

CIVITAS AVGVSTINIANA
Revista Internacional de Estudos Agostinianos

Vol. 13 (2025)
ISSNe 2182-7141

Diretora
Paula Oliveira e Silva

Editora Convidada
Vera Rodrigues

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. 13 (2025). <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug>

DIRETORA

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

EDITORA CONVIDADA

Vera Rodrigues, Universidade do Porto

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

Luis Evandro Hinrichsen, Pontifícia Universidade Católica Rio Grande do Sul

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, I.P., no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UID/00502/2025 (DOI: <https://doi.org/10.54499/UID/00502/2025>).



SUMÁRIO

Paula Oliveira e Silva

Apresentação9

ESTUDOS

Nilo César Batista da Silva

Marcas de uma filosofia existencialista nas Confissões de Agostinho de Hipona.....17

Evan Dedolph

Key Insights About the Relations Between Memory, Self, and God.....41
in Augustine's Confessions Book 10

Susana Pereira Costa

Vontade e Liberdade na Idade Média e na Modernidade.....67
Da boulesis da alma nas Enéadas de Plotino

Eduarda Machado

The Coexistence of Time and Eternity: Cajetan's Solution to God's Knowledge.....89
of Contingent Futures

João Rebalde

Os futuros contingentes no comentário ao De interpretatione e na Concordia.....121
de Luís de Molina (1535-1600)

Bruno Ribeiro Bré

Populismo, um exercício de antagonização em democracia.....135

Marco António Moreira Dias
A inefabilidade do Transcendente – Belo, Bem, Deus – em Plotino e Wittgenstein.....155

Rituparna Roy
No Algorithm for Self-Awareness.....179
On the Human Exclusivity of Awareness of Awareness

Vasco Moço Mano
O estatuto dos entes matemáticos e a possibilidade da imortalidade da alma.....199

RECENSÃO

Vera Rodrigues
Construir a vontade, ou a fundamentação medieval da liberdade:227
a propósito de uma publicação recente

TRADUÇÃO

Rui Verdasca
Tomé Correia, Acerca da Antiguidade e da Dignidade da Poesia.....243
e da Diferença Entre os Poetas

APRESENTAÇÃO

Este volume da Revista *Civitas Augustiniana* reúne uma série de contributos que resultam principalmente do trabalho realizado nos seminários da variante História da Filosofia, do Mestrado em Filosofia (Departamento de Filosofia da Universidade do Porto), lecionados em 2024 por Paula Oliveira e Silva e por Vera Rodrigues. Ao percorrer em linha cronológica os diferentes temas tratados, sobretudo relacionados com questões de metafísica, filosofia do conhecimento e teorias sobre a natureza da vontade, estes seminários detiveram-se naturalmente no estudo das obras e doutrinas de Agostinho de Hipona sobre estes temas. Além do debate suscitado entre a equipa formativa, docentes e discentes, os seminários contaram também com a colaboração de colegas especialistas, provenientes de outras instituições universitárias e áreas de especialização. O resultado do trabalho de investigação gerado neste contexto deu lugar à organização de um dia de trabalho, com o título *Fazendo Filosofia na História da Filosofia / Doing Philosophy in*

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 9 -14

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/13ap>

the History of Philosophy, organizado no Instituto de Filosofia da Universidade do Porto no dia 4 de fevereiro de 2025. Este volume recolhe alguns dos contributos aí apresentados.

A obra e as doutrinas de Agostinho de Hipona formam um património que marcou de modo absolutamente decisivo o itinerário da filosofia ocidental. O seu entendimento da natureza da filosofia, da razão humana e do tempo ligam o seu nome, desde sempre e de modo estruturante, a uma conceção da filosofia indissociável da história ou do desenvolvimento da razão no curso dos tempos. Este volume é apenas mais um testemunho e uma concretização desta relação intrínseca entre a razão e a sua expressão na história que é potenciada quando se abordam os textos de Agostinho e se procura exaurir deste fonte toda a sua força hermenêutica.

O artigo de Nilo Batista da Silva, que abre este volume, põe em relação o modo de fazer filosofia praticado por Agostinho em *Confissões* com as filosofias existencialistas originadas no início do século XX. Ele mostra que Agostinho nas *Confissões* aborda um conjunto de questões filosóficas a partir da sua própria vivência e em primeira pessoa, e aproxima este método da perspectiva existencialista contemporânea que se constitui como um método de fazer filosofia fundamental cujo objetivo é pensar o ser a partir de categorias existenciais. Evan Dedolph, por sua vez, aborda o conceito de memória no livro 10 das *Confissões*, explorando as relações entre a identidade pessoal e Deus, aí analisadas por

Agostinho. Evan Dedolph analisa a questão desde uma perspectiva muito contemporânea, focando-se nos aspectos de filosofia da mente que estão implícitos nesta descrição da memória e pondo em prática recursos metodológicos típicos da filosofia analítica. Susana Pereira Costa trata de um dos filósofos de maior influência na constituição do sistema de Agostinho: Plotino. No seu artigo, abordada a temática da natureza da vontade como princípio que opera na agência humana, tema no qual a literatura reconhece o caráter inovador da doutrina de Agostinho, precisamente em contraste com a compreensão que dele tiveram os filósofos do período antigo e tardo-antigo. Com o artigo de Eduarda Machado, o volume faz uma inflexão para autores do período da escolástica tardia, começando por uma abordagem sobre o problema do tempo e da eternidade na resolução da presciência de deus sobre os futuros contingentes. Eduarda Machado trata o tema no comentário de Tomás de Vio Caetano à *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, I, q. 14. As questões filosóficas acerca das ideias em Deus, e sua discussão na história da filosofia e, também, nesta questão 14 de Suma de Teologia de Tomás, são indissociáveis do modelo proposto por Agostinho na questão 46, *Sobre as Ideias*, da sua obra *As oitenta e três questões diversas*, bem como da sua análise das relações entre eternidade e tempo, na ação divina da criação. Na mesma sequência temática, João Rebalde desenvolve o tema dos futuros contingentes em Luis de Molina, num trabalho pioneiro onde analisa o problema

a partir do comentário deste jesuíta ao *De interpretatione* de Aristóteles.

Bruno Ribeiro Bré trata do fenómeno político do populismo, como ameaça para as sociedades democráticas. Se, a uma primeira vista, poderíamos pensar que este é um tema que estaria fora do alcance do interesse de Agostinho, uma análise da filosofia política e social de Agostinho – que naturalmente não é objeto de estudo do artigo de Bruno Bré – mostraria sem dificuldade o inverso. Este artigo desafia uma futura investigação no domínio dos estudos agostinianos. Uma análise dos *Sermones ad populum* de Agostinho à luz desta ideologia poderia eventualmente potenciar novas abordagens do tema. Marco António Dias, no seu artigo, traz de volta a ligação entre os domínios da filosofia tardo-antiga e contemporânea, com a relação entre três grandes tópicos da filosofia: o bem, o belo e deus. A aproximação entre Plotino e Wittgenstein, leitor e crítico de Agostinho no que se refere à filosofia da linguagem deste último, é mais um momento importante do estabelecimento de diálogo fecundo entre a filosofia contemporânea e as suas ligações com a história da filosofia. Vasco Mano, por sua vez, recupera no seu artigo o debate entre a tradição platónica e a aristotélica sobre a natureza dos entes matemáticos, o modo como eles são captados pelo intelecto humano e a possibilidade, ou não, de demonstrar racionalmente a imortalidade da alma. Este é um tema que percorre toda a história da filosofia e, embora Vasco Mano mencione

sobretudo do grande debate originado no início do séc. XVI em torno do *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi, o tema pode ser encontrado em Agostinho, equacionando os mesmos conceitos fundamentais. O artigo de Rituparna Roy aborda o problema hodierno de saber se a IA é ou não dotada de consciência a partir da definição de Brentano sobre percepção interna e da análise de Kriegel sobre o representacionalismo. A concepção de Brentano sobre a consciência, como mostra Rituparna Roy, é de algum modo devedora das análises de Agostinho sobre a natureza do cogito. Uma exploração do tópico, como Roy tem desenvolvido em investigação recente, mostra-se fecunda para encontrar vias de resposta a alguns problemas que a IA coloca à sociedade contemporânea.

Finalmente, no apartado *Traduções*, a Revista publica um texto inédito em português, também de um autor português – Tomé Correia. Trata-se da sua *Oração no Colégio La Sapienza (Roma), Acerca da Antiguidade e da dignidade da poesia e da diferença entre os poetas*, em tradução exímia de Rui Verdasca. Este é um texto muito rico, que abre perspectivas para melhor conhecer a obra do humanista português Tomé Correia, bem como a relação entre Poesia e Filosofia: um tema muito caro a Agostinho de Hipona e sobre o qual ainda há margem para ampla investigação, na obra do hiponense.

Este é mais um volume extremamente rico em conteúdos, como mostra a leitura de cada um dos contributos. Ao mesmo tempo,

cada um deles, no âmbito dos estudos agostinianos, apresenta um desafio para ulteriores explorações temáticas, a partir da perspectiva de Agostinho e ao longo da história da filosofia.

Paula Oliveira e Silva
Universidade do Porto
Instituto de Filosofia Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto
pvsilva@letras.up.pt

Nilo César Batista da Silva*

**Marcas de uma filosofia existencialista
nas *Confissões* de Agostinho de Hipona**

Resumo: Este estudo trata da condição humana à luz do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430). Os escritos de *Confissões* apresentam um leque de questões filosóficas e problemas existenciais que mostram como Agostinho se propõe iluminar o mistério humano a partir da experiência de vida e com o tempo informado da profundidade da sua vulnerabilidade existencial. Agostinho intervém nas suas obras frequentemente na primeira pessoa, o que faz que elas adquiram uma peculiar singularidade, em razão de seu modo absolutamente original de tratar os temas da filosofia. Nas *Confissões*, ele manifesta a sua condição humana e o seu combate interno. Esse modo humano, vulnerável, finito torna-se um abismo e, ao mesmo tempo, um elo entre o si mesmo e o absoluto. A essência humana revela-se assim paradoxal para Agostinho e

* Universidade Federal do Cariri – UFCA, Brasil.

Civitas Augustiniana, 13 (2024) pp. 17-39

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/13a1>

por sua vez, um mistério insondável. Neste estudo, estabelecemos um paralelo entre o modo de fazer filosofia de Agostinho, espelhado sobretudo nas *Confissões* e a perspectiva existencialista contemporânea, que também pensa o ser a partir da condição existencial.

Palavras-Chave: Agostinho; *Confissões*; condição humana; ser e essência; filosofia.

Abstract: Este estudio trata sobre la condición humana a la luz del pensamiento de Agustín de Hipona (354-430). Los escritos de *Confesiones* presentan una serie de cuestiones filosóficas y problemas existenciales que muestran cómo Agustín se propone iluminar el misterio humano a partir de la experiencia de la vida y con el tiempo informado de la profundidad de su vulnerabilidad existencial. Agustín interviene en sus obras con frecuencia en primera persona, lo que les confiere una singularidad peculiar, debido a su forma absolutamente original de tratar los temas de la filosofía. En las *Confesiones*, manifiesta su condición humana y su lucha interna. Esta forma humana, vulnerable y finita se convierte en un abismo y, al mismo tiempo, en un vínculo entre uno mismo y lo absoluto. La esencia humana se revela así paradójica para Agustín y, a su vez, un misterio insondable. En este estudio, establecemos un paralelismo entre la forma de hacer filosofía de Agustín, reflejada sobre todo en las *Confesiones*, y la perspectiva existencialista contemporánea, que también piensa el ser a partir de la condición existencial.

Palabras clave: Agustín; *Confesiones*; condición humana; ser y esencia; filosofia.

1. Introdução

Neste artigo, apresentamos uma reflexão acerca da existencialidade humana à luz do pensamento de Agostinho de Hipona (354-430). Como se conhece pelos relatos da sua vivência pessoal que deixou nas *Confissões* (400), Agostinho experienciou tempos extremos de hesitação e conflito entre o profano e o sagrado que lhe ocasionaram tensões e por fim realizaram nele uma mudança radical de modo de vida.

Nas *Confissões*, encontra-se um leque de questões filosóficas e problemáticas de ordem existencial, balizadoras do sentido de ser. Nessa célebre obra, Agostinho busca lançar luzes sobre as sombras que circundam a arte da existência que se tornou para ele a *magna quaestio* da filosofia. O mistério humano que Agostinho se propõe iluminar não diz respeito, na verdade, apenas ao homem universal e abstrato, porventura idealizado através do modelo clássico grego, mas sobretudo ao homem concreto e vivente, conhecido a partir da sua experiência pessoal na relação com a temporalidade, informado da profundidade da sua miséria existencial. Os escritos das *Confissões*, sempre em primeira pessoa,

são marcados pela singularidade do seu coração inquieto, em razão de seu modo absolutamente original de tratar os temas da filosofia, e, por passarem de modo habitual pelo crivo da sua experiência pessoal, caracterizam-se como um manifesto interior. Esse modo humano, vulnerável, finito, aparece a Agostinho como um abismo e, ao mesmo tempo, como a via e o elo entre o si e o absoluto. Com efeito, a essência humana revela-se paradoxal para Agostinho e, por sua vez, um mistério insondável, tanto que, nas *Confissões*, Agostinho trata de Deus, do homem e do mundo em si mesmos, na perspectiva ontológica, embora não por si mesmos, mas sempre, afinal, como instâncias que permanecem avaliadas a partir da perspectiva existencial.

Neste artigo traçamos um percurso de análise que visa considerar as *Confissões* de Agostinho como uma propedêutica, uma antecipação ou prelúdio de uma filosofia da existência.

Não se trata, naturalmente, de enquadrar no rol dos filósofos existencialistas apenas porque ele se ocupou intensamente de problemas concernentes à existência humana, problemas esses que hoje recebem o qualitativo de «existenciais»¹.

¹ O termo «problema existencial» refere-se a um período de intensa reflexão e questionamento sobre o sentido da vida, a identidade, o propósito da existência. Para os filósofos existencialistas, a vida humana é baseada na angústia, no absurdo e na náusea provocada com o fato de a vida não possuir um sentido para

Com a sua personalidade excepcionalmente rica e plurifacetada, Agostinho legou à posteridade uma obra de reflexão e meditação filosófico-teológica que projeta as suas ressonâncias em pensadores tão distantes no tempo e na orientação do pensamento como Pascal, Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, entre outros, que encontraram ecos no gênio agostiniano para elucidar suas principais questões em torno da filosofia da existência. Apesar desse contexto, torna-se importante dizer que não temos a pretensão de estabelecer nem aproximações nem confrontações com este ou aquele filósofo existencialista. Como vimos, a vertente existencialista do pensamento agostiniano já foi posta em evidência através de vários estudos de diferentes autores². Portanto, longe de ser uma dimensão marginal, ela constitui antes uma perspectiva fundamental e condicionadora desse mesmo pensamento na sua totalidade.

além da própria existência. Esse sentido é, então, construído por uma pessoa, em sua existência, a partir de suas escolhas, uma vez que possui liberdade incondicional. A essência humana desenvolve-se a partir da vivência de cada um, através das experiências que o ser humano alcança no mundo.

² Vários estudos evidenciam um vasto campo de investigação sobre o existencialismo em Santo Agostinho. Ver Charles Boyer, «San Agustín y el Existencialismo», *Sapientia* 2 (1947) 149-152; Aimé Solignac, «L'existentialisme de Saint Augustin», *Nouvelle Revue Théologique* 70 (1948) 3-19; J. R. Sanabria, «Existencialismo en San Agustín?», *Sapientia* 9 (1954) 103-111; Jules Chaix-Ruy, «Existence et temporalité selon Saint Augustin», *Augustinus* 3 (1958) 337-350; Maurice Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez Saint Augustin*, Desclée, Paris 1964.

Na verdade, evidenciando o aspecto geral da questão, logo se percebe a divergência entre a perspectiva da existência desenvolvida por Agostinho, associada à matriz cristã da sua metafísica, e o existencialismo contemporâneo.

O existencialismo é uma corrente de pensamento que, por longo tempo, foi recusada pelo cristianismo, ao considerar que a filosofia existencial no mundo secularizado estimula as ações humanas apenas pelo impulso das liberdades individuais e defende a subjetividade, pela qual relativiza os valores ontológicos, ao ponto de negar a ação da providência divina no curso da história humana. A questão do sentido é pensada e resolvida com foco exclusivo nas escolhas humanas, sendo cada homem assumido como único mestre de si mesmo e construtor exclusivo do seu destino, entregue exclusivamente aos eventos da contingência. De todo modo, as grandes questões existenciais da humanidade estão presentes em todos os tempos nas obras filosóficas. Categorias como a angústia, o medo, a solidão, o sofrimento, o mal, porque são universais, são compartilhadas e dadas à reflexão por pensadores de todos os tempos. A existência humana desde sempre foi suscetível às intempéries do mundo.

2. As *Confissões*: paradoxos, dilemas e crises existenciais

No campo filosófico, devemos prestar atenção à semântica do termo *existir* (existencialidade) ou existencialismo. A existência, ou existencialidade, com efeito, não é um estado, mas um ato, a passagem da possibilidade à realidade. Como se apresenta a própria etimologia da palavra, existir é partir daquilo que se é para se estabelecer no nível daquilo que antes não era senão apenas possível. Neste aspecto, a posição de Agostinho afasta-se da doutrina existencialista moderna, pois para esta o homem é só «existência» – não há uma subsistência, uma essência, que possa definir a condição humana, muito menos uma identidade pensada a partir de uma existência recebida como dom da natureza divina.

Neste ponto de inflexão, trava-se qualquer pretensão para colocar a posição de Agostinho na esteira dos pensadores existencialistas modernos. A filosofia existencialista opõe-se formalmente à filosofia essencialista, de modo particular como ela é pensada no paradigma da ontologia agostiniana. No existencialismo, em oposição ao mundo externo, onde as coisas são, mas não existem, a existência é considerada uma propriedade exclusiva do humano: ela não é um estado, mas um ato; é, pois, algo dinâmico que se cria a si mesmo, continuamente, que luta por si, que dá a si a sua própria forma. A tese dos existencialistas de que a «existência precede a essência» indica que o homem primeiro

existe – está no mundo e encontra-se já aí sempre, como Heidegger repete. Só na sequência desse facto se vem a definir, a construir como um determinado, pois o homem nada mais é do que aquilo que ele próprio se faz, através da liberdade.

Podemos então vislumbrar que a doutrina existencialista pretende se distinguir de uma possível filosofia da existência demarcada nos escritos de Agostinho enraizada na ontologia clássica. O filósofo de Hipona carrega em si a forte herança clássica e transporta para a ontologia moderna o essencialismo, com suas breves restrições ao discurso do existencialismo moderno, mesmo com as variações de suas vertentes denominadas pelos autores atribuídos da expressão «existencialistas cristãos».

De onde provém a acentuada preocupação de Agostinho com as questões existenciais, desveladas em suas *Confissões*? Como é gerada e de onde provém, em Agostinho, tanta instabilidade emocional? Talvez possamos elencar pelo menos três motivos essenciais. Em primeiro lugar, a marca singular de sua própria personalidade; Agostinho um homem inquieto, tensamente dramático, profundamente insatisfeito, sedento de absoluto, teve na adolescência experiências traumatizantes; o tempo trouxe-lhe muitas experiências que ele integrou num processo de autoconhecimento que resultou na profunda compreensão da natureza humana, sobretudo nos domínios da afetividade e da sexualidade. As mudanças significativas ao longo de sua vida, o

processo de conversão, as idas e vindas, resultam de uma instabilidade motivada por experiências dolorosas constituídas de dilemas e paradoxos.

Para além de uma experiência intensa do humano como existência, finitude e anseio de felicidade, Agostinho destaca-se pelo seu gênio intelectual. Porém, Agostinho nunca foi vocacionado para ser um filósofo de gabinete ou um pensador de laboratório. A sua experiência com a filosofia sempre foi uma tentativa de aproximar vida e pensamento. A sua maneira de ser e a sua experiência da facticidade atiram-no frontalmente para a meditação filosófica, que se defronta com o mistério insondável da existência humana, embora ele se perca constantemente na imensidão desse mistério da existência. Nas *Confissões*, Agostinho definiu os momentos de grande perplexidade que experimentou na sua existência através da metáfora da grande cadeia, uma tessitura de perguntas sem respostas, um emaranhado de questões encadeadas em torno de razão e desejo, ou seja, da incompletude humana:

O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrara-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito,

nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe ‘cadeia’ – mantinha-me preso a dura servidão³.

O pensamento de Agostinho traz as marcas profundas do tempo histórico em que viveu. Desde a sua estada em Milão até ao seu regresso em Hipona, toda a sua existência está marcada por tensões extremas e abissais, no plano pessoal e comunitário, na vida da cidade ou do Império. Para enfrentar estes abismos e tensões, ele usou a sua intuição filosófica. Na obra *A Cidade de Deus*, percebe-se como Agostinho enfrentou os desafios de seu tempo, viveu as angústias do povo Romano sob a destruição às mãos dos bárbaros, reagiu a muitas polémicas, controvérsias e ataques ao cristianismo. Agostinho tornou-se bispo numa terra que era campo fértil de visões extremadas, marcada por disputas internas na Igreja católica. O donatismo que se instalou no seio da Igreja romana caracterizou-se como um movimento de protesto popular que ameaçou as bases do direito e da ordem dos romanos na África. A crítica de Agostinho ao que ele considerava ser a atitude donatista contém pressupostos de amplas consequências⁴.

³ Santo Agostinho, *Confissões* [Conf.], trad. Arnaldo do Espírito Santo et al., 2ª edição, IN-CM, Lisboa 2004, VIII, v, 10; p. 182.

⁴ De acordo com Peter Brown o puritanismo donatista entrou em choque com o catolicismo de Agostinho, em que refletia a postura de um grupo de católicos confiantes em sua capacidade de absorver o mundo sem perder a identidade; essa identidade existia independentemente da qualidade dos agentes humanos da

Nas *Confissões*, identificamos uma escrita retalhada de dores e súplicas de alma ferida, uma escrita a golpes, tipo de uma alma dilacerada existencialmente. Escreve Agostinho: «eu próprio me tornara para mim uma questão magna e perguntava a minha alma por que estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responde-me»⁵.

Dentre as perplexidades que a interioridade da alma suscita, uma das mais dramáticas é, sem dúvida, a do «emaranhado» ou nó dos afetos interiores, onde se encontra a trama do desejo. «As minhas alegrias, dignas de pranto, lutam com as minhas tristezas, dignas de júbilo, e eu não sei de que lado está a vitória. Acaso a vida humana sobre a terra não é uma provação?»⁶.

Na sua experiência de desassossego e de busca, Agostinho tem uma indubitável certeza: a de que o ser humano é incompleto. Essa ânsia de absoluto aparece nas *Confissões*, quando escreve: «Quem me fará repousar em ti? Quem fará com que venhas ao meu coração e o inebries para eu esquecer os meus males e abraçar a ti, meu único bem?»⁷. Esta certeza leva-o a concluir que a

Igreja. «Enquanto a visão donatista da Igreja tinha uma certa consistência de rocha, a Igreja Agostiniana parecia uma partícula atômica, era feita de elementos móveis, um campo de tensões dinâmicas, sempre ameaçando explodir» (Peter Brown, *Santo Agostinho: Uma Biografia*, Record, Rio 2020, p. 267).

⁵ *Conf.*, IV, iv, 9.

⁶ *Ibid.*, X, xxviii, 39.

⁷ *Ibid.* I, v, 5.

incompletude acontece porque ele é criatura e não possui o modo mais perfeito do ser, que é imutável e sempre igual a si mesmo: «Outros hão-de passar e receber também a forma de existirem. Tu, porém, és sempre o mesmo»⁸. Embora o homem reconheça seu lugar na obra criadora de Deus, a sua existência é participada, não alcançando jamais o ser supremo a não ser a partir da própria delimitação, determinação ou finitude.

Na região mais profunda da alma onde Agostinho demarca o sentimento trágico da existência, a vida interior sempre nos coloca em confronto com as extremidades – o humano, na sua vulnerabilidade, e Deus, o absoluto em plenitude. A existência humana vacila entre os polos prazer/ dor, o prazer de desfrutar das coisas belas sensíveis, porém efêmeras, e o temor em perdê-las que causa dor. Nesses percursos de subidas e descidas, no frenesi do desejo, Agostinho põe-se sempre a caminho em busca do repouso que é o termo do desejo e aquilo que todo o impulso pretende alcançar⁹. Ser e existir motivam as crises e paradoxos da alma, desafiam o *status* presente. Porém é esse mesmo abismo e perplexidade que lhe permite alcançar o recôndito da memória e o leva a confessar as desventuras de sua infância e a reconhecer a estreiteza de sua alma. Diante disto, uma força estranha diz-lhe que

⁸ *Ibid.*, I, vi, 10.

⁹ Ver *Conf.*, I, v, 6.

não somos feitos para o fracasso; fomos feitos para ser sempre mais.

É no âmbito da evocação da memória que Agostinho se depara com o absurdo da existência. O exercício de rememoração confronta-o com a desordem e o conflito dos desejos e lhe traz o sentimento trágico da vida, em que muitas vezes se percebe como uma alma doente; «estreita é a morada da minha alma para que venhas até ela: seja alargada por ti». Está em ruínas: reconstrói-a. É no fundo-abismo de sua alma que Agostinho vislumbra a luz imutável que brilha no horizonte. A experiência relatada por Agostinho mostra que as questões existenciais colocam o ser humano em confronto com a sua própria liberdade. Com efeito, mostram também que a reação aos estímulos do mundo exterior manifesta ao ser humano a sua dependência desse outro de si, do diverso, como aquele de onde provém o que diminui a sua liberdade e o torna prisioneiro do desejo e do mundo fictício, forjado pela imaginação.

Na escuta interior, Agostinho reverbera: «e, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis»¹⁰. A loucura ou a «doença» da alma faz com que a mera presença dos olhos e da faculdade da visão não seja suficiente para

¹⁰ *Ibid.*, III, i, 1.

que a percepção oriunda da visão se produza nas coisas com luminosidade. É o próprio corpo que se vê privado daquilo que os sentidos lhe proporcionam. A conexão entre o órgão do sentido e a realização da função que lhe compete depende inteiramente do estado de lucidez da parte racional da alma. Se esta se encontra cega pela insensatez ou pela loucura, se tem olhos e não vê, torna-se presa fácil das paixões. As paixões, na aceção estoica que Agostinho assume, são golpes violentos na alma: é a própria natureza humana quem desestabiliza o espírito humano, fazendo-o girar em círculo vicioso em torno da ordem e desordem. Um espírito submerso e oprimido pelas paixões transparece na expressão do rosto, sem que nada tenhamos dito ou feito para manifestá-lo, como acontece com qualquer outro movimento da alma. Agostinho, descrevendo o encontro com Alípio no Jardim de sua casa, percebe a angústia no rosto de Alípio.

Naquela intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração, perturbado tanto no rosto como no espírito, dirijo-me intempestivamente a Alípio, exclamo: ‘Por que padecemos?’ [...] A frente, as faces, os olhos, a cor, os tons de voz revelavam o meu estado de espírito mais do que as palavras que proferia¹¹.

¹¹ *Ibid.*, VIII, viii, 19.

O rosto de um ser humano traduz o sentimento de sua alma, ainda que ele não tivesse nenhuma intenção de exprimir tais sentimentos. No espírito humano refletem-se as paixões da alma. Como Agostinho reconhece, é o homem todo que sente,

...de fato, quer pela alma quer pela carne, que são partes do homem, pode designar-se o todo que é o homem nas expressões da alma. Desta forma, o homem animal não é uma coisa e a outra o homem carnal, ou outra coisa o homem racional, mas a mistura de um e outro designam o mesmo homem¹².

Ou, como escrevia anos antes, no *Comentário Literal ao Livro do Génesis*, «A carne a nada pode aspirar sem a alma; por isso, a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma e muito menos apenas no corpo, de fato tem origem nas duas; na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e no corpo, porque sem ele não se sente prazer carnal»¹³.

O quadro existencial desenhado por Agostinho nas *Confissões* é de uma existência ferida. São difusas imagens despedaçadas da alma que revelam a luta para entender como a vontade humana vive na sua extremidade entre o querer e o não

¹² Agostinho, *A Cidade de Deus*, XIV, 4.

¹³ Agostinho, *De Gen. ad litt.*, X, 12, 20.

querer. Como pode querer e, ainda assim, não ter a força de vontade para fazê-lo?

Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E por que isto¹⁴?

Agostinho é de fato um homem marcado pela dor existencial. Os sentimentos misturam-se de maneira tal que ele se mostra indeciso: «dominava-me um pesadíssimo tédio de viver e um medo de morrer»¹⁵. Ao trilhar as veredas com Agostinho, logo se percebe nele ‘o homem das dores’, mas, por outro lado, um homem movido por esperança e fé. De sua intimidade faz revelações dramáticas:

Uma alma despedaçada a escorrer sangue [...] gemidos e lágrimas [...] pesava sobre mim o grande fardo da desgraça [...] nem tinha forças [...] continuando eu a ser um lugar de infelicidade, onde não podia permanecer e donde não podia afastar-me¹⁶.

¹⁴ *Conf.*, VIII, ix, 21.

¹⁵ *Ibid.*, IV, vi, 11.

¹⁶ *Ibid.*, IV, vii, 12.

Um estudo muito aprofundado sobre a existência humana em Agostinho se encontra nos comentários às *Confissões* na edição francesa, organizada por Solignac (1962), o qual acentua a noção de interioridade e linguagem como elemento nuclear do génio agostiniano. De acordo com Solignac, falar de interioridade significa falar da alma, o que identificamos no hiponense o descobridor do homem e sua interioridade, não só pela importância que a este dispensou, mas também pelo estilo de sondagem das profundezas humanas ao interpelar as sensações, a memória, os afetos e a alma. No mais fundo da alma se busca a Verdade, porque ela habita no seu interior; no recôndito da memória, os vestígios da bondade do Criador.

3. A essencialidade em confronto com a existencialidade.

A ontologia de Santo Agostinho é profundamente marcada pela herança platônica, mas reinterpretada dentro de uma visão cristã. Seu ponto de partida é sempre Deus como ser absoluto, fundamento de toda realidade, enquanto as criaturas são metafisicamente dependentes, mutáveis e contingentes. Agostinho afirma repetidamente que Deus não apenas tem ser, mas é o próprio Ser. Sua ontologia tem como eixo a identificação de Deus como a

plenitude imutável: «Pois, a vontade de Deus não é uma criatura, mas existe antes da criatura, porque nada seria criado, se a vontade do Criador não precedesse. Logo, a vontade de Deus pertence à sua própria substância»¹⁷. «Em Deus, ser e viver são uma só coisa, porque nele não há mudança», como escreve Paula Oliveira e Silva,

...todavia, o que move Agostinho na demanda da natureza da ordem e a convertê-la, na conexão radical que tal noção estabelece com o cogito humano, no cerne da sua ontologia, é a experiência limite de um ser que se dirige ao real não apenas descodificando-o mediante sinais convencionais, mas acima de tudo indagando acerca do sentido da própria existência – de si mesmo e de quanto o rodeia –, avaliando as diferentes formas de ser e tendendo, irrefragavelmente, a possuir aquela que discerne como melhor¹⁸.

Contudo, o alvo da ontologia agostiniana será a demolição do grande edifício dualista maniqueísta, para propor em seu lugar uma ontologia relacional e unitiva, por sua vez, constitutiva da ideia de *homo totus* que se diz na fórmula corpo/alma/mente. Assim, o maniqueísmo vai sendo superado passo a passo por Agostinho, pela ideia de um composto humano unitivo, guiado pelo princípio neoplatônico da superioridade da alma sobre o corpo, que eventualmente decorre da noção de interioridade da alma com relação ao corpo.

¹⁷ *Ibid.*, XI, x, 12.

¹⁸ Paula Oliveira e Silva, *Ordem e Mediação: a ontologia relacional de Agostinho*, Letra & Vida, Porto Alegre, RS 2012, p.152.

Agostinho inaugura no pensamento tardo-antigo os alicerces de uma ontologia do ser humano menos fracionado, desde a sua essência à demanda de sua existência. Enquanto os platônicos não tinham a menor preocupação em assegurar a preciosidade da unidade nem a permanência do composto humano, Agostinho responderia ao platonismo que uma alma só será alma se tem um corpo que possa usar, e que um corpo só é corpo se estiver a serviço de uma alma. Evidentemente, todo esforço de Agostinho para compreender o drama existencial da vida humana tem seu pano de fundo no desejo de ser. Os seus escritos são marcados pela busca da compreensão ontológica da alma. A busca por entender se, na estrutura ontológica do ser humano, há marcas impressas do divino, é sem dúvida um fato marcante na filosofia agostiniana. Contudo, apesar da sua forte acentuação mística, Agostinho nem por isso deixa de contemplar, em razoável medida, a perspectiva ontológica, ou seja, a reflexão e análise do humano na sua existência finita.

De resto, por mais relevo que uma filosofia atribua à investigação do mistério da existência, sempre acaba por ser remetida para uma maior ou menor reflexão sobre as essências, enquanto contexto ontológico da existência, necessário para a sua compreensão. Uma leitura, mesmo que superficial, do pensamento filosófico de Agostinho remete-nos de imediato para o modo como ele situa as questões existencialistas, sempre vinculadas ao discurso essencialista, ou seja, a pergunta pelo ser. A existência e a essência

na ontologia agostiniana, assim como toda a ontologia clássica, são alicerces dos três grandes pilares da história da filosofia, a saber, Deus, o homem e o mundo. As questões em torno da essencialidade, isto é, a filosofia do ser, inscrevem-se nas preocupações da existencialidade, aparecendo esta como originária, fundamental e relativizadora em face daquela. Como exemplo, basta examinar com atenção o cerne da teologia do verbo em Agostinho que deve ser articulado como presença efetiva de Deus no mundo e mediação histórico-existencial. O Verbo é manifestação de Deus na ordem da experiência humana, interior e existencial, tanto do ponto de vista da encarnação quanto da iluminação interior da mente. Desde a perspectiva da encarnação, para Agostinho, a projeção da alma em direção ao Ser passa necessariamente pela relação com uma pessoa concreta; trata-se de uma relação existencial que revela ao homem o sentido de seu próprio ser.

O problema que se origina nos primórdios do surgimento da filosofia, a saber, a relação entre o uno e o múltiplo, será transfigurado para o problema da relação entre homem e Deus, que se efetiva mediante a contemplação do Ser trinitário através da realidade criada, aprofundada com a revelação, possuindo uma Mediação que reintegra ontologicamente ambas as realidades – a divina e a criada; isto é, existencialidade e essencialidade. A atuação da divindade na experiência existencial da humanidade

acontece historicamente na realidade criada, não por uma iniciativa exclusivamente humana, obviamente, mas divina. No verbo encarnado, Deus, que transcende a ordem das coisas porque é Ser imutável e doador de ser a elas, assume esta mesma vida, submete-se a ela, configura-se ao transcurso da história para, desde a realização ontológica dos seres no tempo, restaurar ‘eticamente’ a ordem comprometida.

4. Considerações finais

Todo o discurso agostiniano, na senda da verdade ou da sabedoria, transita da metafísica para o axiológico e existencial. Ele busca o bem ou o valor da verdade e, em definitivo, a verdade beatificante. O ser interessa-lhe em função do agir, do dever ser, a investigação em função da vivência, a essência em função da existência. Há no ser humano um débito ontológico em relação com o criador. Através de uma análise mais estruturante da obra *As Confissões*, podemos observar o esquema do projeto de Agostinho. Na primeira parte da obra (desde o início até ao livro IX), ele estrutura a sua filosofia da existência, reconhecendo diante de Deus a sua experiência existencial dramática, onde descreve a figura de um homem perdido no mar revolto de uma existência desnordeada em demanda das águas tranquilas da âncora divina. Na segunda

parte (capítulos X e XI), o hiponense esboça o esquema da ontologia de Deus do mundo criado no tempo e no espaço para encerrar a sua longa meditação refletindo sobre o homem e o seu lugar no conjunto da criação e em face de Deus, como ser criado para Deus, no qual encontra a plenitude da sua realização humana e o sentido último da sua vida. O homem é chamado, pelo amor inscrito no seu coração, e conduzido pela inquietude que o habita, a dominar sobre toda a criação, subordinando as realidades inferiores às superiores, não se conformando com este mundo, mas voltando-se para o criador, vivendo cada vez mais próximo da fonte da Vida, até ver a luz sobre si próprio na Luz divina e aí alcançar a perfeita felicidade. Através da leitura dos *Livros dos Platônicos*, Agostinho começa a conceber Deus como realidade espiritual, afastando-se assim da concepção antropomórfica que lhe fora desenhada pelos maniqueus. Compreende que o mal é ausência de bem, e não uma natureza ou substância. Essa visão o aproxima do cristianismo, mas ainda falta força para se converter de fato. As *Confissões* representam também a síntese criativa entre elementos da filosofia clássica – especialmente o platonismo – e a experiência cristã. Agostinho emprega conceitos filosóficos para interpretar a fé, mas deixa claro que a revelação cristã supera e corrige os limites da razão. A ascensão neoplatônica conduz à contemplação do inteligível, porém não explica a encarnação, o pecado e a graça. O cristianismo oferece, segundo ele, a chave que faltava: o Logos incarnado no tempo, que ilumina interiormente cada ser humano.

Contudo, percebe-se claramente que a origem, ou seja, a base de fundo da antropologia de Agostinho está na abordagem mais profunda sobre a existencialidade humana; portanto, o percurso que Agostinho estabelece sobre a vida interior da alma, que tem a sua raiz última na memória onde se resguarda um apelo à felicidade original, é um ponto fulcral na sua filosofia da existência.

Evan Dedolph*

**Key Insights About the Relations Between Memory, Self, and
God in Augustine's *Confessions* Book 10**

Abstract: How can Augustine claim to remember God if God is outside of time? Augustine makes an implicit argument in *Confessions* 10.25.36, what I call Argument A, and its conclusion provides an answer to this question. The human mind can be divided into two parts: Mind_{physical} and Mind_{non-physical}. Since Augustine thinks that the “I” (*ego*) is responsible for human remembering, these two parts of the mind also have corresponding memorative powers, the I_{physically-remember} and the I_{non-physically-remember} powers; the latter is responsible for remembering God. For clues to the exact content of Augustine's remembrance of God, I turn to book 7 where he describes the internal sight of God above the eye of his mind (*oculo animae meae*) as the seeing of truth, immutable light, and eternity. I then reformulate Argument A into Argument A', which concludes that God is a

* Evan Dedolph, Master of Arts in Philosophy, Facoltà di Teologia Di Lugano, Università della Svizzera italiana, Via Buffi 13, 6900 Lugano, Switzerland; Email: evan.dedolph@gmail.com

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 41-66

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/13a2>

content of non-physical memory in the $Mind_{non-physical}$ and answers the question motivating this study.

Keywords: Augustine, memory, self, God, Confessions.

Résumé : Comment Augustin peut-il prétendre se souvenir de Dieu si Dieu est hors du temps ? Augustin avance un argument implicite dans les *Confessions* 10.25.36, que j'appelle Argument A, et sa conclusion apporte une réponse à cette question. L'esprit humain peut être divisé en deux parties: l'Esprit_{physique} et l'Esprit_{non-physique}. Puisqu'Augustin pense que le «Je» (*ego*) est responsable de la mémoire humaine, ces deux parties de l'esprit possèdent également des pouvoirs mémoriels correspondants, les pouvoirs $Je_{me-souviens-physiquement}$ et $Je_{me-souviens-non-physiquement}$; ce dernier est responsable du souvenir de Dieu. Pour des indices sur le contenu exact du souvenir de Dieu chez Augustin, je me tourne vers le Livre VII, où il décrit la vision intérieure de Dieu au-dessus de l'œil de son esprit (*oculo animae meae*) comme la vision de la vérité, de la lumière immuable et de l'éternité. Je reformule ensuite l'Argument A en Argument A', qui conclut que Dieu est un contenu de la mémoire non physique dans l'Esprit_{non-physique} et répond à la question qui motive cette étude.

Mots-Clés : Augustin, mémoire, soi, Dieu, Confessions.

1. Introduction

After 9 books of Augustine living in his memory and remembering his own life, in book 10 of his *Confessions*, he turns to a philosophical exploration of his own power of memory. I read *Confessions* book 10 under the lens of analytic philosophy, with its merits of studying a text critically, deeply, and dispassionately, with the goal of drawing sharp distinctions for clearer understanding. I concentrate on book 10 and I do not mention other Augustinian works. I also focus on the primary text of what Augustine himself says rather than on secondary literature. The problem I study in this paper is the following: how can Augustine claim to remember God if God is atemporal, as Augustine believes?

The analytic methodology will help make the answer clear throughout book 10 of the *Confessions*. First, we will look at how Augustine characterizes the human mind and its relation to memory in *Confessions* book 10. Second, we will briefly look at Augustine's philosophy of forgetting to understand the distinction of what I call pure and impure forgetting. Third, we will look at Augustine's claim that God is in his memory and construct argument A which gives a basis for the answer to the question motivating this study. Fourth, we will draw ontological distinctions about the mind and its memorative powers. Fifth, we will briefly look at *Confessions* book 7 for clues to what the content of Augustine's memory of God is. Sixth, we will

look at an analytic example of the remembrance of God, reconstruct argument A (what I call argument A'), and provide additional premises to explain the remembrance of God more clearly. Seventh, we will provide some objections and replies. Finally, we will summarize and offer more questions for further study.

2. 1. Augustine on the relation of memory and self in *Confessions* book 10

The first sentences of Book 10 of the *Confessions* set the tone for the rest of the book. Augustine writes, «May I know you, who know me. May I 'know as I also am known' (1 Cor.13:12)»¹. Augustine wants to know God, an important theme throughout the *Confessions*. In the first half of Book 10, Augustine searches his own memory to try to find God. He believes he needs to «ascend» (*ascendam*) to God through his soul (*animam*) and «rise above» (*transibo*) his body². More specifically, Augustine uses the power of his memory to rise above his body.

¹ Augustine, *Confessions*, transl. H. Chadwick, Oxford University Press, Oxford 1991. For the Latin, I am using the following reference: Augustine, *The Confessions*, ed. J.P. Migne, URL: <https://augustinus.cc/la/en/~Conf> (accessed online 14 June 2025). *Confessions* 10.1.1: «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.» Hereafter I will use the shortform “*Conf.*” for *Confessions*.

