar⁴⁷. A locução possui, portanto, o papel de rememorar, advertir e trazer ao presente da consciência o significado que outrora foi adquirido pela ostensão, a fim de que a mente acolha estímulos e se volte cada vez mais para a ostensão interior. «Até que ponto chegou o valor das palavras: para lhes conceder o mais possível, incitam-nos apenas a buscar as coisas,

⁴⁶ R. Brandão, R. Costa, «Naturezas, funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho». *Revista Ágora filosófica*. Ano 9, n. 2, 2009, p. 127-147, p.139.

⁴⁷ Até a primeira parte do *De Magistro*, Agostinho parece defender a ideia de uma função tríplice da locução: ensinar, rememorar e advertir. A locução é uma atividade distinta do canto, que ser feito por deleitação, e da oração a Deus. Depois, finalmente, postula que por meio da locução, nada se ensina (Cf. Augustinus, *De Magistro*, 8, 26). «A prova de que canto e reza se situam fora da linguagem, pelo menos parcialmente, é, no caso do canto, a possibilidade de cantar sem palavras; no caso da reza, a possibilidade de cumpri-la a sós, em silêncio». (L. Mammì, «Canticum Novum: Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho, *Estudos Avançados*, v. 14, n. 38, p. 347-366, (2000), p. 1).

não no-las apresentam para conhecermos»⁴⁸. A busca estimulante perante o som da palavra atinge o desenvolvimento que lhe é próprio, no momento em que a mente reconhece as nuances da interioridade que exprimem algum sentido.

Por conseguinte, a expressão do pensamento, tarefa tradicionalmente associada à linguagem verbal, cabe no propósito amplo da aprendizagem e da comunicação. Agostinho e seu interlocutor, Adeodato, admitem, como finalidade da fala dialógica, o poder da admoestação, com suas significativas ressalvas. A fala é um meio sensível que se habilita, por isso, nem sempre é possível torná-la sensível aos conteúdos da mente do falante, como as análises de Agostinho permitem verificar. As falhas decorrentes da relação de adequação entre a fala e a mente do falante impedem o raciocínio humano de considerar a fala como uma expressão infalível do pensamento.

Considerações finais

Para Agostinho, o conhecimento das realidades corpóreas exige a mediação das representações gravadas na memória. Já o modo de aquisição do saber intelectual é de outra natureza, embora

⁴⁸ Agostinho, *O Mestre*, p. 91. Augustinus, *De Magistro*, 11, 36 (CSEL 77,1, p. 45): «Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus».

pareça análogo à aquisição do sensível. Ambos, porém, não dispensam a interpretação pessoal da mente mesmo que a realidade seja uma só de forma objetiva. Pela incitação das palavras, mesmo o desconhecido torna-se desejável talvez, na medida em que é consentido o ato de acreditar e assim, chegar a entender:

aprenderia uma coisa que desconhecia, não por meio das palavras pronunciadas, mas por meio da visão dela; e desta visão seguia-se que conheci e fixei também o que significava o próprio nome. Na verdade, ao aprender a coisa mesma, não acreditei nas palavras alheias, mas nos meus olhos. Entretanto, talvez acreditasse nelas para entender, isto é, para buscar com a vista o que ia ver⁴⁹.

Ao posicionar a temática da constituição do conhecimento, Agostinho enfrenta abertamente o problema da aquisição e da origem das noções puramente inteligíveis, mediante as quais se constitui o saber humano, logo, pode-se verificar se é verdade que elas não provêm dos sentidos, também é certo que não provêm de fora da alma. Com efeito, o espírito apreende-as, não tanto por confiar num coração alheio, por via testemunhal, mas reconhecendo-

⁴⁹ Agostinho, *O Mestre*, p. 91. Augustinus, *De Magistro*, 10, 35 (CSEL 77,1, p. 45): «discam rem quam nesciebam, non per verba quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est ut etiam nomen illud quid valeret, nossem ac tenerem. Non enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis: illis tamen fortasse ut attenderem credidi, id est ut aspectu quaererem quid viderem».

as no espírito próprio a fim de realizar sobre elas um juízo de valor, cuja mente humana aprova ou desaprova a verdade dessas proposições. A via testemunhal acontece por meio das palavras que tornarão mais estimulante a busca pelo inteligível. No *De Magistro*, Agostinho concluíra que o papel dos mestres no processo de aquisição do saber não consiste em fazer transitar os conhecimentos do seu espírito para o espírito do discípulo, mas reduz-se à tarefa de admoestação. Dirigida ao discípulo, a função de admoestar visa colocar o espírito dele em estado de vigília e suscitar nele o desenvolvimento de uma dinâmica interior que culmine na descoberta da verdade, fonte de todo o saber. Deste modo, o discípulo descobrirá com o auxílio da incitação das palavras dos mestres e da consulta ao Mestre interior, o saber desvelado, no interior de si, pela verdade imutável.

Ademais, a admoestação pode assumir infinitas formas, contudo não estabelece uma condição para o conhecimento seguro e verdadeiro, nem constitui o seu fundamento. Por isso, o hiponense reafirma: «com toda a verdade se diz que ao serem proferidas palavras, ou sabemos o que significam, ou não sabemos; se sabemos, mais o lembramos do que aprendemos; se não sabemos, nem

sequer o rememoramos, mas somos talvez incitados a inquirir»⁵⁰. Ao proclamar a referida função, percebe-se que, Agostinho preanuncia o valor do modelo verbal para explicar a essencialidade da atividade cognitiva da mente, ofertando elementos para se pensar na presença da noção de *verbum mentis*, ainda que de forma embrionária

⁵⁰ Agostinho, *O Mestre*, p. 92. Augustinus, *De Magistro*, 11, 36 (CSEL 77,1, p. 46): «Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri».

José Câncio Gomes¹²

Science and Faith.

Charles Taylor's Approach to Make It Compatible

Abstract: From the earliest days of the relationship between Christianity and philosophies, the debate between knowledge and faith has become a subject of discussion. Augustine and many others after him followed the path of conciliation. This is a very heated issue in the current debate between science and religion, and Charles Taylor's approach to this problem offers elements that contribute to a good reflection on the subject. Here I present Taylor's claim that reason is the articulation of incipient perceptions or experiences that intrigue human agents, making them restless. From Taylor's perspective, I try to deconstruct the mechanistic

² Programa Doutoral em Filosofia, Universidade do Porto.

Civitas Augustiniana, 10-12 (2024) pp.121-153

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/11a4>

perspective that pits science against religion by showing some evident claims in the Bible that came before science.

Keywords: Secularism; Science and Faith; Creationism.

Título: O compatibilismo entre Ciência e Fé – A abordagem de Charles Taylor

Resumo: Desde os primórdios da relação entre o cristianismo e as filosofias, o debate entre conhecimento e fé tornou-se um tema de discussão. Agostinho e muitos outros depois dele seguiram o caminho da conciliação. Esta é uma questão muito acesa no atual debate entre ciência e religião, e a abordagem de Charles Taylor a este problema oferece elementos que contribuem para uma boa reflexão sobre o assunto. Apresento aqui a afirmação de Taylor de que a razão é a articulação de percepções ou experiências incipientes que intrigam os agentes humanos, deixando-os inquietos. Na perspectiva de Taylor, procuro desconstruir a perspectiva mecanicista que opõe a ciência à religião, mostrando algumas afirmações evidentes na Bíblia que são anteriores à ciência.

Palavras chave: Secularismo; Ciência e Fé; Criacionismo.

The hegemony of science over religion, or reason over faith, has been a dominant thesis in the contemporary world with the argument that its cumulative effect has made religion far less plausible to well-informed people who employ reasonable standards of evidence. The thesis has been endorsed by the mechanistic view of the world, showing the incompatibility between science and faith.

I intend to discuss and refute the thesis of the incompatibility, in this case between science and Biblical religion, Christian faith. Taylor’s discussions on the related questions to secularization and his arguments on the link between reason and faith have gained reinforcement and impulse from other renowned scientists who have adverted that religion and science are not incompatible. In the shift from a naïve condition of belief to the reflective one, we can capture the idea that faith in its reflectivity is reasonable. With the impulse of science, faith becomes more and more reflective. Thus, either reflectivity or reflexivity involve reason. I try to debunk the mechanistic perspective which puts science against religion by showing some evident claims in the Bible which came ahead of science. The reason to negate the incompatibility is grounded on the results of a thorough and in-depth analysis of the Biblical literature and scientific hypotheses and theories. Science could have added new details over time but not anything inconsistent with pre-existing knowledge from religious sources.

Reason links science to religion in a dialectical way, which means that both sides are mutually enriching in the quest for truths. Here I present Taylor’s claim of reason as articulation of insights or inchoate experience which puzzles the human agents, making them unquiet. Religious people attempt to make sense of the experience through the creation of new paradigms. Many scientists, artists, thinkers, and philosophers have been converted to Christianity because of the paradigm shifts that make faith more comprehensive.

Reason helps us to change the frameworks making faith more rational, the notion of heaven and hell can be explained in a more reasonable way. Philosophy gives further impulse to theological reflection in using new paradigms adequate to capture more people's attention. Taylor, as a Catholic philosopher, follows this line of thoughts stressing on the relationship between faith and reason in a dialogical perspective. He does not negate the contributions of science in the paradigm shifts which involve religion's frameworks, at least Christianity, in the development of its spirituality and theological reflection. He also acknowledges the limit of science and refutes some streams of philosophy which lead us to the exclusive humanism.

I try to link the Biblical genesis to the evolutionary theory of science, which has diverged the scientists and the religious thinkers. Some anomalies in physics, or astrophysics, especially in the quantum physics put human reason into limit. Scientific evidence in the Bible concerning the origin and the end of the Universe is not lacking. The conversion of some scientists has not only based on the paradigm shifts but also the inferences they have made from the results of their scientific knowledge. They show the fact of evolution and some accurate information in the Bible concerning the finite space and time which are consistent with that of science. There is no proof of the existence of God because He doesn't belong to the space-time dimension and He is the Maker or the Designer of atoms. We can only detect evidence and phenomena in the space-time

dimension which may guide us to make sense of the religious experience through the unfathomable nature. The idea of God is not just a speculation, nor a scientific fiction, which is created by reason alone. Science can help us to discover God’s existence, except in the perspective of the “closed spin of immanent frame”.

According to Coyne, there is no single process that constitutes the scientific method. The hypothetic-deductive reasoning is admittedly very important to science, and scientists frequently make conjectures, or propose hypotheses, about unseen causal mechanisms, deducing what further observations could be expected if their hypotheses are true, then one needs to test to see what he really observes. Coyne argues that experiments are important to science, but not to all its disciplines and sub-disciplines. A combination of reason, logic and observation will always be involved in scientific research. Testing whether by experiment, or observation, is important to filter out non-viable hypotheses. However, experiments are not the only way to test hypotheses, we can sometimes search the traces of the past events.³

Reason as Articulation

³ J. COYNE, *Faith versus Fact: why Science and Religion are Incompatible*, University of Newcastle Press, Newcastle 2016. Against accommodationism: how science undermines religion.

The link between science and religion is basically in reason because religion is not just naïve belief rather it's also a reflection on the Creator, on our origin and destiny. In other words, it is the reflection on the revealed truths which should have challenged scientists and other genuine intellectuals. In one side, revelation needs reason for articulation and sense-making of the religious experience, and in the other, reason needs insights coming from revelation. They are not incompatible in discerning the truth.

In the article entitled *Reason, Faith, and Meaning*, Taylor explores the contemporary debate on religion and science. He focuses on the reason and Christian revelation contained in the Biblical stories. The unbelieving position has been founded on reason alone and reinforced by the scientific evolutionary theory. Taylor attempts to a conciliation between faith and reason while criticizing the illusion made by the Enlightenment which has ignored, or even negated, the third dimension of reason, as articulation of the insight. The distinctions of natural science and social science, like ethics, aesthetic, among others, are clearly hermeneutical. Reason can know the truths and create new paradigms to solve anomalies and overcome obstacles and comes to the knowledge of truths.

In his critique of reason, Taylor shows two common illusions in our secular age. The first consists of making a very sharp distinction between reason and faith, even defining faith as believing

without reason; The second is the disengaged reason, exaggerating the capacities of reason alone.⁴ The notion of *reason alone* has been developed by the Enlightenment. Taylor uses the theological notion of Revelation as an argument to defend the revealed truth which religion preserves. In fact, the hegemony of *reason alone* dispenses with Revelation, however, he takes the Scholastic Tradition to demonstrate that there was an important continuity, because the Tradition affirmed that reason could establish important truths on its own. It could demonstrate the rational nature of human beings from which derived the ethic. And it could also establish the existence of a Creator, but it needed Revelation to take us farther, by bringing us insight that this Creator was the Triune God of the Bible. He explains that there is a convergence between pre- and post-Enlightenment positions that reason and Revelation can be clearly considered as distinct sources of truths. According to him, reason doesn’t offer univocal and reliable answers in all domains. However, he admits that there is the basis on which the belief in *reason alone* has been grounded. It gets close to univocal validity in a kind of reasoning whose rules are codified in formal logic and mathematic. Indeed, the discovery of reliable truth in natural science is the result of reason.

⁴ Cf. C. TAYLOR, «Reason, Faith, and Meaning» in *Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers*, vol. 28, issue 1, article 2, Jan. 2011. The critique is allusion to Kant expressed in his book «Religion within the Limit of Reason Alone».

It means that being rational here involves applying a correct method⁵.