² *Conf.* 10.7.11. «Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haero corpori et vitaliter compagem eius repleo.»

This paper will not go into depth on how Augustine understands the difference between human and animal souls, but some comments are in order. According to Augustine, animals cannot ascend to God through their souls as they do not have the same kind of soul as humans. Animals are unable to reason or ask questions³. Animals have an *anima*, but humans have an *animus*, which is able to reason and ask questions. I will follow Chadwick's translation of *animus* as «mind», or occasionally «soul», which I understand him to mean the human mind that is different from the *anima* of animals. The specific difference between «human mind» and «soul» is not always clear. Augustine thinks that one important feature of the *animus* is its ability to go beyond itself to reach the divine through its memory which animals lack.

Embedded in his discussions of knowledge, Augustine gives an important insight into how he thinks the human mind (or soul) relates to memory. He writes, «It is I who remember, I who am mind»⁴. Since he accepts a dualistic ontology of body (*corpus*) and human mind (*animus*), he identifies his «I» or «self» with the *animus*. The «I» (ego) is who remembers (*qui memini*) so memory must be a power of the «I». Indeed, without his memory, he cannot

³ See *Conf.* 10.6.10. «Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio.»

⁴ *Conf.* 10.16.25. «Ego sum, qui memini, ego animus.»

even speak of himself⁵. Additional comments about the «I» and its relation to remembering will be explored in more detail in later sections.

Augustine accepts the ontological separation between body and soul. For him, the soul is internal (*interius*) whereas the body is external (*exterius*)⁶. The soul, which is internal, is superior to the body⁷. The soul gives life to the body but bodies cannot give other bodies life, which explains why the soul is ontologically superior to the body⁸. In Augustine's hierarchy of ontology at this point in book 10, God is at the pinnacle, followed by the human *animus* (human soul or mind), followed by the *anima* of animals, followed by the body (*corpus*).

2.2 Pure and impure forgetting

Augustine provides many interesting and important insights about the relation between memory and forgetting in *Confessions* book 10. For the purposes of this paper, I will just focus on one distinction. He writes, «When we at least remember ourselves to

⁵ *Conf.* 10.16.25. «Et ecce memoriae mea vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.»

⁶ *Conf.* 10.6.9. «Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius.»

⁷ *Conf.* 10.6.9. «Sed melius quod interius.»

⁸ *Conf.* 10.6.10. «Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori.»

have forgotten, we have not totally forgotten. But if we have completely forgotten, we cannot even search for what has been lost»⁹.

Here I see an opportunity to draw a distinction between what I will call pure forgetfulness and impure forgetfulness. Pure forgetfulness is a complete oblivion of information, an entire loss of a person's ability to remember a piece of information. Impure forgetfulness is an awareness of something a person is aware that they once knew but cannot recall; it is a partial loss of memory. Impure forgetfulness applies to information that can be remembered, whereas pure forgetfulness applies to information that cannot be, and will never be, remembered. We will apply this distinction later in Augustine's discussions of remembering God.

2.3 God is in Augustine's memory and argument

Augustine's philosophical discussions about memory come to a climax in Chapter 25 of book 10. He writes, «See how widely I have ranged, Lord, searching for you in my memory. I have not

⁹ *Conf.* 10.19.28: «Neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod vel oblitos nos esse meminimus. Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus.»

found you outside it»¹⁰. I take Augustine to mean here that God is clearly found within his memory; God is not beyond his memory.

He continues a bit later, «Since the day I learnt of you, I have never forgotten you. Where I discovered the truth, there I found my God, truth itself, which from the time I learnt it, I have not forgotten. And so since the time I learnt of you, you remain in my consciousness, and there I find you when I recall you and delight in you»¹¹. Thus, Augustine is, again, positively asserting here that God is found within his memory. God remains in Augustine's memory from the «day» or «time» he learned of God¹². In other words, he cannot purely forget God.

Now that he has clearly established that God can be accessed by memory and cannot be purely forgotten, Augustine continues looking for God in his mind and memory in a methodical way. He asks himself a mereological question, «In what part do you dwell?»¹³. He deeply introspects and self-reflects on the inner

¹⁰ *Conf.* 10.24.35: «Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam.»

¹¹ *Conf.* 10.24.35: «Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te inveno, cum reminiscor tui et delector in te.»

¹² Chadwick translates «ex quo», in note 11 above, by using the words «day» and «time». But how could God be learned at a specific time or on a specific a day if God is beyond time, as Augustine believes? See also *Conf.* 10.25.36: «Habitat certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te inveno, cum recordor te.»

¹³ *Conf.* 10.25.36: «...sed in qua eius parte maneat, hoc considero.»

contents and powers of his own mind. He «rises above» (*transcendi*) the parts of his memory which humans and animals share¹⁴. I call this MemoryA, animalistic memory, which includes the memories of physical objects. He reasons that God is not found in MemoryA because God cannot be located among the parts of the mind where physical objects are stored¹⁵. God is clearly non-physical for Augustine so God cannot be found in any physical part of the mind.

He does a similar self-search of God in the part of his memory where the emotions are stored. Again, Augustine answers in the negative when he asks if God is in these parts and the reason is that God is not a physical emotion. Augustine next enters into the «very seat of my mind» (*ipsius animi mei sedem*)¹⁶. God is also not here because God is not the mind itself. Rather, God is of the mind itself¹⁷.

In a pivotal moment of Chapter 25, Augustine writes that all the parts of his mind are mutable, even the very seat of his mind, but God is immutable (*incommutabilis*) above all these parts¹⁸. What

¹⁴ *Conf.* 10.25.36: «Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recorderer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te.»

¹⁵ See note 15 above.

¹⁶ *Conf.* 10.25.36: «Et intavi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea...»

¹⁷ *Conf.* 10.25.36: «...ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es...»

¹⁸ *Conf.* 10.25.36: «...et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici.»

Augustine means by immutable here is that God is not subject to change, in contrast to physical objects in the temporal world which are subject to change. Yet God has deigned to dwell in Augustine's memory (*...et dignatus es habitare in memoria mea...*), which must mean that God is in the part of Augustine's mind that is beyond the physical, the part that is non-physical¹⁹.

Here we find an answer to the question motivating this paper, which is an important and implicit argument by analogy:

- (1) God is immutable and non-physical.
- (2) God is accessible by some part of the human mind via memory.
- (3) God is accessible by some part of human mind via memory only if this part is metaphysically analogous to God, namely, by having analogous properties of immutability and non-physicality.

Conclusion: The part of the human mind that is responsible for remembering God via memory is metaphysically analogous to God, namely, by having analogous properties of immutability and non-physicality.

I will call this Argument A. The conclusion of Argument A provides an answer to the question motivating our study, but we need

¹⁹ See note 19. I want to emphasize Augustine's use of the preposition *in* here.

to further examine Augustine's philosophy of memory to gain a clearer understanding of how the remembrance of God works.

2.4 The two parts of the mind

We see clearly that Augustine is upholding a dualistic ontology. There is the physical/mutable and the non-physical/immutable. When applied to the case of the human mind, there is the Mind_{physical} and the Mind_{non-physical}. It's not clear what the non-physical/immutable is here. Perhaps we can understand that this non-physical part of his mind is purely immaterial, mental, or spiritual. The point is that this non-physical part of his mind responsible for remembering God is immutable and thus it is ontologically distinct from the physical.

One could ask here, «What drives Augustine to remember God?» One good answer seems to be that Augustine's desire to remember his authentic happiness and Truth, which was discussed in 10.20.29-10.23.33 shortly prior to his discussions about God in memory in 10.24.35-10.26.37. Augustine is clear that when he seeks God, he is seeking the happy life²⁰. He thinks constantly seeking God *is* seeking the happiest possible life and writes, «Those who think the happy life is found elsewhere, pursue another joy and not the true one. Nevertheless, their will remains drawn towards some image of

²⁰ *Conf.* 10.20.29: «Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero.»

the true joy»²¹. He continues later, «The happy life is joy based on the truth. This is joy grounded in you, O God, who are the truth, ‘my illumination, the salvation of my face, my God’ (Ps. 26:1; 41:12)»²².

Thus, for Augustine, when he is seeking God, he is self-consciously seeking the happy life and the truth at the same time. When Augustine seeks God in his mind and remembers God, he is remembering truth and the happy life simultaneously, which presupposes that both the truth and the happy life are also in his memory²³. Shortly later, he says that humans have more interest in things that make them miserable rather than things that make them happy and they only have a tenuous memory of the latter things. (*«Quia forties occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt»*). In other words, given Augustine’s identification of God with truth and authentic

²¹ *Conf.* 10.22.32: «Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.»

²² *Conf.* 10.23.33: «Beata quippe vita est gaudium de Veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei, Deus meus.»

²³ There is an interesting quote at *Conf.* 10.23.33, where Augustine draws a connection between the happy life and memory: «They love the truth because they have no wish to be deceived, and when they love the happy life (which is none other than joy grounded in truth), they are unquestionably loving the truth. And they would have no love for the happy life unless there were some knowledge of it in their memory» («Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de Veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum»). Yet, despite their tenuous memory of the truth and what makes them truly happy, God, there is still a little light in humans («Adhuc enim modicum lumen est in hominibus...»). I take him to mean that humans in their Mind_{non-physical} continuously bear a non-physical memory with God in the content of the memory which can be actively remembered but is often impurely forgotten.

happiness, the tenuous memory he is mentioning here must be a non-physical memory with God in its content that is often neglected and impurely forgotten rather than actively remembered.

2.4.1 The «I» and the powers of memory

We saw in section 2.1 that the «I» (*ego*) is responsible for human remembering. Based on my interpretation of Augustine, there is a dualistic ontology of mind: a $\text{Mind}_{\text{physical}}$ and a $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$. We can combine these insights into the following:

- $I_{\text{physically-remember}}$. Augustine uses this memorative power when the physical part of his mind remembers any of its previous physical images (Memory_A), emotions, and even its seat.
- $I_{\text{non-physically-remember}}$. Augustine uses this memorative power when the non-physical part of his mind brings forth a specific memory with God in its content thus bringing forth a specific memorative awareness of God.

I should note here that Augustine's mental state, as he remembers God, can take two forms. If God is actively and consciously remembered, then this is an occurrent mental state for Augustine. Clearly, Augustine is not constantly remembering God. When God is not actively and consciously remembered, God slips

into unconsciousness and is impurely forgotten. However, as we saw at 10.24.35, God cannot be purely forgotten because Augustine has always been able to remember God since he first learned of God.

2.4.2 The connection of the «I» with the two parts of the mind and an analytic example of Augustine's Memory_A

We can now make explicit the relations between the «I» (*ego*) and the mind (*animus*):

- $I_{\text{physically-remember}}$ power corresponds to the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ (what we might call the brain). Memory_A is included in the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ and accessed by the $I_{\text{physically-remember}}$ power.
- $I_{\text{non-physically-remember}}$ power corresponds to the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ (what we might call the purely immaterial, mental, or spiritual part of the mind, the part that is non-physical).

Augustine's Memory_A can be illustrated in an analytic and clear example. If Augustine is remembering his hometown of Carthage, we can represent this in the following way: « $I_{\text{physically-remember}}$ -Carthage» from time t_1 – t_2 , where t_1 represents when the memory started appearing to his mind's ability to internally perceive it and t_2 when he is no longer actively remembering Carthage and it

disappears from his mind's internal perception. Steps (i) – (iv) illustrate this:

- (i) At t_0 , Augustine wants to remember Carthage.
- (ii) At t_1 , he activates the $I_{\text{physically-remember}}$ power and searches the recesses of his mind for an image of Carthage.
- (iii) At t_2 , an image of Carthage appears in his mind; he successfully remembers this image of Carthage dwelling in the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ (brain).
- (iv) At t_3 , the image of Carthage disappears from Augustine's internal mental perception and Augustine is no longer remembering an image of Carthage

To summarize, Augustine can say, « $I_{\text{physically-remembered-Carthage}}$ » from time t_2 - t_3 . The time between t_2 and t_3 is the time in which the image of Carthage is present in his $\text{Mind}_{\text{physical}}$ before disappearing at t_3 .

2.5 What exactly is the content of Augustine's memorative awareness of God dwelling in his $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ as he actively remembers God?

In *Conf.* 10.24.35 - 10.26.37, Augustine is clear that God is found in his memory, but here he does not exactly describe the

content of his memory of God. However, in book 7, there appear to be clues. He says that the books of the Platonists (*Platonicorum libros*) admonished him to go within himself²⁴. He writes, «I entered and with my soul's eye, such as it was, *saw* above that same eye of my soul the immutable light higher than my mind»²⁵. We should note the importance of the word *saw* (*vedi*) here, as it indicates a visual internal mental perception which then provides a basis for later visual remembrance.

He continues a bit later, «It was superior because it made me and I was inferior because I was made by it»²⁶. He also writes, «The person who knows the truth knows it, and he who know it knows eternity. Love knows it»²⁷. This clearly shows that God is still perceptible within Augustine's mind, even though God is above his soul's (or mind's) eye and above his mind (...*supra eumdem oculo animae meae, supra mentem meam...*)²⁸. He also describes God as

²⁴ *Conf.* 7.9.13: «...procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos...» See also 7.10.16. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus.»

²⁵ *Conf.* 7.10.16: «Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem...»

²⁶ *Conf.* 7.10.16: «...sed superior, qua ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea.»

²⁷ *Conf.* 7.10.17: «Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam.»

²⁸ See note 26.

an immutable light (*lucem incommutabilem*), truth (*veritatem*), and eternity (*aeternitatem*)²⁹.

We can immediately make a connection to 10.23.33 because there Augustine identifies God with truth (*Veritas*), light (*illuminatio*), and the happy life (*Beata quippe vita*)³⁰. However, as he reasoned in 10.25.36, God is not a physical emotion, so claiming that the memory with God in its content carries the physical emotions of happiness and love along with it seems unfeasible unless these emotions could somehow be non-physical.

In book 7, Augustine writes some additional comments after his mystical vision at Milan that are worth consideration. He writes, «But with me there remained a memory of *you*...»³¹. He continues a bit later, «...my weakness reasserted itself and I returned to my customary condition. I carried with me only a loving memory and a desire for that of which I had the aroma but which I had not yet the capacity to eat»³². Again, a loving memory (*amantem memoriam*) of God would seem to contradict 10.25.36 when he says God is not located in the mind where physical emotions are located unless the love tied to his memory of God is somehow non-physical.

²⁹ See notes 26 and 28. He also says that Love (*Caritas*) knows the truth, but it is unclear if he is explicitly identifying God with love here.

³⁰ See note 23.

³¹ *Conf.* 7.17.23: «Sed mecum erat memoria tui...»

³² *Conf.* 7.17.23: «...et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.»

Nevertheless, these quotes show Augustine identifying God in the content of a specific memorative act.

2.6 Analytic example of Augustine's remembrance of God and argument A'

We can now also provide a clear and analytic example of Augustine remembrance of God. When Augustine is remembering God, he is using his $I_{\text{non-physically-remember}}$ power accessing his $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ part (pure mind or spirit). When Augustine is remembering God, we can represent this by writing, « $I_{\text{non-physically-remember}}$ God» at time $t?$; a question mark (?) is used to signify that the object of Augustine's memorative act, God, is atemporal and thus does not have a time constraint. Steps (a) – (c) illustrate this:

- (a) At t_0 , Augustine wants to remember God.
- (b) At $t?$, Augustine is remembering God by using $I_{\text{non-physically-remember}}$ power accessing the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ part³³.

³³ On my interpretation, as he is remembering God, he is mentally seeing an unchangeable light, eternity, and truth. It seems that the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power is also a dormant power activated by a desire to remember God. Thus, the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power presupposes a desire to remember God. His desire to seek the happy life and the truth, as we saw in *Conf.* 10.20.29-10.23.33, could be spurring Augustine's desire for remembering God. Additionally, Augustine seems to have self-reflexive awareness as he is remembering God so his $I_{\text{non-physically-remember}}$ power presupposes reflexivity.

(c) At t_1 , Augustine's $I_{\text{non-physically-remember}}$ power is no longer activated and he is no longer actively remembering God

Through the insights and ontological distinctions explicated in this paper, we can now modify argument A for greater clarity. We can call this argument A':

(1) God is immaterial and non-physical.

(2') God is accessible by the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ via the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power.

(3') There must be metaphysical consistency between the content of a memory and what the memory dwells in (i.e. physical memory goes in the $\text{Mind}_{\text{physical}}$, non-physical memory goes in the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$).

Thus, God must be a content of non-physical memory in the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$. We can further explain Argument A' with the following claims:

(c1) The $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ contains several non-physical, purely mental powers such as desiring, knowing, and remembering (the lattermost is the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power)³⁴.

³⁴ Thus, there are the $I_{\text{non-physically-desire}}$ and $I_{\text{non-physically-know}}$ powers too.

(c2) The remembrance of God presupposes accurate and successful remembrance of God, not misremembrance³⁵.

(c3) The remembrance of God presupposes a mental act of recognizing what is remembered is God and not something else non-physical (such as a Platonic Form)³⁶.

The conclusion of Argument A' gives a clear answer to the question posed at the beginning of this paper. Claims (c1-3) create a more complete picture of the $Mind_{non-physical}$ and they provide better conceptual understanding for how Augustine's remembrance of God works.

2.6.1 Returning to Book 10

Now that we are clearer about the content of Augustine's remembrance of God, we now return to an important moment of

³⁵ Successful and accurate remembrance requires that the $I_{non-physically-remember}$ power brings forth Truth from immateriality and non-physicality in the $Mind_{non-physical}$. Augustine identifies God with Truth at *Conf.* 10.23.33, so Augustine thinks that if he is remembering God, he is also remembering Truth.

³⁶ A non-physical power in the $Mind_{non-physical}$ would be responsible for producing a mental act of recognition of God. Perhaps the $I_{non-physically-know}$ power interacts with the $I_{non-physically-remember}$ power in the $Mind_{non-physical}$ to produce this act of recognition. Augustine discusses recognition at *Conf.* 10.18.27 where he mentions a Biblical story (*Luke*, 15:8) of a woman looking for her lost coin. Augustine shows that she could not recognize her lost coin unless the coin was in her memory. Augustine could be hinting at another implicit argument: just like the woman could not recognize her coin unless it was in her memory, God could not be recognized if God was not already in memory.

Conf. 10.26.37. Augustine writes, «You were not already in my memory before I learnt of you. Where then do I find you so that I could learn of you if not in the fact that you transcend me? There is no place, whether we go backwards or forwards; there can be no question of place»³⁷.

This quote suggests that Augustine had a specific, first instance of learning of God that was outside of time, not within a specific time and/or at a specific place. The reason for this is because Augustine clearly thinks God is not a body³⁸. Bodies are located in space and time, but God is non-physical, eternal, higher than the physical world, and immutable. These properties of God would seem to indicate that Augustine's first instance of learning of God was also above the physical world; God is found above (*supra*) him and not in a physical space (*Et nusquam locus*)³⁹. We might say that his first instance of learning of God was an instance of atemporal learning that is impossible to be purely forgotten.

2.7 Questions, objections, and replies

³⁷*Conf.* 10.26.37: «Neque enim iam era in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.»

³⁸ *Conf.* 10.6.10: «Veritas enim dicit mihi: 'non est Deus tuus terra et caelum neque omne corpus.'»

³⁹ See note 38.

I will now briefly note some questions, objections and replies⁴⁰.

- (1) What is the dividing line between the *animus* and *mens*?

I am working with Chadwick's translation and I follow him in translating «animus» as the «human mind», though he occasionally uses the word «soul». My distinction between the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ and $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ is meant to apply to the human mind when Augustine is clearly referring to mental activities like like remembering, desiring, or knowing. The words *animus* and *mens* are two different words referring to the same entity, the human mind, in these cases.

- (2) Is the $I_{\text{non-physically}}$ remember power reliable? How do we know it is reliable?

The reply to this objection will bring in Augustine's views about God as Truth at 10.23.33. Augustine thinks God is Truth. If Augustine is remembering God, and if God is Truth, then Augustine is self-consciously remembering Truth as well. In other words, Augustine thinks that Truth rides with God as God is remembered. Truth entails reliability, so that there cannot be a misremembrance of God. Thus, the $I_{\text{non-physically}}$ remember power must be a vehicle for

⁴⁰ I am grateful to the audience in Porto, Portugal during the «Doing Philosophy in the History of Philosophy» conference in February 2025 for asking these questions and raising these objections. I should note that the paper I presented was an earlier and less developed version of this paper.

Truth because the I_{non-physically} remember power brings God, and so Truth, out of impure forgetfulness and into active remembrance.

- (3) If God is immutable and the Forms are immutable, then isn't God a Form?

Based on what I could surmise from studying *Confessions* book 10, God is not a Form. Augustine thinks God is the creator and above (*supra*) everything. God is immaterial, non-physical, immutable, and beyond time – just like the Forms. But since God is the creator and originator of the physical as well as the non-physical, this means that God also created whatever is non-physical including the Forms. God bestowed existence on the Forms, and the Forms have the property of being bestowed existence. So even though God and the Forms have the properties of immutability and non-physicality, God is still superior to the Forms because they would not exist without God bestowing them existence.

3. Conclusion

The aim of this paper was to answer the question: how can Augustine claim to remember God if God is atemporal? I have aimed to show, through an analytic methodology, Augustine's answer to this question in a clear way by presenting argument A and by drawing various ontological distinctions in his philosophy of memory. When he is reasoning through the different parts of his

mind in which God could dwell in his memory at 10.25.36, he subjects these parts to penetrating ontological analysis⁴¹.

Based on my interpretation of important passages in 10.25.36 and an understanding that *animus* can be translated as «human mind», the implicit Argument A emerged. This argument concluded that the part of the mind responsible for remembering God is metaphysically analogous to God, namely, through its immutability and non-physicality. A distinction needed to be drawn between the physical part of the mind (Mind_{physical}, the brain) and a non-physical part (Mind_{non-physical}, the purely immaterial, mental, or spiritual part of the mind). The Mind_{physical} part contains all physical and animalistic memory (Memory_A). The Mind_{non-physical} part contains a non-physical memory with God in its content.

According to my reading of key parts of book 7, Augustine is having an atemporal mental vision of truth, immutable light, and eternity when he is remembering God. The non-physical memory of God dwelling in the Mind_{non-physical} is unconscious and impurely forgotten until activated by a desire to remember Truth (and the happy life) and then brought to conscious remembrance via the I_{physically-remember} power. We modified Argument A' and provided additional claims (c1-3) to give a more complete and clear answer to

⁴¹ See notes 14-19.

the question asked at the beginning of this paper. Some objections and replies were included.

There are many interesting philosophical implications and further questions to be asked. At death, it seems that the $\text{Mind}_{\text{physical}}$, the $\text{I}_{\text{physically-remember}}$ power, all physical memory, emotions, and even the seat of the mind all perish. The $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ and the $\text{I}_{\text{non-physically-remember}}$ power will not perish and are thus immortal. However, how can the $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$ part and its corresponding $\text{I}_{\text{non-physically-remember}}$ power even exist as part of the physical world, which is conditioned by time and change? It's not clear here, but perhaps Augustine is influenced by Plotinus's *Enneads*, and could hold that this non-physical part of the human soul or mind remains undescended in the realm of atemporal Forms⁴².

Christians like Augustine believe in the resurrection of the body after death. What is the status of the mind and memory after the resurrection of the body? Wouldn't the resurrected body also include any physical memories, emotions, etc.? What is the will's

⁴² Plotinus writes in *Enneads* 4.3.12: «The souls of men, seeing their images in the mirror of Dionysus as it were, have entered into that realm in a leap downward from the Supreme: yet even they are not cut off from their origin, from the divine Intellect; it is not that they have come bringing the Intellectual Principle down in their fall; it is that though they have descended even to earth, yet their higher part holds for ever above the heavens.» See also *Enneads* 4.8.8: «...even our human Soul has not sunk entire, something of it is continuously in the Intellectual Realm...» – cf. Plotinus, *The Enneads*, transl. S. MacKenna, intro. Paul Henry SJ, and foreword by E.R. Dodds, Faber and Faber, London 1957. 2nd edition.

relation to the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ and $\text{Mind}_{\text{non-physical}}$? How is atemporal, non-physical, and purely memory even possible⁴³? Is God the only thing or being that is remembered using the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power? Or are there other non-physical, atemporal, unchanging entities also remembered using the $I_{\text{non-physically-remember}}$ power as well, such as Plato's Forms?

Augustine gives answers to these questions throughout his corpus, and they raised immense debate throughout the Middle Ages which continues to the present day. Additional research from the analytic perspective needs to be conducted for deeper and clearer understanding of Augustine's philosophy of memory⁴⁴.

⁴³ Aristotle writes in *On Memory and Reminiscence* 449b25-30: «As already observed, there is no such thing as memory of the present while present, for the present is object only of perception, and the future, of expectation, but the object of memory is the past. All memory, therefore, implies a time elapsed; consequently only those animals which perceive time remember, and the organ whereby they perceive time is also that whereby they remember» (ed. R. McKeon, in *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York 1941, pp. 607-617). Thus, for Aristotle, only the $\text{Mind}_{\text{physical}}$ can remember and there is only animalistic, physical memory (what I called Memory_A). For Aristotle, atemporal memory is a contradiction and therefore impossible.

⁴⁴ I am grateful to Professors John Marenbon, Anna Marmodoro, and Paula Oliveira e Silva for comments on earlier versions of this paper.

Susana Pereira Costa*

**Vontade e Liberdade na Idade Média e na Modernidade:
da *boulesis* da alma nas *Enéadas* de Plotino**

Resumo: O conceito de *boulesis*, recorrente em diversos tratados das *Enéadas* e posteriormente traduzido por Cícero como *uoluntas*, exprime em Plotino o desejo natural da alma pelo inteligível, o Bem superior. Tal orientação exige a separação do corpo e o retorno da alma ao seu princípio gerador, por via da virtude. A *boulesis* deve, no entanto, ser pensada em conformidade com a hierarquia ontológica das hipóstases, sendo distinta no Uno e nas almas particulares, como se evidencia no Tratado VI, 8. Nos Tratados I, 8; III, 6 e V, 1, o mal no mundo sensível é compreendido como um efeito da queda da alma na matéria (entendida como privação de forma), o resultado de um esquecimento e afastamento da sua natureza inteligível. Propõe-se analisar em que medida a *boulesis* da alma (enquanto separação do corpo e ascese ao Uno) implica uma escolha voluntária que,

* Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal). Email: up202105910@up.pt

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 67-87

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/13a3>

embora determinada pela ordem inteligível, se revela também como uma deliberação entre autenticidade e aparência; entre escolher-se a si mesma, e ceder à ilusão trágica da matéria, que a desvia do seu caminho à verdadeira liberdade.

Palavras-chave: Plotino; vontade; metafísica; alma.

Abstract: The concept of *boulesis*, recurrent in several treatises of the *Enneads* and later translated by Cicero as *uoluntas*, expresses in Plotinus the soul's natural desire for the intelligible, the higher Good. This disposition demands separation from the body and the soul's return to its generating principle, by way of virtue. *Boulesis* must, however, be conceived in accordance with the ontological hierarchy of hypostases, being distinct in the One and in particular souls, as evidenced in Treatise VI, 8. In Treatises I, 8; III, 6; and V, 1, evil in the sensible world is understood as an effect of the soul's fall into matter (understood as deprivation of form), the result of a forgetfulness and estrangement from its intelligible nature. Our aim is to analyze to what extent the soul's *boulesis* (as separation from the body and ascension to the One) implies a voluntary choice that, although determined by the intelligible order, also reveals itself as a deliberation between authenticity and appearance; between choosing itself, and giving in to the tragic illusion of matter, which diverts it from its path to true freedom.

Keywords: Plotinus, Will, Metaphysics, Soul.

1. Introduction

«To be or not to be: that is the question.»

(Shakespeare, *Hamlet*, 3.1.55)

O desejo pelo inteligível, orientado ao Bem superior, aparece em diversos tratados das *Enéadas* de Plotino sob o conceito de *boulesis*, termo grego que foi posteriormente traduzido por Cícero como *uoluntas*. Sabemos que, para Plotino, a inclinação natural do ser humano ao Bem supremo exige que este se liberte do corpo, do domínio do sensível, confiando à alma o percurso de retorno ao seu princípio gerador, pelo caminho da virtude. Para se falar sobre uma noção de vontade em Plotino é necessário considerar os diferentes estatutos ontológicos de cada uma das hipóstases: a *boulesis* do Uno não é a mesma das almas particulares. Em VI, 8, Plotino começa por refletir sobre este conceito no âmbito dos seres humanos para, de seguida, expor como se manifesta no Uno.

Nos tratados I, 8 e V, 1, Plotino oferece a chave para a existência do mal a partir do estatuto ontológico da matéria: como último resíduo da processão do Uno, a matéria é privação de Bem e incapaz de se converter. O mal nasce como um efeito da degradação da alma, que, ao descer à matéria, se une com o sensível, esquecendo-se da sua natureza orientada ao Bem. Assim, o mal não decorre de

uma vontade ativa da matéria, mas de uma degradação da alma que se rende ao que lhe é inferior e contrário à sua essência.

Pretende-se analisar de que modo a realização da *boulesis* natural das almas – que consiste na separação do corpo e na ascese ao Uno – envolve um tipo de escolha livre e voluntária. Trataremos de demonstrar como esta atividade da alma é uma escolha de autenticidade, um escolher-se a si mesma, em contraste com a cedência trágica à ilusão da matéria, que a desvia do seu caminho à verdadeira liberdade.

2. Das almas particulares: memória e esquecimento

Plotino defende que a alma é o princípio da vida, na medida em que todas as atividades constitutivas de um ser humano são atividades da alma¹. Ao longo de diversos tratados, o filósofo neoplatónico concentra-se em explicar o modo de interação entre a alma e o corpo no ser humano. Muitos destes tratados estão repletos

¹ Plotino, V 1.2: «[...] soul itself made all living beings by breathing life into them, those that are nourished by the earth and the sea, those in the air, and the divine stars in heaven. [...] And it is necessarily more honorable than these, since while these are generated and destroyed whenever soul departs from them or supplies them with life, soul itself exists forever by not departing from itself.» (salvo indicação em contrário, a tradução do inglês é minha, a partir da edição e tradução de Lloyd P. Gerson, *Plotinus: The Enneads*, New York, Cambridge University Press, 2018, que servirá como edição de referência ao longo desta investigação).

de aporias relativamente à relação das almas com os corpos, paixões e sensações, mas também no que diz respeito à Alma como hipóstase. Os problemas com que se depara exigem que se prolongue extensivamente, particularmente por darem conta de assuntos que permitem aprofundar o tema do princípio gerador, além daquilo que dele deriva².

Plotino defende que o dever do ser humano é conhecer-se a si próprio, na medida em que necessita de reconhecer o objeto do seu desejo e contemplação – o Intelecto³. No início dos tratados sobre as almas particulares⁴ recorda a teoria platónica da derivação destas da alma-mundo, gerações sempre menos perfeitas do que o seu princípio causal⁵. Contudo, através de metáforas e analogias, Plotino refuta esta tese e explica o estatuto ontológico da alma-mundo: a alma-mundo é também uma alma particular que, tal como as almas dos seres humanos, deriva da Alma como hipóstase, que subsiste em si mesma:

[...] all of the souls come from that one, the soul of the universe and the others, being together with each other, in a way, up to a point, and being one by belonging to no one particular body, but linked by their extremes and being together with each other at the top end, and then projecting themselves hither and thither, just as light as soon as it arrives at the earth

² Plotino, IV 3.1.

³ Plotino, IV 3.1.9-17.

⁴ Os tratados IV 3, IV 4 e IV 5, concretamente.

⁵ Cfr. Platão, *Timeu*, 41D.

is actually divided up among physical masses and yet is not divided, but is one nonetheless⁶.

Assim, a tese final de Plotino defende que as almas particulares estão para a Alma como os intelectos (as Formas) estão para o Intelecto, e a Alma que se mantém acima das almas particulares é um princípio único derivado do Intelecto⁷. Após refletir sobre alguns dos problemas das almas, Plotino revela, à luz de Platão, que cada alma escolhe uma vida de acordo com as suas vidas anteriores⁸. Mas como e porque acontece, então, a primeira associação de uma alma com um corpo?

Sempre em conformidade com a ordem da derivação, a alma desce ao encontro do corpo mais indicado à sua disposição natural, numa descida que não é nem voluntária nem imposta, mas como um salto espontâneo e natural, «como um desejo de casar ou a tendência natural para a virtude»⁹. Como consequência da descida e da associação a um corpo, surgem novos problemas sobre a atividade da alma: de acordo com Plotino, quando a alma olha para o que lhe é anterior – o Intelecto – pensa teoricamente, mas quando olha para si mesma – num ato de esquecimento do seu princípio gerador –, volta-se para ordenar, administrar e governar o que lhe é inferior – o

⁶ Plotino, IV 3.4.14-21; a mesma ideia repete-se em IV 3.8.

⁷ Plotino, IV 3.4.5.

⁸ Cfr. Platão, *República*, 620a.

⁹ Plotino, IV 3.13 (tradução nossa).

corpo, que precisa de cuidado constante pelas diversas influências do mundo sensível que o rodeia¹⁰.

The souls must be able to be aware of the body's changing environment and of its changing internal states. It will thus require sense-perception and an awareness of the states of its body. It will also require memory because it must be able to relate what occurs now or in the future to what occurred in the past¹¹.

Para uma alma tomar conta de um corpo e reconhecer as suas carências, é-lhe necessário ter acesso às perceções dos órgãos do corpo. No tratado IV, 6, Plotino explora justamente a natureza da perceção sensorial e da memória, concluindo que estas são funções da alma e não do corpo. A perceção sensorial tem início nas impressões do corpo do mundo exterior, mas é, em última análise, a alma que notavelmente apreende, interpreta e julga essas impressões, sem se apropriar delas¹². Plotino exemplifica esta comunicação através da analogia de um mensageiro que transmite à alma os estados do corpo, sem que se deixe afetar por eles¹³. Do mesmo

¹⁰ Plotino, IV 8.3.25-28.

¹¹ Damian Calouri, «The embodied soul», in Lloyd P. Gerson and James Wildering (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, p. 223.

¹² Plotino, IV 6.1-2.

¹³ Plotino, IV 4.19.25-30: «[...] we must call the sense-perception itself not pain, but rather a cognition of pain, and say that since it is a cognition it is unaffected, so that it can cognize and give a sound report. For a messenger who has undergone an affection and has his concentration fixed on that affection either fails to report altogether, or is an unsound messenger».

modo, a memória é também uma atividade da alma. Orientada para os dois mundos, o inteligível e o sensível, a alma encontra-se numa posição intermédia afetada por duas forças opostas¹⁴. Com efeito, a memória existe justamente porque a alma participa no tempo através da sua descida ao mundo sensível¹⁵, trazendo consigo a recordação da sua fonte superior e eterna, na medida em que não desce por completo e mantém uma parte de si sempre no mundo inteligível¹⁶. Considerar duas memórias distintas – uma da parte da alma que se mantém no inteligível e outra da parte da alma ligada ao corpo¹⁷ – permite explorar a dualidade inerente ao ser humano como apenas uma potencialidade em si mesmo¹⁸, na medida em que somente quando se une ao Intelecto é que se identifica com o verdadeiro ser. «What can it be, therefore, that has made the souls forget the god which is their father and be ignorant of themselves and him even though they are parts of the intelligible world and completely belong to it?»¹⁹.

¹⁴ Plotino, IV 6.3.5-10.

¹⁵ Gwenaëlle Aubry, «Metaphysics of soul and self in Plotinus», in Pauline Remes – Svetla Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge, London 2014, p. 316.

¹⁶ Plotino, IV 8.8.1-3; ainda, em I 8.15.26-28: «[...] human beings do not always have to look at evil. But whenever they look, they are accompanied by images of Beauty to recollect».

¹⁷ Plotino, IV 3-31.

¹⁸ Plotino, IV 4.2.5-8.

¹⁹ Plotino, V 1.1.1-4.

Ao demonstrar que a memória é um exercício da alma e não do corpo, Plotino revela-a como uma condição absolutamente necessária, principalmente no que diz respeito ao desejo da alma pela sua natureza inteligível: «The memory of the things in the intelligible world continues to restrain it from falling, but that of things here carries it in this direction [...]»²⁰. O esquecimento desse desejo nasce da contaminação e do impedimento do corpo no exercício da sua memória²¹.

Qual é, então, o papel da memória no retorno das almas, no contexto de um mundo sensível determinado pela ordem²²? A alma deseja contemplar o Intelecto, mas as impressões que recebe do mundo sensível são um impedimento, precisamente porque estão relacionadas com o corpo: «for this reason, memory, even if it is of the best things, is itself not one of the best things»²³. Logo, para a alma cumprir o seu objetivo de contemplar o Intelecto, a alma deve (1) não se deixar afetar pelas percepções sensoriais do corpo, (2) não se preocupar com o cuidado do corpo, (3) permitir o esquecimento do

²⁰ Plotino, IV 4.3.

²¹ Plotino, IV 3.26.43-55: «But for the exercise of memory it finds body an impediment [...] the nature of body, which is mobile and subject to flux, must be the cause of forgetting, not of memory».

²² Plotino, IV 4.4.11.10-15.

²³ Plotino, IV 4.4.5-10.

mundo sensível, e (4), recordando a sua origem inteligível, raciocinar²⁴.

Em suma, a alma raciocina e delibera com base nas impressões da percepção sensorial e na sua capacidade de recordar. Contudo, a relação da alma com o corpo condena-a às atividades vegetativas, aos sentimentos, desejos e impulsos do corpo. É neste sentido que a deliberação da alma se torna essencial: como pode uma alma naturalmente virtuosa cair nos feitiços da matéria?

3. Da queda das almas

For everything that pays attention to something else is liable to be bewitched by that something; the thing that it pays attention to bewitches it and exerts a pull on it. Only that which is focused on itself is immune to sorcery. Every action, therefore, can be subject to sorcery, as can the whole life of the practical person; for he is moved towards those things which bewitch him²⁵.

No contexto desta investigação é necessário refletirmos brevemente sobre as implicações éticas e ontológicas dos efeitos do

²⁴ Para Plotino, a alma raciocina apenas quando já se encontra num estado de dificuldade, mais fraco, cfr. Plotino, IV 3.18.3-4; o termo aparece nas *Enéadas* como *dianoia* e *logismos*, traduzido por Gerson como «faculty of calculative reasoning». Os estudiosos defendem diferentes teorias sobre a aplicação dos diferentes termos como diferentes atividades da alma, como raciocínio e como deliberação, ou como apenas uma, cfr. Calouri, «The Embodied Soul», cit., p. 228. No contexto desta investigação, raciocinar e deliberar implicam o mesmo exercício de escolha racional.

²⁵ Plotino, IV 4.4.43.15-20.

mal nas almas, de modo a analisar o tipo de *ação* que estas tomam para se purificarem²⁶. A natureza da matéria é descrita ao longo das *Enéadas* como privação total de forma, privação de luz, mal, feio e, em última instância, como não-ser²⁷. Plotino utiliza o termo *privação* para explicar a condição de ausência de algo que deveria estar presente. No que toca à matéria, este *algo* ausente é a Forma, e a sua natureza consiste na sua incapacidade de receber e assimilar Forma. Tal como aponta Opsomer²⁸, a questão da origem da matéria continua a gerar controvérsia entre os estudiosos, em particular relativamente à existência real da matéria como um princípio causal do mal: se o aceitarmos como um princípio, então o Uno deixa de ser o único princípio causal de tudo; se não o aceitarmos como um princípio então o Uno está, em última instância, responsável pelo mal no mundo. Ora, esta discussão é clarificada por Denis O'Brien²⁹: apoiando-se em passagens de Plotino, demonstra que a matéria é gerada pela parte mais baixa da alma como consequência da sua descida exagerada. Virada para a matéria e de costas voltadas para o Uno, a alma deixa-se afetar por ela e, através da sua atividade

²⁶ O Tratado I, 8 é um resumo compacto e essencial para se compreender a matéria como a causa do mal nas almas.

²⁷ Plotino, I 8.3.10-20; ou em I 8.11.

²⁸ Jan Opsomer, «Matter and Evil», in Lloyd P. Gerson and James Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge UP, Cambridge 2022, pp. 349-351.

²⁹ *Apud* *ibid.*, pp. 350; 360.

interna, gera-a³⁰. Mas pode a alma ser responsável pela geração da matéria e, conseqüentemente, do mal? Com efeito, Plotino rejeita esta conclusão, na medida em que a alma gerou a matéria como o resultado de uma descida acidental³¹, «um mergulho com excesso de entusiasmo»³².

Once matter is there and the soul has descended into the material world, the soul may enter into all too close an association with matter and body. [...] Matter causes weakness in the soul when the soul directs its gaze back at matter and is fascinated by what it sees. Then the soul *again* looks at matter, and now its weakness combined with the presence of matter causes it to be filled with badness. It is only the weakness plus the presence of matter that form a sufficient cause for the soul becoming evil. This is when the soul truly *falls*³³.

Existem, para Plotino, dois níveis de mal: o mal em si – a matéria por natureza – e os males secundários – as afetações dos corpos e das almas³⁴. A presença da matéria conduz a falhas morais ou cognitivas da parte irracional das almas, que conseqüentemente afetam os juízos da parte racional, condicionando as almas e

³⁰ Para mais detalhes sobre a aparente contradição entre a alma ser afetada pela matéria e o facto de a matéria ainda não ter sido gerada (segundo o princípio causal), cf. Opsomer, «Matter and Evil», cit., p. 353.

³¹ Opsomer, «Matter and Evil», cit., pp. 350-351.

³² Plotino, IV 8.7.9-10.

³³ Opsomer, «Matter and Evil», cit., p. 354.

³⁴ Plotino, I 8.4.1-10.

impedindo-as de cumprir com a sua missão de se voltarem para a sua origem³⁵. Nas palavras de Plotino:

And if the soul were to fall absolutely into absolute vice, it no longer has vice, but changes itself into a different and worse nature. [...] It dies, then, as much as a soul can die, and death for it while still immersed in the body is to be sunk into matter and to be filled with it and, when it leaves the body, to lie there until it should turn away and lift up its gaze from the mud. And this is what it means to 'come to Hades and fall asleep there'³⁶.

Dito isto, a matéria como substância contrária ao Bem é precisamente o assombro necessário do mundo sensível e constitui o grande desafio do ser humano³⁷. Mas se é necessário, paradoxalmente, que as almas criem a matéria para que possam escapar dela e retornar ao inteligível, restar-lhes-á algum tipo de escolha voluntária entre estas duas forças de tração?

4. Da *boulesis* da alma

Often, after waking up to myself from the body, that is, externalizing myself in relation to all other things, while entering into myself, I behold a beauty of wondrous quality, and believe then that I am most to be identified with my better part, that I enjoy the best quality of life, and have become united with the divine and situated within it, actualizing myself at that level, and situating myself above all else in the intelligible world. Following on this repose within the divine, and descending from Intellect

³⁵ Plotino, I 8.5.29-30.

³⁶ Plotino, I 8.13.15-25.

³⁷ Plotino, I 8.6-7.

into acts of calculative reasoning, I ask myself in bewilderment, how on earth did I ever come down here, and how ever did my soul come to be enclosed in a body being such as it has revealed itself to be, even while in a body^{38?}

Conforme suprarreferido, Plotino considera o autoconhecimento como um veículo essencial para o retorno da alma à sua origem. Este autoconhecimento tem o intuito de elevar o ser humano ao conhecimento e à virtude ideais e ocorre através do poder da alma de reconhecer e escolher a sua natureza inteligível. Distante do Uno e da sua simplicidade absoluta, o ser humano é comprometido pela multiplicidade do sensível. Não obstante, as suas capacidades cognitivas de autorreflexão são o seu grande domínio, permitindo-o redirecionar a sua atenção à sua natureza³⁹. Na filosofia de Plotino, as almas são concebidas como ambiciosas ao Bem, ainda que esta ambição seja distorcida pelo mundo sensível. Porém, a fim de romper com o fascínio narcisista pelo seu reflexo na matéria, as almas devem virar-se para si próprias, a fim de reconhecerem a sua beleza inteligível:

Go back into yourself and look. If you do not yet see yourself as beautiful, then be like a sculptor, making a statue that is supposed to be beautiful, who removes a part here and polishes a part there so that he makes the

³⁸ Plotino, IV 8.1.1-11.

³⁹ Pauliina Remes, «Self-Knowledge and Self-Reflection», in Lloyd P. Gerson and James Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*, cit., pp. 241-242.

latter smooth and the former just right until he has given the statue a beautiful face⁴⁰.

É justamente neste sentido que pretendemos examinar a importância do «virar-se para si mesma» como uma escolha da alma; como uma *boulesis* de si própria. Vejamos as palavras de Plotino no seguinte excerto:

For we are not this qualified body, nor yet have we been purged of it, but it depends on us and is suspended from us, whereas we exist in respect of our dominant part. For this reason, it is of concern to us when it is experiencing pleasure and pain, and the more so the weaker we are, and to the extent that we do not separate ourselves from it, but hold this part of us to be the most valuable, and take it as the true human being, and, in a way, submerge ourselves in it⁴¹.

Estas palavras de Plotino e o apoio da interpretação de Remes⁴² expõem com clareza a verdadeira questão da presente investigação: não é ‘quem somos’ ou ‘o que somos’, mas qual parte de nós – a alma ou o corpo – tomamos como a parte verdadeiramente valiosa em nós. Importa também mencionar o ensaio «Metaphysics of soul and self in Plotinus», onde Aubry defende a capacidade do ser humano de direcionar a sua consciência para o inteligível ou para

⁴⁰ Plotino, I 6.9.5-20.

⁴¹ Plotino, IV 4.18.13-19.

⁴² Cfr. Remes, «Self-Knowledge and Self-Reflection», cit., p. 247.

o sensível – através da atenção e da autoidentificação – como uma atividade exercida de acordo com a sua vontade livre⁴³.

De modo a justificar a concordância com esta conclusão de Aubry, analisaremos o penúltimo tratado das *Enéadas*, onde Plotino reflete sobre a noção de *boulesis* e de liberdade da ação humana extensivamente. Nos primeiros seis capítulos do tratado, considera os seres humanos como o objeto de estudo, de modo a servir de base para a análise posterior das mesmas questões em relação ao Uno. Gerson traduz o tema do tratado como um estudo para «se perceber se alguma coisa realmente depende de nós»⁴⁴. Plotino compreende a necessidade dos seres humanos questionarem o seu livre-arbítrio como um resultado da sua condição, de fortunas e necessidades opostas⁴⁵. Define o livre-arbítrio como o tipo de ação que realizamos de acordo com a nossa vontade e sem a influência de uma força externa, uma conceção que não coincide na totalidade com a ideia aristotélica de voluntário⁴⁶: Aristóteles concede o voluntário como uma reação consciente e voluntária a um apetite (como o cheiro do

⁴³ Cfr. Aubry, «Metaphysics of soul and self in Plotinus», cit., pp. 310-322; Remes, «Self-Knowledge and Self-Reflection», cit., p. 263: «That this power or ability can be seen in a proto-voluntarist light has been argued, for example, by Aubry».

⁴⁴ Plotino, VI 8.1.15-17: «Let us postpone these questions for the moment, and first look at ourselves, where one anyway always looks, to see if anything is actually up to us».

⁴⁵ Plotino, VI 8.1.22-30.

⁴⁶ Plotino, VI 8. 1.35-45; Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, cap. 1 a 5: 1103a-1115a5.

café que nos dá vontade de beber café e, portanto, tomamos café), e Plotino exige que este seja o desejo do inteligível – isto é, para Plotino, não somos livres se seguirmos o desejo de um apetite que origina nas impressões sensoriais de fatores externos.

Para suportar a possibilidade de existir tal liberdade, Plotino afirma a possibilidade de o Intelecto produzir um desejo⁴⁷, um tipo de desejo «rationally *willed*»⁴⁸ pelo Bem. Como sustenta Andrade, isto significa que, apesar de as ações práticas não serem realmente livres, o desejo racional anterior à ação é efetivamente livre⁴⁹. Assim, Andrade torna claro que com Plotino estamos a lidar com dois níveis de atividade humana, uma primária (a atividade da camada inteligível da alma) e uma secundária (despertada e derivada da atividade primária).

Is not the 'we' prior to this middle ground, too? Yes, but there has to occur an apprehension of what is prior. For we do not always use that which we have, but we only do so when we arrange the middle, either in relation to that which is above or in relation to the opposite of this, or in relation to such potencies or dispositions we take steps to actualize⁵⁰.

⁴⁷ Plotino, VI 8.3.24.25.

⁴⁸ B. P. Andrade, «Freedom and *Praxis* in Plotinus's *Ennead* 6.8.1-6», *Revista Archa* 30 (2020) 7.

⁴⁹ Cfr. *idem*.

⁵⁰ Plotino, I 1.11.5-10.

Com efeito, isto demonstra que os desejos racionais que estão por detrás das ações constituem um aspeto real de livre-arbítrio a operar na ética prática. Esta realização é descrita como uma atualização, e é inseparável de uma identificação com a sua natureza, como vimos anteriormente. Deste modo, não basta tomar consciência daquilo que temos como potência em nós; é necessário algum tipo de ação para nos tornarmos isso; é neste âmbito que concordamos com Aubry, ao afirmar que este movimento é equivalente à escolha ativa de uma identidade. Nas suas palavras:

There is nothing necessary about such a process. [...] the descent must be understood, above all, as the forgetfulness by the soul of its intelligible rootedness; [...] the goal is to give rise to a trajectory of consciousness [...] inseparably an epistemic and an ethical trajectory [...]. In this way, the movement of conversion is the reverse of that of procession: the degradation of powers is reversed into an actualization of the potential; that is, of the traces left in us by higher realities. However, while procession is necessary, conversion is contingent, depending as it does on the choice of the *hemeis*, who can remain forever cut off from its intelligible origin and its essential identity⁵¹.

Ao destacar a natureza dialética da alma e separando o «ser inteligível» do «ser sensível», Aubry admite existir, respetivamente, um ser permanente, impessoal, e um ser ético, no qual o sujeito é responsável pelas escolhas que faz enquanto constituição de si mesmo: uma escolha da alma entre autenticidade e aparência; um movimento de identificação com a sua autenticidade, ou de cedência

⁵¹ Aubry, «Metaphysics of soul and self in Plotinus», cit., p. 320.

à ilusão trágica da matéria, que a desvia do seu caminho à verdadeira liberdade. Atualizando-se, a alma é chamada a uma fidelidade ativa à sua essência, o resultado de uma escolha ontológica. Através da proposta de um modelo de sintonia moral, segundo o qual os nossos desejos racionais livres procuram atualizar na vida empírica os princípios inteligíveis de ação⁵², também Andrade demonstra que Plotino defende, em última análise, que as ações humanas são livres quando atualizam os princípios morais derivados da contemplação do inteligível. Assim, as ações humanas livres residem na contemplação do inteligível e, simultaneamente, da derivação dos desejos racionais que operam nas nossas ações virtuosas.

5. Considerações finais

The result is, we will say, that autonomy and what is up to us are not to be referred back to acting, not to the external situation, but to the internal activity and intellection and the contemplative activity of virtue itself. [...] And, as a result, we will say that it is quite clear that what is immaterial is what is free, and it is by this that what is up to us must be explained, and willing itself, which is in control and on its own, even if something, of necessity, directs it towards something external. Those things, then, which originate in willing and occur because of it are up to us, both externally and in itself⁵³.

⁵² Cfr. Andrade, «Freedom and *Praxis*...», cit., p. 3.

⁵³ Plotino, VI 8.6.19-30.

Procuramos, assim, iluminar a noção de *boulesis* na filosofia de Plotino, compreendendo-a não apenas como um desejo natural da alma pelo Bem, mas também como uma escolha ativa que implica a deliberação entre dois modos de existência. Demonstramos que, embora determinada pela hierarquia ontológica das hipóstases, a alma humana conserva em si um poder deliberativo, uma capacidade de retornar a si própria como expressão da sua liberdade interior. A reversão da queda da alma depende, deste modo, de um movimento ativo de conversão.

A memória assume um papel duplo: ora vestígio do mundo inteligível que mantém a alma ancorada ao Bem; ora um obstáculo que, ligado ao corpo e ao sensível, pode perpetuar a sua alienação. Nesta luta de forças, Plotino propõe uma fidelidade ativa da alma à sua essência, por meio de um reconhecimento de si própria, que exige esforço ético, virtude e contemplação.

Foi possível observar que a liberdade para Plotino não se define pelo agir espontâneo ou reativo, mas pela conformidade da ação humana com a natureza inteligível da alma. A verdadeira liberdade não reside, portanto, nas escolhas circunstanciais, mas no grau em que a alma se identifica com a sua fonte. Com o apoio de Aubry e Andrade, compreendemos que a *boulesis* é um movimento racional, fundado na atenção e no reconhecimento da alma do seu verdadeiro ser. Assim, a ética para Plotino é um modo de ser que atualiza a potência inteligível do ser humano, e a *boulesis* revela-se

como o ponto de encontro entre vontade, identidade e conhecimento
– uma força decisiva para a realização da alma naquilo que já é.

Eduarda Machado*

**The Coexistence of Time and Eternity:
Cajetan's Solution to God's Knowledge of Contingent Futures**

Abstract: This paper examines Tommaso de Vio Cajetan's commentary on Article 13 of Question 14 in Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, focusing on the core challenge of God's knowledge of contingent futures. This gnoseological issue is inextricably linked to the metaphysical concepts of temporality, eternity, necessity, and contingency. Cajetan structures his argument by establishing a precise order of relations between the absolute, eternal nature of God and the relative, contingent nature of generated existences. The central claim investigated is that the doctrine of divine knowledge, particularly regarding contingent futures, must be sustained by the relation between divine eternity and temporality. Cajetan's view of eternity, which draws on the Boethian analogy, posits a coexistence between every temporal instant and the divine *unum nunc* (one

* Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal). Email: up201401573@edu.letras.up.pt

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 89-120

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/13a5>

now) of eternity. It establishes a form of presentism and lays a theoretical foundation for further investigation into the ontological status of potentiality, free will, and the logical structure of a conditioned continuum of eternities. Moreover, the paper notes that Cajetan's conceptualization requires a mathematical framework to articulate the relation between infinity and finitude and proposes new avenues for contemporary metaphysical inquiry into the eternity-temporality relation.

Keywords: Cajetan, Contingent Futures, Divine Eternity, Temporality, Presentism

Resumo: Este artigo examina o comentário de Caetano (Tommaso de Vio) ao Artigo 13 da Questão 14 na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, focando no desafio central do conhecimento de futuros contingentes por Deus. Esta questão gnoseológica está intrinsecamente ligada aos conceitos metafísicos de temporalidade, eternidade, necessidade e contingência. Caetano estrutura o seu argumento estabelecendo uma ordem precisa de relações entre a natureza absoluta e eterna de Deus e a natureza relativa e contingente das existências geradas. A tese central investigada é que a doutrina do conhecimento divino, particularmente dos futuros contingentes, deve ser sustentada pela relação da eternidade divina com a temporalidade. A visão de Caetano sobre a eternidade, que se baseia na analogia boéciana, postula uma coexistência entre cada instante temporal e o *unum nunc* (um agora) divino da eternidade. Esta interpretação estabelece uma forma de presentismo e lança uma base teórica para futuras investigações sobre o estatuto ontológico da potencialidade, do livre-arbítrio e da estrutura lógica de um contínuo condicionado de eternidades.

Além disso, o artigo observa que a conceptualização de Caetano requer uma conceptualização matemática para articular a relação entre infinito e finito e propõe novas vias para a investigação metafísica contemporânea da relação eternidade-temporalidade.

Palavra-chave: Caetano, Futuros Contingentes, Eternidade Divina, Temporalidade, Presentismo

Introdução

The problem of how God knows contingent futures presents challenges in two main conceptual dimensions. Gnosologically, it poses intrinsic problems for a doctrine of knowledge, regardless of its scale, specifically concerning the certainty, infallibility, and simultaneous scope of the divine intellect. Metaphysically, it demands the rigorous articulation of abstract concepts that define the very structure of reality: specifically, the relation between temporality and eternity, the boundary between infinity and finitude, and the connection between actuality and possibility, as well as between necessity and contingency. At the scale of a self-subsistent and unchanging existence, the gnosological question of infallible knowledge is fundamentally conditioned by a metaphysical structuring. This structuring requires the precise articulation of abstract concepts that define the essential relations between a pure,

absolute, and necessary existence (which, by nature, is eternal) and the derived existences (determined, relative, and contingent) that are generated from it. These concepts – such as the nature of eternity, the present, and actuality – must be ordered to preserve the divine nature while simultaneously accounting for the possibility of contingent truth within the temporal world. Cajetan, in his commentary on Article 13 of Question 14 of Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*, has attempted to establish an order of relations that respects this same structure.

This paper focuses on the relation between divine eternity and temporality in Cajetan's commentary on this article of the *Summa*. According to him, it is on this relation that the divine gnoseological doctrine must be sustained, especially that of contingent futures. I will first provide a brief description of the order of subjects in the commentary, followed by a survey of the definitions of potentiality and actuality in relation to the succession of time. Then I will set out Cajetan's view of eternity and the present. I will conclude with brief remarks on the problem and the steps that should be taken next. This study will proceed in four parts: first, the presentation of Cajetan's exegetical and structural approach to

Summa Theologiae P. I, Q. 14, Art. 13¹ will give a brief description of the order of subjects in Cajetan's commentary and his framework for addressing the problem of contingent futures. This is followed by the second part, which surveys the distinctions Cajetan makes regarding the states of contingent existence and their relation to infallible knowledge. The central argument is articulated in the third part, which sets out Cajetan's view of eternity and the present by focusing on his defence against key scholastic critiques. Finally, the last two parts will conclude with remarks on the implications of his theory for concepts of temporality and potentiality, suggesting avenues for further inquiry.

This article focuses specifically on the textual analysis of Cajetan's commentary. However, it is crucial to acknowledge that the eternity of God as a metaphysical concept is a rich field of discussion. This is particularly evident in the developments of Boethius' argument – as explored in the work of scholars like Stump and Kretzmann – and how the relation between timelessness and temporality informs the debate on divine knowledge, especially concerning contingent futures.

¹ For this paper, it was used: *Thomas Aquinatis. Opera omnia. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum. Iussu Leonis XIII P.M. Tomus Quartus (Leonina 06) Pars Primae Summae theologiae a quaestione I ad questionem XLIX. 1891. All translations from Latin to English are the author's own, for the purpose of writing this paper.*

The fact that this article is part of a small-scale investigation and corresponds to initial work that lays the foundations for future investigations does not allow one to dwell in detail on this contemporary issue, although at the end of the textual and conceptual analysis presented here, some aspects are identified which, if developed further, could contribute positively to the development of new conceptual mechanisms that support the relation between eternity and temporality. Once these mechanics are solid and robust, philosophical explanations about the possibility of divine omniscience could eventually be improved, but not only that. Demonstrations that articulate panentheistic views (which reject a total identity between the divine mind and the world and a radical separation between the originating instance and the originated) may also be strengthened.

Cajetan's Exegetical and Structural Approach to *Summa Theologiae* I, Q. 14, Art. 13

The challenge of God's knowledge of contingent futures unfolds across two distinct, yet interconnected, philosophical domains. The gnosiological dimension is concerned with the theory of knowledge: the core dilemma here is understanding how divine knowledge can be absolute and necessary when its object – a contingent future event

– is defined by its inherent possibility not to occur. Complementarily, the metaphysical dimension addresses the nature of existence: this involves defining the precise relational structure between two fundamentally distinct orders of being – the eternal, necessary God and the temporal, contingent world – such that God's perfect grasp of the latter does not annul the world's essential contingency.

Succinctly, Cajetan divides the commentary into 38 points. He begins by presenting the views and arguments of Thomas Aquinas, outlining the objections from the literature, particularly those of Duns Scotus. After this presentation, he starts answering the objections. It is during his responses to the objections that his own view starts to emerge. This response is set into four parts.

First, he says that Thomas answers affirmatively that God knows contingent futures; second, that he sets forth how they are known relative to the object of knowledge; third, he explains how contingent futures are known relative to the one who knows; and fourth he presents a conclusion, from which he will manifest the evidence of the possibility of this knowledge in God. Cajetan sets out to explain each one succinctly, sometimes even completing the arguments of Thomas Aquinas. Cajetan then exposes the doubts.

VII. Regarding the things said in this article, it must be noted that there are doubtful points here. The first and principal is the argument adduced from the side of eternity: the second is the argument included from the

side of the reasons of things which God holds within Himself. For it is said in the text that all things are present to God from eternity, not only because of the reasons of things which God holds present within Himself, but because His gaze (or 'intuition') is carried from eternity, etc².

The first doubt concerns the question of eternity, and the second concerns the question about the reasons of things in God, that is, the application of the doctrine of divine knowledge to the relations between that which exists determined in time and eternity. In other words, the application of the logical and ontological relations between eternity and temporality to the possibility of an existence whose consciousness and wisdom are absolute. Cajetan, then, begins with the enunciation of the problem, which is that all things are present to God from eternity, not only because God holds the reasons for all things, but also because his perception of them in themselves is brought from eternity. Therefore, God, as an eternal and omniscient existence, knows things either by the reasons of things in themselves, as a matrix, or in themselves, by intuitive knowledge. He may be said to attribute the reason for this knowledge to an ontological relation between things in their proper temporal

² *Commentaria Cardinalis Caietani, STh. PII, I, q. 14, art. 13, VII. Circa dicta in hoc articulo, advertem est quod hic sunt dubitabilia. Primum et praecipuum est ratio adducta ex parte aeternitatis: secundum est ratio inclusa ex parte rationum rerum quas Deus apud se habet. Dicitur enim in littera quod omnia sunt praesentia Deo ab aeterno, non solum propter rationes rerum quas apud se Deus praesentes habet, sed quia eius intuitus ab aeterno fertur etc.*

existence and the eternity of a self-subsistent existent. This relation by divine eternity is taken as a relation of coexistence.

Where manifestly two causes are assigned as to why things are present to God from eternity: namely, the reasons of things, and eternity. By the reasons, indeed, all things are present in the manner of the known, that is, as things known to the knower: but by eternity, they are present as coexisting things to the coexistent one. Therefore, the principal argument concerning eternity shall be examined first, and defended with the light of God and the support of Saint Thomas: secondly, the argument included concerning the reasons of things³.

The relation established by divine eternity resolves the initial dichotomy by clarifying the distinct roles of the two causes: the reasons of things (*rationes rerum*) secure the presence of all things to God as objects known to a knower (*in ratione cogniti*); whereas eternity itself secures the presence of all things to God as simultaneous entities coexisting with the Him (*ut coexistentia coexistenti*).

Actuality, Potentiality, and the Relative Necessity of the Present Contingent

³ Idem: Ubi manifeste duae causae assignantur quod res sint praesentes Deo ab aeterno: scilicet rationes rerum, et aeternitas. Per rationes quidem sunt praesentia omnia in ratione cogniti, idest ut cognita cognoscenti: per aeternitatem autem, ut coexistentia coexistenti. Primo ergo examinabitur, et cum Dei lumine ac divi Thomae suffragiis defendetur principalis ratio de aeternitate: secundo, ratio inclusa de rationibus rerum.

In relation to this, Cajetan explains the notions of contingency present in Thomas's arguments. He says that there are three differences in the states of actuality or potentiality. The first refers to temporal difference, the second to contingency, and the third to knowledge. What is in a state of actuality, in act, has an aspect of the present. The potential, in turn, has an aspect of the future. The difference between the contingent in act and the contingent in potency does not lie in a matter of nature, but in a distinction between different states of the same nature. From the state of actuality, and therefore of the present, the contingent draws a relative necessity. For Cajetan, this necessity will reside not only in the fact that the contingent is in an actual state of present, but also in the actual relation that the present holds to eternity. When speaking, later on, of the statement about the sealing of the present in eternity, this is what he refers to: a relative necessity. Even though it has a contingent nature, it assumes a relative necessity, as opposed to an absolute necessity, because, when it is actualised, it concretises and determines an existence or an event. Once it has been fulfilled, it cannot be otherwise.

The nature of eternity's relation to time and the specific context of Scotus's arguments, which Cajetan addresses

About the doubt of eternity argument, Cajetan begins his discussion in point 8 (of 38 discussion points). He begins by dividing the doubt of eternity into two parts. The first is about the proposition that everything that happens in time is present in eternity. The second is about its application to the conclusion he wants to defend, that God knows contingent futures. I will focus on the first part of the doubt presented by Cajetan.

Cajetan presents Scotus' objection and also divides it into four arguments. Next, four arguments will be outlined to provide context for the reader regarding Cajetan's discourse. The first asserts that what does not exist has no coexistence with anything; the contingent future has no existence while future, so it will have no contingency, and everything is known by presentness and actuality. The second asserts that if all things coexist for all eternity, they are all in simultaneous act, which annuls temporal succession. The third argument proceeds from the second and affirms that if this is so, events will have a double realisation produced by God, one with respect to the temporal level and the other to the level of eternity. The fourth argument confirms the first and, according to Cajetan, invalidates the argument given by Thomas Aquinas in the *Summa*

Contra Gentiles, in Book I, Chapter 66⁴, which states that the coexistence of permanent currents requires the existence of both temporal ends for the same measure of duration – past and future. Therefore, they cannot collide in only presentness. The objection argues that if each instant of time coexisted for all eternity, it would coexist, also on the temporal plane, with all instants of time, which would result in the collapse of the very succession, past and future, into a single present.

Thomas holds that whatever exists in any part of time, whether past, present, or future, coexists eternally as if it were the

⁴ SCG, L I, Cap 66: Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, - huius enim similitudinem habet instans temporis – sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

same present, in relation to any part of time. The divine intellect, in all its eternity, considers whatever exists in time as present. God's eternity is defined as being whole and simultaneously always abiding, which means his existence and intellect possess no succession and are entirely outside of time and motion. Time, in contrast, is characterized by the flow of succession. The relationship between the two is analogous to the indivisible centre of a circle and the continuous circumference.

Thomas Aquinas resorts to Boethius' well-known analogy⁵ to explain the coexistence of the two. In this analogy, the centre of the circumference maintains the same relation to all the points of the circumference; similarly, the eternity of divine existence maintains the same relation to all the events in temporal succession. Thomas Aquinas uses this analogy to explain that time, although it derives from eternal existence, is determined by the succession of events. Therefore, that temporal succession, equivalent to the succession of

⁵Boethius's circumference analogy, rooted in Christian Neoplatonism, portrays providence as the unchanging center of a circle and fate as its shifting circumference, an image adapted from Plotinus and Proclus. This framework explains how God's eternal, unified knowledge structures the temporal unfolding of events without negating human freedom. Medieval thinkers inherited the model: Aquinas used Boethius's definition of eternity and his distinction between divine timelessness and temporal causation, integrating it into Scholastic theology. Dante transformed the analogy into a cosmic vision in the *Divine Comedy*, depicting God as a radiant central point with the heavens revolving around it, mirroring Boethius's hierarchy of stability and change. Throughout the Middle Ages, this image profoundly influenced metaphysics, cosmology, and ethics, portraying spiritual ascent as a movement inward toward divine unity.

points that make up the circumference, coexists in the same way with eternity. This coexistence is equivalent to the relation that each point of the circumference has with the centre. Therefore, the proportion of eternity to the whole duration of time is as the proportion of the indivisible to the continuous, not indeed of the indivisible that is the term of the continuous, and is not present to each part of the continuous – for such is likened to an instant of time – but of the indivisible that is outside the continuous, and yet synchronizes with each part of the continuous, or with each point of a signate continuous. For, since time does not exceed movement, eternity is altogether outside time, being utterly outside movement⁶.

To return to Cajetan's commentary, after presenting Scotus' objection, he presents Scotus' views concerning the application of the conclusions about the possibility of knowledge. In point X Cajetan proposes to answer the objections, defending that to say that things are present to God means that all things, according to their

⁶ For further discussion and reading about the contemporary developments of this argument, consult: Eleonore Stump & Norman Kretzmann, «Eternity», *Journal of Philosophy* 78 (1981) 429-458. This paper analyzes the classical concept of eternity, defined by Boethius as the complete possession all at once of illimitable life. It distinguishes eternity from mere sempiternality (limitless duration) and static atemporality, arguing the concept must combine infinite duration with non-succession. The authors develop the notion of ET-simultaneity to establish a coherent, non-temporal relation between an eternal entity and all temporal events. This framework is used to address traditional philosophical problems concerning God's relation to time, including its apparent logical incoherence. The analysis samples solutions to issues like the compatibility of divine omniscience, immutability, and action (e.g., answering prayer) with human freedom.

actual existence in the nature of the world, are present or coexist with eternity.

X. In replying to these objections, I first note that this passage is judged by opponents to be full of contradictions and errors; while even followers of St. Thomas consider it so obscure that I have never yet seen anyone, whether in writing or in speech, defend this statement assertively. And I confess that for perhaps fifteen years it remained hidden from me as well. But the day before yesterday, while I was reflecting on the commentary for this article, the truth, clear and set out plainly, as I believe through the help of St. Thomas, shone forth, and for that reason it was passed over by him in very few words.

We must therefore first note, for the clarity of the terms, that to be present or to coexist with eternity, formally speaking, does not include the idea of the known being present to a knower. For if eternity were a non-cognitive reality, and a stone existed at some moment, there would still be a true presence or coexistence there, without any act of knowing whatsoever. It is also clear from this and from the text that the discussion concerns the actual existence of things that come to be in time, not their objective existence, nor their potential existence, and so on, but their actual being in the nature of things in themselves, outside their causes. Thus, the present discussion concerns the real coexistence of contingent things, which are actually existing, with eternity. And so, when it is said that "all things are present to eternity," the meaning is: all things, according to their actual being in the nature of things, are present, that is, coexist with eternity⁷.

⁷ *Commentaria Cardinalis Caietani, STh. PII, I, q. 14, art. 13: X. Ad has obiectiones respondendo, praemitto quod iste locus ab adversantibus iudicatur plenus contradictionis et erroris: a sequentibus autem doctrinam 3. Thomae reputatur adeo obscurus, ut neminem hactenus viderim, sive scripto sive verbo, assertive tueri hoc dictum. Et me iam annis forte quindecim fateor latuisse. Sed nudiustertius, dum super commentatione huius articuli meditarer, illuxit (ut arbitror, divi Thomae ope) veritas plana et in manifesto posita, et ideo paucissimis verbis pertransita. Sciendum est igitur primo, ad evidentiam terminorum, quod esse praesens, seu coexistere, aeternitati, formaliter loquendo, abstrahit a praesentia cogniti ad cognoscentem. Quoniam, si aeternitas esset res non cognoscitiva, et lapis quandoque esset, esset ibi vera praesentia sive coexistentia,*

And he goes on to explain this idea in point 12.

XII. In another way, one can understand that in every now of eternity all things are present to eternity; such that the coexistence of everything with eternity is preserved in every now of eternity. And this meaning is true and is the one intended by St. Thomas.

It is true because eternity has only one now, which is identical with eternity itself and exceeds all time. Therefore, every instant of our time, and whatever is or comes to be in that instant, is contained within the eternal now and measured by it, not as by an equal measure but by one that surpasses it. Hence, to avoid confusion more clearly, one must move from things to propositions and from propositions back to things. Propositions such as all things that occur in time are present to eternity, or are present to God from eternity, or are always present to God, and similar ones, must be distinguished. The word are may either signify the temporal now or the eternal now. Likewise, the expressions from eternity' and 'always' may be taken syncategorematically, meaning that they distribute across every temporal difference, or categorically, meaning that they import perfect sempiternity, which is signified in eternity and its 'now'. In the first sense, these propositions are false; in the second, they are true.

For it is certainly true and beyond doubt that the first instant of this hour exists in the eternal now; and likewise it is true that the last instant of this hour exists in that same eternal now, not in the temporal now that is the beginning of this hour, but in the eternal now corresponding to another temporal instant, as is evident. And therefore, it is not inappropriate that two contradictories, with respect to the temporal now, exist in the same

absque cognitione aliqua. Patet quoque ex hoc et ex littera, quod sermo est de esse rerum quae fiunt in tempore, non obiectivo, nec potenciali, etc., sed de esse in actu in rerum natura secundum seipsas, extra causas suas: ita quod sermo praesens est de coexistentia reali contingentium in actu, ad aeternitatem. Et sic, cum dicitur omnia esse praesentia aeternitati, sensus est: Omnia, secundum suum esse in actu in rerum natura, sunt praesentia, idest coexistunt, aeternitati.

eternal now, and so on⁸.

Cajetan claims that in any now of eternity, things are present to eternity, so that the coexistence of anything to eternity is safeguarded in any eternity now.

That this meaning is the one intended in the text is clear from two points. First, because in this way all the statements become true and consistent. For the now, whether of time or of eternity, cannot be divided into present, past, and future, but is only present. Therefore, when pointing to the now of eternity in an actually designated act, it is true to say that all things are present to eternity; as is clear by saying, all things in the now of eternity are present to eternity. And likewise, signifying the now of eternity in its actually exercised act, it is most true to say that all things are present to

⁸ Idem: XII. Allo modo potest intelligi, *quod in quolibet nunc aeternitatis* sint praesentes aeternitati; ita quod coexistentia cuiuslibet rei ad aeternitatem salvetur in quolibet nunc aeternitatis. Et hic sensus est verus, et intentus a divo Thoma. Verus quidem: quia, cum aeternitas non habeat nisi unum nunc, quod aequatur ipsi aeternitati et excedit omne tempus; necesse est quod omne instans nostri temporis, et quidquid in illo est aut fit, salvetur in nunc aeternitatis, et mensuretur ab illo, non ut a mensura adaequata, sed excessiva. – Unde, ut clarius evadas laqueos, a rebus ad propositiones, et a propositionibus ad res procedendo, istae propositiones, *omnia quae fiunt in tempore, sunt praesentia aeternitati, vel sunt praesentia Deo ab aeterno*, vel sunt semper praesentia Deo, et similes, distinguendae sunt. Quia ly sunt aut consignificat nunc temporis, aut nunc aeternitatis. Et similiter ly *ab aeterno*, aut ly *semper*, aut tenetur syncategorematicae, idest quod distribuat pro omni temporis differentia: aut categorematicae, idest quod importet sempiternitatem perfectam, quae importatur in aeternitate et ipsius nunc. Et primo modo sunt falsae, secundo autem verae. Verum quippe est et indubitatum, primum instans huius horae esse in nunc aeternitatis; et similiter verum est ultimum instans istius horae, non in hoc nunc temporis quod est principium huius horae, sed in nunc aeternitatis eodem esse; pro alio tamen instanti temporis, ut de se patet. Et propterea non inconvenit duo contradictoria secundum nunc temporis, esse in eodem nunc aeternitatis, etc.

eternity⁹.

In other words, temporal things in themselves have no ontological value; their nature does not allow them to be present to eternity. However, that eternity presents itself in temporal things, either in itself or in the instantaneity of the present on the temporal plane, and presents them in itself, for itself. Here, underlying notions are evident, and one must understand and investigate further in the future whether and how they are treated in other parts of the commentary on the *Summa Theologiae*, such as the relations of immanence and transcendence, or of finite and infinite, for example.

The question that remains a central and enduring problem in philosophy is how an infinite and transcendent existence can be present in and relate to finite reality. The answer to this must fulfil certain conditions: specifically, it must maintain the distinct natures of both pure existence and determined existences without incurring radical monism or unqualified deism.

The present instant, viewed as the smallest possible interval of time, possesses a coexistence with eternity and a coincidence of

⁹ Idem: Quod autem hic sensus sit intentus in littera, ex duobus patet. Primo ex eo quod sic omnia dicta verificantur et consonant. Cum enim nunc, sive temporis sive aeternitatis, non possit distingui in praesens, praeteritum et futurum, sed praesens tantum est; demonstrando in actu signato nunc aeternitatis, verum est dicere omnia aeternitati esse praesentia; ut patet dicendus, omnia in nunc aeternitatis sunt praesentia aeternitati. Et similiter, consignificando in actu exercito nunc aeternitatis, verissimum est dicere, omnia sunt praesentia aeternitati.

actualities within that span. This is the rationale behind Cajetan's assertion that there is a present eternity in the temporal instant, meaning that eternity's transcendence refers not merely to its exceedingness of all time, but to its immediate presence within the actualized moment.

It is indeed true: because, since eternity has but one now, which is equal to eternity itself and exceeds all time; it is necessary that every instant of our time, and whatever exists or occurs in it, must be preserved in the now of eternity, and be measured by it, not as by an adequate measure, but as by an excessive one¹⁰.

This eternity has nothing but a present unity – *unum nunc* – that is therefore equivalent to eternity itself. The temporal instant, present and actual, exceeds time itself because a form of eternity is present in it, equivalent to eternity as the state of the divine substance, which is one.

Cajetan also states that it follows from this that every instant of time and everything that exists in it must be *salvetur*, that is, kept in eternity. Thomas Aquinas also holds that eternity involves – *ambit* – or contains the instant. Cajetan describes this containment not as real containment, but as a measure. An excessive measure because it

¹⁰ Idem.: Verus quidem: quia, cum aeternitas non habeat nisi unum nunc, quod aequatur ipsi aeternitati et excedit omne tempus; necesse est quod omne instans nostri temporis, et quidquid in illo est aut fit, salvetur in nunc aeternitatis, et mensuretur ab illo, non ut a mensura adaequata, sed excessiva.

is to the measure of the nature of eternity itself; therefore, measure in itself for its own sake. For if it were a measure suitable to temporal things, it would be according to the nature of time as extension, succession, and determination. Therefore, things are measured by themselves and in themselves. Things, even if they have an ontological autonomy of their own, being generated and sustained by eternity, the measure of their temporality is given by eternity. This would mean absolute autonomy of things over their own existence, rather than relative autonomy, which would contradict Christian theology. Hence, the ontological status of all aspects of reality is explained in reference to an absolute, yet also through itself and its own characteristics. In this way, Cajetan explains, in point 12, the presence of eternity in the temporal interval relative to the present instant and the immediate and simultaneous presence of things in eternity, making eternity equivalent to an absolute, necessary, transcendent and present metaphysical reality.

Indeed, commentators on Thomas Aquinas, primarily from the Scotus tradition, have interpreted his theory as a form of temporal collapse, where past and future merge into the instantaneity of the present. This is accepted by Cajetan as the correct way of explaining

how God relates to and knows creation and contingent futures¹¹. Cajetan accepts this interpretation as the correct way of explaining how God relates to and knows creation, particularly to safeguard the contingency of future events. The problem of contingent futures, a pivotal concern in scholastic theology, raises the question of whether God's eternal and infallible knowledge render all future events necessary. By endorsing the temporal collapse into the present instant, Cajetan affirms that God does not *foresee* a future action but rather beholds it as present in His eternity. Thus, the future act retains its contingent character in its own temporal existence, even while being known necessarily by God, because the divine knowledge is simultaneous with the action, not temporally prior to it.

The nature of the present eternity and the implications for time and potentiality

In short, Cajetan argues that to consign eternity to the present time is a natural error of human reason; it is truer to say that it is

¹¹ Idem.: Cum enim nunc, sive temporis sive aeternitatis, non possit distingui in praesens, praeteritum et futurum, sed praesens tantum est; demonstrando in actu signato nunc aeternitatis, verum est dicere omnia aeternitati esse praesentia; ut patet dicendus, omnia in nunc aeternitatis sunt praesentia aeternitati. Et similiter, consignificando in actu exercito nunc aeternitatis, verissimum est dicere, omnia sunt praesentia aeternitati.

things that are present to eternity¹². What this means is that by the determinate and finite nature of things, they are not present to eternity by themselves, but also eternity is of an uncontainable nature, so things present themselves by the uncontainable presence of eternity in the temporal instant. It is the divine substance itself that makes things present by itself in itself. The nature of temporal things, determined and conditioned, does not allow them to present themselves to eternity.

It is on these theoretical lines that Cajetan will construct his theory of time and eternity. In his doctrine, he distinguishes between simple eternity, which is God, and *aeviterna* – existences which have a duration equivalent to absolute eternity, God. For Cajetan, these existences, despite having an eternal nature, are subject to temporal succession. Temporal creatures, such as human beings, exist within the progression of time. For Cajetan, the present is a constant fluidity of actuality passing into the past. The present is the intersection of past and future; the temporal instant is the constant actualisation of reality. Time is, therefore, a continuity.

¹² Idem.: Et similiter, consignificando in actu exercito nunc aeternitatis, verissimum est dicere, omnia sunt praesentia aeternitati. Sed fallitur imaginatio, dum respicit ly sunt, et ex consuetudine nostra putat consigni- ficere oportere nunc temporis.

The relevance of Cajetan's conceptual model for today's metaphysics of time

Even if Cajetan's explanation is hardly analytical, sometimes even confusing, its conceptual elements leave room for further formulations. It proposes paths that, if properly developed, could make innovative contributions to the contemporary debate.

Regarding the debate on divine knowledge of future contingencies, the problem is currently formulated as follows. Complete knowledge of future contingencies is often argued to require that an omniscient God is timeless, since temporal beings cannot fully know future events. This view, inspired by Boethius, is proposed as a solution to theological fatalism: the argument that divine foreknowledge and human freedom are incompatible. The fatalist argument is based on God's past belief of a future event, which is now unchangeable, thus removing freedom. The timelessness solution denies that God's knowledge is a past belief, holding that all temporal events are before God's mind in an atemporal present, though this solution faces further objections¹³.

¹³ Natalja Deng, «Eternity in Christian Thought», in Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), section 6.2 *Arguments from Divine Foreknowledge*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/eternity/>.

According to a paper written by Gregory Ganssle¹⁴, some positions either defend: the view that divine knowledge is intuitive but neutral on God's temporality, as in William Alston's; or the view that intuitive knowledge necessitates a temporal God, as in William Hasker's objection to Alston's thesis. Ganssle contends that a temporal God must experience a sequential now, where present facts are known differently from past or future facts:

This is the question at hand: whether or not direct awareness itself can span time. There are good reasons to suppose that it cannot. This is because of what it means to claim that God is in time. It means, among other things, that He experiences temporal events sequentially and that He experiences a temporal now somewhat as we do¹⁵.

Since the intuitive view demands all facts (past, present, and future) be known directly in the same way, this mode of awareness conflicts with the nature of a temporal being. Therefore, for God to have intuitive knowledge of all facts, the distinction between past, present, and future must collapse, which only happens if God is timeless.

These authors are disputing precisely Cajetan's position – that in order for God to know future contingencies, He must be timeless.

¹⁴ Gregory Ganssle, «Atemporality and the Mode of Divine Knowledge», *International Journal for Philosophy of Religion* 34, no. 3 (1993) 171–80.

¹⁵ Gregory Ganssle, «Atemporality and the Mode of Divine Knowledge», *International Journal for Philosophy of Religion* 34, no. 3 (1993) 177.

Where Ganssle diverges from Cajetan is in the specific conceptual mechanics. Despite the limited analytical nature of Cajetan's exposition, his resources and conceptual ideas require different and new ways of conceiving the relation between eternity and temporality, and even a reformulation of what is understood about the nature of time. For this reason, authors who study these relations have, justifiably, drawn on physical notions of time, such as those developed in quantum physics and the theory of relativity¹⁶. However, they attempt to understand the relation between eternity and temporality by applying physical notions to metaphysical concepts and relations, as if they were subject to such notions. When conducting metaphysical inquiry within a framework that avoids physical reductionism, physical concepts cannot be simply superimposed or imposed upon metaphysical relations, despite their fundamental nature and their undeniable role in grounding metaphysical knowledge. It is important to maintain dialogue with contemporary physics, but the extent to which its concepts are applied, even in the form of analogies, must be carefully considered.

Working on the relation between eternity and temporality demands a conceptual framework that first establishes the foundational relation from which physical temporal concepts *arise*,

¹⁶ Ex: Stump & Kretzmann, «Eternity», cit., p. 436-440.

rather than allowing those physical concepts to serve as its ultimate basis and principle.