In his critique on reason alone, Taylor admits that the Vienna positivists' view may suffice (adequate) to generate valid scientific theories, but he reiterates the reflections of philosophers of science like Georges Canguilhem and Thomas Kuhn who have adverted that we need more. Our explanations can improve radically with the shift in paradigms. Commenting on this, Taylor argues that sometimes our grasp of some domains is very incomplete, and full of unexplained anomalies, until we transform our understanding of the crucial questions through a paradigm shift. He gives a historical reference like post-Galilean mechanics arose through shifting the crucial question. These had the Aristotelian mechanics as background which had tried to solve the anomalies; in order to explain the continued motion of a projectile after it has left the canon mouth one had to find some agency which went on propelling it. All motion required a motor force contemporary to it. This had started with a crucial question: *what causes continuing movement?* All answers proved unsatisfactory, and the continuing movement remained an anomaly until the new discovery arose with the inertial perspective which changed the question: *what causes changes of*

⁵ Cf. *Faith and Philosophy*, p. 6. Good explanation depends on an adequate conceptualization. We painstakingly validate our observations, and then we infer from them to the best explanation.

velocity? At once it became possible to make sense of the whole domain of imparted motion. Therefore, the anomalies were explained and overcome.

Taylor concludes that reason in the domain of natural science must include this third dimension, *a creative recasting of the problem*, which cannot be delivered through the reliable pre-existing method. It requires something in the nature of insight, which can be validated through the overcoming anomalies. He calls this the result of the validated paradigm shifts. Indeed, he admits that this kind of progress can be credited to reason alone through a strict form of self-restriction, scientific language with literal claims which excludes metaphor. Therefore, this is a special insulated form of expression.

However, the insolate language is inadequate to the explanation and evaluation of human life and actions, such as social science, ethics, history, literature, philosophy, aesthetics. New creations of our theoretical imagination, or moral-anthropological imagination, are not lacking, but it is very difficult to arrive at a kind of universal consensus. For instance, people of different cultures, different ethical outlooks, different aesthetic and moral intuitions, adopt very different paradigms for their accounts of human actions and the nature of our moral life. Taylor sees that this divergence can lead some to conclude to relativism, although he disagrees that there is no fact of the matter as claimed by the relativists. His background argument is that in the continued disagreement springs from the profound connection between the explanatory paradigms we find

convincing in explaining human life, on one hand, and our moral and aesthetic, or spiritual sensibility, on the other. As Taylor signs out, the human nature is shaped by interpretations we offer of it and there is no given basis on which we must eventually converge.

Taylor argues that our reasoning always involves a third dimension, beyond accurate observations and reliable inference, which he calls theoretical imagination in connection with natural science and the moral-anthropological imagination in relation to human affairs. In other words, reason has a creative component, it can and must generate new ways of conceiving the reality it is trying to understand. But he raises this question: how do we generate this? According to him, there is no standard answer, no sure method, but in general we can do that by articulating what start as barely definable hunches, or inchoate insights. These unformed insights draw us strongly and we are willing to engage our attention very deeply in them. Thus, we have an unfounded and nonetheless powerful anticipatory confidence in them.

The conclusion is that reason is not only the property of science but also of religion in having clarified the content of the faith through this third dimension, or insight moved by Revelation. Faith should enlighten reason in the quest for truths with unnecessary data, direct evidence, theories, or models, proofs. There is evidence of truths which science with its method is incapable to prove.

Taylor takes theological analogy of *fides quaerens intellectum* to explain further the link between science and faith

because of the similarity of structure which can be discerned in all uses of imagination. Although this theological method of *faith seeks intellectual expression* sounds an impoverished mode in scientific hunch, but it can set the path for more certain knowledge. In fact, our faith emerges from and is nourished by our whole sense of what is of ultimate importance in life, whereas the scientific hunch relates to a much more circumscribed area. Here Taylor distinguishes faith from science according to its own specific area of approach although it shares with science the same direction to the truth. In the context of this theological framework, he explains that faith in God which seeks intellectual expression defines a direction for the intellect only to the extent that this faith gives a direction to our whole being. He argues that the dawning sense of a new paradigm leaps ahead of what we know and defines the direction of further enquiry aiming to clarify what draws us to it. Thus, we may understand that this method brings us to the knowledge of God through the sense-making of the insight from Revelation.

Against the Enlightenment illusion of reason alone, Taylor adverts that the richer notion of reason has often been neglected or forgotten in recent centuries, but he uses Plato’s notion of *logos*, reason, to reinforce his argument. *Logos*, or reason, involves the articulation in words of insight, whose full nature can nevertheless not be fully communicated in words. Reason cannot be simply reduced to explicit reasoning, the methodical rational operations

which we carry out on our already articulated insights⁶. He refutes Descartes who undermined the notion that reasoning relies on articulations, which then only justify themselves, if they ever do so, *a posteriori*, by the sense they manage to make of the reality under study. Taylor quotes from Gadamer, explaining that these articulations transform our understanding, so much so, that even the kind of sense we end up making may be undreamt of before the articulation is made.⁷ Against Descartes, he also refutes that the path through reason to truth inevitably involves a phase of near-blind groping which only later may be ratified in the clarity of the sense-making that ensues. He presents two facets of ratification. The first comes from the clarity of the sense we make, which everybody may experience for himself. The second comes from the general agreement of all those engaged in reasoning, that we have really made sense of things. Thus, the dialogical dimension of reasoning was dropped from sight altogether by the disengaged reason.

Taylor raises the question: what does this understanding of reasoning do to the post-Enlightenment notion of reason alone? He attempts to respond to it with the argument that if reason alone is defined in opposition to faith, then it threatens to collapse as a

⁶ Cf. TAYLOR, *Faith and Philosophy*, cit., p. 9, where he targets Descartes with others for the loss of this broader understanding of reason. Descartes held that reasoning could be from start to finish guided tightly by a defined method.

category when we see the role of faith in our inchoate insights must play. If it is opposed to revelation, then the problem is that revelation is a category which we come to articulate in order to make sense of our most fundamental insights. Therefore, revelation itself becomes the fruit of *reason-as-articulation*. The inchoate insight has been articulated in a new paradigm once being ratified by reason through a process of the sense-making of things we experience.

The domains in which reason can easily dispense with faith are the privilege field of the disengaged reason, which prescind from life meanings or the significances things have for us as embodied, social beings, who mark moral and aesthetic distinctions in things and actions. This disengaged reason prescinding from life meanings was the essential founding step of modern post-Galilean, post-Baconian natural science. Natural science as such can be convincing to everyone, regardless of culture, because its explanations recur to factors which are not defined by their meanings for us, but simply their efficient-causal relations. However, in the domains of social science, ethics, history, literature, the disengagement of reason is impossible. Reasoning is something one

don't only do alone but which also inescapably involves dialogical collaboration and exchange⁸.

The Conversion Moved by Reason

Reason has pushed many people to acknowledge the existence of a God as Creator of the universe. It empowers human agents to consciously applying logic by drawing conclusions from new existing information aiming to discern the truth which captures our attention. This characterizes humans as rational beings who can inquire things and reliable information so that to come to the knowledge of the truths, including the revealed truth of the Bible. Reasoning is associated with the act of thinking and cognition involving the use of our intellect to discern the truth. The Biblical faith is more reasonable contrary to those who think otherwise. This reasonableness has moved many thinkers to believe and to give up to the truth.