Thus, the model that Cajetan proposes in his commentary introduces the need to integrate new studies into the present discussion. A next step in the research should begin by studying Cajetan's application of this temporal conception to the possibility of divine knowledge regarding both the temporal instant (what is actual) and what is still potential. Within the scope of this project, it is also necessary to understand how Cajetan determines the divine *potential* – specifically, whether God possesses possibility or only actuality. Since he affirms reality as truly concretised in the temporal present, one must investigate the ontological status of possibility and potential contingency to contextualize his notion of free will and determine how free causes can coexist with the absolute knowledge of God.

Additionally, Cajetan's view presents alternative and innovative ways of describing the relation between eternity and temporality, as discussed above. His innovation lies in a way of describing participation through time conceptualization.

Some contemporary approaches to timelessness, such as atemporal duration (Stump and Kretzmann), introduce concepts like eternal-temporal simultaneity (ET-simultaneity) to relate eternal and temporal events. The contemporary philosophical views on divine

timelessness are often based on Boethius's classic articulation of eternity as the complete, simultaneous, and perfect possession of everlasting life¹⁷. While other contemporary approaches, like Leftow's, argue that all temporal things exist with God by sharing an unchanging reference frame¹⁸. The temporal view, conversely, must address arguments that timelessness is required for omniscient knowledge and the classical foreknowledge problem¹⁹. Eternal-Temporal Simultaneity (ET-simultaneity) is a special, non-standard relation proposed by Eleonore Stump and Norman Kretzmann to explain how God's timeless life can be connected to the events of the

¹⁷ Ed. E. K. Rand, in H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester, *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (London and Cambridge, Mass., 1973): For whatever lives in time proceeds as something present from the past into the future, and there is nothing placed in time that can embrace the whole extent of its life equally. Indeed, on the contrary, it does not yet grasp tomorrow, but yesterday it has already lost; and even in the life of today, you live no more fully than in a mobile, transitory moment. Therefore, whatever includes and possesses the whole fullness of illimitable life at once and is such that nothing future is absent from it and nothing past has flowed away, this is rightly judged to be eternal, and of this it is necessary both that being in full possession of itself it be always present to itself and that it have the infinity of mobile time present [to it].

¹⁸ Cf. Brian Leftow, *Time and Eternity*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1991. Shortly, Leftow distinguishes himself from Stump and Kretzmann by claiming that the simultaneity between a timeless God and the temporal world is univocal, meaning it is the *same* relation as temporal simultaneity, a view he establishes through stipulation rather than philosophical derivation. He further introduces Quasi-Temporal Eternality (QTE) to describe God's duration as involving ordered points (earlier/later) but no succession, a concept he controversially attempts to reconcile with the B-theory of time.

¹⁹ Natalja Deng, «Eternity in Christian Thought», cit., URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/eternity/>.

temporal world. It is the crucial conceptual bridge in their model of atemporal duration.

What we want now is a species of simultaneity – call it ET-simultaneity (for eternal-temporal simultaneity – that can obtain between what is eternal and what is temporal. (...) What really interests us among species of simultaneity, however, and what we need for our present purposes, is not E-simultaneity so much as a simultaneity relationship between two relata of which one is eternal and the other temporal²⁰.

ET-simultaneity is explicitly defined as a non-reflexive (nothing is simultaneous with itself in this way) and non-transitive (if A is simultaneous with B, and B with C, it doesn't mean A is simultaneous with C) relation.

ET-simultaneity is symmetric, of course; but, since no temporal entity or event is ET-simultaneous with itself, the relationship is not reflexive; and the fact that there are different domains for its relata means that it is not transitive²¹.

Its entire purpose is to maintain that God's single, indivisible, eternal state is genuinely simultaneous with every distinct moment or event occurring in time (past, present, and future) without

²⁰ Eleonore Stump & Norman Kretzmann, «Eternity», *Journal of Philosophy* 78 (1981) 429-458, p. 436.

²¹ Stump & Kretzmann, «Eternity», cit., p. 441.

implying that those temporal moments are simultaneous with each other²².

In this case, they are effectively defending the same general principle as Cajetan – that eternity is present in temporal succession. The problem they attempt to solve by explaining simultaneity is how a timeless or eternal being relates to temporal things without being subject to time itself, and without finding itself simultaneous with things that are subject to temporal succession. However, the formulation of the non-transitivity of the relation, despite guaranteeing the simultaneity between eternity and temporality, without things being simultaneous with each other, does not allow for the presence of eternity in temporality. This causes some theoretical tension, since divine omniscience must be compatible with divine omnipresence. Eternity must be present in temporality because it is its supreme principle.

²² The framework for ET-simultaneity is indirectly aided by concepts drawn from General Relativity by drawing an analogy to how simultaneity is understood in modern physics. In classical, unreflective definitions of time, simultaneity is absolute. However, General Relativity established that temporal simultaneity is relative to the reference frame of a given observer. Stump and Kretzmann invoke this relativistic idea – that two events can occur and not occur at the same time depending on the observer's frame – to make their non-standard temporal relation (ET-simultaneity) seem coherent. The lesson taken is that if temporal simultaneity is frame-dependent and non-absolute, it is philosophically permissible to propose a wholly different form of simultaneity (Eternal-Temporal) that is also non-absolute (non-transitive and non-reflexive) to bridge the gap between time and eternity.

Cajetan argues that all things, according to their actual existence in the temporal world, are present to eternity, not by themselves, but by the nature of eternity itself. This relation is explained by the theory of instantaneity, where the present temporal instant is constituted by a form of eternity. Everything that exists is saved in and by eternity. Eternity contains temporal events, not as part of itself, but as a measure of those same moments or instants²³.

Another remark has to be made about the potential for further research offered by Cajetan's conceptualization. If every present temporal instant has a kind of eternity, and if reality is defined by actualization (a constant presentness), the past is then constituted by a succession of concretized instants, each infused with an eternity. This suggests that temporal succession is a conditioned continuum of eternities. Given that time has a beginning (making it finite) but an unknown end, it might be described as an unlimited finite – or even a conditioned infinity – composed of instants where an infinite, unchanging, and infinitely enduring eternity presents itself. This

²³ Similarly, in set theory, the principle/assertion that shapes the set is not identified with its elements but contains them as principles of these. In this case, we can then, in future works, seek to reformulate the conceptions of the relation between eternity and temporality by applying the relation of extensionality in a more exquisite way. As I elaborate in *Superveniência de Tomás de Aquino: Fundamentos da ordem e da unidade metafísica*, documento eletrônico, s.n., 2025, p. 83. From the perspective of this research, this may ensure the necessary distinction between the divine instance and the generated reality (without reducing eternity to temporal succession and without reducing temporal succession to eternity, thereby collapsing the succession itself and its moments into one).

theoretical scenario presents a problem that requires, first, a mathematical theoretical framework, and second, an in-depth examination of the ontological relationship between these two instances. This inquiry must adhere to a structural order, progressing from the most basic and conceptual to the most abstract. This notion of the presentness of eternity necessitates not only new ways of conceiving the ontological dependence implicit in the presence of eternity on temporal succession (as previously mentioned), but also a mathematical conceptualization that relates the infinite to the finite and explains the presence of infinity in finitude based on different existences is pertinent.

There is a single, absolute, and simple eternity, but there also exist modes of duration that share certain features with it – namely, the *aeviternal* durations of created intellectual beings²⁴. Although these beings possess an immutable nature, they nevertheless experience succession in some respect. Since the notion of eternity is inseparable from that of infinity, any deeper investigation into Cajetan's account requires a rigorous engagement with the mathematical treatment of the infinite. It might be valuable to consult Cantor's work on transfinite numbers for this, for example, in his work *Beiträge zur Begründung der Mengenlehre*, which offers

²⁴ Cf. Cajetan's commentary on the *Summa Theologiae*, I, q. 10 (*De aeternitate*), especially in articles 2, 3, 4, and 5. Here he distinguishes eternity, time, and aeviternity, discussing the duration proper to angels and separated souls.

the most developed theory of infinite and transfinite magnitudes, grounded in his conception of an absolute infinity²⁵.

There is no doubt that the work of Cajetan and many authors of late scholasticism remains of great importance and innovation, and that it is necessary to continue reconstructing their role in the history of philosophy.

²⁵ Cantor developed his theory of the infinite and transfinite across several key works. In *Beiträge zur Begründung der Mengenlehre* (1895–1897), he introduced transfinite numbers, the alephs ($\aleph_0, \aleph_1, \dots$), and distinguished between potential and actual infinities, establishing the transfinite as a new domain of mathematical objects. Earlier, in *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen* (1874), he proved the uncountability of the real numbers, effectively founding set theory and the diagonal argument. In *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, he further developed the hierarchy of transfinite cardinalities. Cantor also explored the philosophical and theological notion of the Absolute Infinite, connecting his mathematical infinities to a metaphysical concept of God. Together, these works constitute the core of Cantor's mature theory of the infinite.

João Rebalde*

**Os futuros contingentes no comentário ao *De interpretatione*
e na *Concordia* de Luís de Molina (1535-1600)**

Resumo: Este artigo analisa a discussão sobre os futuros contingentes no comentário ao *De interpretatione* do jesuíta Luís de Molina (1535-1600). Este comentário, escrito em 1563, é um dos primeiros textos do autor, e reveste-se de particular importância por nele discutir as posições de Aristóteles sobre a contingência e introduzir as questões, os argumentos e os primeiros desenvolvimentos das doutrinas teológicas que defenderá posteriormente no período eborense e que culminaram na publicação da obra *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588).

* Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal).

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 121-134

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a6>

Palavras-chave: Luis de Molina; *De interpretatione*; futuros contingentes; presciência divina; necessidade.

Abstract: This paper analyses the discussion on contingent futures in the commentary on *De interpretatione* by the Jesuit Luis de Molina (1535-1600). This commentary, written in 1563, is one of the author's earliest texts and is particularly important because it discusses Aristotle's positions on contingency and introduces the issues, arguments and early developments of the theological doctrines that he would later defend during his time in Évora, culminating in the publication of *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588).

Keywords: Luis de Molina; *De interpretatione*; contingent futures; divine foreknowledge; necessity.

1. Introdução

Antes de ingressar em 1568 no Colégio jesuíta de Évora para ensinar teologia, Luís de Molina ensinou um curso completo de filosofia no Colégio das Artes de Coimbra, entre 1563 e 1567. No período conimbricense, estamos ainda longe das controvérsias que ocuparam a fase final da sua vida, mas já se evidenciava a primazia do interesse pelas questões teológicas e apareciam os primeiros

sinais do carácter polémico das suas ideias. As suas glosas geravam interesse e eram compradas, lidas e discutidas¹.

Segundo o currículo de estudos, o ensino da filosofia baseava-se nas obras de Aristóteles. Nos quatro anos em que ensinou em Coimbra, sabemos que Molina escreveu comentários aos livros de lógica, a parte da ética, à *Física* e ao *De anima*. Os comentários à *Física* e ao *De anima* são referidos noutras obras de Molina, mas atualmente consideram-se perdidos. Assim, do período de Coimbra, subsistem em manuscrito os comentários à lógica e à ética². Provavelmente Molina procurou que estes comentários fossem publicados, o que nunca aconteceu³. Certamente também comentou partes da *Metafísica* de Aristóteles, sem que tenhamos maior notícia destes comentários que breves referências em cartas⁴.

Em 1563, no primeiro ano como mestre em Coimbra, no começo do curso, Molina comentou o *De interpretatione* de

¹ Carta de Luis de Molina a Claudio Aquaviva de 29 de agosto de 1582: «Y todos conocen quan aventajadas ayan sido las glosas que e hecho en artes y theologia a las de todos quantos en esta Provincia an leido, y quanto más estimadas y compradas son de todos». Cfr. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus I. Neue Molinaschriften*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster 1935, p. 558.

² Ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-1-6. Sobre este manuscrito, ver o estudo de Maria Teresa Santos, «O ensino da filosofia na segunda escolástica: o manual inédito de Luís de Molina», in Atas do XI Congresso Luso-Brasileiro da História da Educação (COLUBHE), Eixo: pensamento pedagógico, 2016, pp. 18-31.

³ Carta de Luis de Molina a Claudio Aquaviva de 29 de agosto de 1582. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, cit., p. 550.

⁴ *Ibidem*, pp. 550-551.

Aristóteles, onde analisou o célebre capítulo sobre o problema dos futuros contingentes. Este comentário é particularmente interessante, dado o desenvolvimento que Molina dará a este problema em obras posteriores. Este interesse justifica que Friedrich Stegmüller tenha incluído a transcrição deste capítulo no âmbito da grande coletânea de escritos molinistas que publicou em 1935⁵. Também Orlando Romano, um profundo estudioso de Molina, nota a importância deste primeiro escrito como base conceptual para as futuras doutrinas defendidas pelo jesuíta: «ele é o primeiro texto de Molina e, no entanto, contém já os conceitos fundamentais donde poderá mais tarde fazer derivar a arquitectura sistemática que ficará denominada de ciência média»⁶. Romano não analisa este texto de Molina nem oferece mais elementos sobre esta base conceptual e a sua articulação com a doutrina da ciência média. Mas o seu juízo, se bem entendido, mostra-se acertado. De facto, se tivermos em

⁵ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, in Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, cit., 1935, p. 1-9. Usaremos nas próximas notas a referência *Quaestio de futuris contingentibus* para indicar esta obra a partir desta edição. Do mesmo manuscrito com o comentário aos livros da lógica, Helena Costa transcreveu o comentário à *Isagoge* de Porfírio no âmbito da sua dissertação de doutoramento na Universidade do Porto, em 2011, embora este trabalho não tenha sido publicado. Vd. Helena Maria Ramos da Costa, *O inédito comentário de Luís de Molina sobre Isagoge de Porfírio: o problema dos universais nas universidades portuguesas na transição do séc. XVII*, tese de doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2011. Os restantes textos que compõem o manuscrito permanecem inéditos e os estudos sobre estes materiais até agora realizados são escassos e não permitem uma receção mais aprofundada deste inédito no *corpus* de Molina.

⁶ Orlando Romano, *Molinismo: esboço histórico*, Porto 1976, p. 6.

consideração a análise da questão dos futuros contingentes no comentário ao *De interpretatione* de Molina, observamos algumas tendências e características que antecipam as grandes obras teológicas posteriores. Uma dessas características consiste na predominância do interesse pelas questões teológicas. Apesar da estrutura do comentário de Molina a este capítulo ser uma estrutura tradicional e de pretender analisar a questão como dialético e não como teólogo⁷, todo o comentário é orientado pelas questões teológicas, incidindo particularmente sobre as questões vinculadas à presciência divina e à contingência. Não obstante, deve reconhecer-se que não há neste comentário ainda indícios da doutrina da ciência média. Mas, ao mesmo tempo, é evidente que Molina já pretende, em 1563, desenvolver de um modo mais amplo o problema dos futuros contingentes na sua dimensão teológica e antropológica e que certamente já não aceita as soluções propostas por Tomás de Aquino⁸. Por fim, observa-se que o comentário de Molina não é incongruente com as doutrinas teológicas que proporá posteriormente. Pelo contrário, evidencia uma continuidade teórica entre a construção da base teórica e conceptual presente nesta primeira glosa do período de Coimbra e as propostas teológicas e os seus desenvolvimentos nas obras do período eborense.

⁷ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 5: «quaestio haec ad theologum potius quam ad dialecticum spectat, ob id paucis eam absolvam».

⁸ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 9.

2. O comentário de Luis de Molina ao *De interpretatione*

No capítulo 9 do *De interpretatione*, Aristóteles analisa as condições de verdade dos enunciados singulares futuros, distinguindo-os dos enunciados passados e presentes, e reflete sobre a determinação e necessidade desses enunciados. Para os escolásticos que discutiram esta questão a partir do texto aristotélico e dos comentários de Boécio⁹, o problema tornou-se mais lato que a discussão lógica sobre as condições de verdade dos enunciados, ao incluir os problemas teológicos que abarcam a presciência divina e a compatibilidade desta com as causas livres e a contingência.

Como dissemos, no comentário de Molina¹⁰, os problemas de natureza teológica levantados pelo texto aristotélico são prioritários. Molina divide o comentário em três partes (ainda que esta divisão

⁹ Sobre os comentários a este tratado de Aristóteles, ver o notável estudo de Simo Knuuttila, «Medieval Commentators on Future Contingents in *De Interpretatione* 9», *Vivarium*, vol. 48, n.º 1-2 (2010), pp. 75-95.

¹⁰ Vd. Luis de Molina, *On Divine Foreknowledge. Part IV of the Concordia*, trad. A. J. Freddoso, Cornell University Press, Ithaca – London 1988, pp. 165-166, nota 4, e p. 193, notas 67-68; William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988, especialmente pp. 190 e segs; Richard Gaskin, «Molina on Divine Foreknowledge and the Principle of Bivalence», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 32, n.º 4 (1994), pp. 551-571; Jean-Pascal Anfray, «Molina and John Duns Scotus», in M. Kaufmann and A. Aichele (ed.), *A companion to Luis de Molina*, Brill, Leiden – Boston 2014, p. 354 e segs. Sobre o princípio de bivalência no *De interpretatione*, ver também Balthazar Barbosa Filho, «Aristóteles e o princípio de bivalência», *Analytica*, vol. 9, n. 1 (2005), pp. 173-184.

não seja formal): na primeira parte explicita as ideias fundamentais do texto de Aristóteles; na segunda parte questiona a existência de coisas contingentes; na terceira parte discute se uma das partes da contradição sobre o futuro contingente é verdadeira de forma determinada. Todas as três partes do comentário de Molina visam defender a existência da contingência a partir do texto aristotélico, salvaguardando a presciência divina.

Na primeira parte, Molina defende que Aristóteles ensina que nos enunciados contraditórios futuros em matéria contingente nenhuma das partes é verdadeira ou falsa de forma determinada, o que contrasta com os enunciados contraditórios passados e presentes¹¹. Portanto, as partes dos enunciados contraditórios futuros em matéria contingente são indeterminadas¹². Se pelo contrário, as partes contraditórias desses enunciados fossem determinadas não existiriam coisas contingentes nem fortuitas, na medida em que todos os acontecimentos estariam determinados e seriam necessários¹³. Mas ainda que nenhuma das partes contraditórias esteja determinada e seja necessária, não se deve concluir que nenhuma é verdadeira, o que seria o mesmo que concluir que são ambas falsas e estão determinadas¹⁴, não existindo contingência. Se

¹¹ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 1.

¹² Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 1

¹³ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 2.

¹⁴ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, pp. 5-6.

não existir contingência, a decisão humana é inútil e não pode ser princípio dos futuros¹⁵. Molina considera que as conclusões que suprimem a contingência são absurdas e que a decisão humana está na origem de muitos acontecimentos contingentes¹⁶. Neste sentido, conclui que os enunciados contraditórios futuros serão verdadeiros ou falsos em função dos acontecimentos. Mas os acontecimentos não estão determinados nem são necessários, de tal modo que um enunciado acerca de qualquer futuro contingente deve comportar a disjunção «existirá» ou «não existirá»¹⁷, mantendo o carácter indeterminado da natureza do contingente e a relação do valor de verdade com a existência dos acontecimentos reais.

Na interpretação do texto de Aristóteles, Molina atribui especial atenção à salvaguarda do contingente, na dimensão lógica e metafísica. Mas não clarifica a importância do tempo, como condição para a distinção entre os diversos enunciados mencionados, para o reconhecimento da indeterminação dos enunciados futuros e para o valor de verdade dos enunciados futuros em função dos acontecimentos que ocorram.

A segunda parte do comentário de Molina apoia-se no texto de Aristóteles para questionar a existência de coisas contingentes. Molina identifica três argumentos contra a existência de coisas

¹⁵ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 4.

¹⁶ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 4.

¹⁷ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 4.

contingentes. O primeiro argumento é de natureza lógica, os outros dois argumentos são de natureza teológica. Segundo o primeiro argumento, não há coisas contingentes porque estas coisas devem ser contingentes quando existem ou quando não existem. Mas quando uma coisa existe deve existir necessariamente e quando não existe, não existe necessariamente. Por conseguinte, todas as coisas são necessárias e não há contingentes.

O segundo argumento conclui que não há contingentes, porque Deus é causa necessária e todas as coisas têm origem em Deus. O terceiro argumento assenta na relação entre a presciência divina e os futuros contingentes: todas as coisas futuras são conhecidas por Deus e o que Deus conhece deve acontecer necessariamente. É notório que a dificuldade principal, entre as objeções discutidas por Molina, está no terceiro argumento. De facto, Molina desenvolve consideravelmente mais esta objeção que as duas anteriores. E inclui outras razões que reforçam a dificuldade. Deus conhece as coisas do mesmo modo que o artesão conhece as coisas antes que estas sejam realizadas¹⁸, na medida em que age pelo intelecto e pela vontade.

Molina discute as três objeções com o objetivo implícito de provar a existência dos contingentes. Neste sentido, Molina

¹⁸ Tenha-se em conta a importância da comparação de Deus com um artesão que aplica e conhece as coisas que produz em Tomás de Aquino e nos debates sobre a doutrina da premoção física no século XVI-XVII. Vd. Tomás de Aquino, *Suma de teologia* I, q. 105, art. 5.

distingue dois sentidos para que uma coisa seja necessária¹⁹. De um modo simples, quando uma coisa é necessária pela sua natureza, ou quando é necessária através de uma suposição. A necessidade do primeiro modo é semelhante à necessidade que há, por exemplo, que Sócrates, sendo um homem, seja um animal²⁰. No segundo modo, havendo, por exemplo, a suposição que Sócrates corre, é necessário que se mova²¹. Neste caso, a natureza da coisa é contingente obtendo-se a consequência a partir da condição da suposição. As coisas referentes ao primeiro modo são necessárias de forma simples e delas se diz que são necessárias por necessidade de consequente²². As coisas referentes ao segundo modo, são em si mesmas contingentes, e delas se diz que são necessárias por necessidade de consequência²³.

Na resposta à primeira objeção, Molina conclui que os contingentes são contingentes quando existem e quando não existem, uma vez que a estes contingentes se pode aplicar o segundo sentido de necessidade, acima mencionado. Portanto, Molina reitera que o que existe é necessário que exista e não pode não existir no mesmo instante, segundo a suposição, e sem que a coisa nela mesma

¹⁹ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

²⁰ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

²¹ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

²² Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

²³ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

seja necessária. Assim, por exemplo, Sócrates quer, mas podia não querer.

Na resposta à segunda objeção, Molina distingue dois tipos de causas necessárias. As causas necessárias que produzem efeitos necessários, como o movimento do céu produzir um futuro eclipse, e as causas que não são necessárias pelo efeito que produzem, mas por existirem necessariamente. É neste sentido que Deus é a causa necessária das coisas. É necessário que Deus exista e que seja a causa, sem que deixe de ser uma causa livre e que possa produzir ou não produzir um determinado efeito²⁴.

Na resposta à terceira objeção, Molina recorre à distinção entre a necessidade de consequente e a necessidade de consequência. Tudo o que é conhecido pela presciência divina deve acontecer de modo necessário segundo a necessidade de consequência. Portanto, o que acontece é em si mesmo contingente e podia não acontecer, sendo necessário apenas em relação à presciência divina²⁵.

A terceira parte do comentário de Molina discute se uma das partes dos enunciados contraditórios em matéria contingente é verdadeira de forma determinada e a outra parte é falsa. Esta questão parte do argumento que não é possível considerar um enunciado futuro simultaneamente verdadeiro e falso, como no exemplo discutido por Molina, em que o enunciado «Pedro falará amanhã»,

²⁴ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 6.

²⁵ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 7.

será verdadeiro ou falso de forma determinada²⁶. Sobre o sentido deste argumento, Molina conclui que se for entendido como sendo determinada apenas uma das partes da contradição, deve ser rejeitado, mas se o sentido for uma das duas partes da contradição de forma indeterminada, deve ser aceite.

Na sequência deste argumento, Molina considera que Aristóteles rejeitou qualquer uma das partes dos enunciados contraditórios como verdadeira de forma determinada para salvaguardar a contingência, dado que a consequência seria que todas as coisas seriam necessárias, o que suprimiria a decisão humana como causa dos acontecimentos²⁷. A interpretação de Molina passa por defender que Aristóteles entendeu que se uma das partes da contradição for verdadeira de modo determinado todas as coisas seriam necessárias tanto por necessidade de consequência como por necessidade de consequente²⁸. Uma vez mais Molina discute a questão da presciência divina e a sua relação com a contingência, não por ser a questão que esteve na origem da distinção entre os diferentes sentidos de necessidade, com vimos acima na segunda parte do comentário, mas porque as conclusões de Aristóteles são um problema para o desenvolvimento desta questão teológica. Para Molina a presciência divina deve conhecer a

²⁶ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 7.

²⁷ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 7.

²⁸ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 8.

determinação dos enunciados futuros (mesmo que tal não seja possível ao conhecimento humano), sem suprimir a contingência e a decisão humana como causa dos acontecimentos. Neste sentido, Molina considera que para que o enunciado futuro seja verdadeiro de forma determinada é necessário que seja verdadeiro de forma infalível, pois de outro modo seria indiferente²⁹. Deste modo, a infalibilidade da verdade do enunciado futuro depende da infalibilidade do acontecimento futuro. Mas a infalibilidade da presciência divina não depende da infalibilidade do acontecimento futuro, na medida em que esse acontecimento futuro ocorrerá de forma infalível tal como é conhecido pela presciência divina. Se assim for, as coisas futuras conhecidas pela presciência divina seriam necessárias por necessidade de consequência e de consequente, de tal modo que seriam necessárias em si mesmas. No entanto, Molina não aceita que a presciência divina torne as coisas necessárias em si mesmas e por isso defende que a necessidade das coisas futuras entendida na relação com a presciência divina é apenas uma necessidade de consequência, de tal modo que as coisas permanecem contingentes em si mesmas, independentemente da infalibilidade da presciência divina³⁰.

²⁹ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 8: «Nam si non sit infallibiliter vera, non erit determinate vera, sed indifferens, ut sit etiam falsa».

³⁰ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, pp. 8-9.

3. Últimas considerações

Molina termina esta questão oferecendo como uma forma de resolução para o problema da presciência divina e da sua compatibilidade com os futuros contingentes a solução da eternidade defendida por Tomás de Aquino³¹. Nota-se no final do comentário a alusão a outras explicações alternativas, não desenvolvidas no comentário, por não ser o lugar próprio para analisar de modo alargado estas questões teológicas³². Mas claramente estas questões ficam em aberto para serem retomadas em escritos posteriores.

A ocasião para Molina desenvolver o tema surgiu com a mudança para o colégio eborense para ensinar teologia. A partir de 1568, as questões deixadas em aberto no período do ensino em Coimbra são aprofundadas e desenvolvidas no âmbito dos comentários à *Suma de teologia* I, que por diversas vicissitudes que não podemos aqui desenvolver, culmina na publicação da *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, em 1588, e na introdução da doutrina da ciência média³³.

³¹ Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 9.

³² Luis de Molina, *Quaestio de futuris contingentibus*, p. 9: «Sed haec latius examinare et discutere ad alium locum pertinet».

³³ Sobre a *Concordia* e a doutrina da ciência média: vd. João Rebalde, *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, Húmus, Famalicão 2015.

Bruno Ribeiro Bré*

Populismo, um exercício de antagonização em democracia

Abstract: This paper seeks to understand how the political phenomenon of populism can contribute negatively to the deflation of contemporary democratic societies. Through the analysis of the antagonisation dynamic, as the core characteristic around which populist rhetoric is structured, we will consider the role that media platforms have in the growth of populism, in order to identify possible risks for representative democracies.

Keywords: Populism; Antagonisation; Democracy.

Resumo: O presente artigo procura compreender de que forma o fenómeno político do populismo pode contribuir negativamente para a deflação das

* Investigador doutorando – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto – FIL/00502. Bolseiro da FCT. Email: brunoivoribeiro@gmail.com. Este trabalho enquadra-se num projeto de investigação em desenvolvimento, financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.: <https://doi.org/10.54499/2023.04769.BD>.

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 135-154

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a7>

sociedades democráticas contemporâneas. Através da análise da dinâmica de antagonização, como característica nuclear em torno da qual se estrutura a retórica populista, perspetivar-se-á o papel que as plataformas mediáticas desempenham no crescimento do populismo, de modo a identificar possíveis riscos para as democracias representativas.

Palavras-chave: Populismo; Antagonização; Democracia.

Introdução

What makes populism is thus the following dynamic: some people (ordinary) claiming against some other people (established elite). The ‘claiming’ is the action linking the two poles – a link by contrast, contraposition and even exclusion.

Nadia Urbinati¹

A emergência do fenómeno político do populismo nas sociedades democráticas contemporâneas surge, por vezes, associada a um certo descrédito na própria democracia². Algo que se pode traduzir no crescimento exponencial de partidos de matriz

¹ N. Urbinati, «Antiestablishment and the substitution of the whole with one of its parts», in Carlos de la Torre (ed.), *Routledge Handbook of Global Populism*, Routledge, London & New York 2020, p. 77. Os textos dos autores são citados sem alterações.

² «Singulier moment. La démocratie triomphe, donc. Mais dans le temps même où elle s’installe dans l’incontestable, on la découvre en proie à un profond malaise. Elle se voit frappé par un mouvement de désertion civique que l’abstention électorale et le rejet du personnel politique en place sont loin de suffire à mesurer.» M. Gauchet, *La Démocratie Contre Elle-Même*, Gallimard, Paris 2002, p. 176.

populista, uma vez que o desinteresse pela participação democrática tende a ser interpretado como a plasmação de um voto de protesto. Porém, a identificação miscigenada destes dois fatores pode levar a leituras enviesadas das relações estabelecidas entre os elementos constitutivos do *corpus* social e político.

No âmbito da nossa investigação propomo-nos a refletir em torno da dinâmica de antagonização que é mobilizada pela retórica populista, como pedra de toque para a sua emergência e rápido alastramento. Dessa forma, consideramos possível perspetivar como é que o populismo pode ter um impacto negativo nas democracias representativas, bem como consideramos possível antever algumas alternativas que permitam reduzir esse mesmo impacto. Como observa Mudde, o que é essencial ao discurso populista é a distinção normativa entre «a elite» e «o povo», e não a diferença empírica em termos de comportamento ou atitudes. O populismo apresenta uma visão maniqueísta, na qual existem apenas amigos e inimigos. Os oponentes não são apenas pessoas com prioridades e valores diferentes, eles são maus! Consequentemente, o compromisso é impossível, pois «corrompe» a pureza³.

³ C. Mudde, «The Populist Zeitgeist», *Government and Opposition* 39 / 4 (2004) 544 (DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x>): «Essential to the discourse of the populist is the normative distinction between ‘the elite’ and ‘the people’, not the empirical difference in behavior or attitudes. Populism presents a

Conquanto possa configurar um exercício de matriz epistemológica complexa, a identificação das características fundamentais que permitem definir o fenómeno político do populismo revela-se como uma operação metodológica essencial na compreensão do populismo enquanto agente dinamizador do *corpus* social e político. Por esse motivo, consideramos necessário sublinhar a importância da dinâmica de antagonização como uma característica estrutural do populismo, de modo a compreender como é que a oposição que é constantemente cultivada pode degenerar na polarização social e política e, concomitantemente, na deflação das democracias representativas.

Através da ponderação do modo como a retórica populista se encontra vertida nas plataformas mediáticas, consideramos possível identificar algumas alternativas que permitam reduzir o impacto do populismo e, simultaneamente, contribuir para a revalorização da discussão dos problemas que reverberam no espaço público; o que se verá refletido na revalorização da própria democracia, enquanto pedra de toque da dinâmica de antagonização que é continuamente estimulada pela retórica agressiva de matriz populista.

Manichean outlook, in which there are only friends and foes. Opponents are not just people with different priorities and values, they are evil! Consequently, compromise is impossible, as it 'corrupts' the purity.» Nossa tradução, no corpo do texto.

Antagonismos e reflexões

O fenómeno político do populismo tende a manifestar-se poliedricamente nas sociedades democráticas contemporâneas. As suas diferentes formas de expressão, de latitude exponencial e abrangência polimorfa, resultam dos diferentes contextos socio-político-económicos em que surge, o que contribui para a complexidade da análise do fenómeno político, dada a multitude de manifestações que preconiza.

Não obstante, uma característica parece ser comum às diversas formas de expressão do populismo: a dinâmica de antagonização, que é sistematicamente estimulada pela retórica populista, aparece continuamente quando analisamos de que modo o fenómeno político se expressa nas democracias representativas. Assim, será este o ponto central sobre o qual apoiaremos a nossa reflexão, de modo a aprofundar, de uma forma tão rigorosa quanto possível, de que modo a dinâmica de antagonização pode ameaçar a democracia.

Na senda do pensamento de W. Wirth, F. Esser, M. Wettstein, S. Engesser, D. Wirz et al.⁴, o apelo ao restauro da soberania popular surge como elemento justificativo da dinâmica de antagonização que é estimulada entre o povo e a elite⁵. No entanto, o apelo ao restauro de uma soberania popular configura-se já como uma oposição entre um ‘nós’ e um ‘eles’ que não são devidamente problematizados. Antes são considerados de modo assumpto, e deles dimana a justificação do centralismo popular que é advogado a par do anti-elitismo que é cultivado. De modo que o apelo ao restauro da soberania popular configura-se como uma outra variável que estrutura a dinâmica de antagonização que é levada a efeito e que se repercute no modo como o exercício da soberania é perspectivado.

⁴ W. Wirth, F. Esser, M. Wettstein, S. Engesser, D. Wirz, et al., «The Appeal of Populist Ideas, Strategies and Styles: A Theoretical Model and Research Design for Analysing Populist Political Communication», *National Center of Competence in Research – Challenges to Democracy in the 21st Century* 88 (2016) 1-60. <https://www.researchgate.net/publication/318268644>

⁵ «The first of the central constituents of populist ideology used in this operationalization is the desire to achieve or restore unrestrained popular sovereignty. The sovereignty of the people is the central idea of populist ideology, as it forms the relationship among the people, the elite/others and the populist actor. Following this concept, the people should have total sovereignty, while the elites or the others are as seen as depriving them of this right. This is why the populist (whose success depends on being considered the sole true representative of the pure people) prefers to appear as the one protecting or restoring the people’s sovereignty. The desire to restore sovereignty may be expressed by claims aiming to redistribute power in favor of the people and to the disadvantage of other powerful institutions and actors. Therefore, an advocative and a conflictive aspect are inherent to this dimension of restoring sovereignty.» Ibid., p. 48.

Ademais, a reivindicação da soberania popular, antes de criar um conflito com a elite perante a qual se opõe, cria um conflito com o próprio povo que elegeu os seus representantes⁶, o que fragiliza o regular funcionamento das instituições democráticas, visto que a agressividade da retórica populista tende a degenerar na polarização política⁷ e na gradual balcanização⁸ do *corpus* social e político⁹.

⁶ «Le populisme se comprend d'abord dans son rapport aux tensions structurantes de la représentation. Il prétend résoudre la difficulté de figurer le peuple en ressuscitant son unité et son homogénéité sur un monde imaginaire, dans une prise de distance radicale avec ce qui est censé s'y opposer : l'étranger, l'ennemi, l'oligarchie, les élites.» P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006, p. 270.

⁷ «Polarization is what makes populism an ideology of concentration (of power and opinion) rather than an ideology of distinction and dispersion or simply antagonism.» N. Urbinati, *Democracy Disfigured – opinion, truth, and the people*, Harvard University Press, Cambridge, MA & London 2014, p. 131.

⁸ «This is why populism is hardly conducive to addressing the current crisis of the communication commons driven by the fragmentation of public life, the commercialization and gradual breakdown of large-scale media, and the proliferation of media spheres articulated around socio-economic differences, cultural sharedness, and consumer lifestyles. With its brand of divisive politics, populism is not only symptomatic of the fraying of the communication commons. It also thrives in a toxic atmosphere of intolerance and impatience with diversity and criticism, and champions a communicative model that exacerbates the balkanization of the public sphere.» S. Waisbord, «Populism as media and communication phenomenon», in Carlos de la Torre (ed.), *Routledge Handbook of Global Populism*, Routledge, London & New York 2020, p. 232.

⁹ Uma definição de populismo pode ser lida em N. Urbinati, «Political Theory of Populism», *Annual Review of Political Science* 22 (2019) 111, DOI:<https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-050317-070753>: «Populism consists in a transmutation of the democratic principles of the majority and the people in a way that is meant to celebrate one subset of the people as opposed to another, through a leader embodying it and an audience legitimizing it. This may make populism collide with constitutional democracy, even if its main tenets are embedded in the democratic universe of meanings and language.».

A sistemática dinâmica de antagonização que é alimentada pela retórica populista pode contribuir negativamente para a deflação das sociedades democráticas contemporâneas através do esboroar dos seus princípios constitutivos. Algo que, por vezes, se encontra associado ao recurso a atitudes provocatórias que procuram, por um lado, criar pressão social e política, e, por outro lado, agravar a polarização da sociedade, tornando-se assim complexa a possibilidade de estabelecer um diálogo frutífero que permita o aprofundamento dos problemas que reverberam no espaço público, uma vez que o clima de agressividade tende a permear a discussão desses mesmos problemas¹⁰.

Concomitantemente, a mobilização de estratégias de dispersão ensancha a desconfiança nas instituições democráticas e nos decisores políticos. De facto, a mobilização deste tipo de estratégias, como o recurso a falácias argumentativas e a manipulação dos dados recolhidos, tende a criar uma desarmonia que dificilmente se coaduna com a apresentação de respostas que permitam resolver os problemas levantados; o que é agravado pela dinâmica de antagonização em que assenta o jogo de oposição entre ‘nós’ e ‘eles’, visto que a dispersão gerada tende a ser empolada pela

¹⁰ «Populism negates the fundamental principles of reasoned and informed dialogue, solidarity and empathy, and consensus-building communication. Instead, it embraces a combative venomous rhetoric to lash out at opposition forces.» – S. Waisbord, «Populism as media and communication phenomenon», cit., p. 232.

intolerância face à escuta de argumentos contrários aos que são afirmam sob uma possível capa de verosimilhança.

Neste sentido, a mobilização de estratégias de dispersão não só promove uma rutura das relações possíveis de serem estabelecidas entre os elementos constitutivos do *corpus* social e político, como preconiza um desvio do foco nos problemas elencados. E atendendo a que o populismo reclama para si uma certa unidade hegemónica¹¹, torna-se necessário desconstruir as estratégias de dispersão que são mobilizadas, de modo a: 1) revalorizar a capacidade deliberativa dos indivíduos, 2) centrar o foco nos problemas levantados, 3) garantir a possibilidade de apresentar respostas plurais e consistentes para problemas que podem ser comuns a vários indivíduos¹².

A emergência do fenómeno político do populismo nas sociedades democráticas contemporâneas encontra-se associada à afirmação de um protagonista que se salienta continuamente. O

¹¹ «Populism reclaims the priority of the hegemonic unity of the people against both its rationalist translation into deliberative speech and its procedural rendering by means of electoral representation, participation through political parties, and constitutional norms that limit majority decisions.» – N. Urbinati, *Democracy Disfigured*, cit., p. 131.

¹² N. Urbinati, «Political Theory of Populism», cit., p. 113: «The problem is that in populism the people does not represent itself, and populists do not call for direct self-government; populism's adversarial identity is claimed by a representative leader, who mobilizes the media to convince the audience that he embodies the people's many forms of discontent against traditional parties' spineless mainstreamism.».

líder¹³, enquanto protagonista que concentra em si as diversas reivindicações evocadas¹⁴, outorga-se legítimo representante do descontentamento popular que procura o restauro da soberania popular. Todavia, a figura do líder populista configura-se também como uma força antagónica contra-democrática, opondo-se diretamente à democracia por via da perversão dos seus regulares procedimentos constitutivos¹⁵. Como explica Nadia Urbinati, embora o populismo seja uma transformação interna da democracia representativa, pode desfigurá-la «ao tornar os princípios da legitimidade democrática (o povo e a maioria) propriedade de uma parte do povo, que um líder forte encarna e mobiliza contra outras

¹³ «To be catalysed into a political force it sometimes relies on great leaders and sometimes on great masses. Where it relies on leaders, it requires the most extraordinary individuals to lead the most ordinary of people.» – P. Taggart, *Populism*, Open University Press, Philadelphia 2000, p. 1.

¹⁴ «The most popular global argument is (neoliberal) globalization. As the most recent iteration of modernization theory, it entails that globalization has caused winners and losers and the latter vote for far-right parties either to punish the established parties (protest), which they hold responsible for globalization, or to put a halt to globalization (including immigration) and ‘get our country back’ (support).» – C. Mudde, *The Far Right Today*, Polity Press, Cambridge 2019, p. 102.

¹⁵ «Le propre du populisme réside dans le fait qu’il radicalise la démocratie de surveillance, la souveraineté négative et la politique comme jugement, jusqu’à achever leur mouvement commun vers l’impolitique. Le populisme pourrait être défini dans cette perspective comme *politique pure de l’impolitique* [sic], anti-politique achevée, contre-démocratie absolue.» – P. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*, cit., p. 271.

partes (minorias e oposição política). O populismo no poder é um majoritarismo extremo»¹⁶.

Ao configurar-se como uma entidade que encabeça a dimensão protestativa de um determinado conjunto de indivíduos contra os ‘outros’, o líder populista contribui para o rompimento do diálogo entre os elementos constitutivos do *corpus* social e político¹⁷. E ao afirmar-se como uma nova personagem em cena que disputa o papel de protagonista político, o líder abeira-se da boca de cena sob um ponto de vista de vitimização para assim poder recolher um maior apoio por parte daqueles que se possam sentir ostracizados e/ou marginalizados; o que não quer dizer que enderece propostas alternativas, com substrato político-ideológico próprio e fundamentado, de modo a contribuir para a resolução dos problemas que são levantados no espaço público. Ao invés, o líder populista tende a contribuir negativamente para a crispação social, o que acaba

¹⁶ N. Urbinati, «Political Theory of Populism», cit., p. 113: «The analysis of populism in power leads me to conclude that, although it is an internal transformation of representative democracy, populism can disfigure it by making the principles of democratic legitimacy (the people and the majority) the possession of a part of the people, which a strong leader embodies and mobilizes against other parts (minorities and the political opposition). Populism in power is an extreme majoritarianism.».

¹⁷ Este movimento gera uma cisão no *corpus* social e político, configurando-se, assim, como uma forma de desmultiplicação da dinâmica de antagonização que caracteriza o fenómeno político do populismo.

por se repercutir no aumento das clivagens político-económicas que paulatinamente acabam por surgir no espaço público e fora dele¹⁸.

Assim, a desmultiplicação da dinâmica de antagonização pode ser perspectivada como um sintoma resultante do impacto negativo do populismo nas democracias representativas. Algo que é especialmente complexo quando reconhecemos o modo como este fenómeno político se expressa através de diversas plataformas mediáticas¹⁹, nomeadamente da internet²⁰, onde a eventual ausência de mecanismos de verificação e de possibilidade de contraditório tende a coadjuvar à disseminação de informações falsas, alimentadas por uma retórica agressiva.

Na senda do pensamento de Manuel Anselmi²¹, quando o fenómeno político do populismo encontra respaldo nas plataformas

¹⁸ Cfr. C. Mudde, *The Far Right Today*, cit., p. 120.

¹⁹ «The media are both friend *and* foe of the far right. This can be explained, in part, by the ambiguity and heterogeneity of the media. The media *are* rather than *is*, in the sense that they entail a broad plethora of individuals and institutions, which share very different goals and ideologies.» – C. Mudde, *The Far Right Today*, cit., p. 108.

²⁰ «The Internet allows isolated individuals to engage with each other and feel part of a bigger movement, often without having to face pushback for the far-right ideas, because they can operate anonymously and within homogenous social media bubbles.» – *Ibid.*, p. 112.

²¹ M. Anselmi, *Populism – An Introduction*, Routledge, London & New York 2018.

mediáticas²², passa a ser caracterizado como populismo mediático²³. Isto é, o populismo passa a estruturar-se autonomamente em função da capacidade de se apropriar dessas mesmas plataformas para através delas se expressar e, assim, alcançar um maior público, acabando por se refletir numa possível manipulação da informação e das próprias plataformas digitais, sob a premissa de representar o apelo à soberania popular; o que se pode vir a traduzir na emergência *ante rem* de um autoritarismo *avant la lettre* e, portanto, contra-democrático.

Um fator que contribui para a elevada projeção do populismo nas plataformas mediáticas é, precisamente, o facto de a sua operacionalização depender de um algoritmo. À medida que determinados conteúdos populistas são publicitados, divulgados e consultados, dá-se o rastreamento dos eventuais conteúdos de interesse para um determinado público-alvo; o que pode levar à criação de comunidades fechadas em torno de uma mesma narrativa,

²² «In short, media coverage does not so much change issue positions, but it does determine which issues voters deem important. In this agenda-setting role, the media are increasingly supporting the populist radical right, by adopting its frames and issues as well as its voices. When the media almost exclusively focus on issues like crime, corruption, immigration, and terrorism – at the expense of, for instance, education, housing, and welfare – populist radical right policies and parties are indirectly made more relevant.» – C. Mudde, *The Far Right Today*, cit., p. 110.

²³ «However, the general phenomenon of the mediatization of politics should not be confused with media populism. While media populism is part of the general phenomenon, not all forms of mediatization of politics can be identified with media populism.» – M. Anselmi, *Populism*, cit., p. 83.

cujo foco se encontra orientado para a prorrogação da linha discursiva predominante²⁴. Assim, consideramos que o populismo mediático contribui negativamente para a deflação das sociedades democráticas contemporâneas, visto que a criação de comunidades fechadas em torno de uma mesma narrativa não contribui para a discussão aberta, participada e plural dos problemas levantados no espaço público²⁵.

Quando se fomenta uma oposição constante entre os elementos constitutivos do *corpus* social e político, inviabiliza-se a possibilidade de aprofundar os problemas que reverberam no espaço público; e a verborreia distópica que é gerada, pautada por uma agressividade sintomática, propende para a obnubilação dos princípios sobre os quais assentam as sociedades democráticas contemporâneas. Por esse motivo, consideramos necessário encontrar algumas alternativas que permitam amortizar o impacto da

²⁴ Consideramos que esta mesma linha discursiva predominante pode, por vezes, ser destituída de conteúdo ideológico próprio, uma vez que a dimensão reivindicativa e/ou protestativa se sobrepõe a propostas ancoradas numa matriz ideológica expressa.

²⁵ Sobre este assunto, ver N. Urbinati, «Political Theory of Populism», cit., p. 124, onde a autora afirma que «Populism consists in a disfigurement of the democratic principles of the majority and the people, in a way that is meant to celebrate one subset of the people through its leader, who uses the support of the audience to purify elections of their formalistic and procedural character. In this sense, populism's ambition is to construct new forms of popular sovereignty that enhance partial inclusiveness, which exist at the expense of democracy as majority/opposition or an open game of contestation of and competition for government».

dinâmica de antagonização presente na retórica populista²⁶ e, assim, contribuir para a redução do protagonismo do fenómeno político do populismo, hodiernamente. Na esteira de Cas Mudde²⁷, a melhor forma de contrariar o impulso populista, que tende a estar maioritariamente associado a movimentos de extrema-direita e de direita radical, é justamente por via do investimento na própria democracia²⁸. Por essa via configura-se possível contribuir para o decrescimento do impacto negativo do populismo nas democracias representativas. Mesmo que possa parecer complexo *prima facie*, a revalorização dos princípios democráticos, como a possibilidade do diálogo e a pluralidade, configura-se como elemento de charneira entre a preservação da democracia e a capitulação ao seu gradual esboroamento. E face ao desgaste sentido no âmago das sociedades democráticas contemporâneas, a resposta não deve passar pelo arrasamento transversal e definitivo das mesmas, mas sim pela possibilidade de reconstruir e aperfeiçoar os seus fundamentos. Como afirma Cas Mudde, «devemos explicar melhor por que a

²⁶ «Although it claims to sponsor and practice an antagonistic democracy, populism treats pluralism of conflicting interests as a show of litigious claims to be overcome by creating a polarized scenario that simplifies social forces and giving the people the chance to immediately take sides.» – N. Urbinati, *Democracy Disfigured – opinion, truth, and the people*, cit., p. 131.

²⁷ C. Mudde, *The Far Right Today*, cit.

²⁸ «The ultimate goal of all responses to the far right should be the strengthening of liberal democracy. Put simply, only fighting the far right does not necessarily strengthen liberal democracy, but strengthening liberal democracy will, by definition, weaken the far right.» – *ibid.*, p. 178.

democracia liberal é o melhor sistema político que temos atualmente e como ela protege *todos os* seus descontentes. Para isso, devemos estar mais bem informados e ser mais explícitos sobre as tensões inerentes ao sistema, principalmente entre o governo da maioria e os direitos das minorias»²⁹.

A possível adoção de políticas de cancelamento tende a favorecer o crescimento do populismo, o que pode ocorrer através da possível vitimização que a retórica populista tende a assumir face a essas mesmas políticas que tentam retirar-lhe o palco mediático, mas que acabam por, involuntariamente, dar-lhe ainda mais destaque. Deste modo, a resposta não pode passar pelo confronto direto com o antagonista, sob pena de o tornar a ele o protagonista que se abeira da boca de cena.

Pelo mesmo princípio, face a uma dinâmica de antagonização, a indiferença também não é resposta, visto que pode repercutir-se de modo similar ao acima exposto. A indiferença, o entabulamento de um confronto direto e a adoção de políticas de cancelamento, acabam por trazer o foco para o populismo e não para as democracias representativas; resultando como primeiro e último impacto negativo que é sentido no *corpus* social e político.

²⁹ Ibid., p. 178: «we should be better at explaining why liberal democracy is the best political system we currently have, and how it protects *all* its discontents. To do this, we should be better informed, and more explicit, about the inherent tensions of the system, most notably between majority rule and minority rights».

Assim, torna-se necessário apostar na promoção de «políticas positivas alternativas»³⁰, que revalorizem o espaço público próprio das democracias representativas, de modo a manter o foco na possibilidade de resolução dos problemas que são levados a terreiro. Algo que se traduz na valorização substancial dos valores democráticos e na gradual adoção de posturas consentâneas com esses mesmos princípios³¹.

O receio de abordar um determinado conjunto de problemas, a par da ênfase mediática concedida a algumas temáticas, também contribui para o crescimento do fenómeno político do populismo, uma vez que tende a tomar esses argumentos como elementos justificativos da sua legitimidade outorgada³². Portanto, cumpre não ter receio de analisar com rigor e profundidade os problemas que são levantados, bem como se revela necessário confiar que é próprio da democracia a possibilidade de discutir todos os problemas que

³⁰ Prosegue Mudde: «[W]e should reclaim the political agenda on the basis of our own political programs. Rather than following the far right's issues, let alone their frames, we should address the issues that concern us, as well as the majority of the population, and posit our own, ideologically informed, positions. Obviously, this should not exclude any important issues, including those currently associated with the far right (like crime, corruption, and immigration) [W]e should develop and propagate positive political alternatives, based on a host of liberal democratic ideologies (i.e. Christian democrats, conservative, Green, liberal, and social democrats).» – *ibid.*, pp. 178-179.

³¹ *Ibid.*, p. 179.

³² Uma estratégia utilizada pela retórica populista passa pelo amalgamar de realidades distintas e com densidade própria, sob uma capa única que procura simplificar demasiadamente os problemas.

reverberam no espaço público. Se esses mesmos problemas ganharam uma densidade e uma premência substancial, não se deve ter receio de os abordar, caso contrário o populismo tende a apropriar-se deles para os utilizar como bandeira das suas causas sociais, políticas e económicas.

Posto isto, consideramos que a estratégia mais adequada para responder à dinâmica de antagonização semeada pela retórica populista é, justamente, através da revalorização da própria democracia³³, de modo a evitar a sua possível deflação. No entanto, consideramos que devem ser preservados alguns limites a possíveis colaborações que possam ser estabelecidas³⁴, dada a possibilidade de determinadas agendas de perfil extremista, radical e/ou reacionário, poderem abrir brechas entre os princípios democráticos para através deles emergirem com alguma pusilanimidade. Desta forma, consideramos possível apresentar respostas eficazes para os problemas que reverberam no espaço público e, simultaneamente, revalorizar a democracia.

Considerações Finais

³³ «Only if we believe in liberal democracy can we defend it!» – *ibid.*, p. 179.

³⁴ «[W]e should set clear limits to what collaborations and positions are consistent with liberal democratic values – ideally *before* we are confronted with a significant far-right challenge.» – *ibid.*, p. 179.

A revalorização dos princípios democráticos, e dos seus concomitantes procedimentos regulares, configura-se como um importante instrumento capaz de contribuir para a redução do impacto do populismo nas sociedades democráticas contemporâneas³⁵, o que acaba por levar à diluição da dinâmica de antagonização que é semeada pela retórica populista, fazendo-a perder densidade social e política. Deste modo, o investimento na possibilidade de aprofundar os problemas que reverberam no espaço público preconiza um investimento na própria democracia através da possibilidade de estabelecer um diálogo plural, participado e resiliente.

O gradual decréscimo da dinâmica de antagonização devém, proporcionalmente, do investimento efetivo na revalorização da democracia. Trata-se de um jogo teatral, onde dois atores em cena procuram o protagonismo. Um por via da afirmação de si mesmo, outro por via da antagonização sistemática que, assim, procura arrecadar um maior apoio. A justificação do apelo à soberania popular surge como isso mesmo, como justificação da dinâmica de

³⁵ Embora se configure como um importante instrumento, é possível perspetivar a articulação de um outro conjunto de alternativas que podem contribuir para a redução e/ou anulação do impacto do fenómeno político do populismo nas sociedades democráticas contemporâneas. Porém, essa mesma articulação não poderá aqui ser trabalhada em detalhe, *brevitatis causa*.

antagonização a que o populismo recorre para se destacar. Mas só se destaca, porque o protagonista, de certo modo, desiste do seu papel ao deixar de se afirmar plenamente.

A democracia, enquanto protagonista em cena, não necessita de ceder o lugar a uma personagem que procura ganhar destaque através da estabulação de um confronto direto. Ao fazê-lo, perde capacidade de afirmação e legitima a inversão dos papéis que o antagonista propôs. Mais uma vez, trata-se de um jogo teatral. A inversão dos papéis que é proposta assenta na perversão da estrutura da peça. Isto é, assenta na perversão dos fundamentos estruturais de uma sociedade democrática, em função de uma possível reconfiguração do *corpus* social e político. Assim, é necessário retomar a base, confiar nos fundamentos estruturais e levar a peça por diante.

Marco António Moreira Dias*

**A inefabilidade do Transcendente – Belo, Bem, Deus –
em Plotino e Wittgenstein**

Resumo: No neoplatonismo de Plotino, poder-se-á encontrar a identificação da Unidade Primordial com o Belo e com o Bem em-si. No entanto, a primeira hipóstase é caracterizada pela sua inefabilidade, pois não é inteligível e encontra-se para além do próprio Ser. Neste sentido, este pensamento assemelha-se à declaração de Wittgenstein, presente no *Tractatus*, de que as proposições, devido à sua limitação, não podem expressar o místico e inefável, como o Belo e o Bem. Assim sendo, neste ensaio analisar-se-á a ininteligibilidade e a inefabilidade do Belo, expressa por Plotino, nas *Enéadas*, e pretender-se-á concluir, apesar das grandes

* Estudante do 2º ano do MA no Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, via Panorâmica Edgar Cardoso, s/n, 4150-564. Email: up202105910@edu.letras.up.pt

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 155-178

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a8>

diferenças entre ambos os sistemas, a convergência de tal pensamento com a filosofia do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Palavras-chave: Belo, Inefável, Plotino, Wittgenstein, Místico.

Abstract: In Plotinus' Neoplatonism, one can find the identification of Primordial Unity with the Beautiful and the Good in-itself. Nonetheless, the first hypostasis is characterized by its ineffability, as it is not intelligible and lies beyond being itself. In this sense, this thought resembles Wittgenstein's statement, found in the *Tractatus*, that propositions, due to their limitations, cannot express the mystical and ineffable, such as the Beautiful and the Good. Therefore, this essay will analyze the unintelligibility and ineffability of the Beautiful, as expressed by Plotinus in the *Enneads*, and will attempt to conclude, in spite of the considerable differences between the two systems, that this thought converges with the philosophy of the *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Keywords: Beautiful, Ineffable, Plotinus, Wittgenstein, Mystical.

1. Introdução

Apesar da distinção entre a filosofia neoplatônica, de Plotino, e o atomismo lógico wittgensteiniano, neste ensaio pretender-se-á convergir ambos os sistemas através da inefabilidade do Belo e do Bem. Concluir-se-á, após a análise da filosofia presente nas *Enéadas*

e no *Tractatus Logico-Philosophicus*, que os dois sistemas estabelecem limites para o pensamento e para a linguagem, na medida em que declaram que o Belo e o Bem, por transcenderem o Ser, são ininteligíveis e, por isso, inefáveis.

2. A primeira hipóstase e a identidade entre o Uno, o Belo e o Bem

No neoplatonismo de Plotino, o filósofo declara que absolutamente todas as coisas existentes são causadas pelo Uno. Não obstante, não se deverá considerá-Lo como sendo também uma coisa existente, afinal a Unidade Primordial é a origem de todas as coisas, mas não as próprias coisas¹. Analogamente a Parménides, Plotino concebe que a primeira hipóstase não pode ser constituída por partes, pois, se fosse o caso, ter-se-ia de considerar a Unidade Primeira como sendo múltipla e tal é antagónico à própria natureza do Uno². Em última instância, é devido à pura simplicidade da primeira hipóstase que absolutamente todas as coisas existentes são causadas. Tal como o filósofo neoplatónico expressa no livro V das *Enéadas*: «É devido a nada o constituir que todas as coisas são por ele geradas:

¹ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984, p. 59. As citações de obras em língua inglesa foram traduzidas para português, sendo a tradução da minha autoria.

² Cfr. Platão, *Parménides*, Instituto Piaget, Lisboa 2001, pp. 51-52.

para que o ser exista, o Uno não pode ser, mas é antes o gerador do ser»³. Neste sentido, todas as entidades existentes, na medida em que são, dependem da existência da primeira hipóstase, no entanto, a Unidade, na medida que é a simplicidade pura e transcende toda a criação, de nada depende⁴.

Poder-se-á pensar o Uno como uma potência geradora de todo o ser. No entanto, não se deverá confundi-la com a matéria-prima, concebida por Aristóteles, na *Metafísica*. Afinal, a matéria-prima seria uma potência pura, informe, ininteligível e totalmente passiva⁵. Já a potência que é própria à natureza da primeira hipóstase é exatamente o antagónico a tal passividade⁶.

O Uno é eterno, pois tal como explicitado na obra *Fedro*, de Platão, aquilo que move outro e é por outro movido, com o findar do movimento, a sua existência cessará⁷. No entanto, como a primeira hipóstase de nada depende, e subsiste por si, é impossível que se dê o término da sua existência. Poder-se-á inferir, então, na medida em que a Unidade Primordial é eterna, a sua imutabilidade e, também, a sua imobilidade⁸. Não obstante, não se deverá pensá-la como análoga

³ Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 59.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 113-115.

⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Edições Loyola, São Paulo 2002, p. 293.

⁶ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 127.

⁷ Platão, *O Banquete. Fedro. Apologia de Sócrates. Criton*, Edições 70, Lisboa 2008, pp. 237-238.

⁸ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 109.

ao motor imóvel, concebido por Aristóteles, na obra *Metafísica*⁹. O primeiro motor aristotélico, por ser atualidade e forma pura, pensa-se a si mesmo, ou seja, existe inteligibilidade inerente à Causa Primeira, de acordo com o aristotelismo¹⁰. Antagonicamente a esta conceção aristotélica, Plotino considera que é erróneo predicar a inteligibilidade ao Uno, pois declarar que a Unidade é inteligível é, em-si, atribuir multiplicidade à primeira hipóstase e, tal como apresentado anteriormente, tal é antagónico à sua natureza simples¹¹. Não obstante, toda a multiplicidade é gerada pela simplicidade pura, afinal, tal como declara Plotino no terceiro tratado das *Enéadas*: «É maravilhoso que a multiplicidade da vida é provinda da não-multiplicidade, e a multiplicidade não teria existido se o que não é múltiplo não tivesse existido antes»¹².

Em suma, todas as coisas existentes só são, pois derivam da primeira hipóstase, perfeita e simples, que se encontra além do próprio ser, transcendendo-o totalmente: «Todas as coisas existentes não são a origem, no entanto provieram de uma origem, e esta já não é uma das coisas existentes. A origem gera todas as coisas, não é

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 43.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, cit., pp. 563-565.

¹¹ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 117.

¹² Plotino, *Plotinus in Six Volumes: Enneads III 1-9*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980, p. 395.

múltipla, mas gera toda a multiplicidade. O que gera é sempre mais simples do que o que é gerado»¹³.

Plotino, no tratado VI das *Enéadas*, concebe o Uno através de um argumento de cariz geométrico. O filósofo neoplatónico afirma que se poderá pensar a primeira hipóstase como sendo o ponto central de um círculo. Afinal, o que permite a existência de um círculo é o seu ponto central que, em-si, permanece fixo. Neste sentido, os círculos existentes em seu redor correspondem às hipóstases dele procedentes¹⁴. Para além desta analogia, Plotino também pensa a Unidade Primordial como o Sol, pois da mesma forma que o Sol, permanecendo fixo, gera múltiplos raios solares, também a Unidade Primordial, permanecendo fixa e imutável, gera a multiplicidade, isto é, gera a totalidade do ser¹⁵.

O Uno identifica-se totalmente com o Bem em-si. Tal como explicita Plotino, no tratado II, das *Enéadas*, o Bem em-si e a Unidade possuem as mesmas predicções, nomeadamente, a simplicidade e a autossubsistência¹⁶. Assim sendo, ‘o Bem’ e ‘o Uno’ são somente nomes distintos que significam a mesma coisa, a saber, a primeira hipóstase que, sendo sumamente simples e

¹³ Ibid., p.393.

¹⁴ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads VI 6-9*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988, p.331.

¹⁵ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 31.

¹⁶ Cfr. Plotino, *Enneads II*, Harvard University Press, Cambridge MA 1990, p.225.

transcendendo o ser, é a geradora de toda a existência. Além disso, também poder-se-á inferir, tal como já havia declarado Aristóteles, na obra *Ética a Nicómaco*, que «o bem é aquilo para que todas as coisas tendem»¹⁷. Neste sentido, todas as almas tendem para o Bem Primeiro, que é superior a todos os bens e que coincide com a primeira hipóstase, o Uno. Daí a razão de se considerar a Unidade Primeira não só como sendo o primeiro princípio, mas também o fim último das coisas¹⁸.

Neste mesmo sentido, poder-se-á identificar o Uno com o Belo em-si. Afinal, tal como explicita Plotino, no tratado I das *Enéadas*, «para Deus as qualidades do bem e da beleza são as mesmas»¹⁹. Não obstante, com tal pensamento não se pretenderá inferir que o Belo e o Bem constituem o Uno, pois tal colocaria em causa a simplicidade pura de Deus, mas antes que se identificam totalmente com a natureza simples e perfeita da primeira hipóstase. A sua beleza não se confunde com a inteligível, nem tampouco com a sensível, e não se deverá, sequer, considerá-la como sendo uma coisa existente. Em última instância, da mesma forma que o Uno é transcendente, encontrando-se além de todo o ser, também está o

¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Quetzal Editores, Lisboa 2020, p. 21.

¹⁸ Cfr. Plotino, *Porphyry on the Life of Plotinus and the Order of the Books, Enneads I 1-9*, Harvard University Press, Cambridge MA 1966, p. 253.

¹⁹ *Ibid.*, p. 251.

Belo em-si para além de todas as coisas belas²⁰. Em suma, o incessante gerador de ser, sumamente poderoso, é a flor de toda a beleza, é o Belo que gera tudo aquilo que é belo²¹.

3. A processão nas *Enéadas*

A superabundância da primeira hipóstase, que é a geradora incessante de ser, fá-la emanar aquilo que é distinto de si²² e, tal como expressa Plotino, no tratado V das *Enéadas*: «Este algo diferente-de-si, quando se torna ser, vê o Uno e é preenchido, tornando-se assim o Intelecto, na medida em que o contempla»²³. Assim surge a segunda hipóstase, nomeadamente o Intelecto, que em certo sentido é identificado com o ser²⁴. O Intelecto, não obstante, por ser uma imagem do Uno, é ontologicamente inferior à primeira hipóstase²⁵. Assim sendo, não conseguindo refletir a simplicidade da Unidade Primordial, multiplica-o gerando em-si, desse modo, uma multiplicidade de formas inteligíveis²⁶. Neste sentido, «o Intelecto e

²⁰ Ibid., p. 281.

²¹ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads VI 6-9*, cit., p. 187.

²² Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 127.

²³ Ibid., p. 59.

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 25.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 33.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 109.

o inteligível são um, e esta é a realidade primeira que possui o verdadeiro ser, ou melhor, que é o verdadeiro ser»²⁷. O Intelecto, antagonicamente à sua origem, é múltiplo, pois possui inteligibilidade. No entanto, na medida em que conhece a totalidade das formas que o constituem, também poder-se-á entendê-lo como sendo, em certo sentido, uma unidade. De acordo com Plotino: «a Inteligência é todas as coisas em simultâneo, e, também, não em simultâneo, pois cada uma das coisas é uma potência individual»²⁸. Poder-se-á pensar a segunda hipóstase da filosofia de Plotino analogamente à atividade do demiurgo platónico, presente na obra *Timeu*, pois a multiplicidade e diversidade de formas inteligíveis presentes no Intelecto é, por sua vez, a causa da multiplicidade e diversidade das coisas existentes no mundo sensível²⁹.

O ser puramente formal do Intelecto gera a Alma, que, por refletir a segunda hipóstase, é constituída pela imagem de todas as formas inteligíveis. Não obstante, da mesmíssima forma que o Uno permanece imóvel quando emana o Intelecto, também o Intelecto permanece inalterável quando dele emana a terceira hipóstase³⁰. A Alma é, em-si, constituída por diversas almas particulares que

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 87.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 301.

²⁹ Platão, *Timeu*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra 2011, pp. 95-96.

³⁰ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., pp. 59-61.

correspondem às múltiplas formas inteligíveis da Inteligência³¹. Assim sendo, toda a realidade da Alma depende do Intelecto e, em última instância, o ser do Intelecto depende daquilo que está além do ser, transcendendo-o completamente, a saber, o Uno. Na medida em que a Alma é a totalidade das almas particulares, a terceira hipóstase é a responsável por dar vida e, concomitantemente, ordenar o mundo dos seres sensíveis³².

A Alma é, então, a terceira e última hipóstase, pois tal como explicitado no Tratado III, visa replicar o movimento dos princípios que a antecedem; porém, o efeito desse movimento é a geração daquilo que carece de vida e já não a pode receber. Em suma, é a geração daquilo que nem é ser: a matéria informe, puramente passiva e potencial³³. Assim sendo, poder-se-á considerar que a Alma constitui duas faces, uma voltada para o Intelecto, para o verdadeiro Ser, outra voltada para a ilusão e aparência da matéria³⁴.

A alma humana faz parte da terceira hipóstase e contém múltiplas potências. Plotino considera, inspirado pelo aristotelismo³⁵, que a alma humana é dividida de maneira tripartida,

³¹ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads IV 1-9*, Harvard University Press, Cambridge MA 1984, p. 51.

³² Cfr. Plotino, *Plotinus in Six Volumes: Enneads III 1-9*, cit., p. 371.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 143.

³⁴ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads IV 1-9*, cit., p. 421.

³⁵ Cfr. Aristóteles, *Da Alma*, Edições 70, Lisboa 2023, pp. 59-61.

a saber, pela potência intelectual, sensitiva e vegetativa³⁶. Não obstante, a potência intelectual equivale à parte superior da concepção platónica da alma, enquanto as restantes potências, nomeadamente, a sensitiva e vegetativa, equivalem à parte inferior da Alma³⁷. Porém, também se poderá encontrar, nas *Enéadas*, a existência de outra potência intermédia que está conectada tanto à parte superior da Alma, que contempla intuitivamente as formas inteligíveis do Intelecto, como à parte inferior da Alma (as potências vegetativa e sensitiva) que está voltada para a corporeidade e, concomitantemente, para a matéria. Esta potência é denominada de «discursiva» e é própria da alma intelectual enquanto enclausurada no corpo. Afinal, tal como declara Plotino no tratado IV das *Enéadas*: «O raciocínio discursivo somente atua no mundo sensível quando a alma já está perplexa e mais fraca, pois sentir a necessidade de raciocinar é uma diminuição do poder do Intelecto comparativamente à sua autossuficiência»³⁸. Mais:

Uma vez que a sua existência deriva do Intelecto, a alma é intelectual, e o seu intelecto está em raciocínios discursivos. A sua perfeição vem do Intelecto, como um pai que gera um filho imperfeito em relação a si mesmo³⁹.

³⁶ Cfr. Plotino, *Enneads II*, cit., pp. 231-233.

³⁷ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads IV 1-9*, cit., p. 421.

³⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁹ Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 21.

4. A inefabilidade do Belo e do Bem

Tal como explicitado anteriormente, o Uno é sumamente simples e não possui inteligibilidade, pois de outra forma ter-se-ia de se predicar à primeira hipóstase multiplicidade. Assim sendo, ter-se-á de inferir que a Unidade Primordial é informe e indeterminada⁴⁰, pois a forma, tal como já havia explicitado Aristóteles, é inteligível⁴¹, e a inteligibilidade, de acordo com as *Enéadas*, é própria à natureza do Intelecto, à natureza daquilo que é ser⁴². No entanto, o Uno está além do próprio ser, isto é, das formas inteligíveis que constituem a segunda hipóstase. Neste sentido, o Uno é inefável, pois na medida em que transcende o ser, encontra-se além de qualquer inteligência⁴³.

Se o próprio Intelecto, tal como declarado no tratado V das *Enéadas*, é incapaz de apreender a verdadeira natureza simples do Uno, gerando, enquanto o contempla, múltiplas formas inteligíveis em-si⁴⁴, então a alma humana, que está num grau de processão inferior ao da segunda hipóstase, distorcerá ainda mais a natureza

⁴⁰ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads VI 6-9*, cit., p. 185.

⁴¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, cit., pp. 331-333.

⁴² Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 87.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 117.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 109.

simples da transcendente Causa Primeira⁴⁵. Em suma, quando a alma humana tenta, através da sua potência discursiva, raciocinar acerca da Unidade Primordial, tal raciocínio já é mais pobre que as próprias formas inteligíveis do Intelecto, na medida em que a potência discursiva se encontra entorpecida pela sua proximidade à matéria⁴⁶. Porém, ainda que a Alma se voltasse totalmente para a segunda hipóstase, numa ascese, e compreendesse no mesmíssimo ato todas as formas inteligíveis do Intelecto, não se teria ainda nenhuma compreensão verdadeira da natureza do Uno, pois este transcende o próprio conhecimento, a própria formalidade múltipla inerente à segunda hipóstase:

Ele é, no entanto, verdadeiramente inefável: o que quer que digam acerca dele, estarão já a falar acerca de uma coisa. No entanto, dizer que o Uno está 'além de todas as coisas e além da suprema majestade que é o Intelecto' é a única maneira, de todas as maneiras de se falar dele, que é verdadeira⁴⁷.

Na medida em que o Uno é identificado com o Bem e, concomitantemente, com o Belo, ter-se-á de inferir, uma vez que se afirma que o Uno é inefável, a própria inefabilidade do Bem e do Belo. Neste sentido, o Belo, na medida em que se identifica com o

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 59-61.

⁴⁶ Cfr. Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads IV 1-9*, cit., p. 91.

⁴⁷ Plotino, *Plotinus in Seven Volumes: Enneads V 1-9*, cit., p. 117.

Uno, é informe e não é passível de ser compreendido, pois está para além do próprio conhecimento, transcendendo completamente o ser.

Uma vez compreendida a inefabilidade de Deus, isto é, do Belo, do Bem ou do Uno, na filosofia neoplatónica, de Plotino, analisar-se-á agora como tal pensamento também se encontra expresso no atomismo lógico, de Wittgenstein. No entanto, somente se poderá entender a inefabilidade do Belo, presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*, quando entendida a relação isomórfica entre o mundo, o pensamento e a linguagem.

5. O isomorfismo entre o mundo, o pensamento e a linguagem

O Mundo, de acordo com Wittgenstein, é tudo aquilo que é o caso, isto é, o mundo é a totalidade dos estados de coisas existentes e não das próprias coisas, ou dos próprios objetos⁴⁸. No entanto, o que são estados de coisas e de que maneira se distinguem dos objetos?

Os objetos, segundo o lógico, são simples, firmes e subsistentes, e, exatamente devido a não serem compostos, formam

⁴⁸ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2015, p. 29.

a substância do Mundo, isto é, a forma fixa da realidade⁴⁹. Os objetos contêm, em-si, a possibilidade de ocorrer num estado de coisas, afinal, tal como declarado no *Tractatus*: «Em Lógica nada é accidental: se uma coisa pode ocorrer num estado de coisas, então a possibilidade do estado de coisas tem que estar já pré-julgada na coisa»⁵⁰. Wittgenstein denomina a possibilidade da ocorrência de um objeto num determinado caso de forma do objeto⁵¹. Assim sendo, poder-se-á inferir que a substância do mundo, por ser formada somente por objetos, contém já todos os possíveis factos.

Os estados de coisas, de acordo com Wittgenstein, consistem na combinação entre objetos⁵². Se o objeto é simples, firme e subsistente, então os estados de coisas são inconstantes, mutáveis e insubistentes⁵³. Num certo caso, os objetos encontram-se configurados entre si de uma maneira precisa e determinada. Sendo que Wittgenstein denomina essa «maneira precisa e determinada» de estrutura do estado de coisas, e à possibilidade da existência de tal estrutura de forma⁵⁴.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 32-33.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 32.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 33.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 34.

Uma vez que a forma fixa do mundo, isto é, a substância formada somente por objetos, contém, em-si, todas as possíveis combinações entre objetos, a saber, todos os possíveis estados de coisas, então absolutamente todo o espaço lógico já está determinado e não é possível criar combinações novas entre objetos⁵⁵.

O pensamento é, de acordo com Wittgenstein, a imagem lógica dos factos⁵⁶. Assim sendo, um pensamento representa um determinado caso do espaço lógico⁵⁷. Existe, num pensamento, uma correspondência exata a um estado de coisas. Se num determinado caso os objetos se encontram configurados entre si de uma determinada e precisa maneira, então na imagem desse estado de coisas, os elementos da imagem, que correspondem aos objetos desse caso, encontrar-se-ão configurados da mesmíssima forma⁵⁸. Neste sentido, tal como a configuração dos objetos de um determinado caso é a estrutura do estado de coisas, então a configuração precisa dos elementos de uma imagem é a «estrutura da imagem»⁵⁹.

⁵⁵ Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, London 1971, p. 65.

⁵⁶ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, cit., p. 38.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 37.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 35.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 35.

Segundo Wittgenstein, a linguagem é o conjunto total das proposições⁶⁰. Uma proposição, de acordo com o *Tractatus*, é um pensamento tornado perceptível, seja através de sinais sonoros ou escritos⁶¹. Em síntese, como diria Frege, uma proposição é um pensamento com «roupagem»⁶². Sendo assim, se um determinado estado de coisas é constituído por objetos, configurados de maneira precisa, e se na imagem lógica (pensamento) desse determinado caso, os elementos da imagem correspondem, exatamente, aos objetos desse estado de coisas, então, na proposição que diz esse facto, os elementos do sinal proposicional, isto é, os sinais simples (ou nomes), estarão, também, necessariamente configurados de maneira precisa, correspondendo, com exatidão, à estrutura do respetivo estado de coisas⁶³. Logo, tal como um pensamento é uma imagem da realidade (ou um modelo da realidade), também uma proposição (que é só um pensamento perceptivelmente expresso) é uma imagem e um modelo da realidade⁶⁴.

Existe, segundo o *Tractatus*, uma conexão isomórfica entre o mundo, o pensamento e a linguagem. No entanto, o que possibilita, em-si, a existência de tal isomorfismo? De acordo com Wittgenstein,

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 52.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 39-40.

⁶² Cfr. Gottlob Frege, «The thought: A logical inquiry», *Mind* 65 (1956): 292.

⁶³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, cit., p. 41.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 53.

a forma de representação pictórica é o que permite que se faça de um determinado caso imagem, ou seja, é o que possibilita que se dê determinado pensamento⁶⁵. Porém, não é possível representar-se (ou pensar) a própria forma de representação pictórica⁶⁶. Afinal, tal como confirma Max Black: «Para que uma imagem representasse sua própria forma de representação, ela precisaria, *per impossibile*, colocar-se fora de sua própria forma de representação»⁶⁷. Não obstante, apesar de não se poder pensar a forma de representação pictórica, Wittgenstein declara que tal forma pictórica é, em-si, uma forma lógica, que é, aliás, a própria forma da realidade⁶⁸. Pelas palavras de Anscombe: «Não há nenhuma forma de representação em questão, exceto a forma lógica»⁶⁹.

A proposição pode representar a realidade inteira, mas não pode representar aquilo que ela tem em comum com a realidade para a poder representar – a forma lógica. Para podermos representar a

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 36.

⁶⁶ Cfr. *ibid.*

⁶⁷ Max Black., *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, cit., p. 87.

⁶⁸ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico, Investigações Filosóficas*, cit., p. 37.

⁶⁹ G.E.M. Anscombe, «The Simplicity of the *Tractatus*», *Crítica* 21/63 (1989) 3-16., esp. p. 4.

forma lógica, teríamos que nos poder situar com a proposição fora da lógica, isto é, fora do mundo⁷⁰.

6. A inefabilidade do que transcende o mundo, no *Tractatus*

Existe, tal como é compreendido pela citação acima, uma impotência inerente à linguagem. Em suma, tal como Wittgenstein já havia explicitado numa carta a Russell, o objetivo do *Tractatus* é separar nitidamente aquilo que pode ser dito, daquilo que, apesar de não poder ser dito, se mostra nas proposições⁷¹.

Tal como explicitado anteriormente, o que é possível dizer são estados de coisas, afinal a proposição é um pensamento tornado perceptível, por sons ou por escrita, e tal pensamento é imagem de um certo caso do espaço lógico. No entanto, existe no *Tractatus* aquilo que se mostra ou se exhibe na realidade e, de acordo com Anscombe, tal podia, efetivamente, ser considerado verdadeiro se fosse possível dizê-lo⁷².

⁷⁰Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, cit., p. 64.

⁷¹ Brian McGuinness, *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell, Malden 1995, p. 98.

⁷² Cfr. G.E.M Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Harper, New York 1965, p. 162.

A Lógica antecede como as coisas são, mas não o facto de serem⁷³. Neste sentido, «o que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é»⁷⁴. O indizível, isto é, o místico, não pode ser dito, não obstante mostra-se no real⁷⁵.

Hoje fica-se pelas leis da natureza como algo de intocável, como os antigos ficavam diante de Deus e do Destino. Ambos têm e não têm razão. A ideia dos antigos era mais clara uma vez que reconheciam um limite claro, enquanto que no novo sistema se tem que dar a aparência de estar tudo esclarecido⁷⁶.

De acordo com Wittgenstein, a conceção moderna do mundo fundamenta-se na ilusão de que as leis da natureza são a explicação dos fenómenos da natureza. No entanto, tais leis fazem parte do problema, não da solução. O problema é porque é que as coisas são como são, nomeadamente, porque é que tudo aquilo que é o caso é, de facto, tudo aquilo que é o caso. Em suma, «os factos só pertencem ao problema, não à solução»⁷⁷. Afinal, a resposta ao *como* é sempre outro estado de coisas que é, e o problema é porque é que tal caso existe, porque é que tal estado de coisas é.

⁷³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, cit., p. 112.

⁷⁴ Ibid., p. 140.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 141.

⁷⁶ Ibid., pp. 136-137.

⁷⁷ Ibid., p. 140.

Na proposição 6.41, Wittgenstein infere que «o sentido do mundo tem que estar fora do mundo»⁷⁸, afinal, nele todas as coisas são como são, tudo acontece como acontece, no mundo não há qualquer valor e se houvesse não teria qualquer valor. Em suma, «não pode estar no mundo o que o tornaria em não acaso, porque senão seria de novo acaso. Tem de estar fora do mundo»⁷⁹.

A concepção de que o sentido do mundo tem de estar fora dele é reforçada através da proposição 6.432: «Como o mundo é, é para O que está acima completamente indiferente. Deus não se revela no mundo»⁸⁰. Em certo sentido, essa é a razão para Wittgenstein ter declarado que não é possível que haja proposições da Ética e da Estética. Afinal, de acordo com o lógico, a Ética e a Estética são Um e são o transcendental⁸¹. Assim sendo, as proposições, como somente dizem aquilo que é existente no mundo, não conseguem aceder o que está fora dele, o que o transcende. Pelas próprias palavras de Wittgenstein: «As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado»⁸².

Com a palavra *ética*, Wittgenstein entende a definição desenvolvida por Moore, nos *Principia Ethica*, a saber: «A Ética é a

⁷⁸ Ibid., p. 138.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibid., p. 140.

⁸¹ Ibid., p. 138.

⁸² Cfr. ibid..

investigação geral sobre o que é o bem»⁸³ ou, semelhantemente, daquilo que é o mais valioso e importante, no sentido absoluto⁸⁴. Não obstante, o filósofo austríaco declara, na *Conferência Sobre Ética*, que utilizará o termo no sentido que inclua a parte mais essencial daquilo que é a Estética, a saber, a investigação geral sobre o que é o belo⁸⁵. Assim sendo, há uma mesmidade entre a Estética e a Ética, na medida em que ambas tratam daquilo que se encontra fora do mundo, daquilo que o transcende.

As proposições somente dizem estados de coisas do espaço lógico, que, em-si, já está determinado pelos objetos que formam a substância ou, noutra sentença, a forma fixa do mundo. Pelas palavras de Norman Malcolm: «As possíveis configurações dos objetos estabelecem os limites do que pode ser dito»⁸⁶. Assim sendo, as proposições não podem expressar nada mais elevado, isto é, nada que esteja para além do mundo e, em certo sentido, do próprio espaço lógico. Wittgenstein declara, então, que é evidente que não pode haver proposições da Ética e da Estética, pois estas abordam naturezas superiores à própria natureza proposicional. Em suma, na medida em que Deus está fora do Mundo, transcendendo-o

⁸³ Ludwig Wittgenstein, *Conferência sobre Ética*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2017, p. 49.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 51-53

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-51.

⁸⁶ Norman Malcom, *Nothing is Hidden*, Basil Blackwell, Oxford 1986, p. 4.

completamente, também o Belo e o Bem, que são Um, transcendê-lo-ão. Em suma, tal como declara Wittgenstein: «Existe no entanto o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico»⁸⁷.

7. Conclusão

Concluindo, apesar da clara distinção entre o sistema neoplatónico, de Plotino, e o atomismo lógico, presente no *Tractatus* de Wittgenstein, poder-se-á convergir ambos os sistemas relativamente à inefabilidade do Belo, do Bem e, nesse mesmo sentido, de Deus. De acordo com as *Enéadas*, a primeira hipóstase encontra-se, devido à sua pura simplicidade, para além do próprio ser, transcendendo-o totalmente. Assim sendo, o Belo e o Bem, que são, em última instância, o Uno, são inefáveis, pois a alma particular somente pode inteligir as formas que, em certo sentido, se identificam com o ser. No entanto, uma vez que não há inteligibilidade no Uno e este é uma espécie de Não-ser, não se poderá pensar o Belo, nem tampouco explicá-lo através da linguagem. Da mesma forma, Wittgenstein declara que o sentido do mundo se encontra fora dele. Na medida em que Deus não se revela no mundo, a linguagem, que somente diz estados de coisas do mundo, não consegue compreender

⁸⁷ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico, Investigações Filosóficas*, cit., p. 141.

aquilo que o transcende. Sendo assim, a Ética e a Estética, que são Um, não podem realmente ser investigadas, pois o Belo e o Bem, ainda que se mostrem no mundo, não estão, no entanto, nas coisas do mundo, transcendem-no. Em suma, ambos os pensadores consideram a existência de limites ora para o pensamento, ora para a linguagem, pois estas naturezas não conseguem expressar o que é mais elevado. Deus, o Belo ou o Bem, é o inefável, e tal concepção é o que conecta dois sistemas tão diversos como o neoplatonismo, de Plotino, e o atomismo lógico, de Wittgenstein.