I want to reiterate Taylor's description of some thinkers who have undergone conversion to faith because they felt profoundly

⁸ On TAYLOR, *Faith and Philosophy*, cit., p. 9, Taylor is able to debunk Descartes who didn't only neglect the interplay of groping and ratification, but he also supposed the ratification as self-authenticating in the certainty of clarity and distinctness.

moved by certain experience, like of Bede Griffiths and Vaclav Havel; they both share a self-authenticating experience⁹. Walker Percy’s conversion to Catholicism was pushed by the paradigm shift in anthropology due to its consideration of human agent as part angel and part beast. This view of man as deeply divided being, a creature suspended between two infinities, replaces the orthodox scientific view of human being as mere organism in an environment¹⁰. Another convert that Taylor refers to as consequence of the shift in moral perspective was Dostoyevsky. Percy and Dostoyevsky are all breaking beyond systems of immanent order, which can be explained and accounted for in their own terms¹¹. These systems are natural because they are tracked by natural science, such as the generally shared understanding by both believers and unbelievers, they can be explained by their own terms. Thus, the totality of sense-making is grasped by the current dominant theoretical terms. One must have recourse to the subtler language so that to be credited by the systems. Consequently, so many influential converts in the last two centuries,

⁹ See TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard 2007, p. 729-731. The experience of fullness or experience of epiphanic moment. V. HAVEL, *Letters to Olga*, Knopf, New York 1984, pp. 331-332.

¹⁰ See TAYLOR, *A Secular Age*, cit., p. 731. He takes from P. ELIE, *The Life Your Safe Maybe Your Own: An American Pilgrimage*, Farrar, Strauss, Giroux, New York 2004, p. 160.

¹¹ See TAYLOR, *A Secular Age*, cit., p. 732.

according to Taylor, have been writers and artists. Reasoning has helped them to conversion to the Christianity, or back to their faith, instead of turning them away from religion.

Taylor insists that literature is one of the prime loci of expression of these newly discovered insights. It is newly discovered because people came at them from the immanent order, either from belief or at least from a powerful sense of pressure that this order exerts on us all. Flannery O'Connor who felt this pressure keenly, speaking of the conflict between an attraction for the Holy and the disbelief in it that breathe in air of our time. Taylor describes her position by exposing the term she applied, like grotesque, because she uses an extreme image to join an instance from everyday life with a point not visible to the naked eye, but believed in by him firmly, just as real to him, really, as the one that everybody sees¹². The point no visible is the point outside of self-contained system of everyday explanation, the one in relation to which all our ordinary meanings change, the hinge of the paradigm shift. His conclusion is that the convert's insights break the limits of the regnant version of immanent order, either in terms of accepted theories, or of moral and political practice. Flannery was required to invent a new language or literary style, breaking from the immanent order to a larger and more encompassing one which includes the immanent order and at the

¹² TAYLOR, *A Secular Age*, cit., p. 732.

same time disrupting it. They felt that reason alone cannot capture the whole truth they had experienced.

The convergence between science and religion, Christianity, implies a dialogical complementarity because they have the same goal to achieve knowledge of the truths. On the one side, science helps faith to be more reflective and developed, and on the other, faith gives insights to science in its quest for truths. The insights need reason for articulation in view of their validation. According to Taylor, in order to understand people outside of any frame of human meaning we must go deeper into their world, to live and analyze the puzzlement they awaken in us until a liberating insight comes into where the differences lie. This kind of science can be possible while one inhabits the meanings things have for us, rather than by disengaging himself from them. This can be applied for our spiritual outlooks.

Taylor presents some other converts, like Dawson and Eliot, whose critiques of modernity are clearly manifested the deepest sources of European civilization in Christianity and that this culture must lose force and depth to the extent that moderns depart from it. Jacques Maritain exposed the basic error of modernity in subjectivism, which stressed on the powers of the free individual subjects. He has targeted Luther, Descartes, and Rousseau, who progressively had contributed to the apotheosis of the modern. According to Maritain, the great and necessary remedy was a renewed Thomistic philosophy which would once more bring about

a recognition of objective reality. This philosophy can liberate because it forces us to lift our heads, to consider ‘the object as other, it makes me subordinate myself to a being independent from myself’¹³.

The modern condition itself has brought about the conversion of the intellectuals, scientists, to Christianity. Taylor reiterates what the critique of modernity considered the Christianity as the only bulwark against a menacing disintegrating and disorder. This theme was woven together with that of the deep roots of the European culture and that of the dangers of self-indulgent subjectivism. He argues that the task of breaking out the dominant immanent orders today is already defined by the model of Christendom. The issue remains open of how much we can go back, but this early civilization gives us both our paradigm language which we are seeking, and perhaps also a model of a society and culture which is not in tension with, but fully expresses the faith¹⁴.

¹³ TAYLOR, *A Secular Age*, cit., p. 733. He quotes from J. BARRÉ, *Jacques et Raissa Maritain*, Stock, Paris Stock, 1997, p. 256. He also refers to Evelyn Waugh in her article of 1930 described such condition saying that «in the present state of European history the essential issue is no longer between Catholicism, on one side, and Protestantism, on the other, but between Christianity and chaos (...). Civilization has not power of survival».

¹⁴ See *Ibid.*, p. 75.

Taylor is consistent with his thought that secularization essentially involves the paradigm shifts. Epistemic changes, which he elaborates, are based on the interpretations of realities observed and through a process of epistemic doubt. Any knowledge of unseen mechanisms of reality or forces, which may have influenced on physical world, should be counted although they are immeasurable, even their essence is undetectable. Not everything is proved and measured in the laboratory or any other experiments in micro level or quantum level, which is more complicated. There are limits for our observation, and most scientific observations are based on the observable and detectable world. Even theory of Big Bang diverges scientists because they are not sure about it, even they don’t have a direct observation of the black holes although they exist. Thus, there is a limit when they speak of singularity, which they cannot prove in laboratory. Who gave the origin or who is the Beginner of this immense universe? Who is the Designer of the immeasurable atoms with their complicated constitution? Science should not ignore these questions just because lack of proof. It is like what the scientists do with some theories which remain in hypothetical level or a fiction.