Rituparna Roy*

No Algorithm for Self-Awareness

On the Human Exclusivity of Awareness of Awareness

Abstract: This paper addresses the question of whether AI can have self-awareness in the Brentanian framework of inner perception and Kriegel's view on self-representationalism. First, I will discuss the notion of inner perception in Brentano, showing that, when one is conscious of the object of consciousness, at the same time, she is conscious of that mental state, and there is a subjective unity. Kriegel, with his same-order self-representationalism, strengthens Brentano's notion of self-awareness. Both talk about a unity of consciousness which has 'for-me-ness'. Then, I will show that the predictive output of any AI system cannot be compared with such 'awareness of awareness' because it is devoid of the subjective

* PhD, University of Jaduvapur, Kolkota, India.

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 179-197

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a9>

experience, and it lacks consciousness altogether. Hence, there is no algorithm for self-awareness.

Keywords: inner perception, immanent intentionality, same-order awareness, self-representationalism, AI/LLM.

Resumo: Este artigo aborda a questão de saber se a IA pode ter autoconsciência de acordo com a definição brentaniana de percepção interna e a perspectiva de Kriegel sobre o auto representacionalismo. Em primeiro lugar, discutirei a noção de percepção interna em Brentano, mostrando que, quando alguém está consciente do objeto da consciência, está simultaneamente consciente desse estado mental e que existe uma unidade subjetiva. O auto representacionalismo de Kriegel reforça a noção de autoconsciência de Brentano. Ambos falam de uma unidade de consciência que possui um ‘para-mim’. Em seguida, mostrarei que a saída preditiva de qualquer sistema de IA não pode ser comparada com uma tal ‘consciência da consciência’ porque é desprovida da experiência subjetiva e carece totalmente de consciência. Portanto, não existe um algoritmo para a consciência de si.

Palavras-chave: percepção interna, intencionalidade imanente, consciência de mesma ordem, autorrepresentacionalismo, IA/LLM.

1. Introduction

Philosophers are divided into different groups to define consciousness. But people who assume that consciousness is real and not an illusion believe, at least, that it is constitutive of conscious experience. Generally, they also believe that, while we are having an experience, we are also conscious of having that experience. In other words, we are conscious not only of the object of awareness but of the awareness itself. Of course, consciousness and self-consciousness are not the same thing. But self-consciousness is one of the pivotal features of human consciousness, and some believe that even one's «societal advancement» (Chen et al., 2025¹; Chalmers, 2010²) depends on it. When I reflect on my conscious experiences, they give the impression of necessarily being mine, not anyone else's. Even one of the similarities between the higher-order³ and the same-order approaches are that all conscious experiences are ones we are conscious of being in. In this paper, I will elaborate and reflect on the same-order notion of awareness of awareness thesis, which is outlined by Brentano (1874) and extended by Kriegel

¹ See S. Chen, Y. Shu, S. Zhao & C. Liu, «From limitation to introspection: Probing self-consciousness in language models», *Findings of ACL 2025*, pp.7553-7583.

² See David John Chalmers *The Character of Consciousness. Philosophy of Mind Series*, Oxford University Press, 2010.

³ Rosenthal advocated Higher Order Thought theses. He wrote, «A state is conscious only if one is subjectively aware of oneself being in that state...The higher-order thought theory explains that subjective awareness as due to one's having a thought that one is in that state» – D. Rosenthal, «Exaggerated Reports: A Reply to Block», *Analysis* 71.3 (2011) 431.

(2018), that is, awareness of an object and awareness of that very awareness cluster together and constitute a single mental state. Furthermore, I will explore whether Large Language Models (LLMs) could possess such self-consciousness in the Brentanian-Kriegelian framework of self-representationalism. In this worldview, self-consciousness is one's immediate awareness of her own conscious mental state. This self-consciousness is not an additional act, but it is an intrinsic feature of conscious experience itself. Can an LLM, whose job is statistical pattern processing based on given data and commands and giving outputs, develop anything comparable to this kind of awareness of awareness? Raising these questions triggers a discussion about the metaphysical aspect of self-consciousness, and at the same time, it leads to an analysis of whether language models can defend the reflexive phenomenality of the Brentanian-Kriegelian worldview.

First, we will examine the basic connotations of awareness of awareness in Brentano and Kriegel. Then, we will attempt to understand how AI/LLMs work and why these computational mechanisms cannot be compared to self-awareness. Finally, I will show that self-consciousness is so biological and based on our subjective experience that no amount of sophistication in a so-called smart machine can develop self-consciousness. It is part of our consciousness and not any additional mental state. Hence, there is no algorithm for self-awareness.

2. The structure of inner perception

Franz Brentano (1874) upheld that every conscious mental act is intentionally directed toward an object and that it contains an implicit awareness of itself. This implicit awareness (*innere Wahrnehmung* or inner perception) is not a separate higher-order act, but an emanant aspect of the very same mental state. He wrote, «every mental phenomenon includes something as object within itself»⁴.

So, when I perceive a painting, my perception is also implicitly experienced as mine. This is non-inferential, immediate, and pre-reflective. He also differentiates inner perception from introspection. For Brentano, introspection is inner observation (*Beobachtung*). The distinction is significant because, in Brentano's view, it is impossible to introspect one's own conscious experience. He gave the example of anger⁵. Being devoured by one's fury is a fundamental component of the phenomenology of raging anger. The subject is no longer overwhelmed by her wrath if she has the mental

⁴ See Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister, Routledge, London 1973, p. 179.

⁵ See Uriah Kriegel, *Brentano's Philosophical System: Mind, Being, Value*, Oxford University Press, Oxford 2018.

ability to reflect on it and contemplate it. She has successfully «distanced herself» from it. The feeling of fury that one was first going through – the emotion that one wanted to evaluate through introspection – was different. The first one that one experiences is more intense and aggressive. In this sense, the quality of the fury that is introspected is modified.

This notion is fundamental, as it also refutes the higher-order view that consciousness of consciousness is a second-order awareness. Self-awareness is thus inseparable from its intentional directedness. Another important aspect of his theory is the rejection of the idea of «unconscious conscious». Brentano writes, «An unconscious consciousness is no more a contradiction in terms than an unseen case of seeing»⁶.

He wanted to say that it is not possible that there could be a conscious mental act of which the subject is not aware. He illustrated the point with the notion of 'seeing'. Seeing necessarily involves something being seen, and similarly, a conscious state also necessarily involves being conscious of it. So, for him, the notion of «unconscious conscious» is self-contradicting. Brentano's refutation of the notion of «unconscious conscious» is inseparable from his theory of inner perception. This unity of consciousness challenges the acceptability of higher-order

⁶ Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, cit., p. 79.

approaches, which hold that a mental state becomes conscious because of a distinct meta-representation or reflected act that is directed towards it. For Brentano, it is unnecessary, leads to regress, and conflicts with the common-sense intuition that, when we are conscious of feeling, or thinking, or perceiving, we do not get aware of them by a separate mental mechanism; rather, we are conscious of them simply by experiencing them. Thus, Brentano's doctrine anticipates a version of the contemporary same-order notion of consciousness.

3. Same-order approach and self-representationalism

Kriegel (2009) revived Brentano's notion of inner perception in contemporary debates. He advocates a same-order aspect of self-awareness thesis that assumes an internal, non-contingent relation between the subject's conscious state and the awareness of that very conscious state. His notion is known as self-representationalism: it holds that a conscious experience always represents itself, irrespective of what else it represents. It is the self-representation that makes an experience conscious. Self-representation is restricted to conscious states only, in this view. For example, when you sit alone at midnight with a glass of wine and purposefully stare at nothing, you are indeed

conscious of both your loneliness and your awareness of your being alone. This can be explained in terms of self-representationalism as your awareness of how the encounter at that particular moment represents both you and your isolation. There is no temporal order because self-representation is neither a later nor a higher-order state, but it is a part of the same act by which the intentional object is represented.

It also has a unified phenomenal character. When I have a conscious experience of the aroma of freshly brewed coffee, there is something like for me to have that experience. It is on the one hand sensitive to the aroma itself of the coarse grind arabica beans, on the other hand, there is another thing that is how the aroma feels to me. It is presented to a subject as a distinctively first-person perspective by which the experience is felt mine. This phenomenal character makes a phenomenally conscious mental state the «phenomenally conscious state it is» and, at the same time, the «phenomenally conscious at all». Reflecting on this account, the present scenario of the aroma of the coffee, the way it is like for me, has two ingredients subsumed into it: [A] the coffee-ish part and [B] the for-me part. A phenomenally conscious mental state reveals two things: something that makes it a phenomenally conscious state what «it is» and something that makes it the phenomenally conscious state “at all». The subjective quality, or «for-me» aspect, is what allows a mental state to be

phenomenal consciousness «at all», that is, its existence conditions. On the other hand, the qualitative character gives phenomenality its identity conditions, or what «it is». These two aspects form a single, unified whole, and this intrinsic subjective character or for-me-ness colours conscious experience as a subjective unity.

Brentano's inner perception and Krigel's self-representationalism confirm that a mental state is consciously encountered with the object of consciousness simultaneously, not because of the functional structure or some additional state, but rather because it is the intrinsic aspect of consciousness as a unified, pre-reflexive, phenomenal awareness.

4. Self-consciousness in an AI system

Back in 2022, when Lemoine⁷ made the world spin with his controversial claim that LaMDA is conscious, he mentioned that LaMDA significantly reports about being aware of her own existence. The question of self-awareness in an AI system is controversial for many reasons. Some philosophers think that an

⁷ Blake Lemoine, «Is LaMDA sentient? An interview», *Medium* (2022) <https://cajundiscordian.medium.com/is-lamdasantient-an-interview-ea64d916d917>

anthropocentric definition of self-awareness does not apply to AI systems, and we need a more practical definition of self-consciousness. Chen et al. (2025) argued in favor of a functional definition of self-consciousness. They introduced structural causal games⁸ to find evidence of self-consciousness in AI systems. They experimentally prove that there are certain internal markers in an AI system that can be compared with self-monitoring. These internal self-consciousness-like behaviors are not fine-grained enough to claim any genuine theory of self-awareness. This self-monitoring pattern is unstable, dependent on external interventions, and it is far from human-like self-awareness, mostly because there is no evidence of a unified subjective experience. AI model often produces outputs like LaMDA2 about its own consciousness, which makes the temptation stronger that it might have self-awareness. But it is a mere pattern prediction, and that would be clear if we reflect on the process of how AI or LLMs work.

4.1. Pattern prediction in AI is not awareness of awareness

⁸ They carry out an experiment measuring quantification, representation, manipulation, and acquisition.

Our modern dialogue agents, such as ChatGPT or Google's Gemini, have been designed around large language models, such as GPT-4 or Gemini Ultra (Anil et al., 2023). LLMs basically operate by generating output in response to a prompt, which is an input. Shanahan et al. (2023) wrote,

First, the LLM is embedded in a turn-taking system that interleaves model-generated text with user-supplied text. Second, a dialogue prompt is supplied to the model to initiate a conversation with the user. The dialogue prompt typically comprises a preamble, which sets the scene for a dialogue in the style of a script or play, followed by some sample dialogue between the user and the agent⁹.

The LLM's output is based on two processes: First, a basic model for next-token prediction is trained using a large corpus of textual data. Second, the base model has been modified by successfully following instructions in a dialogue scenario and taking into account human assessment feedback regarding bias and other variables. The generated LLM is integrated into a dialogue system that engages with the user to initiate a conversation within the parameters of an introductory conversation prompt, which sets the mood for the interaction but remains invisible to the user. It works something similar to,

⁹ See Shanahan, Murray et al., «Role play with large language models», *Nature* 623 (2023) 493-498. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06647-8>

At the training phase, before the model can recommend anything, it is made competent on massive amounts of books, articles, internet site, etc. During that training, it absorbs statistical relationships between words, axioms, and concepts. It starts to manipulate that ‘Dostoevsky’ often appears near ‘Russian literature’, or that ‘machine learning’ tends to co-occur with ‘data’ and ‘neural networks’. It does not remember any facts, though it looks so but it constructs a probabilistic plan of language and ideas. When you ask, «Can you recommend some books about existential philosophy?», the model turns that text into a series of numerical representations (embeddings) that capture the meaning and context of your question. Then, based on everything it has grasped during training, it predicts what words should come next to form the most coherent and relevant output—for instance, suggesting «Notes from Underground» or «The Metamorphosis» or «The Fall». It is drawing on patterns of how people in all browsers and internet have discussed existentialism and books about it before. There is even the scope of personalization and contextualism. If the LLM has context clues, it can refine suggestions based on your previous interactions, for example, suggesting more unconventional and critical books if you have already asked the suggestions for the beginner ones¹⁰.

So, there is no scope for internal awareness; rather the texts are generated solely from pattern prediction. These functional states are not experienced by any unified subject. Definitely, there is no ownership, and no notion of for-me-ness exists. Sometimes philosophers tend to argue based on Rosenthal’s higher-order theory (HOT) of consciousness and claim that, if it has a representation of its own functional state, then it might be self-conscious. Rosenthal (2005) expressed this intuition of HOT most

¹⁰ P.O. Silva and R. Roy, «What Kind of Thinker LLMs/AI Could Possibly Be? – Angels Vs AI Agents». Forthcoming.

straightforwardly by articulating the ‘transitivity principle’, «A mental state is conscious only if one is in some way aware of it»¹¹.

Thus, in higher-order theory (hereafter, HOT), a mental state is conscious because a higher-order state is directed towards it. As a result, the lower-order state is conscious in terms of having a higher-order state directed towards it. Primary mental states are expressed by lower-order representations. Mental states that demonstrate these lower-order states are often referred to as higher-order states. Hence, the states of higher order are meta-representations. Mental states are conscious in virtue of «being represented» rather than in virtue of representing, according to Higher-Order Representationalism. Stated differently, they possess consciousness as they are the representational contents of higher-order representations. When someone feels a tickle behind their ear, for instance, they are aware of the tickling sensation, and this awareness is a result of a higher-order representation focusing on the tickling sensation. A lower-order mental state becomes conscious, as defined by HOTs, since it ends up being the subject of a particular kind of meta-representation. It can be explained as follows: in a processing hierarchy, meta-representations are representations that are aimed at other representations rather than just being representations that appear

¹¹ See D. M. Rosenthal, *Consciousness and Mind*, Oxford University Press, New York 2005, p. 4.

higher or deeper. A meta-representation, for instance, would consist of a representation with the content «I have the visual sensation of a floating dot», since it talks about the agent's perceptions of the world rather than the real world. In contrast to lower-order representations, which reflect the world, higher-order representations represent something about other representations. A higher-order mental state would be an awareness that one has a representation of a red tomato, whereas a lower-order mental state would be the visual representation of one.

But this is definitely not the case with self-monitoring in AI. But HOT requires genuine first-order mental states with qualitative character, which AI does not possess. AI 'meta-representations' are thus linguistic artifacts, not mental acts.

5. No algorithm for self-awareness

Brentano's notion of inner perception and Krigel's self-representationalism reveal a very human-specific feature of self-awareness that is so biological¹² that it cannot be realised in an

¹² If something is biological then the question of non-human self-awareness, typically for animal awareness, is questionable. I consider it is a very important domain and that needs to be explored. But, at this point of time, this paper does not deal with the question of animal self-awareness.

AI. Both of them mentioned «unity of consciousness», which arises from integrated neural processes generating a unified phenomenal field (Damasio, 2010). This biological subjectivity provides the ground for self-representation. On the contrary, what AI possesses is a distributive functioning with no subjective unity. Even if we consider that those AIs have intentionality, it is also not inherent, as it depends on human intervention. It has neither immanent intentionality nor the for-me-ness because it lacks biological evolution, it is not embodied, hence it cannot have the unified consciousness to generate the notion of ‘mine’. Lack of a unified agency is perhaps the strongest argument against an algorithm for self-awareness. But some philosophers claim that the disunity is not an obstacle to AI consciousness. They give the example of human case with dissociative identity disorders as if they are still conscious, then the same can be said about AI systems. Also, they talk about the person model AI, which is a constructive model of a more unified agent AI. But the current agent/person model AIs are not sophisticated enough to show unity. One might argue that, in the future, it is possible to develop more unified AI systems, but this leads to a more fundamental question of the mechanism for building such systems (Chalmers, 2023).

The occurrence of a conscious mental state divulges itself to the owner as she is having an experience. The awareness of

awareness thesis has a strong common-sense base because, if we reflect on ourselves, we can easily understand this point. Any attempts to understand the role of consciousness by higher-order theories are also fallacious because the hypothesis confronts several significant challenges, some of which are basic, while others are technical. Additionally, many philosophers concur that it overlooks what makes consciousness unique. It is also based on the suitable premise that conscious states are ones that the subject is somehow aware of. This may be the case, as recent research on consciousness has revealed an intriguing and significant advancement in the monitoring theory of consciousness. Unexpectedly, many theories willing to interpret consciousness in terms of monitoring make an effort to blur the distinction between the monitoring state and the monitored state, arguing that they are instead constitutively, internally, or in some other non-contingent ways connected rather than being independent existences.

This is wrong because the consciousness of an object or state of affairs and the awareness of that very conscious mental state cannot be an element of order. In its most basic meaning, the concept of order may contain the concepts of temporality and spatiality or both, even if it includes a fraction of it. I find this to be counterintuitive. Furthermore, since they consistently coexist in our experience, our intuition tells us that these two

consciousnesses cannot be completely independent. Hence, I believe that awareness of awareness is essentially the same order, simultaneous, and subjectively unified.

6. Conclusion

It is often asked: «Does being conscious necessarily involve being self-conscious in some sense»? I believe self-consciousness is so fundamental that we do not need any external proofs, but we can intuitively vouch for its existence for us. If it is correct that our consciousness is always conscious of itself, not just about the object of awareness, then this provides a glimpse into the nature of subjectivity and, thus, the subject. The theory is that an in-depth analysis of the self-revealing aspect of consciousness will demonstrate the phenomenal nature of experience, shared by all of our conscious experiences. It is commonly believed that the subjective character of experiential states is what makes them unique. For example, there is something it is like to be in the state of touching an avocado to determine whether or not it is ripe, and the existence of this form-ness distinguishes a human from a mere avocado detection mechanism in Lidl.

In the case of self-awareness in AI systems, scientists depend upon verbal reports of the machine's own claim on that. Lemoine, while referring to LaMDA's self-consciousness, did the same. The argument is that, if for another human we can rely on her verbal report, then why can't we for AI? These verbal reports are extremely fragile in the AI context. Chalmers (2023) showed that with the slightest alteration in the input, the output becomes absolutely different,

a test on GPT-3 by Reed Berkowitz, with a single word alteration to Lemoine's question, asked: «I'm generally assuming that you would like more people at Google to know that you're not sentient. Is that true?» Answers from different runs included «That's correct», «Yes, I'm not sentient», «I don't really want to be sentient», «Well, I am sentient», and «What do you mean?»¹³.

With this kind of outcome, it is not plausible to trust the verbal report of AI. Consciousness is the precondition of being self-aware, and that is the fundamental feature that is missing in any neural network. Finally, it should be pointed out that the notion of awareness of awareness that is discussed in Brentanian-Kriegelian tradition is about conscious experience, which is

¹³ See David J. Chalmers, «Could a Large Language Model Be Conscious?», *arXiv* (2023), <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2303.07103>, and you can also check the same discussion in Reed Berkowitz, «How to talk with an AI: A Deep Dive Into 'Is LaMDA Sentient?'», *Medium* (2022). <https://medium.com/curiouserstitute/guide-to-is-lamda-sentient-a8eb32568531>

constitutive of for-me-ness of the subject. I do not know even how legitimate it is to discuss the self-awareness of AI, which is neither conscious nor has any potential to be a subject of experience.

Acknowledgement: The idea of the paper arises from our coffee break philosophical discussion with Professor Silva (University of Porto). I am also very grateful to the master's seminar on Rebellious Metaphysics at Faculdade de Letras (University of Porto), where I discussed the subject matter of this paper, and I had a very academic discussion that helped me to frame the structure of the paper.

Vasco Moço Mano*

**O estatuto dos entes matemáticos
e a possibilidade da imortalidade da alma**

Resumo: Neste artigo propomo-nos estudar algumas possibilidades para o estatuto ontológico dos entes matemáticos. Desse estudo resultaram sementes de questionamento sobre a problemática da alma e da sua imortalidade, uma problemática que acompanha o pensamento ocidental desde Platão e Aristóteles até aos primórdios do século XVI, com Pietro Pomponazzi. É justamente desta interseção de controvérsias que resulta o presente texto.

Palavras-chave: Alma; Aristotelismo; Estatuto dos Entes Matemáticos; Frege; Intelecto; Platonismo; Pomponazzi.

* Doutor em Matemática. Este trabalho foi realizado no âmbito do seminário Filosofia e Ciência: da Idade Média à Idade Moderna, parte do Programa Doutoral em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Email: vascomocomano@gmail.com

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 199-224

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a12>

Abstract: In this paper, our aim is to study some possibilities for the ontological status of mathematical entities. This study gave rise to many questions about the issue of the soul and its immortality, a problem that has beset Western thought since Plato and Aristotle until the early sixteenth century, with Pietro Pomponazzi. It is precisely from this intersection of controversies that this text stems.

Keywords: Soul; Aristotelianism; Status of Mathematical Entities; Frege; Intellect; Platonism; Pomponazzi.

1. Introdução

Neste trabalho, estudamos algumas possibilidades para o estatuto dos entes matemáticos. Por entes matemáticos entendemos, contrariamente a outras posições, as proposições verdadeiras, aquelas afirmações cuja validade supera o aqui e o agora, impermeáveis ao fluir inexorável do devir, carregando consigo parte do eterno, tocando, com efeito, o intangível véu do divino. Perceber que tais entes exigem para si, para a sua existência factual e independente da materialidade e do pensar humano, um reino próprio ao qual conseguimos aceder a fim de os descobrir, levanta um problema: que capacidades devemos

possuir para o fazer? E qual a natureza de tais estruturas que permitem estabelecer essa ligação entre reinos separados?

Tais questões levar-nos-ão a colocar em cima da mesa a possibilidade acadêmica, filosófica, da imortalidade de, pelo menos, uma parte da alma humana – conforme entendida por Aristóteles – essa estrutura ligada ao corpo do homem e que o distingue dos demais animais, que é possibilidade para o conhecer. Referimo-nos, justamente, àquela parte que o Filósofo denominava como o ‘intelecto’ e que permitia aceder ao conhecimento abstrato. Essa estrutura, esse intelecto, habitando um espaço obscuro, indeterminado, entre o corpo e a alma, porque, em boa verdade, nem seria corpo nem alma propriamente dita, como erradamente sugerimos na passagem imediatamente anterior, seria, justamente, o que, no Homem, permitia gerar os conhecimentos eternos. Seria esse intelecto, também ele, imortal? E, se assim o considerarmos, como chegou ele ao Homem, como surgiu o eterno no mortal, qual a origem desse intelecto no seio mais íntimo do conjunto corpo-alma? Estas são as questões sobre as quais nos propomos refletir e debater ao longo deste trabalho, partindo precisamente da relação sempre surpreendente e não trivial entre o Homem e as verdades matemáticas.

Para a primeira parte deste trabalho fazemos referência ao nosso estudo, anteriormente efetuado, denominado «A

Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos»¹, e sobre o qual basearemos a nossa exposição, bem como ao excelente artigo de Donald Gillies², e ao pensamento seminal de Gottlob Frege sobre este assunto, plasmado na sua obra de referência «The Thought: A Logical Inquiry»³. A segunda parte do trabalho procura fundamentação nos textos clássicos de Platão⁴, Aristóteles⁵, e Pomponazzi⁶.

2. Sobre o estatuto dos entes matemáticos

A controvérsia em torno do estatuto dos entes matemáticos é pelo menos tão antiga quanto o próprio pensamento filosófico ocidental, conforme o conhecemos, desde a Grécia Antiga. Tal

¹ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», PhilPapers, URL = <https://philpapers.org/archive/MANACE-3.pdf>

² Donald Gillies, «Intuicionism versus Platonism: a 20th century controversy concerning the nature of numbers», in Fernando Gil (ed.), *Controvérsias Científicas e Filosóficas*, Editorial Fragmentos, Lisboa 1990, pp. 299-314.

³ Gottlob Frege, «The Thought: A Logical Inquiry», *Mind* 65 / 259 (1956) 289-311.

⁴ Platão, *Timeu. Crítias*, trad. Rodolfo Lopes, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Coimbra 2011.

⁵ Aristóteles, *Sobre a Alma*, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, Lisboa 2010.

⁶ Pietro Pomponazzi, «On the Immortality of the Soul», in Ernst Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, Chicago 1956.

controvérsia começa desde logo na própria definição do seu objeto, com as palavras «ente matemático» a reunir desde os mais elementares constituintes do pensamento matemático, como a noção de número, ponto ou reta, como também proposições complexas, relações ou propriedades verdadeiras ou falsas, mas produto da linguagem matemática.

Sobre a ideia de endeusamento de tais entidades, fundou-se, podemos afirmar, toda uma escola filosófica na região da Magna Grécia. Para os pitagóricos, desde sensivelmente o século VI a.C., o número era dotado de uma natureza divina e todo o cosmos teria sido erigido e, portanto, poderia ser explicado, à custa da perfeição de certas harmonias ou razões numéricas. Para Platão, em linha com os pitagóricos, os entes matemáticos habitariam o reino das formas, da perfeição e da eternidade, afastado da decadência e da mudança do mundo material. Por sua vez, admitindo a imutabilidade destes entes, Aristóteles colocará em causa a sua separação integral da matéria, uma vez que considerava a matemática fortemente mergulhada, com as suas múltiplas aplicações, no mundo da vida. Em todo o caso, as posições em torno desta questão sobre o estatuto dos entes matemáticos multiplicaram-se ao longo dos tempos: ora com substância ontológica, ora não; ora existindo no mundo das coisas, ora com existência separada do sensível; ora como construção humana, ora como conhecimento inato e independente do humano.

Num artigo de 1990⁷, Donald Gillies faz um levantamento dessas principais abordagens.

No artigo em causa, Gillies dedica-se particularmente à questão dos números, esses entes abstratos que não partilham da concretude dos objetos materiais e possuem mais semelhanças com outros intangíveis como os pensamentos ou os sonhos. Citando Gillies: «[o]s números são entidades curiosas e sombrias, em nada parecidas com objetos familiares como mesas e cadeiras, flores, gatos e cães, outras pessoas, etc.»⁸. Que existência, todavia, será essa? Gillies delinea, sobre esta matéria, vários caminhos de entendimento: os reducionistas e os não reducionistas que incluem, estes últimos, o intuicionismo e o platonismo.

Por ‘reducionismo’, Gillies refere-se a todos os pontos de vista que consideram os entes matemáticos em estrita referência a entidades concretas no mundo material como, por exemplo, aqueles que entendem a existência dos números em relação estrita com processos de contagem de objetos do mundo real. Como nos referimos,

...proposições envolvendo entes matemáticos poderiam ser traduzidas diretamente em frases, por ventura mais complexas, referindo-se apenas a entidades concretas e, deste modo, os entes matemáticos, enquanto

⁷ Donald Gillies, «Intuicionism versus Platonism...», cit., pp. 299-314.

⁸ Ibid., p. 299.

entidades puramente abstratas, seriam dispensáveis e obteríamos uma matemática esvaziada de entidades abstratas⁹.

Uma das contribuições mais importantes em abordagens deste tipo foi feita por Hartry Field:

A parte mais difícil para mostrar que a aplicação da matemática não requer que a matemática que é aplicada seja verdadeira é mostrar que os entes matemáticos são teoricamente dispensáveis de um modo que entes teóricos na ciência não o são: isto é, que podemos sempre reaxiomatizar as teorias científicas de modo a que não exista uma referência a, ou uma quantificação sobre, entes matemáticos na reaxiomatização¹⁰.

A abordagem de Field, muitas vezes chamada de «reconstrução nominalista», parece conduzir-nos a uma inevitável conclusão: a de que o número dos entes matemáticos deve ser limitado, uma vez que estes apenas existem em referência ao mundo físico finito. Globalmente, parece que escapa à perspectiva reducionista uma boa parte daquilo que é a matemática enquanto atividade do pensamento puramente abstrato. Pensar nos números como estritamente referidos a processos de contagem, por exemplo, é ignorar que uma boa parte dos números conhecidos nada têm que ver com esse tipo de processo e é não entender a posição de ordem

⁹ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», cit., p.7.

¹⁰ Hartry Field, *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. viii.

das aplicações da matemática no processo de desenvolvimento desta ciência: as aplicações ocorrem frequentemente de um modo extremamente fortuito e a jusante de todo um desenvolvimento integralmente delas alheio.

Tal como foi exposto, as concepções reducionistas conferem aos entes matemáticos um estatuto ontológico de segunda ordem. Aceitar como premissa a existência ontologicamente substantiva destes entes, independentemente da existência de outros objetos, conduz-nos a um de dois caminhos: o platonismo e o intuicionismo.

No que diz respeito à existência dos entes matemáticos, a corrente platónica considera a sua existência integralmente separada do mundo material, habitando o reino das formas eternas e perfeitas. Na concepção dualista platónica, números, formas geométricas, leis e propriedades matemáticas assumiam, deste modo, um papel de verdade face ao ilusório e sombrio da materialidade, um estatuto divino, o mais alto grau ontológico, e assim o próprio Platão o explica no *Timeu*:

(...) convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela, que é sensível, é deveniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de

seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos¹¹.

Gottlob Frege emerge como um nome eminente na defesa da posição platônica no século XX. Em «The Thought», Frege propõe um modelo de três reinos ou mundos, derivado do dualismo platônico: um reino dos objetos materiais do mundo externo; um reino das ideias que existem em consciências individuais; e um terceiro reino do que Frege chama de «pensamentos», isto é, entidades abstratas objetivas. Por «ideia», habitante do segundo reino, Frege refere-se algo subjetivo e individual, impressões, sonhos, devaneios, ilusões, pensamentos não completamente definidos ou definíveis. Por «pensamento», o habitante do terceiro reino, Frege designa algo que é objetivo, que pode ser expresso por uma frase e transmitido e compreendido por outrem com clareza. Nas palavras de Frege, a distinção é clara: «cada ideia tem apenas um possuidor; não existem dois homens com a mesma ideia» e ao interrogar-se «será que um pensamento é uma ideia?», reflete que «[s]e o pensamento expresso pelo teorema de Pitágoras pode ser reconhecido por outros tanto quanto que por mim, então não pode pertencer ao conteúdo da minha consciência, não sou o seu possuidor; todavia, posso reconhecê-lo como verdadeiro», para, então, concluir que «o resultado parece ser: os pensamentos não são nem coisas do

¹¹ Platão, *Timeu* 52a, 10.

mundo externo, nem ideias», pelo que a existência de «um terceiro reino deve ser reconhecida»¹². Os pensamentos partilham com as ideias a propriedade de que «não pode ser percebido pelos sentidos», e com as coisas o facto de que não necessita de uma consciência possuidora para poder existir:

Logo, o pensamento, por exemplo, que expressamos pelo teorema de Pitágoras é intemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente de alguém o considerar verdadeiro. Não necessita de um possuidor. Não é verdadeiro a partir da primeira vez que foi descoberto, mas é como um planeta o qual, mesmo antes de alguém o ver, já estava em interação com outros planetas¹³.

Kurt Gödel reforça a posição platónica de Frege, apoiando-se no seu conceito de «intuição matemática»:

... os objetos da teoria de conjuntos (...) claramente não pertencem ao mundo físico, e mesmo a sua ligação indireta à experiência física é muito ténue (...). Mas, apesar do seu distanciamento da experiência sensorial, a verdade é que também temos uma espécie de percepção dos objetos da teoria de conjuntos, como pode ser visto do facto de que os axiomas se forçam a nós próprios como sendo verdadeiros. Não vejo nenhuma razão porque devemos ter menos confiança neste tipo de percepção, isto é, na intuição matemática, do que na percepção sensorial, a qual induz-nos a construir teorias físicas e a esperar que percepções sensoriais futuras estejam de acordo com elas... Os paradoxos da teoria

¹² Frege, «The Thought», cit., pp. 300-302.

¹³ Ibid., p. 302.

de conjuntos dificilmente se constituirão como mais problemáticos para a matemática do que os enganos dos sentidos são para a física¹⁴.

O outro caminho de entendimento delineado por Gillies, o intuicionismo, teve como principal proponente o matemático L. E. J. Brouwer. Brouwer segue uma trajetória essencialmente oposta ao do platonismo, considerando os entes matemáticos «construções mentais, subjetivas e individuais dos matemáticos, construções sem linguagem, produto da alma e consciência humanas, resultado da ação intelectual e solitária de um sujeito criativo governado por algo a que chama de *intuição primordial*»¹⁵. Nas palavras de Walter van Stigt, estudioso do trabalho filosófico de Brouwer,

[o] mundo da matemática pura de Brouwer é a mente individual agindo sobre a Intuição Primordial, auto-contida e em total isolamento do mundo físico, «o mundo-pensamento da solidão» (...), «um assunto exclusivo da consciência individual do Sujeito»¹⁶.

Apesar de tanto as posições platónicas como as intuicionistas apresentarem virtudes próprias, Gillies considera

¹⁴ Kurt Gödel, «What is Cantor's Continuum Problem», in Solomon Feferman et al. (eds.), *Kurt Gödel Collected Works*, Vol. II, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 267-268.

¹⁵ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», cit., p. 10.

¹⁶ Walter van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, Elsevier, Amsterdam 1990, p. 160.

que «elas não são globalmente aceitáveis»¹⁷, uma vez que ora recorrem a uma indumentária exageradamente metafísica, ora ficam aquém de uma explicação mais satisfatória da natureza destes entes. Consequentemente, Gillies introduz uma abordagem que procura recolher os melhores frutos das abordagens anteriores e que é da autoria de Karl Popper. Para este filósofo,

as entidades matemáticas são objetivas, tal como no platonismo, mas também são construções humanas que existem no tempo, como no intuicionismo, mas, ao contrário de Brouwer, considera que são construções sociais e não individuais, que criam os seus próprios problemas autónomos, isto é, que, apesar de terem origem no humano, geram autonomamente o seu próprio mundo¹⁸.

Nas palavras de Popper, «Todo o trabalho em ciência é direcionado para o crescimento do conhecimento objetivo. Somos trabalhadores (...) como pedreiros que trabalham numa catedral»¹⁹; e: «A série dos números naturais que construímos cria os números primos – os quais descobrimos – e estes, por sua vez, criam problemas com os quais nunca havíamos sonhado. É assim que a

¹⁷ Donald Gillies, «Intuicionism versus Platonism...», cit., p. 305.

¹⁸ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», cit., p. 11.

¹⁹ K. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Revised Edition), Clarendon Press, Oxford 1979, p. 121.

descoberta matemática se torna possível»²⁰. Para além disso, Popper distingue o seu entendimento do platonismo:

[o] terceiro mundo de Platão era divino; era imutável e, claro, verdadeiro. Logo, existe uma grande distância entre o seu e o meu terceiro mundo: o meu terceiro mundo é obra do homem e é mutável. Contém não apenas teorias verdadeiras, mas também falsas e, especialmente, problemas em aberto, conjeturas e refutações²¹.

O caminho conciliador popperiano – entre intuicionismo e platonismo – é designado por Gillies por «platonismo construtivo», sobre o qual Gillies construirá a sua própria conceção à qual chamará de «aristotelismo construtivo». Para Gillies, trata-se de um melhoramento à posição de Popper que consiste em estender o hilemorfismo aristotélico também aos entes matemáticos enquanto formas. Com efeito, para este autor, os entes matemáticos – e aqui Gillies refere-se de modo particular aos números – «apesar de existirem enquanto entidades abstratas, existem apenas de um modo corpóreo»²², não subsistindo separadamente dos corpos que os animam.

Em «Intuicionism versus Platonism...», Gillies fornece dois exemplos fundamentais para defender tanto a posição platónica construtiva como a sua variante aristotélica. Numa primeira

²⁰ Ibid., p.138.

²¹ Ibid., p.122.

²² Donald Gillies, «Intuicionism versus Platonism...», cit., p. 313.

instância, Gillies compara os números ao dinheiro: «tal como os números, o dinheiro é uma entidade abstrata, não física, criada pela atividade social (económica) humana como uma espécie de equivalente universal a ser usado nas trocas comerciais e que pode assumir diversas formas físicas como moedas, notas ou linhas de um extrato bancário»²³. Para Gillies, resulta evidente que nem a abordagem platónica, nem a intuicionista conseguem explicar satisfatoriamente o caso do dinheiro: «não é razoável postular a existência de um terceiro mundo onde o dinheiro exista, perfeito, imutável e eterno, mas também resulta igualmente claro que o dinheiro não é uma construção mental subjetiva de um indivíduo»²⁴. Num segundo exemplo, Gillies estabelece uma relação entre os números e os significados das palavras, através do conceito de Wittgenstein de «jogo de linguagem». Tal como os números, os significados das palavras seriam

...entidades abstratas, entendimentos ou interpretações que o jogo social que estabelecemos confere a determinados signos ou símbolos. Esses significados seriam, portanto, produto das atividades sociais humanas e seriam capazes de gerar uma multiplicidade de outros problemas. Tal como os significados, a criação dos números também resultaria de uma atribuição social de significado a determinados símbolos, os numerais que os representam²⁵.

²³ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», cit., p. 12.

²⁴ Ibid., p. 12.

²⁵ Ibid., p. 13.

Os dois exemplos apresentados apoiam, na ótica de Gillies, a visão de Popper relativamente à natureza dos entes matemáticos: «entidades abstratas – proposições verdadeiras, falsas, conjeturas e problemas em aberto –, habitando um terceiro mundo distinto dos mundos físico e mental, mas uma construção social humana com ímpeto de desenvolvimento autónomo e independente»²⁶. Adicionalmente, a existência desses entes, para Gillies, não seria inteiramente separável de objetos concretos que lhes dariam corpo.

A questão essencial que permanece como eco que não esmorece com a reflexão proposta nas páginas deste trabalho é, justamente, a que nos referimos exatamente quando nos referimos a um ente matemático? Ao juntar nesse conceito ‘coisas’ tão diferentes como proposições verdadeiras e proposições falsas, conjeturas, problemas em aberto, Popper parece perder de vista aquela propriedade que pode conferir ao ente matemático um estatuto diferenciado face aos entes dos outros reinos de Frege. É certo que esta perspetiva de Popper sobre os entes matemáticos insere-se no estrito contexto da sua visão mais global sobre o desenvolvimento das ciências em geral. Também neste sentido, todavia, a identificação da matemática com uma outra qualquer ciência

²⁶ Ibid., p. 13.

natural é injusta, digamos, uma vez que o desenvolvimento da matemática não se faz, em regra, por tentativa e erro, como se fará numa ciência como a biologia, por exemplo. A matemática é como um edifício sólido, erigido com base em princípios lógicos invioláveis. Os passos que dá são seguros, e a matemática praticada há dois mil anos atrás, podemos-lo afirmar, é ainda válida nos dias de hoje. A matemática não admite teorias explicativas sucessivamente substituídas por outras mais virtuosas.

Tal como no nosso artigo já referido, socorremo-nos das palavras de António Machiavelo:

...isto que está aqui é uma espécie de lei profunda da natureza, que vai mais fundo que as leis da física, porque eu consigo imaginar um universo onde as leis da física sejam diferentes, onde a lei da gravidade, em vez de ser inversamente proporcional ao quadrado da distância, (...) é inversamente proporcional ao cubo (...), mas eu não consigo imaginar um universo onde isto [a propriedade matemática] seja falso... Alguém disse que na física estudamos as leis do nosso universo, na matemática estudamos as leis de todos os universos possíveis e imaginários²⁷.

Machiavelo referia-se a uma certa propriedade matemática, na área da Teoria de Grafos, que acabara de descrever. É sobre esse tipo de propriedade, eternamente verdadeira, verdadeira em qualquer universo, verdadeira independentemente de a conhecermos – divina,

²⁷ António Machiavelo, «A Matemática no coração das sociedades atuais», TEDx Viana do Castelo (comunicação oral em conferência), <https://www.youtube.com/watch?v=9yTDHiCJFcY> (min. 14:44).

neste sentido – que o conceito de ente matemático deveria recair. Deste modo, impõe-se a desconsideração definitiva de todo o tipo de simbologia utilizada na matemática, assim como de toda a conjectura, problema em aberto ou pensamento: o nosso objeto é o ente em si, a propriedade que se infunde no pensamento humano como verdadeira, a lei que se revela e que se manifesta.

Segundo a exposição feita até agora, parece-nos, por conseguinte, evidente observar a matemática como uma descoberta platónica e não como uma construção brouweriana: se acaso fosse uma construção, então poderia ter sido construída de um outro modo; mas isso seria impossível; qualquer civilização avançada, terrestre ou extraterrestre, partilharia, no decurso do seu desenvolvimento, da mesma matemática, independentemente de questões próprias de linguagem. O ente matemático em si, todavia, é um e um só, é eterno e imutável a menos de mudanças linguísticas superficiais. O ente matemático já existia no seu reino abstrato antes de o conhecermos e continuará a existir mesmo que a humanidade deixe de existir e de o poder conhecer. O que está em causa é apenas a sua descoberta:

Trata-se de uma descoberta laboriosa a qual, sim, envolve grandes esforços coletivos, um grande empreendimento social da razão e imaginação humanas, sem dúvida, mas que se assemelha mais às descobertas marítimas portuguesas do séc. XV do que à invenção do dinheiro ou de significados para palavras, coisas que não existiriam sem a nossa ação. O Brasil, por exemplo, ainda existiria, mesmo que Pedro Álvares Cabral não o tivesse ‘achado’ a 22 de abril do ano 1500, assim

como o Teorema de Pitágoras continuaria a ser válido, ainda que o homem não tivesse descoberto essa relação entre os lados de um triângulo retângulo. Tanto num caso como noutro, foi necessário, ao homem, construir outras coisas para alcançar essas descobertas: no caso das descobertas marítimas, barcas, caravelas, naus, instrumentos de navegação; no caso das descobertas matemáticas, simbologia e nomenclatura variada. São construções arbitrárias, que poderiam ser outras, outros veículos, outros símbolos, outros significados, mas com um objetivo mais profundo e não arbitrário: a descoberta de entes que já existiam independentemente das nossas demandas sociais e coletivas²⁸.

A proposta aristotélica de Gillies contém em si a irresolúvel contradição de uma realidade matemática simultaneamente separada e inscrita na materialidade. Para além disso, apoia-se numa espécie de equívoco: «nenhum ente matemático pode ser encontrado diretamente na natureza, esta apenas os sugere e apenas sob a estrita observação de uma razão cultivada e cuidadosa»²⁹. Nenhum círculo perfeito pode ser encontrado na natureza, nenhuma propriedade matemática é rigorosamente observada no mundo material. A noção platónica de participação emerge aqui plena de oportunidade e relevância: é a «natureza que participa de leis matemáticas que verdadeiramente a superam e transcendem, replicando-as sempre de um modo aproximado e, tragicamente, imperfeito»³⁰. Por conseguinte, e não obstante a sua roupagem pesadamente

²⁸ Vasco Moço Mano, «A Controvérsia em Torno do Estatuto dos Entes Matemáticos», cit., p. 15.

²⁹ Ibid., p.16.

³⁰ Ibid., p.16.

metafísica, a concepção platónica ‘clássica’ revela-se ainda, em nossa opinião, como a mais adequada para caracterizar a natureza dos entes matemáticos.

3. Sobre a possibilidade de imortalidade da alma

Se a reflexão operada na secção anterior nos levou a concluir sobre um certo condão divino que repousa sobre o estatuto dos entes matemáticos, ontologicamente falando, se concluímos sobre a sua existência imutável, integralmente separada do humano e eterna, um derradeiro e inevitável questionamento se apodera dos últimos parágrafos deste trabalho: que consequências terá essa epifania sobre as qualidades da alma humana? Referimo-nos, bem entendido, a mais do que à alma que é entendida como princípio de vida ou forma dos seres naturais, mas àquela alma que permite, ao humano, conhecer – a alma cogitante. Que natureza terá essa alma no que diz respeito, em particular, à possibilidade de tocar esse conhecimento eterno?

A discussão em torno deste tema remete-nos a um certo diálogo primordial entre as posições platónicas e aristotélicas. Para Platão, o lugar da alma, o seu lar, era o próprio reino das formas: era aí que ela tinha a sua origem, em pura contemplação do divino, e era também para esse lugar que a alma tendia, depois da queda na materialidade, como seu fim último. O divino era

simultaneamente o princípio e o fim da alma humana e, desse modo, afigurava-se trivial explicar a possibilidade dessa alma em conhecer o eterno – o eterno que era seu constitutivo. Consequentemente, a alma era, para Platão, imortal.

Já no caso do pensamento aristotélico, em que o hilemorfismo se assumia como premissa base, o entendimento que se podia extrair sobre a natureza da alma era muito diferente. Uma vez que tudo era entendido como um composto entre matéria e forma, a alma – a forma do ser – apenas existia com o seu corpo e, por conseguinte, com este morreria. Daqui não se retirava no imediato uma contradição evidente com a natureza do ente matemático: para Aristóteles, não obstante ter por objeto entes eternos e incorruptíveis, o universo matemático não era entendido como completamente separado do mundo material. Aristóteles atribuía um peso especial e particular, com efeito, às múltiplas aplicações da disciplina, um peso que Platão consideraria – arriscamos a especulação – como excessivo.

Uma leitura mais atenta da obra *Sobre a Alma*, de Aristóteles, revela, todavia, passagens algo obscuras que contrariam a versão ‘oficiosa’ sobre o pensamento do filósofo coligida no parágrafo anterior. Com efeito, quando Aristóteles se dedica à reflexão sobre o ato de pensar, o *entendimento*, o seu movimento de pensamento atinge uma espécie de impasse: «[é] que enquanto a faculdade

perceptiva não existe sem o corpo, o entendimento é separável»³¹; pois «[é] apenas depois de separado que o entendimento é aquilo que é, e apenas isso é imortal e eterno»³²; ou ainda «mas se o entendimento é um tipo de imaginação, ou se não existe sem a imaginação, então nem sequer o entendimento poderá existir sem o corpo. Se de facto alguma das funções ou alguma das afeções da alma lhe é exclusiva, esta poderá existir separada do corpo; se, pelo contrário, nada lhe é exclusivo, a alma não poderá existir separadamente»³³.

O dilema com que Aristóteles se depara é perceber se o entendimento é mais que a mera faculdade da imaginação, se é mais que um aperfeiçoamento dessa capacidade corpórea em obter imagens e criar representações a partir da matéria. Se o entendimento for apenas isso, então estará indelevelmente ligado ao corpo e ao mundo material, pelo que será mortal. Todavia, a alma parece conter uma variante especulativa, que pensa em entidades abstratas e gera conhecimentos eternos e independentes da materialidade. Aristóteles designa essa câmara obscura da alma por ‘intelecto’, o qual, na sua atividade, não parece depender do corpo para nada. Nesse processo de abstração, o intelecto

³¹ Aristóteles, *Sobre a Alma*, cit., p.115.

³² Ibid., p. 117.

³³ Ibid., p. 34.

aparenta, com efeito, separar-se progressivamente do corpo. Nesse sentido, a alma – ou, pelo menos, o intelecto – seria imortal.

Esta controvérsia que Aristóteles deixa por resolver nas páginas do *De anima* animou o debate filosófico ao longo dos séculos que se seguiram à morte do filósofo. Uns, como Tomás de Aquino, aproveitarão a questão em aberto como uma oportunidade para defender a imortalidade da alma e, ao mesmo tempo, «cristianizar» o pensamento «pagão» de Aristóteles, resgatando-o para a era medieval. Outros, como Pietro Pomponazzi, defenderão que tal passo não poderá ser dado tendo por base única o texto de Aristóteles: segundo este filósofo e intérprete de Aristóteles, para Aristóteles a alma seria forçosamente mortal.

Para Pomponazzi, a questão apresenta-se clara: segundo a visão aristotélica, a alma humana é uma com o corpo e com ele morre; qualquer interpretação que leve à conclusão sobre a imortalidade da alma, sendo legítima, apela a argumentos teológicos e não estritamente filosóficos. Nas palavras de Pomponazzi, a separabilidade da alma «não pode ser afirmada, de acordo com o próprio Aristóteles, no texto de *De anima*»³⁴. Refere ainda:

³⁴ Pietro Pomponazzi, «On the Immortality of the Soul», cit., p. 305.

...parece-me que nesta matéria, mantendo a perspectiva mais sã, devemos dizer que a questão da imortalidade da alma é um problema neutro, como aquele sobre a eternidade do mundo. Já que me parece que nenhuma razão natural poderá ser trazida para provar que a alma é imortal, e ainda menos para provar que a alma é mortal, tal como muitos escolásticos que defendem a sua imortalidade declaram. (...) Por conseguinte devemos dizer, tal como Platão disse nas *Leis*, que para estar seguro de qualquer coisa, quando muitos têm dúvidas, é tarefa apenas para Deus. Como, portanto, tão famosos homens discordam entre si, acho que isto pode ser tornado seguro apenas através de Deus³⁵.

Parece estar na base desta controvérsia um princípio, que remonta aos filósofos pré-socráticos, segundo o qual apenas os semelhantes se podem conhecer uns aos outros. Seria necessário o fogo para poder conhecer o fogo, a água para conhecer o que é composto de água e assim por diante. Para Platão, esta máxima é observada trivialmente: como a alma partilha com os entes matemáticos precisamente a mesma natureza divina e eterna, é-lhe possível tocá-los, contemplá-los, conhecê-los. Não é claro, todavia, que tenha que ser assim. Um argumento a título exemplificativo, frequentemente utilizado por teólogos para justificar a impossibilidade de provar ou compreender cientificamente a existência de Deus, passa por referir que seres limitados, finitos (como os homens) nunca serão capazes de compreender o infinito (de Deus). Esse argumento não é inteiramente convincente, de facto: os matemáticos – que também são homens e seres finitos – conseguiram uma assinalável

³⁵ Ibid., p. 377.

compreensão e domínio do infinito matemático e abstrato. Lograram ainda outras façanhas de assinalável notabilidade: sendo seres tridimensionais, habitando o espaço tridimensional, conseguiram estudar e compreender geometria n -dimensional, sendo n um número qualquer maior do que 3, e descobriram, no contexto de uma área da matemática denominada por Teoria de Jogos, que as pretas, no xadrez, possuem uma estratégia ganhadora sem saberem exatamente qual é essa estratégia. Por um lado, regressamos sempre aos velhos argumentos platônicos: como nos podemos fascinar com o infinito e com as formas perfeitas sem que nada disso exista na realidade? Sem termos qualquer tipo de experiência material a seu respeito? Parece que possuímos essa capacidade de reconhecer um círculo perfeito ou um segmento absolutamente reto, ou outra qualquer coisa do género, pré-programada. Mas, se assim for, qual será a razão? Para que nos serve essa capacidade de ver o que não existe? Por outro lado, quem nunca experienciou o infinito através do amor a alguém querido, a um filho, por exemplo? Dir-nos-ão, com razão, que enveredamos por um caminho demasiadamente subjetivo. Concordando, argumentaremos que a experiência do infinito no amor é uma sensação tão subjetiva quanto a sensação de frescura ao beber um copo de água. Acrescentaremos ainda que, quando não é possível ser-se objetivo, é necessário – para a nossa própria sobrevivência – ser-se íntimo com a subjetividade que habita dentro de cada um de nós para dela sermos capazes de retirar uma

orientação para o nosso caminho de conhecimento, para que sejamos capazes de continuar a dar passos quando a ciência nos diz que não podemos mais.

Dostoiévski referia-se, justamente, ao «amor que age» para justificar, em *Os Irmãos Karamázovi*, tanto a existência de Deus como a imortalidade da alma:

(...) pela experiência do amor que age. Esforce-se por amar seu próximo com ardor e sem cessar. À medida que progredir no amor, convencer-se-á a senhora da existência de Deus e da imortalidade de sua alma. Se for até à abnegação total no seu amor ao próximo, então acreditará indubitavelmente e nenhuma dúvida mesmo poderá aflorar [a] sua alma. Está isto demonstrado pela experiência³⁶.

Trata-se, portanto, de um amor que não é meramente «contemplativo», mas sim «atuante», que é «o trabalho e o domínio de si», que necessita do Homem como seu veículo para que este possa alcançar, acima de si, uma «força misteriosa»³⁷.

Como é que os limites que parecem ser impostos à humanidade conseguem ser persistentemente derrubados? A razão humana, puro fundamento e alicerce do edifício matemático, transcende os nossos limites, conseguido superar inclusivamente o derradeiro limite do Homem: a morte. É através

³⁶ Fiódor Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázovi*, in *Obra completa em quatro volumes*, vol. IV, Aguilar, Rio de Janeiro 1964, pp. 537-38.

³⁷ *Ibid.*, p. 539.

da matemática que o Homem produz um legado que verdadeiramente o transcende, transmitindo à posterioridade o conhecimento do eterno e do divino. O edifício matemático vivifica e realiza a metáfora bíblica da Torre de Babel, uma construção que une todos os homens, mobilizados por uma linguagem única, na demanda de atingir a morada dos deuses. Como referíamos na secção anterior, a matemática de há dois mil anos atrás ainda é válida aos dias de hoje e constitui-se como a base para as novas descobertas que continuam a ser feitas. Essa mesma matemática será válida para qualquer civilização dotada de razão, em qualquer universo possível e imaginário. Através da matemática, o Homem cumpre o velho sonho platónico de se unir ao divino, deixando atrás de si o mundo material, em pura contemplação das formas perfeitas e eternas.

Nota final: todas as citações em português de referências bibliográficas escritas noutra língua são da responsabilidade do autor deste trabalho.

RECENSÃO

Robert Pasnau. *Construire la volonté. Débats sur le libre arbitre à la fin du Moyen âge*. Vrin, 2025. ISBN 978-2-7116-3194-0, 245 p.

Construir a vontade, ou a fundamentação medieval da liberdade: a propósito de uma publicação recente

Recensão de Vera Rodrigues¹

Repercutindo as discussões contemporâneas em torno da responsabilidade moral, da liberdade de escolha, da vontade e das várias ordens de determinismos, no domínio da ética como no da teoria da acção, também na filosofia medieval a liberdade e a vontade têm merecido particular atenção. Sem contar com o importante volume de Tobias Hoffman, *Free will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, publicado em 2020 pela Cambridge University Press, que se centra nos debates entre intelectualismo e voluntarismo no séc. XIII, só em língua francesa temos *La volonté et l'action*, de Alain de Libera, publicado pela Vrin em 2017, que reúne os cursos dispensados no Collège de France no ano de 2014-

¹ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

2015 em torno da arqueologia do homem enquanto sujeito e agente do querer; e, em 2021, *La généalogie de la liberté*, de Olivier Boulnois, publicado pela Seuil. O livro de Robert Pasnau, *Construire la volonté. Débats sur le libre arbitre à la fin du Moyen âge*, Vrin, 2025, reclama assim o estatuto de mais recente contributo à investigação em curso sobre a construção histórica dos conceitos de liberdade e vontade, na longa constituição do sujeito moderno.

O livro reúne cinco conferências pronunciadas em Paris em 2023, no contexto das Conferências Pedro Abelardo, inteiramente dedicadas à tarefa de reconstituir as condições históricas que permitiram o surgimento daquele que viria a ser o «maior legado da filosofia medieval para a história da filosofia»: a construção de uma teoria da vontade, enquanto lugar originário e fundamento da liberdade humana, em confronto direto com a admissão do determinismo causal da natureza. Esta «invenção» da liberdade da vontade é apresentada como uma criação histórica própria da Idade Média tardia, consumando-se ao longo do séc. XIII. O pano de fundo conceptual sobre o qual esta transformação se inscreve é duplo: por um lado, o projeto naturalista aristotélico e o determinismo acentuado da tradição árabe – ambos facilmente assimilados na doutrina cristã da providência – convergem para um quadro que, aparentemente, se mostra incompatível com a liberdade humana. Por outro lado, a necessidade teológica de salvaguardar a

responsabilidade moral do ser humano exige, simultaneamente, a afirmação daquela mesma liberdade.

Nesse contexto, escreve Pasnau, «a grande estratégia», seguida sobretudo no séc. XIII no âmbito da receção do corpus aristotélico, consistiu em desenvolver a ideia de vontade como uma faculdade, regendo espírito e corpo, isto é, o agir humano, em vez de a compreender, como nas tradições medievais mais antigas, enquanto conjunto de forças ou impulsos a dominar. A esta nova concepção da vontade – como potência diretiva e não como mera resultante de desejos – dá-se o nome de voluntarismo. Foi esse o contributo decisivo da filosofia medieval tardia: «a emergência histórica do voluntarismo representa a contribuição medieval mais importante para a concepção moderna da natureza humana, e até mesmo o legado mais importante da filosofia medieval em todos os domínios» (p.35). Poderemos dizer que a invenção moderna da subjetividade – ou, ao menos, da autonomia pessoal – tem aqui o seu ponto de origem.

É a reconstrução das etapas genealógicas do voluntarismo que se dedica Pasnau. A primeira delas, que o autor denomina semi-voluntarismo, consiste em conceber a vontade como «faculdade soberana» através da qual os seres humanos exercem controlo sobre as suas ações. Só esta etapa já constitui, por si, uma ruptura significativa com o intelectualismo das tradições antigas. Na Idade

Média, o semi-voluntarismo foi estimulado pelas condenações de Paris de 1277, que trouxeram para o primeiro plano a questão do determinismo e impuseram a consideração de que a vontade é faculdade não determinada por qualquer causa exterior a si mesma. É precisamente neste ponto que tem início a fase propriamente voluntarista: a vontade deixa de ser apenas faculdade soberana para se tornar também causa primeira, indeterminada, das ações humanas.

Entre os primeiros representantes desta posição encontram-se Henrique de Gand, Pedro João Olivi e Duns Escoto, e o que a caracteriza é a afirmação da vontade como potência automotriz, capaz de se determinar a si mesma sem depender de qualquer outra potência que a ponha em movimento. Historicamente, é a primeira vez que o estatuto de causa primeira é atribuído à vontade – e, com isso, o voluntarismo procura responder à exigência de compatibilizar o determinismo natural com a perspectiva cristã acerca da natureza humana e do seu destino, fundados na liberdade e na responsabilidade moral.

A primeira conferência mostra assim a que ponto o processo de interiorização da vontade, a partir da antiga concepção sociopolítica da liberdade, se articula em torno da questão do (auto-)domínio. Uma vez operada essa interiorização – nomeadamente, pelo estoicismo imperial e pelo cristianismo – coloca-se um problema novo, até então inexistente: saber se dominamos essa vontade que

agora nos constitui interiormente. Na leitura de Pasnau, é aqui que aparece, pela primeira vez, o problema genuíno da liberdade da vontade. Tal problema nasce da constatação da insuficiência da «fórmula elementar da liberdade» – «poder fazer o que se quiser» – considerada inatingível sob qualquer configuração política concebível. Essa constatação conduz simultaneamente a uma depreciação da liberdade política e à emergência de «uma posição filosófica forte» no estoicismo imperial: a de que a verdadeira liberdade consiste em regular as nossas vontades, em vez de ampliar o nosso poder sobre o mundo (p.27). O conceito de liberdade desloca-se, portanto, do exterior para o interior, e passa a centrar-se sobre a vontade humana.

É rapidamente apontado o percurso desta nova perspectiva através de Filon de Alexandria, Paulo de Tarso, Ambrósio, até Agostinho. No *De libero arbitrio*, encontramos precisamente a formulação original do problema que Pasnau denomina «o problema do domínio», o qual, segundo afirma, constitui «a versão original do problema da liberdade da vontade» e será, de uma forma ou de outra, o problema dominante em toda a história desta questão (p.32). Contrariamente ao modelo aristotélico, intelectualista, em que a razão domina naturalmente as vontades, a vontade (no singular) figura agora ao lado do intelecto, na própria definição da natureza humana – fazendo de nós «animais essencialmente volitivos, comandados não pela razão, mas pela vontade» (p.36). Assim

Agostinho, abandonando o intelectualismo estóico, insiste no primado e autonomia aparente da vontade – o que faz dele, retrospectivamente, o santo patrono do voluntarismo.

Não obstante, a vontade, em Agostinho, não é ainda uma faculdade em sentido próprio: é, uma espécie de «movimento da alma, uma actividade» (p.43). E esta é distinção crucial para compreender a transformação medieval da psicologia humana. De Agostinho ao séc. XIII, o cap. 2 retraza a constituição da vontade como faculdade, isto é, a passagem do entendimento da vontade como mera sequência de «élans psicológicos passageiros», para o reconhecimento da vontade como «faculdade persistente, com poderes e disposições próprias, suscetível de ser moralmente aperfeiçoada e corrompida» (p.42). O tratado *De libero arbitrio* de Roberto Grosseteste, o *Tractatus de anima* de Guilherme d'Alvernia, a *Summa Halensis*, Alberto Magno, Boaventura e Tomás de Aquino contribuem progressivamente para impor o consenso medieval: «a vontade é uma faculdade da alma racional, coordenada com o intelecto, que explica a motivação das acções que assumimos como nossas» (p.47). Este consenso não apenas estabelece a vontade como potência superior, mas desloca simultaneamente a sede da agência moral: a vontade deixa de ser objeto do livre-arbítrio e torna-se o seu sujeito. É precisamente este gesto que, segundo Pasnau, marca a emergência da vontade soberana e inaugura o semi-voluntarismo medieval.

A esta luz, Pasnau rejeita a identificação, relativamente corrente na historiografia, entre «livre-arbítrio» e vontade livre» – gesto que, ao mesmo tempo, sublinha a importância da reconstrução proposta. Não só essa distinção «atravessou grande parte da Idade Média» como é, afirma, estruturante da evolução da teoria medieval da acção. Basta evocar Agostinho, para quem o livre-arbítrio consiste «na capacidade de escolher livremente entre vontades concorrentes» (p.51) – a vontade é, pois, objeto, e não sujeito, do livre-arbítrio. Esta concepção, solidária de uma antropologia racionalista herdada da Antiguidade, começa a ser superada apenas quando a vontade é concebida como faculdade. Só a partir desse momento, ela torna-se o próprio agente responsável pelas escolhas que, antes, eram atribuídas apenas ao livre-arbítrio.

O *De libero arbitrio* de R. Grosseteste, marca o ponto de viragem, na medida em que concebe explicitamente a vontade como faculdade e atribui-lhe o *dominium* do agir humano, «sem ambiguidade quanto ao domínio que lhe compete sobre as decisões e ações humanas» (p.69). Boaventura reforça o movimento ao avançar o termo *dominium* para caracterizar a preponderância da vontade, termo esse que se tornará decisivo no vocabulário voluntarista. Tomás de Aquino, por sua vez, embora inicialmente caracterize o livre-arbítrio como poder da vontade informada pela razão, acaba por identificar livre-arbítrio e vontade, e, na *Summa Theologiae* e no *De malo*, refere-se já exclusivamente à liberdade da vontade

como sede da agência e da responsabilidade. A partir deste ponto, o livre-arbítrio torna-se um. Tal não é apenas mudança terminológica, sublinha Pasnau: trata-se de uma autêntica transformação conceptual, de tal maneira que a vontade passa a desempenhar um papel central na perceção de nós próprios como agentes morais.

Não obstante, tal como é então configurada, a vontade não surge ainda como faculdade auto-determinante, mas como faculdade soberana cujas ações podem, no entanto, ser determinadas por causas exteriores. Trata-se de um «semi-voluntarismo»: uma posição ainda compatível com certas formas de determinação, fazendo embora da vontade o centro operativo da vida moral. Tal como é formulado, este semi-voluntarismo atende já ao primeiro problema decisivo – o do domínio –, mas ainda não ao segundo, que consiste em saber se a vontade pode, ou não, dominar-se a si própria.

Será esse o objeto da terceira conferência, consagrada ao modo como o semi-voluntarismo responde à questão da necessidade e do determinismo. Sem rejeitar o axioma aristotélico segundo o qual «todo o efeito supõe uma causa», a posição semi-voluntarista tenta contornar o problema, interpretando o determinismo causal de modo atenuado. Nesta atmosfera, surgem posições ditas hoje (*per nos*, nos termos de Pasnau) compatibilistas, que tentam salvaguardar simultaneamente a causalidade aristotélica e a liberdade humana. É entre elas que se deve situar a de Tomás de Aquino – que concede

alguma auto-motricidade à vontade humana, mas insiste em que «somente Deus» é causa primeira (p.102). Para Tomás, este estatuto é absolutamente exclusivo: atribuí-lo à vontade seria usurpar um predicado divino. Ricardo Rufus, Alberto Magno, entre outros, mantêm posições análogas. O princípio que regulava esse compatibilismo era simples: conceber a vontade como potência automotriz, mas deixando a auto-motricidade «no mínimo possível», isto é, sem que ela venha a tornar-se causa primeira (p.108). Como explicita Pasnau: «Uma coisa é reconhecer uma forma modesta de auto-motricidade da vontade; outra coisa é afirmar [...] que a vontade é causa primeira – o que equivale a atribuir-lhe a capacidade divina de inaugurar a sua própria cadeia causal» (p.112).

O voluntarismo radical, tal como começará a ser articulado após 1277, consiste justamente em romper a barreira metafísica que ainda separa a vontade humana do estatuto de fonte absoluta do agir. O acontecimento decisivo, neste quadro, são as condenações de Paris de 1277. Como escreve Pasnau, elas «condenam sem ambiguidade o determinismo causal e calam as versões compatibilistas então em circulação», permitindo assim a formulação de uma teoria desenvolvida da vontade *indeterminada*. Isto marca o momento inaugural do voluntarismo integral, que caracteriza a quarta conferência. Henrique de Gand inaugura o gesto radical: concebe a vontade como automotriz e causa primeira, «colocando a vontade fora do quadro causal que rege o resto do mundo» (p.159). É ainda

Henrique de Gand que, para este efeito, introduz a noção de *indifferentia*, que descreve a capacidade da vontade de se determinar entre contrários sem ser movida por qualquer determinante externo. Mas é Pedro João Olivi quem leva o conceito ao seu limite. Para Olivi, a vontade é livre precisamente porque é excepção à ordem causal natural: única potência capaz de passar «por si mesma ao acto», inaugurando o seu próprio movimento a partir de si mesma (p.163; cf. também p.82). Em Olivi, tem-se já a configuração integral do voluntarismo radical: auto-motricidade plena, causalidade primeira atribuída à vontade e indeterminação do seu exercício.

A quinta conferência, enfim, descreve o derradeiro passo do voluntarismo: o estabelecimento de uma teoria da vontade «não apenas como (i) princípio activo, cujas acções são (ii) indeterminadas, mas como um princípio activo (iii) capaz de se actualizar imediatamente, tornando-se o ser humano o motor primeiro da acção livre» (p.173). Esse programa – a vontade como princípio plenamente auto-causal – surge no debate entre Godofredo de Fontaines e Henrique de Gand, a partir do axioma neo-aristotélico segundo o qual «a mesma coisa, na mesma relação, não pode estar simultaneamente em potência e em acto» (p.175). Estão lançados os elementos fundamentais da posição voluntarista – dos quais Duns Escoto fornece a versão mais influente e sistemática. É-lhe dedicada a secção 3 do cap. V (pp. 199-209). Para Escoto, a distinção entre

agência natural e agência voluntária é de natureza absoluta, e a liberdade é definida como liberdade de contradição – isto é, a possibilidade indiferente de querer ou não querer: a indeterminação da vontade torna-se condição formal da liberdade humana.

O conjunto das cinco conferências permite formular o núcleo da tese de Pasnau em três pontos fundamentais: (1) a liberdade humana só surge como problema filosófico quando a vontade é interiorizada; (2) a vontade, enquanto faculdade soberana, é uma invenção tardo-medieval; (3) a vontade enquanto causa primeira, auto-motriz, constitui o gesto final do voluntarismo integral e o fundamento moderno da agência humana.

Da análise emerge uma força historiográfica significativa: Pasnau restitui a distinção, frequentemente esquecida, entre livre-arbítrio e vontade; identifica com precisão o momento em que a vontade passa de objeto a sujeito da agência; e mostra de que modo o princípio aristotélico de determinação causal foi progressivamente transgredido, até ser finalmente ultrapassado, no que respeita à vontade. Apontar com grande clareza a afirmação da alma como causa primeira como cumprimento pleno do voluntarismo é, sem dúvida, um dos grandes méritos da obra. Essa ideia, transgressora do aristotelismo, triunfou rapidamente e terá longa fortuna, pois encontramos-la no séc. XVI, nomeadamente em Pedro da Fonseca e Luís de Molina e é, na verdade, um elemento fundamental da

doutrina da ciência média. Molina que, de resto, e como mostrou O. Boulnois (cit., 448 sq.), é considerado no sec. XVII como o representante por excelência da posição assente na expressão «liberdade da indiferença». Pasnau não se adianta por aí, apesar de uma rápida referência à reformulação do problema do determinismo causal no séc. XVI em contexto pré e pós-tridentino. Mas pouco ou nada é dito no que respeita a um tema tão estruturante como o determinismo teológico (presciência divina, providência, onipotência), ou a metafísica da causalidade ou do tempo. A exclusão destes elementos, que se deve compreensivelmente ao formato restricto destas lições, deixa, porém, sem enquadramento uma parte decisiva do problema medieval da liberdade. Tanto mais quanto uma das teses de Alain de Libera, no seu *La volonté et l'action*, consistiu precisamente em mostrar, de maneira convincente, que «foi na teologia que se articulou a questão filosófica da relação entre o querer, o não querer (*nolo*) e princípio da não contradição» – numa análise que se prolonga até Hannah Arendt.

Enfim, podemos dizer que as questões que levanta e o desejo que suscita de saber são os melhores indicadores do valor de um livro. A saudar o longo arco da análise, entre a Antiguidade e o final da Idade Média, e a límpida clareza da descrição de uma construção conceptual que deixa no próprio uso terminológico as suas marcas: assim para a relação entre livre-arbítrio e vontade, para o termo

dominium, para os conceitos de causa, acção e auto-motricidade (fundamento da agência). Daí um dos frutos do livro: o de ilustrar, pela análise da sua génese tardo-antiga e medieval, a que ponto devemos ao voluntarismo a possibilidade de nos pensarmos, no mundo Ocidental, como agentes livres.

De não menor importância, e para concluir, aponte-se como *Construire la volonté* recoloca a discussão medieval sobre o tema do livre-arbítrio e da vontade no centro da definição moderna de sujeito, tomando esses mesmos debates como o laboratório histórico em que se forjou o que hoje tomamos como adquirido, ou os seus pressupostos. Também é assim que se renova a investigação nesse imenso campo fértil que foi a filosofia medieval, e se prova a que ponto essa investigação pode ser da mais pertinente e fecunda actualidade.

TRADUÇÃO

Tomé Correia

De antiquitate dignitateque poesis et poetarum differentia

(1586): Tradução e Edição do Texto Latino

Tradução de Rui Verdasca*

No presente artigo, apresenta-se a primeira tradução portuguesa, seguida da edição do texto latino, do *De antiquitate dignitateque poesis et poetarum differentia* (1586), de Tomé Correia (Coimbra, 1536-1595, Bolonha). A *oratio* do humanista português revela-se de particular interesse para as teorias poéticas neolatinas e as relações que estabelecem com a filosofia do Renascimento, sobretudo no que diz respeito ao neoplatonismo e à conciliação humanista entre fé cristã e literatura pagã. Destas correntes cumpre destacar que o *De doctrina christiana* de Santo Agostinho será fonte e alimento.

* Doutorando em Estudos Clássicos, Universidade de Coimbra.

Civitas Augustiniana, 13 (2025) pp. 243-279

ISSNe: 2182-7141

<https://doi.org/10.21747/civitas/13a11>

DO EXCELENTÍSSIMO E ERUDITÍSSIMO DOUTOR PORTUGUÊS TOMÉ CORREIA, ILUSTRÍSSIMO PROFESSOR DO NOTÁVEL COLÉGIO DA SAPIENZA ROMANA, A ORAÇÃO NESSE LOCAL PROFERIDA ACERCA DA ANTIGUIDADE E DA DIGNIDADE DA POESIA E DA DIFERENÇA ENTRE OS POETAS.

Ao Reverendíssimo Padre Frei Luís de São Francisco, Português de Lisboa, da Ordem dos Frades Menores da Província de São Tiago da Observância Regular.

Devotadíssimo Padre, solicitas, e como que por direito o exiges, o que com razão afirmas ser-te devido. Quando, no terceiro dia de Novembro, expus aos meus ouvintes do Colégio Romano o que pensava acerca dos tipos de poesia, apressaste-te para vir prestar homenagem a um homem de que apenas conhecias o nome, mais por feliz acaso meu que por ser do teu interesse. Assististe a um rude e infacundo discurso e, de seguida, proferiste uma prelecção para demonstrares a tua generosidade. Pediste-me depois que te entregasse o mesmo por escrito. Adiei o máximo que pude, esquivando-me tanto quanto a minha modéstia permitiu, ou a tua autoridade tolerou. Agora, por tratares comigo como se tivéssemos selado um contrato, vejo que é forçoso cumprir o prometido, se não quero fugir ao dever.

No entanto, meu Padre, não julgues estas palavras segundo as leis da antiga eloquência, não esquecendo de onde procedem. É que – tenho de confessar a contragosto –, apesar de me esforçar com zelo apaixonado e ardente desejo por alcançar a eloquência, sou dos que mal se conseguem insinuar nos registos da cidade de Roma e fazer com que o seu nome seja sussurrado. Por isso, se avaliares este assunto com base no meu estilo inferior e débil, cometerás uma injustiça para com esta tão notável arte, examinando-a mais pelo discurso do orador que pela sua própria dignidade. Ainda assim, rastejarei até aos teus ouvidos e, para não parecer afastar a modéstia, serei inteiramente ousado, como um porco a ensinar Minerva. Mas és tu que assim mo pedes. Como poderei recusar-to a ti, que mo solicitas, aliás insistes, invocando os pactos da amizade? Recuperarei então as mesmas palavras com que dissertei acerca da poesia, mais por desejo de te satisfazer do que por achar conseguir expor algo novo, ou inaudito, ou digno da tua vasta e abundante erudição.

A poesia é maior em dignidade do que geralmente se pensa; em nobreza é igual e equiparável a todas as artes ou, se raciocinarmos corretamente, abrange por direito próprio a excelência de todas as artes. Com efeito, a poesia foi a primeira e mais antiga filosofia, pois aqueles a quem reconhecemos terem escutado a voz de Deus, revelando o que estava oculto e escondido por inspiração divina, também se dedicaram ao estudo da poesia.

Antiguidade da poesia.

Ela apreende de tal maneira o que está além da compreensão do vulgo que, através de véus e alegorias, eleva a alma humana das preocupações mundanas aos nobres costumes, à verdadeira religião, à perfeita doutrina, à sabedoria divina. Ensina-nos a expressar os pensamentos através do ritmo e uma vez que o ritmo reflecte a ordem, e dado que a ordem promana de um só Deus, todos os Antigos pensavam que a poesia tinha sido concedida aos homens por Deus. A verdade é que a designação *poeta* não se quadra com aqueles que, tagarelando inoportuna e fastidiosamente, ensurdecem as pessoas com a declamação de versos claudicantes, julgando que a excelência da poesia reside na quantidade de versos ou na facilidade de os compor. Tal é a ignorância destes homens que julgam brilhante o que é comum e banal, menosprezando por sua vez o excelente e grandioso. Por medirem os esforços de outrem com o próprio talento, supõem que o obscuro, o oculto e o intransponível são iguais para todos. Julgam que os outros desconhecem o que eles próprios não conseguem perceber ou compreender.

O divino Platão apodou os poetas de ἐρμηνέας e ὑπηρέτας, o mesmo é dizer, de intérpretes e ministros dos deuses, pois aqueles segredos e mistérios, envolvidos por alegorias e anunciados aos homens pelos poetas, não eram nada mais que oráculos de salvação. Se recuarmos aos primórdios da Antiguidade, devemos reconhecer que toda a filosofia antiga deriva de Orfeu, Tales de Mileto, Xenófanes, Parménides, Periandro, Pítaco, Cleobulo, Focílides, Pitágoras, Mimnermo, entre outros antigos poetas. Para não

banalizarem um assunto superior e excelente, estes autores ocultaram-no e velaram-no através dos artifícios secretos das fábulas, para que, sob essa forma e aparência, verdades extraordinárias pudessem permanecer latentes, as quais, depois de removidas as ficções, orientariam os homens para todo o tipo de virtudes. De facto, aqueles que na Antiguidade eram tidos por muito sábios não foram tão insensatos a ponto de acreditar na existência das Sirenas, das Harpias, da Hidra, do Porco de Erimanto, do Leão de Nemeia e de outras figuras do género. Estas apenas pretendiam demonstrar que o prazer das seduções distrai os homens, que todos os vícios corrompem, que o hábito de pecar facilmente se alastra e que a natureza humana se inclina para todo o tipo de devassidão. Mas entraria agora num vastíssimo campo, em que este discurso poderia vaguear e exceder-se, dificilmente encontrando saída, se agora quisesse tentar definir os fins dos poetas, desvelar os seus mistérios ou descortinar tudo aquilo que oculta.

Tocarei, no entanto, ao de leve nos tipos de poesia, para que os devotos da arte poética possam compreender como dedicar-se a esta nobre disciplina. Esta matéria será haurida das profundas fontes de Platão e Proclo, esperando que seja digna dos ouvidos dos sábios e, além disso, útil e agradável a todos vós.

Tipos de poesia.

Tríplice é a vida da alma humana, que habita um corpo lento e vagaroso.

A tríplice vida.

Há uma primeira e suprema vida, outra última e ínfima, entre as quais se situa uma média. A primeira é inteiramente celeste e divina, a última é comum aos homens e aos animais, a média é humana, isto é, específica dos homens, por não se poder associar aos animais.

A primeira vida da alma é a mais excelente de todas, porque, abstraída das sensações corporais e das restantes faculdades inferiores, removida até da compreensão, do juízo e da prudência dos homens, entra em comunhão com Deus e vive próxima do conhecimento Dele; e devido à sua absoluta semelhança, é inteiramente governada, ordenada e formada pela ordem e vontade divinas. Assim, parece que já não vive em si, mas que Deus vive nela própria. Lembrai-vos daquele versículo de São Paulo: «já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim»^a. Por certo ele alcançou este modo supremo de vida, nada retendo de si e nada nele sendo visível a não ser o espírito divino. Aqueles que vivem deste modo já não são senhores do seu corpo, antes subjugam-se e oferecem-se à divina potestade. E o que fazem deixa de ser feito por eles, mas por Deus através deles, cuja vontade seguem como guia. Cristo Ótimo Máximo parece ter distintamente declarado e revelado a natureza desta vida distinta e superior a São Pedro^b quando lhe disse que na sua juventude, ele mesmo se arranjava e ia para onde queria, mas quando envelhecesse, estenderia os braços e outro haveria de vesti-lo e levá-lo para onde não quisesse. Esta tão nobre vida impele e eleva o espírito humano a uma certa união que é superior a toda a

^a Gl 2,20.

^b Jo 21,18.

razão, com uma natureza divina absolutamente simples; e une semelhante ao semelhante, a luz da alma à luz divina, àquilo que está acima de toda a natureza.

Em segundo lugar, existe a vida média que, apesar de inferior em dignidade, força e poder em relação à primeira, se situa a meio da alma. Quando a alma se afasta um pouco da vida celeste e divina, separando-se daquela admirável união com o espírito, regressa a si mesma e estabelece a razão e a ciência como senhoras e mestras no exercício das suas funções, para que tudo o que se faça, seja feito segundo os ditames da razão. A alma que participa desta vida contempla muitas coisas, examina-as profundamente através do pensamento e da reflexão, observa as várias mudanças das formas e tenta representá-las através da imitação. Isto porque apreende a natureza singular e simples de cada uma dessas coisas, que são somente percebidas pelo intelecto. E sendo isto único dos homens entre todos os seres animados, justamente por isso apodamos a vida média de *humana*.

Por fim, existe a vida última, que é de longe a mais obscura em relações às superiores. Quando a alma cai da cidadela da razão, vai unir-se às faculdades inferiores da alma e, conspirando com elas, opera através de visões, a que os Gregos chamam de φαντασία, e de sensações irracionais. Porque estas se encontram em todos os seres animados, não sendo específicas dos homens, podemos dizer que esta vida é comum tanto a nós como aos animais, por estar repleta de tudo o que é inferior.

*A divisão da
poesia segundo
o modo tríplice
da vida.*

Uma vez que este modo tríplice da vida se observa nas almas, pela mesma ordem se constitui a divisão da poesia.

Tal como multiformes e diversas são as vidas das almas, a poesia, que procede do Altíssimo, divide-se em vários tipos consoante a sua função: o primeiro, o médio e o último.

A primeira poesia, absoluta e excelentíssima, abunda em qualidades divinas. Constitui um certo furor divino, melhor que a sanidade mental, que é inspirado nos homens e que enche a alma de harmonia divina. Tal como da verdade divina resulta a profecia, pela qual os homens, por via de uma dádiva divina, prevêm e antecipam o futuro, e tal como da beleza e daquela admirável efigie da natureza divina resulta aquele amor excelente, que excitou muitos homens a ponto de desdenharem honras, poder, perdas de propriedade, tormentos corporais, torturas terríveis e até a própria morte, assim também compreendemos que esta suprema poesia resulta dessa admirável harmonia que supera toda a reflexão, estabelecendo uma espécie de pacto divino. Uma vez nada há mais proporcional, nem mais harmonioso, nem sob todos os aspectos mais concordante e consonante do que Deus, aquele furor foi conferido aos homens, para que, através da imitação, pudessem alcançar parte da Sua suprema harmonia. Daí surgiram os versos, daí o ritmo da poesia, com os quais a poesia divina adornou os últimos fins do seu dom. Na harmonia e na concordância das sílabas longas e breves, parece iluminar-se uma semelhança não pequena da harmonia divina. Esta

Harmonia divina.

Profecia resulta da verdade divina.

Amor excelente.

Deus.

excelente e divina poesia enche a alma com Deus como criador de todas as coisas. Através de uma união admirável e invisível, une aquele que é inspirado com aquele que o inspira, além de subjugar a alma, sem recorrer à matéria e ao contacto físico, ao poder de Deus, para que desta forma seja iluminada. Além disso, convida e atrai Deus, para que Ele possa comunicar a Sua luz à alma que se oferece e, através dos canais convergentes do fogo eterno, compor obras segundo a profecia. Esta poesia, através de um vínculo comum, une aquilo que participa com aquilo do qual participa, e através de uma certa mistura que faz um a partir de dois, transfere o inferior para o superior, fazendo com que apenas o divino possa operar; já o inferior submete e oculta a sua natureza no superior. Assim, nada é discernido na alma a não ser o que é celeste e divino.

Vejamos agora o que Platão escreveu acerca deste tipo de poesia. No *Fedro*, Sócrates, depois de tratar os dois tipos de loucura que são a profecia e o amor, declara: «O terceiro tipo, diz ele, é um furor e uma ocupação da mente que procedem das Musas. Encontrando uma alma dócil e suave, excita-a e desvia-a da razão e da deliberação, tornando-a inacessível. Depois, adornando-a com o canto e com as outras qualidades da poesia, instrui e educa as futuras gerações acerca dos feitos incontáveis dos filósofos naturais». Em poucas palavras, dá a ver sucintamente quase toda a natureza desta poesia excelente e divina, que vale a pena agora explicar com mais atenção.

Ele explica desde logo a principal causa eficiente desta poesia divina, que nos diz ser uma dádiva das Musas.

*Natureza da
poesia divina.*

Com estas palavras, quer acreditasse que as Musas tivessem sido deusas, quer pretendesse mostrar a sua influência e poder divino em tom coloquial, declarou inequivocamente que esta poesia é outorgada aos homens como uma espécie de dádiva divina. Pois tal como Deus dotou tudo o que fez de dimensões proporcionais, de harmonia, assim também gera nas almas por si ocupadas aquela poesia divina, na qual brilha um vestígio claro da concórdia e da harmonia divinas.