Unfolding the Astrophysical Evidence in the Biblical Narratives

The Biblical studies afford hermeneutics because the Bible is full of metaphors and symbols, subtler language, and narratives, wrapped in the literary forms they employ, providing not only with

meaningful insights but also scientific sources. With reason as articulation one can solve the puzzles or the mysteries hidden in these narratives. The Bible contains the truth about God, about our origin and destiny, about the universe, its beginning and end, about time and space, which science is concerned. The book of Genesis, first book of the Bible, narrates the origin, and the last book of Apocalypse contains the dramatic end from which will emerge a new form of heaven and earth.¹⁵ These two events must evoke our reason to get involved and not just disengaging from them as unreasonable. The Biblical creation story shows our evolutionary process starting from the soil until we became conscious and intelligent beings sharing the image and likeness of the Creator, who gave origin to the process of beings and becoming. The seven-day creation cannot be understood literally, rather symbolical expression of the evolution itself, which was originated from the time out of mind. This time out of mind can be understood in the astrophysical term of the Big Bang, or whatever terms one might use, but it's a Supreme Good who gave origin to the cosmic order, and our coming to be.

The Bible unfolds the state of a primitive universe, which was full of chaos, and it was the Word of God (Logos) who created order in this primitive world, originating life and other beings. The

¹⁵ These two events show how the universe began and how it will end together with its time dimension.

Word here makes us remember Plato’s *logos*, *λόγος*, which means reason that made sense of things. God’s Word implies the Divine Reason, the Beginner, or *αρχή*, as founding principle of all things visible and invisible, detectable, and undetectable. Scientists should not ignore this Biblical information if they are intellectually honest; they are challenged to study and to articulate this literature rich of meanings and significances, not judging it as naïve, unreasonable. Religious belief, in this case Christianity, contains evidence concerning evolution of the universe in the time frame from the beginning to the end; chaos and order (*cosmos*) in the Creation account and in the Apocalypse show the events occurred at the beginning and will occur in the end of history. Indeed, these Biblical cosmic events are approved by natural science, at least astrophysics, including quantum physics, although some scientists have ignored and even simply deny them because lack of proofs. The Biblical accounts of the primordial *cosmos* and its end, accompanied by chaos and order (*cosmos*), should evoke our intellectual curiosity to search the hypotheses which can lead us to validate them through hermeneutic approach to the subtler language and metaphors involving. Reason cannot disengage from these descriptions, stories, which are also fundamental insights for science.

In what follows I want to present the affirmations of some well-known scientists with valid arguments concerning the existence of God as Creator of the universe, or Beginner and Designer of the atoms. Astrophysics and quantum physics show the evidence of the

Transcendence of a highest Supreme Intelligent who had designed the structure of atoms, the basic structure of matter, creating the space and setting the beginning of time. Some astrophysicists through the equation of general relativity of Einstein have concluded that the universe was created. It has a beginning, there must exist a beginner who is God. Time was created because it has the beginning, corresponding to the Judeo-Christian Bible that in the beginning God created the universe through a process, which means in the primordial time and there will be its end. God as Creator is independent from the entire physical cosmos of space, matter, and energy. The universe that we detect was made from an undetected force. We are only capable of detecting within matter, energy, length, width, height, time, and space, but not beyond. Time is a dimension in which phenomena of cause and effect take place. Only God has capacity to operate through cause and effect before the time dimension of our universe. It is linear and any entity confined to half of a line of time must have a beginning and must be created. Only God is not confined to the time because he is the Entity that brought the universe into existence.¹⁶ Thus, the universe has the spiritual origin. Contrary to the unbelievers who assume that God is confined to time in the same way that we are, therefore, no God at all.

¹⁶ See in M. JAMMER, *Einstein and Religion: Physics and Theology*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Concerning the evolution, the astrophysical scientist (Ross) adverts that we don’t have a lot of evidence, except only one coffin full of bones of a bipedal primate that God created maybe before Adam and Eve. He argues that they existed very long time ago, and, unlike the dinosaurs, these bones of bipedal primate found are only 30%¹⁷. This species was extinct very long time ago, thus, these fossils prove nothing about our origin. God created human beings as the only species naturally spiritual on Earth, Adam and Eve were just personages representing humanity (Hugh Ross, in *More a Theory*). All other species of life are either body only, or body and soul, and it is only human species comprised of a complex unity of body, soul, and spirit. The conversion of Paul Wallace back to his Christian faith was a testimony of an astrophysicist who discovered that science has limits and it helps us to get closer to God¹⁸.

Hugh Ross exposes the problem of the physicists that their models of nature don’t hold up once reaching the quantum level. Quantum physics have revealed that matter and energy don’t operate the same on a micro level as they do on a macro level. Physicists are currently looking for more forces and particles to explain why space,

¹⁷ H. ROSS, *More a Theory: Revealing Model for Creation*, Baker Publishing Group 2012. All of physics must be based on the standard model.

¹⁸ P. WALLACE, *Love and Quasars: An Astrophysicist Reconciles Faith and Science*, Fortress Press, USA 2019.

time, and matter function differently on the smaller levels, quantum. Gravity is one of the four forces in the standard model of physics, alone with electromagnetic (light, radio waves, etc.) and the strong and weak nuclear forces. The scientists have no idea what gravity is. They think it is made up of gravitons, like light is made up of photons, but they haven't discovered gravitons yet. Gravity is defined as the attraction between all objects that have mass and energy, but beyond that there is no explanation of what it is, how it works, or what is it having mass that is attractive to other things of mass. He adverts that people who say that they believe what they observe have no clue why we are not flying off the planet. What is significant about this is that much of the experimentation where precise measurements and calculation need to be determined is based on the consistency of gravity. They know the mass of distant stars based on how much gravity these stars create. The scientists of Astrophysics know where blackholes are, based on the way the gravity of the nearby stars is affected. In analogy, Ross illustrates gravity like an invisible person making breakfast for us every day in the exact hour, but we never see him, never notice anything being cooked. That is how scientists understand gravity, no explanation where it came from, but it is something we need to survive¹⁹.

¹⁹ Hugh Ross, in the *Reasonable Faith Conference* (2019), published in the article «The False Conflict Between Science and Faith: An Astrophysicist Examines Genesis», by Geraldine Tan, March 28, 2019.

Ross testifies that the book of Genesis provides us with one of the best reasons to believe that the Bible is the inspired, authoritative, and inerrant word of God. What the Bible declares about nature, indeed, is accurate and testifies of a supernatural Creator. Not just any kind of supernatural creator, but the Creator God of the Bible (Hugh Ross, in *Reasonable Faith Conference*). In his testable creation model, Dr. Hugh Ross proves that faith and science are not incompatible. He affirms that the Bible predicted the future scientific discoveries and historical events. The testable hypothesis, variable and falsifiable predictions, are scientific terms, which usually people use to contest the Biblical faith. His creation model offers greater predictive success and a more comprehensive explanation²⁰.

In the creation narrative we can see the evolutionary process with primordial state of the universe unfolding that before the orders there had been chaos and formless universe. The first chapter of Genesis accounts the coexistence of chaos and order. We can articulate this as more reasonable and realistic account because

²⁰ Hugh Ross in an interview conducted by Corné Bekker, dean of the Regent University School of Divinity, in winter 2020. He is an astrophysicist and founder of Reasons to Believe, an organization dedicated to demonstrating the compatibility of science and the Christian faith. See also in <https://reasons.org/hugo-ross>. The Foundation of Reason to Believe was launched with a goal to build a testable and predictable creation model.

nature shows this coexistence. The volcanic explosions are essential for the order in the ecosystems, or environmental orders, resulting life in abundance on Earth's surface. This means that order necessitates chaos, they are coexisting so that to provide equilibrium and harmony on Earth. They were pre-existing to humans and from which we emerged. Our survival as organisms depends on the intracellular explosions substituting the dying cells with new ones and producing energy for activities; and even the universe itself has permanent tension because of the chaos and orders. Reason may question why chaos and order coexist; reason alone cannot grasp such illogical truth before trying to make sense of it.

Some scientists consider consistency of the truths in the Bible. The ancient Greek philosophy had been dealing with the question of origin/beginning, *ἀρχή*, the foundation of natural science, searching for the primordial cosmic elements that constituted the physical world in the universe. They (ancient Greek philosophers) tried to observe and articulate things before making conclusion, which served as the foundation for the modern science. Thales had claimed that the primordial substance of cosmos was the water, but Heraclitus contested that it was the fire, and the two elements coexist in the nature. But Plato went further with his idea of *logos* who gave order to all these in the beginning, or in Christian

faith it was the *Divine logos*, λογός του Θεου²¹, transcendent to the universe. The Christians believe that this *Divine Logos* was God, the Creator of the universe, or space-time dimension.

Therefore, the Biblical creationism has given most reliable information about the origin, like the ancient Greek, to scientists so that they can continue to explore the universe, providing more knowledge, unfolding the truths in this space-time dimension and even beyond, solving cosmic anomalies. Indeed, the message of the Bible is salvation of humankind implicit in the human flourishing, which means fullness, plenitude. Science is not only concerned with human flourishing but also the abundance of life, fullness, that has no end, the human fundamental desire for eternity or immortality. This desire aims to security, safety with abundance, which in the theological term is salvation, but in this world, we are not safe, therefore, there is not eternity here in this life, everything is inconsistent or changing. Science has limited itself to its method, gathering data, evidence, and proof. That is natural science, however, these data are inconsistent, the evidence doesn’t prove anything of our genesis. Everything is changing since at the dawning

²¹ This means the either Word of God or the Reason of God (Divine Reason) that gave origin to the universe. The Divine Reason created Cosmos which means order, harmony, the world, or in astronomy meaning the entire physical universe considered as a unified whole.

of time, not only evolving but deconstructing, which gives way to the new beginning of another.

The Christian notion of faith is a process to become fully realized through the dialectical changes aiming towards a transformation beyond space-time dimension. There is no doubt that science questions the faith and their relation should be dialogical if science is really concerned to know about the truth of the Designer of atoms and particles that constitute the whole physical body and energy in the vast universe. The scientific question on the faith should be grounded on a methodic doubt. Some scientists with materialistic and mechanistic background find hard to reconcile science with faith creating a closed spin, impenetrable immanent frame. This is an intellectual deviation that ignores the doubt as a method to study the process to solve anomalies, enigmas, and the origin and the end.

The paradigm shift was implicated in Jesus's message to his disciples when he said that the new wine should be deposited in the new wineskin. The paradigms of the Old Testament of the Bible are irrelevant in the New Testament although both deliver the same message of salvation. The change in frameworks has inspired science in its method to settle certain anomalies in society and in nature. In this context, science is bringing us closer to the faith, to the knowledge of the revealed truths in the Bible.

Concerning our genesis, one may say that humankind had evolved from a primate but there is no proof, just a hypothesis based

on the evidence taken from several bones of hundreds of million years ago. So, these fossils are nothing, although they are discovered with rigorous scientific method. Indeed, one thing is true in the Bible that we are made of the soil. Undoubtedly our body is constituted of cosmic elements, like of animals and plants. But there is something sublime in human agents transcending cosmic elements, like conscience, consciousness, and intelligence, which make us cultural beings. These constitute the spiritual properties of human soul differing us from primates and other animals. Aristotle’s thinking on human soul can help us to understand that these properties are transcendent to our material body because they seem being made of the extra-cosmic elements. If the bestial origin of human beings is a possibility for science, then the Biblical account of our genesis is also a hypothesis which is being verified gradually along the history.

Faith involves reason, which is also fundamental for science, and it becomes more reflective and developed through theological studies. Secularization is not necessarily science against faith rather a new way of understanding the faith and new forms of living it. I want to reiterate that the link between faith and science is dialogical. Theology as science of faith has been trying to articulate revelation in the light of reason through the insight from the Holy Spirit, or inspiration in theological term. *Reason alone*, or *disengaged reason*, is not enough for science in its quest for truths. Also, certain issues in theology are not reliable to reason alone. We may take the experience of the Apostles with Jesus Christ as an explanatory

example. They hadn't understood the words and actions of their Master, even after the resurrection. The mystery of Jesus Christ came to be clarified and validated gradually through his apparitions after his risen from the dead. Later, they tried to articulate the experience by writing it down, and after the conversion of Paul of Tarsus the effort of making sense of the experience was expanded to the whole region with greater clarity. Fathers of the Church wrote down their reflection on religious experience in which they tried to grasp the meaning and the message it portrayed in consonance with Biblical revelation.

The resurrection of Jesus from the dead was a new revelation of the life after death. It reveals a new dimension of our existence which transcends this material world. The doubt of the Apostles had been gradually gone after having not only some visible but also physical contacts with the risen Christ, proving that he was not a ghost but the real Master, who was fully alive and really present among them. This set light to our human desire for eternity, or eternal life, with new dimension transcendent to the physical world. We may say that the post-secular humanism doesn't only deal with artificial intelligence but also guiding us to the knowledge of something beyond human. I reiterate that the artificial intelligence is immanent to us because the result of our own intelligence, which is within us, intra-human. The question is: what lies beyond human? Sure, it is not the AI (Artificial Intelligence). In the course of history human beings have undergone crises which can be understood as

moments of reflection and turning back to that fundamental question. Post-modernity can be defined as a move toward the infinity, not only in terms of the universe but also beyond space and time dimension.

Secularization has provided advantage for theological reflection, the development of hermeneutics in Biblical studies, even though many people have abandoned their faith but that doesn’t mean the end of Christianity like some sociologists had projected. It helps the believers to become more critical about their faith and the personal relation with God is no longer based on fear but on love and confidence. Christian faith links heaven with God, the Supreme Good, and the hell with Satan, the evil ones. These can be explained rationally, no naïve. We can define the hell as a space where the evil ones make their nest, not just a place of everlasting flaming fire. It is a condition of evil reign; in analogy it is in the space of human heart from where emerge bad things victimizing innocent people and nature. On the contrary, the heaven is defined as a condition analogous to the Kingdom of God, where love exists, justice and peace flourish, people feel a kind of fullness and harmony. We can articulate and describe the death and resurrection of Jesus and his ascension into heaven in a reasonable way. According to Christian faith, the last enemy that we all will face is death, the worst condition where there is no life, lifeless, or simply hell. Jesus descended into this hell to destroy the power of death, giving life to the dead persons. Then He ascended into heaven to prepare places for all humankind.