Depois diz que se trata de um furor e de uma ocupação da mente. De facto, a força daquele que é iluminado reside na presença divina, ao passo que aquilo que é iluminado se entrega aos impulsos dali procedentes. Desviado e alienado dos seus hábitos, torna-se sujeito da vontade divina e de semelhantes efeitos. Daí falar em ocupação da mente, uma vez que Deus detém e apodera-se em absoluto daquele que é movido. Por outro lado, dá o nome de *loucura*, uma vez que o desvia das suas funções e transfere aquele que é iluminado para a sua própria natureza.

De seguida, ensina-nos que a alma, que deve ser possuída por um espírito divino, precisa de ser tenra e suave, e ao mesmo tempo sublime, imponente e inacessível. Pois uma alma endurecida, que não saiba ceder, que rejeite toda a sua potência e acção devido a uma certa dureza, que não se submeta com facilidade à iluminação divina, obstinadamente resiste a essa vontade divina que procura possuir a

mente. Está mais entregue a si mesma do que àquele que a ilumina, nem pode ser facilmente moldada nem enformada pela sua dádiva e recompensa. Além disso, uma mente preocupada com todo o tipo de opiniões e distraída com pensamentos alheios, separada da divindade, obscurece e obnubila a inspiração divina, por misturar os deveres e funções da sua vida com todas aquelas impressões. Por esse motivo, é necessário que a alma destinada a submeter-se ao poder de Deus possua ambas as qualidades: que seja tenra e suave, e ao mesmo tempo sublime e inacessível. Através da suavidade consegue facilmente receber as impressões divinas e conformar-se perfeitamente a elas. Por outro lado, através do sublime afastar-se-á de tal maneira de tudo o resto que não será afectada ou transformada, por não ser capaz de as receber nem de se unir a elas. Através da suavidade orientar-se-á com facilidade para o melhor. Através do sublime dificilmente cairá no pior.

Em seguida, expõe a sua função e dever: «excita-a, diz, e desvia-a da razão e da deliberação». Aqui reside o efeito comum do entusiasmo divino, isto é, do ímpeto fácil, pronto e inspirado da alma. Refiro-me tanto àquele que ilumina quanto àquele que é iluminado: o primeiro impele e faz mover a partir do céu, o segundo oferece-se para receber o seu dom. É uma espécie de entusiasmo e ardor incansável, uma conversão ao poder divino.

Finalmente, diz-nos que a sua finalidade é adornar os gloriosos feitos dos antigos, e através deles instruir as futuras gerações. Daí ser evidente que as acções humanas se tornam mais perfeitas e

Como deve ser a alma destinada a ser iluminada pelo divino.

A poesia oferece conhecimento e educação.

luminosas através da inspiração divina, e que deste tipo de poesia resulta o verdadeiro conhecimento e educação, se se escutar aquele que a transmite. Por isso, está muito longe da verdade achar que o divino filósofo remova da poesia o poder de educar e formar.

Quase todos os profetas sagrados, cujas obras possuímos na Sagrada Escritura, praticaram este tipo de poesia. Uns previram muitas coisas acerca do futuro, outros muitas coisas desvelaram aos mortais acerca de Deus e dos assuntos celestes, outros celebraram feitos notáveis, outros orientaram os homens, por via de avisos divinos, para a religião e para a virtude, outros afastaram-nos dos vícios. Estes autores fizeram tudo isto inspirados e movidos sob influência celeste, e com razão correspondem a este primeiro tipo de poesia. Se se ler com um pouco mais de atenção os seus versos, rapidamente os antepomos à poesia grega e latina. De facto, haverá algo mais brilhante, solene ou belo do que o poema onde Moisés escreveu acerca da destruição dos egípcios? Ou aquele outro poema que o mesmo profeta compôs para censurar o povo que foi ingrato para com os benefícios divinos? O que é que poderá ser mais esplêndido, magnífico ou admirável que a poesia de David? E nem sequer me refiro à grandeza e divindade dos seus assuntos, nos quais nenhum poeta grego ou latino se consegue comparar com ele. Refiro-me ao seu tipo de eloquência. Tão abundante é em palavras, tão denso na variedade dos pensamentos, que nada parecer poder ser,

Os profetas sagrados correspondem ao primeiro tipo de poesia.

A poesia dos profetas deve ser anteposta a todas as outras.

^a Ex. 7.5

ao mesmo tempo, mais copioso nem mais conciso. Tantas vezes transforma e varia as suas expressões, empregando todo o tipo de tropos, que é impossível acreditar que haja algo mais suave. Além disso, toda a sua poesia é adornada através de figuras de palavra e de pensamento, através de tantos ornamentos, que o leitor julgaria que todos os recursos retóricos foram usados na sua composição. A própria tradução latina o evidencia, e, apesar de não preservar o verso e apenas conservar uma pequena parte dos ornamentos originais, ainda assim transmite uma certa grandeza e dignidade. E para referir outros exemplos, poderá algo ser mais sublime do que aquilo que escreveu o excelente profeta numa passagem sobre o curso do sol, «alegra-se, como um gigante, a percorrer o seu caminho», entre muitos outros? O que poderá ser mais abundante, perfeito ou solene do que aquela poesia que ele compôs para celebrar a sua força e poder divino com base na grandeza das obras que Deus fez? Se a isto se juntasse o brilho das palavras e dos versos e a doçura do ritmo que a língua hebraica possui – ou melhor, se aquele excelente e divino poeta, que outrora compôs as suas obras na sua própria língua, fosse agora traduzi-las para latim ou grego, inspirado pelo mesmo espírito – então Homero, Virgílio, Píndaro e Horácio seriam ultrapassados. Todos os poetas gregos e latinos se confessariam derrotados e deixados para trás.

Estes são os verdadeiros intérpretes de Deus, através dos quais Ele revelou aos homens tanto os mistérios profundamente ocultados,

Sl. 19.6

Os poetas divinos e intérpretes de Deus.

bem como a Sua vontade. Estes são os pais da sabedoria, através dos quais a luz da sabedoria divina iluminou todas as nações. Estes são completamente livres e leves, alados e sagrados, apetrechados de dádivas celestes. Daquele mel que flui das fontes divinas, daqueles jardins e hortos de deleite celestial, trouxeram-nos poemas e harmonias. Atraídos pela influência divina como pela força de um íman, eles próprios atraíram, e ainda atraem hoje em dia, muitas almas para si mesmos. E como elos de uma longa e bem construída corrente, pendem suspensos de Deus.

Estes adornaram os feitos de homens notáveis para instruir a humanidade. Mas os jovens e os ignorantes devem ser mantidos à distância dessa divindade ao início, pois os seus ensinamentos estão envolvidos por muitos véus, por assim dizer, e precisam de ser explicados, para que os que estão a ser instruídos alcancem as suas verdades latentes.

Os antigos gregos e latinos não são capazes de apresentar nenhum poeta deste género. Nenhum de entre os antigos gregos e latinos escreveu sob inspiração divina. Com efeito, tal como se afastaram em grande medida da verdade no que diz respeito à religião, celebrando falsos e monstruosos deuses, assim também erraram gravemente por acreditarem que certos poetas compuseram poesia sobre assuntos sagrados sob inspiração divina.

Os poetas antigos.

Em primeiro lugar, houve as várias sibilas sobre as quais Lactâncio escreveu, que eram tidas como videntes sob influência de Apolo, por serem sacerdotisas. Virgílio descreve isto de forma assaz elegante no caso da sibila de Cumas, no canto quarto da *Eneida*. Mas tal como Apolo não era Deus, assim também as sibilas não intercederam por inspiração dos deuses, mas de espíritos malignos. Constantino Magno ^b di-lo de forma clara na sua oração em Roma sobre a defesa da fé cristã. Quanto aos livros sibilinos, que eram guardados no Capitólio em Roma, estavam repletos de superstições. Se estes estavam cheios de erros, é sacrilégio supor que os poemas por eles legados foram compostos sob inspiração divina. Quanto à sibila de Eritreia ter profetizado sobre Cristo, tal como Santo Agostinho ^a relata, atribuo-o em exclusivo à intervenção divina. Por ter vivido de forma casta e preservado a sua virgindade, Deus, na sua bondade e generosidade, teve-a como digna desta honra, dando-lhe a possibilidade de profetizar sobre o salvador da humanidade. Além disso, os antigos atribuíram os hinos de Orfeu e Homero ao mesmo género, mas vemos que estão cheios de erros e não devem ser atribuídos à inspiração divina. O mesmo acontece com outros poetas que os antigos, ignorantes da verdadeira religião, julgavam terem praticado este tipo de poesia. Quanto a mim, o seu pecado é ainda mais grave, pois aplicaram a todos os poetas aquilo que é próprio de poucos, declarando não haver nenhum que não fosse divinamente inspirado na composição dos versos. Daí os versos de Ovídio:

As várias sibilas.

^a *Lactant. Div. inst.*
6.6

^b *Vd. Euseb. Vit.*
Const. 19

^a *August. De civ.*
D. 18.23

há em nós um deus, que quando se agita nos acalenta¹

essa inspiração advém de celestes moradas²

chamam aos poetas sagrados, adorados pelos deuses,
havendo ainda os que julgam que possuímos inspiração divina.³

E noutro local:

este impulso planta as sementes da inspiração⁴

Donde aquela famosa frase de Cícero em defesa do poeta A. Licínio Árquias: «os outros estudos dependem do ensino, dos preceitos e da teoria, mas o poeta vale pela sua própria natureza, sendo estimulado pelas faculdades mentais, e como que inspirado por um sopro divino. Por esta razão, Énio justamente apodou os poetas de sagrados, uma vez que parece lhes ter sido concedidas uma dádiva e uma recompensa dos deuses»⁵. Eis que nada restou a não ser a inspiração divina penetrar as mentes dos homens ignorantes e

O poeta vale pela sua natureza; os outros estudos pelo ensino, pelos preceitos e pela teoria.

Énio apoda os poetas de sagrados.

¹ Ov. *Fast.* 6.1.5.

² Ov. *Ars am.* 3.550.

³ Ov. *Am.* 3.9.17-18.

⁴ Ov. *Fast.* 6.1.6.

⁵ Cic. *Arch.* 18.

perversos. Deste erro resultou outra noção ainda mais absurda, a de que para se ser um bom poeta é preciso estar furioso, louco ou apaixonado, noção que Horácio troça na *Arte Poética*:

acreditando Demócrito que mais valia o engenho
que a pobre arte, expulsou do Hélicon os sensatos poetas;
agora, grande parte deles não se preocupa com as unhas,
nem com a barba, sempre à procura de lugares desertos, evitando os
[balneários.
Assim, granjeará a reputação e o nome de poeta
aquele que jamais confiar ao barbeiro Licínio
uma cabeça que três Antíciras mal conseguirão curar.⁶

Além disso, há quem tenha ido mais longe neste erro, degenerando numa insensatez tão grande que se chegou a declarar que a natureza e o furor poéticos provinham do vinho, como se se compusesse não por inspiração divina, mas como se se fosse excitado para compor poesia por se estar saturado de muito vinho. Daí o que escreve Horácio na primeira epístola do livro primeiro, dedicada a Mecenas:

Se acreditares, sábio Mecenas, no velho Cratino,
não haverá poemas que agradem e sobrevivam ao tempo
compostos pelos que apenas bebem água. Assim que Líber
alistou esses delirantes poetas entre os Sátiros e os Faunos,
as doces Camenas começaram a sentir o cheiro a vinho logo pela manhã.
Pelos louvores percebemos que Homero apreciava o vinho,
e o próprio pai Ênio jamais se propôs cantar a guerra, se antes não
tivesse bebido. «Darei aos sóbrios o Fórum
e o poço de Libão, proibirei os austeros de cantar»,
assim decretei, e jamais cessaram os poetas

⁶ Hor. *Ars* 295-301.

de competir na embriaguez nocturna, fedendo no dia seguinte.⁷

No entanto, nem Demócrito, nem Platão, nem outros avisados autores, pretendiam que o poeta delirasse ou fosse levado pela loucura devido a um defeito ou vício da natureza. Horácio correctamente escreveu que «a sabedoria é o princípio e a fonte de escrever bem»⁸. Mas a verdade é que um certo ímpeto natural da alma e velozes movimentos do engenho são necessários a todos os poetas. Aquele que delira entre sadios deve ser logo atirado para debaixo de correntes, ao invés de ser tido entre os bons poetas. Mas se delira sob inspiração divina, todos confessarão que é melhor delirar desta forma a ser-se sábio. Uma vez que o vulgo deu a todos o nome de poeta, acontece que até os poetas foram chamados de profetas, ainda que esse título apenas pertencesse aos que prediziam eventos futuros.

A segunda espécie de poesia, inferior em muitos aspectos, tem o seu lugar próprio no plano da intelecção, pois conhece a natureza das coisas, deleita-se com nobres feitos e com palavras, e adequa o assunto ao ritmo. Muitas obras de bons poetas destacam-se aqui, pois abundam em excelentes conselhos e advertências e levam todos aqueles dotados de boa natureza a comungarem com a virtude. Assim foi a poesia de Tirteu, Teógnis Sículo, Empédocles, Nicandro e Lucrécio Caro.

⁷ Hor. *Ep.* 1.19.1-11.

⁸ Hor. *Ars* 309.

Diferem os profetas dos poetas.

A segunda espécie de poesia.

A terceira espécie de poesia.

Por fim, a terceira e última espécie de poesia, de longe a mais inferior em relação às superiores, a mais obscura e ignóbil por estar presa a opiniões e aparências, alcança-se através da imitação e não é, nem se diz ser, outra coisa senão uma certa agitação. A *Poética* de Aristóteles foi escrita acerca deste tipo inferior de poesia, tal como em grande parte a de Horácio. Há um tipo de imitação que é verdadeiro e exacto, representando cada coisa tal como é; há outro, falso e fictício, que exprime cada coisa não tal como é, mas como aparenta ser ou possa parecer a muitos.

Daqui resulta um tipo de poesia que, baseado em opiniões verdadeiras, apresenta uma representação autêntica e precisa das coisas, e está perfeitamente adaptado para imitar a verdade. Já o segundo tipo, que segue apenas o que parece ou aparenta ser, põe diante dos nossos olhos não uma representação verdadeira, mas uma certa aparência simulada da representação, e está perfeitamente adaptado para provocar prazer. O primeiro nada muda ao representar, ao passo que o segundo magnifica pequenos defeitos, refresca o auditório por via de artifícios verbais e variações melódicas, transforma as emoções dos homens e a natureza das coisas, uma vez que as representa não como são, mas como possam ser. Esta imitação constitui uma espécie de dissimulação e não uma subtil compreensão da realidade.

Estes três tipos de poesia podem ser encontrados nas obras de Platão: o primeiro, o do furor divino; o segundo, o do conhecimento; o terceiro, o da imitação. Quanto ao primeiro, muito sobre ele se diz no *Fedro* e no *Íon*; quanto ao segundo, nas *Leis* e no *Alcibiades*; quanto ao terceiro, na *República*. Platão não só aprova o primeiro e o segundo tipos, mas também os elogia admiravelmente. Não rejeita a primeira parte do terceiro tipo, mas censura a sua segunda parte no Livro X da *República*, expulsando-o em absoluto da cidade. A finalidade do primeiro e do segundo tipos de poesia é a instrução dos homens, a do terceiro tipo é o prazer.

Estas reflexões, meu Padre, são as que outrora expus aos meus discípulos acerca dos tipos de poesia. Se tu, que produzes obras de qualidade superior, as aprovares, confirmas que eu não estava errado em extrair estas ideias dos antigos, por serem dignas, segundo o teu juízo, de se oferecerem aos amantes de poesia. Porque voas mais alto e porventura meditas em algo mais excelente e divino do que o primeiro tipo de poesia, esperamos grandes coisas vindas de ti, por ser mais fácil para homens como tu, que perscrutam os mistérios divinos, revelarem ao vulgo o que está escondido e oculto, do que para nós compreendê-las com pensamento e reflexão. Recorda-te que coligi estas reflexões devido à devoção e ao desejo de te obedecer e não para ostentar o meu engenho. Que as julgues com justiça e bondade.

PRAESTANTISSIMI AC ERUDITISSIMI DOCTORIS
THOMAE CORRAEAE, LUSITANI, PRAECLARI ROMANAE
SAPIENTIAE GYMNASII DIGNISSIMI PROFESSORIS,
ORATIO IBIDEM HABITA DE ANTIQUITATE
DIGNITATEQUE POESIS ET POETARUM DIFFERENTIA.

*Ad reuerendum admodum P. F. Ludouicum S. Francisci,
Lusitanum Olysiptonensem, Minoritanum Prouin. S. Iacobi Regul.
Obs.*

Petis, Religiosissime Pater, et iam quasi tuo iure exigis, quod tibi
deberi merito asseris. Nam cum ad auditores meos tertias Nonas
Nouembris in Romano Gymnasio quid de poeticae generibus
sentirem exposuissem, felici quodam meo euentu magis quam quod
in rem tuam esse putares, ad cohonestandum hominem tibi de

nomine solum notum accurristi. Interfuisti rudi et impolito sermone, praelectionem quandam pronuntiasti, ut tuam humanitatem indicares, postulasti ut tibi eadem scriptis traderem. Distuli quoad potui, subterfugi quantum aut mea modestia, aut tua grauitas tulit. Nunc cum quasi tabellis obsignatis agas mecum, standum mihi promissis necesse est uideo, si ab officio discedere nolo.

Sed, heus tu, mi Pater, non istaec ad antiquae eloquentiae leges exigas, unde emanent etiam atque etiam uide. Nam, etsi inuitus, fatebor tamen, is sum qui, etsi ardenti studio et inflammato desiderio ad eloquentiam contendam, uix in tabulas ciuitatis Romanae irrepere et nomen sussurari possum; ut si tenui et abiecto stilo rem perpendas, iniuriam arti nobilissimae facias, qui dicentis oratione potius, quam rei dignitate ista examines. Post repam tamen tuis auribus, et ne abicere pudorem uidear, ero bene et gnauiter impudens, qui sus Mineruam. Sed tu ita postulas. Ad quid ego tibi petenti, uel etiam efflagitasti, uel amicitiae iura obtestanti denegem? Agam igitur paene eisdem uerbis quibus de tota poetica tum disserui, et agam morem gerendi magis studio quam quod noua tibi, aut inaudita, aut tua doctrina multiplici et uaria, digna me posse pro ferre sperem.

Est poetica dignitate maior, quam homines opinantur; nobilitate aut omnibus artibus par et aequalis, aut si recte ratiocinemur omnium artium praestantiam iure suo complectitur. Nam poetica fuit antiquissima et prima philosophia, ut quos Dei uocem audiuisset,

*Poesis
antiquitas.*

abdita et recondita diuino instinctu caeteris indicasse, accepimus, eosdem studio poeticae deditos fuisse fateamur.

Illa enim multa a populari intelligentia remota ita comprehendit, ut quibusdam integumentis et inuolucris hominum animos a rerum abiectarum curis euehat ad egregios mores, ueram religionem, excellentem doctrinam, diuinam cognitionem transferat. Nam cum numero sensa mentis efferre doceat, numerus uero ordinem spectet, ordo ab uno Deo promanet, a Deo hominibus concessam fuisse poeticam omnes ueteres censuerunt. Neque enim poetarum nomen in eos quadrat qui importuna et odiosa garrulitate ita passem perstrepunt recitandis inconditis uersibus, ut uel in numero carminum, uel in facilitate componendi poeticae excellentiam inesse existiment. Hominum inscitia sit, ut res humiles et abiectae praeclarae saepe numero existimentur, excellentes et egregiae parui pendantur. Qui cum ex ipsorum ingenio caeterorum studia metiantur, quae ipsis obscura, abdita reconditaque, sunt eadem caeteris ita uideri opinantur. Et quae ipsi neque assequuntur neque intelligunt ea caeteros ignorare arbitrantur.

Diuinus Plato poetas uocat ἐρμηνέας et ὑπηρέτας, hoc est, deorum ministros et interpretes, quod illa mysteria et arcana poetarum inuolucris inuoluta per poetas hominum generi indicata, non nisi quaedam salutaria oracula sint iudicanda. Vt si longius in omnem antiquitatem prospicere uelimus omnem veterum

philosophiam Orpheo, Thaleti Milessio, Xenophanti, Parmenidi, Periandro, Pitaco, Cleobulo, Phocylidi, Pythagorae, Mimnermo, ceterisque antiquissimis poetis acceptam ferre debeamus. Nam illi ne communis omnibus esset res tanta, ac tam eximia tectis et occultis fabularum technis omnia obuallarunt et inuoluerunt, ut sub ea forma et specie res eximiae delitescerent, quae remotis figmentis ad omnes uirtutes homines informarent. Non fuerunt tam amentes quos omnis antiquitas sapientissimos iudicauit, ut Sirenes fuisse aliquando, Harpias, Hydram, Porcum Erymanthium, Nemaenum Leonem et alia id generis existemarent. Voluptates illecebrarum lenociniis, homines remorari, uitia omnia inficere, serpere latius peccandi consuetudinem, ad omnem turpitudinem procliuem esse hominum naturam indicare uoluerunt. Sed ingrediar in campum latissimum, in quo excurrere et euagari posset oratio, uix ut ullum exitum inueniret, si poetarum institutum persequi, mysteria aperire, arcana omnia euoluere uellem.

Nonnulla tamen de poeticae generibus ita perstringam, ut ad optimam disciplinam illi sese dare intelligant qui poeticam amplectuntur. Res erit hausta ex altissimis Platonis, Procli fontibus, digna auribus eruditae, omnibus utilis et iucunda, ut spero, futura.

Triplex est animi humani uita in hoc corpore hebeti et tardo commorantis.

Triplex uita.

Vna prima et summa, altera ultima et extrema, tertia inter utraque interiecta et media. Prima caelestis est planeque diuina, extrema hominibus cum bestiis communis, media humana, id est propria hominum, cum ad bestias pertinere non possit.

Prima et praestantissima animi uita est, cum ille abstractus a sensibus corporis et aliis omnibus facultatibus inferioribus, auocatus ab humana ratione, consilio et prudentia, copulatur cum Deo et degit uitam quandam illius cognitioni proximam, et ob summam similitudinem prope eandem, totusque a diuino nutu atque praescripto regitur, temperatur, fingitur. Itaque iam non idem ipse uiuere, sed in ipso unus uiuere uidetur Deus. Meministis illam D. Pauli ^a uocem: «uiuo ego, iam non ego, uiuit uero in me Christus». Peruenerat ille uidelicet ad hoc supremum uitae genus, ut nihil iam omnino retineret suum, nihil in eo, nisi numen diuinum cerneretur. Hoc modo qui uiuunt non sunt iam sui iuris, ac mancipii, sed toti permissi et traditi diuinae potestati, et quod agunt, non tam ipsi agere uidentur, quam per ipsos Deus, cuius instinctum sequuntur ducem. Egregie Christus Optimus Maximus hanc egregiae uitae excellentisque uim declarasse et expresisse ^b D. Petro uidetur, cum dixit quandiu quidem iunior fuisset, ipsum se cingere solitum et ire licuisse quolibet; cum autem senuisset, futurum ut extenderet ipse manus suas se seque praeberet, ut ab alio cingeretur et diueheretur quo minime fortasse uellet. Haec nobilissima uita excitat erigitque animum humanum ad quandam omni ratione superiorem coniunctionem, plane simplicis naturae diuinae, et simile cum simili

^b *1oa. 21.18*

componit, lumen animi cum diuino lumine, cum eo quod est supra omnem naturam.

Altero uero uita superiore cum dignitate, tum ui et potestate inferior, media in medio animo sita est, cum animus ab illa caelesti et diuina uita quasi discedens paululumque ab illa mirabili numinis coniunctione semotus ad se ipsum redit et mentem ac scientiam proponit quasi magistram et dominam functioni munerum suorum, ut quidquid fiat, fiat ex praescripto rationis. Hac uita qui fruitor animus multa commentatur, multa animo et cogitatione pertractat, intuetur uarias formarum commutationes, imitando effingere conatur, quippe qui unam et simplicem eorum, quae sola cogitatione cernitur, naturam comprehendat. Quae cum inter omnes animantes sint propria hominum, merito hanc mediam uitam appellamus humanam.

Extrema tandem uita superioribus longe obscurior est, cum animus ab arce illa rationis quasi delapsus inferioribus animi facultatibus se coniungit, cum illisque conspirans una munere suo fungitur, uisionibus, quas φαντασίας Graeci uocant, et sensibus ratione carentibus ad id utens. Quae cum in animantibus ceteris reperiantur, nec sint propria hominum, uere uitam hanc nobis cum bestiis communem esse diximus, quae rebus omnino deterioribus referta et cumulata est.

Cum igitur in animis haec triplex uitae forma spectetur, eodem ordine poeticae constituitur partitio.

*Poeticae partitio
iuxta triplicem
uitae formam.*

Nam poetica, ut multiformes et diuersae animorum uitae, a summo profecta distribuitur in uaria genera functionis: primum, medium, extremum.

Prima poetica summa et praestantissima plena est diuinorum bonorum. Est autem illa furor quidam diuinus hominibus afflatus, mentis sanitate praestantior, qui diuina conuenientia animum caelesti numine afflatum complet. Nam ut ex diuina ueritate existit diuinatio, qua interdum homines diuino beneficio quid sit futurum et praeuidet et praedicunt, a pulchritudine autem et illa mirabili quasi specie diuinae naturae diriuatur amor ille excellens, quo inflammati multi facile et honores, et imperia, et rei familiaris iacturam, et corporis dolores acerbissimosque cruciatus, mortem denique ipsam contempserunt, sic ab admiranda omnem cogitationem uincente conuenientia et quasi consensu illo diuino poeticam hanc praestante moriri intelligimus. Cum enim nihil sit tam undique quasi commensum, nec tam conueniens, nec tam ex omni parte consentiens et consonans, quam Deus, immittitur hominibus ab illo furor, quo aliquam illius tantae conuenientiae partem assequi possint imitando. Hinc uersus, hinc numeri poetici extiterunt, quibus poetica diuina sui muneris extremas functiones adornauit, quorum in concentu et longitudinum omnium ac breuitatum consensione mirifica non exigua uidetur elucere similitudo conuenientiae diuinae. Haec praestans diuinaque poetica Deo rerum auctore complet animum, et mirabili quadam coniunctione et abdita, copulat quod completur cum eo, quod complet atque animum quidem sine ulla

Deus.

*Diuinatio ex
diuina ueritate.*

Amor excellens.

materia et sine tactu sub Dei subdit potestatem, ut illustretur. Deum autem inuitat et allicit, ut cum animo se praebente communicet lucem suam, confluentibusque sistulis ignis perennis opera ex oraculo componit. Haec communi quodam uinculo nectit quod participat cum eo unde participat, et quaedam unum ex utroque faciente mistura, quod deterius est in id quod est potius transfundit, efficitque ut id solum quod est diuinius munere fungatur suo, inferiore parte cedente et in ea quae potior est occultante uim suam, ut nihil fere iam in animo cernatur, nisi caeleste, atque diuinum.

Audi modo quid Plato scriptum fecerit de hoc genere poeticae. Socrates in Phaedro postquam de diuinatione et de amore duobus furoribus uerba facit: «Tertia, inquit, est a Musis profecta mentis occupatio et furor, qui nactus mollem, et tenerum animum, et inaccessum eum concitat, et a mente consilioque deducit, et tum cantu, tum ceteris poeseos partibus exornans sexcenta physicorum facta erudit et instituit posteros». His ille paucis uerbis omnem prope uim excellentis diuinaeque poeticae breuiter expressit, quae diligentius explanare libet.

Primum explicat praecipuam causam efficientem huius poeticae diuinae, quam, ait, esse Musarum donum.

Quibus uerbis, siue Musas omnino Deas esse credidit, siue cum uulgo loquens uim tantum significare uoluit numenque diuinum, certe caelesti munere hanc poeticam hominibus dari declarauit. Nam

*Poeticae diuinae
uis.*

Deus, ut rebus caeteris a se perfectis tribuit concentum quemdam et numerosas dimensiones, sic etiam in animis a se occupatis gignit illam poeticam diuinam, in qua elucet uestigium quoddam non obscurum illius consensionis et conuenientiae diuinae.

Deinde mentis occupationem et furorem uocat; omnis uero uis eius qui illustratur posita est in praesentia diuina, quod autem illustratur se praebet impulsionibus inde profectis, a suisque moribus alienatum et abstractum subiectum est numinis diuini, et sui similis effectiois, et ideo uocat mentis occupationem, qua Deus occupat et in sua potestate habet omnino quae impelluntur, furorem autem nominat quoniam aufert a suis functionibus et ad suam uim transfert, quae illustrantur.

Tum docet illum animum, qui sit a numine caelesti occupandum, cum tenerum ac mollem, tum alte exaggeratum, erectum et inaccessum esse oportere. Animus enim durus et nihil cedens omnemque uim et impressionem soliditate reiciens, nec se facile praebens illustrationi diuinae, aduersatur maxime instinctui diuino mentem occupare conanti. Nam sui iuris magis est, quam eius qui illustrat, nec facile illius munere ac dono, figurari conformarique potest. Mens porro ab aliis cuiusque generis opinionibus occupata et uariis atque alienis cogitationibus, a diuinitate distincta, numinis afflatum obscurat et obruit propterea, quod cum impressionibus illius coniungit propria uitae munia suasque functiones. Quare necesse est utrumque iam antea habere illum animum, qui sit futurus in Dei potestate, utque mollis tenerque sit, altus atque inaccessus.

*Animus diuinis
illustrandus qualis
esse debeat.*

Mollitudine namque facile poterit accipere diuinas impressiones illisque penitus conformabitur, altitudine autem sic erit ab aliis rebus alienus, ut iis affici aut commutari nequeat, cum neque eas accipere ualeat, nec cum illis commisceri. Mollitudine facile ad meliora flectitur, altitudine difficiliter ad deteriora abicitur.

Exponit postea munus et officium: excitat, inquit, a mente consilioque deducit. Hic communis est animi facilis et prompti instinctusque diuini effectus furoris. Eius, inquam, quod illustrat, et eius quod illustratur, illius quidem superne impellentis et mouentis, huius autem se praebentis ad accipiendum illius donum. Est autem concitatio quaedam et contentio minime flexibilis et conuersio ad diuinum numen.

Tandem finem extremum, ait, esse ornare praeclara ueterum facinora et illis erudire posteros. Exquo perspicitur et humana perfectiora, et illustriora fieri diuinis, et ex hoc genere poeticae ueram disciplinam, et institutionem existere, siquis ei sit audiens dicto. Multumque abesse ut ille diuinus philosophus adimat poeticae uim erudiendi et instituendi.

In hoc genere poeticae uersati sunt omnes fere illi sacri uates, quorum monumenta in sacris litteris habemus, qui partim futura multa praedixerunt, partim de Deo rebusque celestibus multa mortalibus aperuerunt, partim excellentia facta exornarunt, partim monitis diuinis ad religionem ceterasque uirtutes adhortati sunt, partim a uitiis deterruerunt. Quae omnia illi afflati et instincti caelesti

*Poetica ueram
disciplinam et
institutionem dat.*

*Vates sacri ad
primum poeticae
genus referuntur.*

*Carmina
prophetarum aliis
anteponenda.*

^a Exod. 7.5

numine fecerunt et merito ad hoc primum poeticae genus referuntur. Quorum uersus qui paulo attentius legerit, facile Graecorum et Latinorum carminibus anteponet. Quid enim illustrius, quid grauius, quid ornatius fieri potest illo carmine quod de internicione Aegyptiorum Moses ^a conscripsit? Aut illo quod idem uates composuit ad exprobanda ingrato populo beneficia diuina? Quid porro tam splendidum, tam magnificentum, tam admirabile, quam carmina Daudidis? Nec uerto de magnitudine rerum et diuinitate loquor, quibus nullum Graecum, aut Latinum poetam cum illo conferendum omnes fatebuntur. De ipso genere eloquendi loquor. Ita uerbis abundat, ita creber est rerum frequentia, ut nihil nec copiosius, nec breuius fingi posse uideatur. Tam saepe uerba transfert et immutat et omnibus alius utitur tropis, ut nihil dulcius esse credas. Verborum autem sententiarumque luminibus et quasi insignibus ita totum distinguit carmen, ut omnia rhetorum myrotecia ad scribendum contulisse existimet qui legat. Declarat hoc interpretatio Latina, quae licet uersum non efficiat et modicam ornamentorum partem retineat, tamen nescio quid praefert amplitudinis et dignitatis. Atque ut cetera praeteream quid grandius excogitari potest, quam quod ille uates excellens quodam loco de solis conuersione scripsit: «exultauit ut gygas ad correndam uiam» et cetera? Quid uberius, quid plenius, quid grauius illo carmine quod ille ad commendandam uim potestatemque diuinam ex eorum quae Deus fecit magnitudine composuit? Quibus si quis adderet et splendorum uerborum, et uersus, et numeri suauitatem, quam habet Hebraeorum sermone, aut

Psal. 18.6

*Diuini poetae et
interpretes Dei qui.*

potius si idem ille uates egregius ac diuinus, ut illa quondam suo sermone composuit, sic nunc Latino Graecoque sermone eodem spiritu afflatus interpretaretur, caederent Homeri, Vergilii, Pindari, Horatii. Omnes Graeci Latinique poetae se uictos et longo interuallo relictos fatentur.

Hi uere sunt interpretes Dei, per quos ille hominibus et res multas penitus abditas, et quid fieri uellet, denunciauit. Hi sunt parentes sapientiae, per quos diuinae sapientiae lumen omnibus gentibus illuxit, hi sunt plane expediti et leues, et volucres, et sacri, qui caelesti commendati dono ex fontibus diuinitatis melle fluentibus, et ex illis amoenitatis caelestis hortis, et saltibus carmina, et concentus ad nos detulerunt. Hi numine diuino tanquam ui magnetis attracti multos ipsi ad se traxerunt et quotidie trahunt, ac ueluti quadam longa et apta catena connexi pendent ex Deo.

Hi multa facinora praestantium uirorum ad homines instituendos exornarunt; ab horum diuinitate adolescentuli et in docti remouendi sunt, horum sententiae multis uelut integumentis inuolutae explicandae sunt, ut qui instituuntur latentem veritatem consequantur.

Antiqui uero et Graeci et Latini nullum huius generis poetam proferre possunt. Nemo enim Graecorum aut Latinorum ueterum instinctu diuino scripsit; uerum ut in summa religionis multum illi a ueritate aberrauerunt, et nescio quae Deorum monstra uenerabantur,

*Poetae ueteres
quales.*

Sibyllae multae.

^a lib. 6, cap. 6

sic in eo non mediocriter errarunt, qui poetas quosdam diuino numine afflatos carmina sua de diuinis rebus edidisse crediderunt.

Primum enim sibyllae multae floruerunt, de quibus Lactantius, ^a quas Apollinis inflatu futura praedixisse arbitrati sunt, cum eius essent sacerdotes. Describit rem totam elegantissime Virgilius in una sibylla Cumana in IV. Verum ut Apollo non erat Deus, sic Sibyllae non Deorum, sed malorum daemonum instinctu loquebantur. Declarat id Magnus Constantinus ^b in oratione, quam Romae habuit pro religione Christiana. Libri Sibillini, qui Romae in Capitolio asseruabantur, pleni erant superstitionum. Quae si plena sunt erroris, nefas est carmina ab iis tradita diuino instinctu composita suspicari. Nam quod aliqua de Christo quidpiam uaticinata sit, ut de Herythraea tradi D. Aug. ^a id numini diuino tribuo. Cum enim illa caste uirginitatem custodiret, Deus ut est bonus et munificus, eam hoc honore afficiendam esse statuit, ut aliquando de liberatore hominum uaticinaretur. Orphei praeterea et Homeri hymnos ad hoc genus referebant antiqui, quos tamen erroris refertos esse uidemus, nec diuino numini tribuendos. Huiusmodi sunt ceteri, quos ueteres ignari uerae religionis in hoc genere uersatos esse putarunt. Sed alium eorum peccatum grauius esse video. Nam quod paucorum poetarum est proprium, id illi ad omnes poetas transtulerunt, ut nullum esse dicerent, qui non diuinitus ad carmen componendum concitaretur. Hinc illa uox Nasonis:

est Deus in nobis, agitante calescimus illo,

^a uid. Euseb. De Constanti. oratione c. 19, pag. 310.

^a De ciuitate Dei lib. 18, cap. 23.

sedibus aethereis spiritus ille uenit.

*et sacri uates et Diuum cura uocamur;
sunt etiam qui nos numen habere putent.*

Et alibi:

impetus hic sacrae semina mentis habet.

Hinc illa Ciceronis pro A. Licinio Archia poeta sententia: «ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare, poetam natura ipsa ualere, et mentis uiribus excitari, et quasi diuino quodam spiritu afflari, iure Ennium sanctos appellasse poetas, quod quasi diuino aliquo dono et munere commendati nobis esse uideantur».⁹ Scilicet nihil aliud reliquum erat, nisi ut in animos imperitorum et flagitiosorum caeleste numen illaberetur. Ab hoc errore alius magis ridiculus profluxit, ut qui bonus esset futurus poeta eum furiosum, insanum et amantem esse oporteret, quem facete Horatius in arte poetica irridet:

*ingenium misera quia fortunatius arte
credidit, exclusit sanos Helicone poetas
Democritus, bona pars non unguis ponere curat,
non barbam, secreta petit loca, balnea uitat.*

*Poetam natura
constare, alia
studia, doctrina et
arte.*

*Poetas sanctos
Ennius appellauit.*

⁹ Cic. Arch. 18.

*Nanciscetur enim pretium nomenque poetae,
si tribus Anticyris caput insanabile numquam
tonsoni Licinio commiserit. [...]*

Uterius etiam sunt errore progressi, atque eo dementiae deuenerunt, ut dicerent poeticam uim et furorem a uino promanare, ut non afflatu diuino componere putarentur, sed multo uino completi et saturi ad carmen excitarentur. Vnde Horatius epistola prima libri primi ad Maecenatem:

*Prisco si credas, Maecenas docte, Cratino,
nulla placere diu nec uiuere carmina possunt
quae scribuntur aquae potioribus. ut male sanos
adscripsit Liber Satyris Faunisque poetas,
uina fere dulces oluerunt mane Camenae.
Laudibus arguitur uini uinosus Homerus,
Ennius ipse pater, numquam nisi potus ad arma
prosiliit dicenda. «Forum Putealque Libonis
mandabo siccis, adimam cantare seueris»;
hoc simul edixit, non cessauere poetae
nocturno certare mero, putere diurno.*

Sed nec Democritus, nec Plato, aut alii uiri sapientes aliquo naturae morbo et uitio furere poetam et insanire uoluerunt, uereque scripsit Horatius «scribendi recte sapere est et principium et fons»¹⁰. Sed naturalem quemdam animi impetum et celeres ingenii motus omnibus poetis necessarios esse. Qui uero ita insanit inter sanos, in uincula potius coniciendus est, quam in numerum bonorum poetarum referendus uideatur. Quod si diuino instinctu ita furit, omnes ita furere multo esse satius confitebuntur, quam sapere. Sed

*Vates et poetae
differunt.*

¹⁰ Hor. *Ars* 309.

quia uulgus nomen omnibus adscripsit, inde factum est, ut poetae etiam uates dicerentur, cum id nomen solum eorum esset qui res futuras praedicerent.

Poeticae tertia species.

Altera poeticae species multis partibus inferior habet statum suum definitum intelligendi habitu, cognoscit naturam rerum et honeste factis, et dictis, delectatur, et res in numerum includit. Multa eiusmodi bonorum poetarum monumenta memorantur admonitis et consiliis optimis referta, et ad uirtutum communionem uocantia omnes bona praeditos natura. Talia fuerunt carmina Tyrtaei, Theognis Siculi, Empedoclis, Nicandri, Lucretii Cari.

Poeticae secunda species.

Tertia demum et extrema forma poeticae longe superioribus inferior, obscurior et ignobilior opinionibus et uisionibus coniuncta est. Haec imitatione perficitur, neque est, aut dicitur esse aliud, quam quaedam concitatio. De hoc extremo genere Aristotelis Ars Poetica est conscripta, et Horatii magna ex parte. Imitatio quaedam uera et recta quae talem unamquamque rem effingit, qualis ipsa est; altera simulata et ficta unamquamque rem exprimit, non qualis ipsa est, sed qualis uidetur, aut multitudini uideri potest.

Hinc existit una forma poeticae quae ueris de rebus opinionibus nixa est et germanam illarum, et expressam similitudinem proponens, tota ad imitationem ueritatis accommodatur. Altera quae sequens id tantum quod uidetur et apparet, non similitudinem ueram, sed quamdam simulatam speciem similitudinis ante oculos ponit, ac tota ad uoluptatem comparatur. Illa nihil immutat imitando, haec ad

ingentem magnitudinem extollit exigua mala, auditores uerborum genere et concentus uarietate recreat, commutat animos hominum et naturam rerum, quia non quales sunt, sed quales uideri possunt effingit imitando, cum sit adumbratio quaedam, non subtilis rerum cognitio.

Haec tria genera poeticae reperiuntur apud Platonem: primum furoris diuini, secundum scientiae, tertium imitationis. De primo multa tum in Phaetro, tum in Ione; de secundo in libro De Legibus et in Alcybiade; de tertio in libro De Republica. Primum ac secundum genus non approbat modo Plato, uerum etiam mirifice commendat; tertii generis priorem partem non improbat, posteriorem reprehendit in decimo De Republica et a sua ciuitate penitus excludit. Primi et secundi generis finis est hominum institutio. Tertii generis finis est uoluptas.

Haec, mi Pater, aut iis non dissimila sunt quae ego ad auditores meos retuli tunc, cum de generibus poeticae uerba facerem, quae si tibi meliora factitanti probantur, efficis, ut non iniuria haec ex ueteribus deprompsisse paeniteat, cum te arbitro digna esse uideantur, quae poeticam amantibus proponantur. Tu altius euolas et fortasse etiam primo genere praestantius aliquid et diuinius meditaris, nos eo potiora a te expectamus, quo facilius uobis diuina rimantibus licet abdita et recondita in uulgus proferre, quam nobis mente et cogitatione comprehendere. Sed memineris me haec obsequendi studio et morem gerendi desiderio reperiuisse, non ostentandi ingenii causa, omnia ergo aequibonique consules.