We may use other term instead of ascension, like *getting away from the Earth*, corresponding to the logic of science that the Earth is round. So, we can explain that Jesus got away from our planet into the infinity analogous to the infinite space that the vast universe unfolds. Then the definition of heaven involves the infinity and unknown, not in the space-time dimension, but beyond. These are new ways of explaining the Christian faith by using new frameworks which sound reasonable. This is in consonance with Taylor's conclusion that secularization goes along with the intensification of religious faith.

There is no opposition between science and religion, rather they are simply different in their approach to the knowledge of truths. These differences push them into a dialogue to find the truths they both are concerned. The difference does not necessarily mean opposition, or adversity, rather a dialectical journey. The claim of incompatibility of science and faith seems to have an ideological motive grounded in the "closed spin" of the immanent frame as a reaction against the clerical hegemony in Christianity. The genuine scientists have seen in the Christian faith, founded on the Biblical Revelation, the consistent scientific evidence. The converts of modern West to Christianity, or the re-converts, that Taylor intentionally mentions, have manifested the condition that there is a closer link between science and Biblical religion. We can say that science and religion only are different in each method to quest for the truths.

Therefore, reason guides us to the knowledge of the truths even the existence of a Creator of the universe who is God. The Christian faith isn’t compatible with the Deism, which is dominant in the Western world. For Deism, God is indeed a Creator, but he is outside of this world or has no intervention with our worldly affairs. For Christian faith, at least the Catholic faith, God is both Omnipotent and Omnipresent, and this means that he is present either outside of the space and time dimension or inside this dimension, history, in order to give us impulse and guidance. The creation narrative contributed to the conversion of Augustine of Hippo, the great thinker in the fifth century who described in his *Confessions* that time also was created by God.

TRADUÇÃO

Severino Boécio
Instituição Aritmética
Prólogo – A divisão da matemática¹

Tradução de Vera Rodrigues²

Começa o Livro Primeiro

(1). Todas as autoridades antigas que, sob orientação de Pitágoras, revelaram o brilho e a inteligência superior do seu espírito, estão manifestamente de acordo em que ninguém se eleva ao cúmulo da perfeição nas disciplinas filosóficas sem perseguir tão nobre

¹ *Boethii Institutio arithmetica*. Nesta tradução seguimos o texto latino publicado em Boèce. *Institution arithmétique, texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 6-12.

² Vera Rodrigues, Investigadora no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

Civitas Augustiniana, 10-12 (2024) pp.157-166

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/11t1>

conhecimento através do que poderíamos chamar de uma quadrupla via [*quadruuio*]: o que não escapará à observação de um [espírito] justo e penetrante. A sabedoria, com efeito, é a compreensão da verdade das coisas que são e que recaem sob [o tipo de] substância imutável. Dizemos dessas coisas que não conhecem nem acréscimo por extensão nem diminuição por redução nem mudança por variações, mas que, por virtude própria da sua natureza, preservam-se sempre dos esforços e trabalhos. (2). Este [tipo de coisas], pelo contrário, são qualidades, quantidades, formas, grandezas, parvidades, igualdades, relações, atos, disposições, lugares, tempos e tudo o que se encontra de alguma maneira unido aos corpos; os quais têm eles próprios uma certa natureza incorpórea em razão do poder imutável da substância, mas pela participação do corpo, são passíveis de mudança e, pelo contacto com o que a [condição] variável da coisa, transitam para a mutável inconstância. Portanto, como se disse, as coisas a que corresponde uma substância imutável e poderosa, diz-se verdadeiramente e em sentido próprio que são. É destes – isto é, dos que são propriamente e que se designam pelo seu nome de essências – que a sabedoria proclama [possuir a] ciência.

(3). Ora, da essência há duas partes gêmeas: uma, contínua, cujas partes estão unidas e não distribuídas no interior de limites, como é o caso da árvore, da pedra e de todos os corpos deste mundo que se chamam propriamente grandezas; a outra, pelo contrário, separada de si ou determinada por partes, ou reconduzida a uma unidade como

um amontoado, como o rebanho, o povo, o coro, uma pilha, e tudo aquilo cujas partes têm extremidades próprias e distintas da extremidade da parte contígua. O seu nome próprio é multitude.

(4). Por sua vez, de entre as multitudes, umas são por si, como três, quatro ou o quadrado ou qualquer número que, para existir, não tenha necessidade de nenhum outro; outras pelo contrário, não persistem por si, mas reportam a outra coisa, como o duplo, a metade, o sesquiáltero ou o sesquitércio e tudo o que não pode existir a não ser que ele próprio seja [posto] em relação a outra coisa. Quanto às grandezas, umas estão em repouso e sem movimento, outras por um movimento sempre inconstante, alteram-se e nunca estão em repouso. Portanto, de entre estas, a aritmética no seu conjunto examina a multiplicidade que existe por si; os músicos estão familiarizados com a que é por relação a outro e com as suas combinações harmônicas; por sua vez, o conhecimento da grandeza imóvel é prometido pela geometria, e a ciência da grandeza móvel é reivindicada pela disciplina da astronomia.

(5). Sem estas quatro partes, o investigador não pode descobrir o verdadeiro, e sem esta contemplação da verdade nada pode ser devidamente compreendido. Com efeito, a sabedoria é o conhecimento e a compreensão plena das coisas que verdadeiramente são. Aquele que despreza este caminho da sabedoria, advirto-o de que não filosofa corretamente, uma vez que

a filosofia é amor da sabedoria, de que já se afastou ao desdenhar estes caminhos.

(6). Julgo ser necessário acrescentar que, avançando a partir do uno para a progressão ao infinito, toda a força da multiplicidade assenta no crescimento do seu termo; mas a grandeza parte de uma quantidade finita e não tem limite na divisão; pois admite divisões do seu corpo até ao infinito. Esta infinitude e potencialidade indeterminada da natureza, rejeita-as espontaneamente a filosofia. De facto, nada que seja infinito pode ser abraçado pela ciência ou compreendido pela mente, mas, a partir daqui toma para si a própria razão, nas coisas em que pode exercer a sua habilidade para investigar a verdade. Da pluralidade infinita da multitude, ela delimita uma quantidade finita e – uma vez rejeitada a interminável divisão da grandeza – reivindica para si o conhecimento de domínios definidos.

(7). É evidente, portanto, que quem quer que as negligencie [a estas disciplinas] terá deitado a perder todo o saber filosófico. Esta é então aquela quádrupla via pela qual devem caminhar aqueles cujos espíritos superiores se deixam conduzir a partir dos sentidos, com os quais fomos criados, às mais elevadas certezas da inteligência. São, com efeito, como degraus e dimensões exatas de progresso pelos quais [o espírito] pode elevar e progredir, de modo que o olho da alma – que, como afirma Platão, é mais digno de ser salvaguardado e formado do que muitos olhos corporais, porque só pela sua luz

pode ser investigada e observada a verdade – que esse olho, direi eu, submerso e expropriado pelos sentidos corporais, seja de novo trazido para a luz por estas disciplinas.

(8). Qual destas ciências se deverá então estudar em primeiro lugar, senão aquela à qual cabe o papel de princípio e, de certa forma, de mãe das restantes? Ora, essa ciência é a aritmética. Ela tem prioridade sobre todas as outras, não apenas por ser ela que Deus, que criou a mole do mundo, tomou como primeiro exemplar do seu raciocínio, e em conformidade com o qual instituiu todas as coisas, às quais, fabricando-as numa ordem determinada pela razão dos números, concedeu que alcançassem a concórdia. Mas outro motivo para se declarar a prioridade da aritmética é que, considerando todas as coisas que são primeiras por natureza, suprimidas estas, também todas as que se lhes seguem são suprimidas. Ao passo que o desaparecimento das que lhe são posteriores não causa nenhuma alteração no estatuto de prioridade da substância – como ‘animal’, que é anterior a ‘homem’. Com efeito, se suprimires ‘animal’, também a natureza de ‘homem’ será imediatamente destruída, mas se suprimires ‘homem’, [a de] animal não perecerá. Inversamente, é sempre posterior o que implica que, juntamente consigo, se infira qualquer outra coisa, e [é sempre] aquilo que, quando é afirmado, não traz consigo nada que lhe seja posterior, como também no mesmo exemplo de ‘homem’. Com efeito, se disseres ‘homem’, também dirás ao mesmo tempo ‘animal’, porque ‘homem’ é o

mesmo que ‘animal’; mas se disseres ‘animal’, não estás a referir ao mesmo tempo a espécie de ‘homem’, porque ‘animal’ não é a mesma coisa que ‘homem’.

(9). Isto parece acontecer da mesma maneira na geometria e na aritmética. Se de facto suprimires os números, de onde virão o triângulo ou o quadrado ou tudo aquilo que é tratado na geometria e cujos nomes provêm todos eles dos números? Mas se suprimires o quadrado e o triângulo, ou se toda a geometria desaparecer, não desaparecem o três, o quatro nem os nomes dos outros números. Pelo contrário, se eu disser uma qualquer figura geométrica, está aí implícito o nome dos números; mas quando eu digo os números, ainda não nomeei nenhuma forma geométrica.

(10). Que a força dos números tenha prioridade relativamente à música pode provar-se maximamente não apenas porque aquelas naturezas que existem *per se* são anteriores às que se reportam a outra; mas também porque a própria harmonia musical se exprime pelos nomes dos números, e também aqui se pode verificar o que antes se disse quanto à geometria. Com efeito, a quarta, a quinta, a oitava, chamam-se assim pelos nomes dos números precedentes. Nem a proporção dos próprios sons se exprime de outra maneira a não ser por números. Assim, o som que é o intervalo de oitava exprime-se pela proporção do número duplo; o intervalo de quarta é

composto pela proporção epítrita³; o intervalo que chamam de quinta é formado por meia hemíola⁴; o que na música é o epogdo⁵, é na música o tom respectivo; e não me darei ao trabalho de prosseguir aqui com cada um dos casos, pois a sequência desta obra mostrará sem dúvida nenhuma até que ponto a prioridade pertence à aritmética.

(11). Quanto à esférica, ou astronomia, precede-a a aritmética tanto quanto as outras duas precedem por natureza essa terceira ciência. Com efeito, na astronomia há círculos, uma esfera, um centro, círculos paralelos e um eixo mediano, todos eles objeto da ciência geométrica. O que mostra também que a força mais antiga da geometria, porque todo o movimento sobrevém ao repouso e, por natureza, a imobilidade é sempre primeira; ora, a astronomia é a ciência do móbil, a geometria, a do imóvel. Ou ainda porque é pelos intervalos musicais que é celebrado o movimento dos astros. Por isso é bem sabido que a ciência da música precede pela sua anterioridade a do curso dos astros, que por natureza é indubitavelmente superada pela aritmética, que aparece como anterior às que lhe são anteriores. Em sentido próprio, contudo, é precisamente pela natureza dos números que são constituídos todos os movimentos dos astros e todo

³ Epítrito: número composto de outro e mais um terço deste último: $1 + \frac{1}{3}$

⁴ Hemíolo: número composto de outro e mais um meio deste último: $1 + \frac{1}{2}$

⁵ Epogdo: intervalo de $\frac{18}{16} = \frac{9}{8}$

o sistema da astronomia. É assim que calculamos os nascimentos e ocasos, que guardamos a lentidão ou a rapidez dos astros errantes, que reconhecemos os eclipses e as múltiplas fases da lua.

(12). Portanto, uma vez que a prioridade pertence à aritmética, como ficou claro, comecemos por aí esta exposição.

Da substância do número

II. (1). Tudo o que foi edificado desde a primeva natureza das coisas parece ter sido formado pela razão dos números. Este foi, com efeito, o exemplar principal no espírito do criador. Dele foi tomada [de empréstimo] a pluralidade dos quatro elementos, dele a sucessão dos tempos, dele o movimento dos astros e a revolução do céu.

(2). Uma vez que assim é e que a condição de todas as coisas é fundada numa coligação de números, também é necessário que o número se mantenha sempre de igual maneira na sua substância e que não seja composto a partir do diverso – de facto, que haveria de poder ligar a substância do número, sendo ele próprio o exemplar pelo qual todas as coisas foram ligadas? –, mas que se mostre composto por si mesmo.

(3). Além do mais, nada parece composto a partir de semelhantes, nem a partir de [elementos] que não estejam ligados por nenhuma proporção de razão e todas as substâncias e naturezas estão separadas

entre si. Portanto, é evidente que, sendo o número um conjunto, não é um conjunto operado a partir de partes semelhantes, nem das que se juntam umas às outras sem nenhuma razão de proporção. Haverá então números primordiais que unam os números à substância, que sejam estáveis e permaneçam sempre. Porque nada pode ser feito a partir de não-subsistentes, e [esses números primordiais] devem ser dissemelhantes e ter a força de se combinarem.

(4). É destes que o número tira a sua estabilidade: o par e o ímpar, que, por uma espécie de força divina, ainda que sejam díspares e contrários, fluem de uma única origem e estão ligados numa única composição e harmonia.

A definição e divisão do número e a definição em pares e ímpares.

III. (1.) E, em primeiro lugar, é preciso definir o que é o número.

(2). O número é uma coleção de unidades, ou um aglomerado de quantidade constituído de unidades. A sua primeira divisão é em par e ímpar.

(3). É par o número que se pode dividir em duas partes iguais, sem que se interponha entre elas uma unidade, e é ímpar o que não é dividido por nenhum outro em partes iguais porque no meio interpõe-se um [outro número].

(4). E esta é certamente a definição corrente e bem conhecida.