

ATENÇÃO E ATO MENTAL NO *DE MUSICA* DE AGOSTINHO
ATTENTION AND MENTAL ACT IN DE MUSICA OF AUGUSTINE

Márcio Paulo Cenci¹

Resumo

Neste artigo pretende-se analisar a partir do *De Musica, Livro VI*, as teses de Agostinho em que ele nega a sobreveniência dos corpos à mente/alma, embora a ação corporal seja percebida pela mente. Para ele, a mente humana não pode estar submetida à determinação dos corpos, como se fosse uma massa ao trabalho do artesão. Entretanto, os objetos dados a partir do exterior não produzem efeitos na alma, mas somente no corpo, e cada efeito no corpo é um tipo de ação e a alma conhece cada um. Portanto, tal ação não pode ser oculta à alma, a saber, a alma percebe-a. Decorre disso que há um certo paralelismo entre a ação no corpo a percepção desse movimento na alma. Esta argumentação necessita da análise e esclarecimento dos conceitos de percepção, ato mental e atenção como constituintes dessa teoria da percepção.

Palavras-chave: percepção sensorial; Agostinho; atenção.

Abstract

In this article is intended to analyse from the *De Musica VI Book* the Augustine's thesis in which he denies the supervenience of bodies to the mind/soul, although the corporal action it is perceived by mind. For Augustine, the human mind cannot be submitted to the determination of bodies as if it is a mass to labour of an artisan. However, the objects gives from exterior do not produce effects in the mind, but only in the body, and every effect in the body is a kind of action and the soul knows it. Therefore, this action cannot be hidden to the soul, that is, the soul perceives it. For this reason there is some parallelism between the action in the body and the perception of its in the mind. This argumentation needs analyse and to be plain the concepts of perception, mental act and attention as constituting this cognition's theory.

Keywords: sensorial perception; Augustine; attention.

1. O diálogo *De Musica* de Agostinho foi escrito em Cassiciaco (no outono de 388) e pertence à série dos *disciplinarum libros*. O tema geral diz respeito ao ritmo e harmonia, aplicado às três artes a que se referia o termo *Musica* (na época de Agostinho): à palavra, ao canto e à dança. Os textos que chegaram a nós tratam em especial da palavra poética². Os cinco primeiros livros dizem respeito à análise técnica do ritmo, harmonia e verso.³ O *Livro VI* trata do Ascenso ao conhecimento de Deus e de sua presença no mundo, mediante as harmonias corpóreas, e no seu sentido adequado e mais perfeito da *Poética* para alcançar a realidade espiritual. De fato, nas *Retratações*, Agostinho cita o *De Musica* e

¹ Professor de Filosofia do Centro Universitário Franciscano (UNIFRA), Santa Maria, RS. Doutorando do Programa de Pós-Graduação de Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS. E-mail: mpcenci@gmail.com

² Cf. a introdução ao *La Música* na tradução espanhola de Alfonso Ortega. pp. 47-63. E também pode-se cf. em AMATO, Rita de Cássia. Santo Agostinho - "De Musica". In. Educação e Filosofia. V. 15. No. 30, Jul/Dez. 2001. pp. 132.

³ Cf. o comentário de ORTEGA, A. *Introdução*, o. c. p. 50; cf. também em FORMAM, Robert. J. Augustine's Music: Keys to the Logos. In: LA CROIX. Richard R. (ed.) Augustine On Music. An Interdisciplinary Collection of Essays. Studies in the History and Interpretation of Music. Vol. 6. The Edwin Mellen Press. Lewiston/ Queenston/Lampeter: 1988. p. 18-20.

indica que seu objetivo⁴ é mostrar como seria possível *a partir* ou *pelas* coisas corporais, mediante um certo e bem articulado percurso ou caminho, alcançar as coisas espirituais.⁵ Esse objetivo estava em plena consonância com a *Carta de Paulo aos Romanos*, 1:20: “Sua realidade invisível, seu eterno poder e sua divindade, tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas”.

Ora, esse objetivo geral do *De Musica* suscita por si debate na interpretação do projeto filosófico de Agostinho na medida em que faz pensar na ideia de uma passagem gradual, tomando por base as informações sensoriais para alcançar o conhecimento originado pela iluminação divina. Mas, isso seria realmente possível? Se sim, o problema é explicar tais passagens graduais até um conhecimento absolutamente independente das informações sensoriais; se não, como se dá e por que razão Agostinho afirma a importância das coisas corporais. É necessário, então, calibrar em que medida que o aparato sensorial, ao receber as afecções dos corpos, tem um papel constitutivo (ou não) para alcançar os conhecimentos intelectuais. O problema está em determinar se uma teoria da percepção sensorial é fundamental na epistemologia de Agostinho. Embora reconhecendo a amplitude do problema, proponho neste trabalho um objetivo bastante modesto, e assumo um alto risco pelo recorte feito, que é o de diminuir a beleza da teoria completa de Agostinho presente no *De Musica*. Analiso, dentro do problema acima delineado, os pressupostos do que seria uma teoria da percepção sensorial em Agostinho, no bloco argumentativo do *De Musica*, Livro VI, capítulos 5-12, para diferenciar as ações corporais, sensações e atos mentais. Entretanto, Agostinho não coloca o problema aos moldes cartesianos da busca de critérios de certeza, mas está mais próximo à uma posição platônica, em que há a certeza de que o Bem e a Verdade são acessíveis, entretanto, o problema é explicar como as mentes finitas podem alcançar tal Bem e Verdade.⁶

⁴ Haveria já no *De Musica* um esboço da teoria da *distentio animi* importante nas Confissões. cf. FORMAM, Robert. J. Augustine's Music: Keys to the Logos. In: LA CROIX, Richard R. (ed.) Augustine On Music. An Interdisciplinary Collection of Essays. Studies in the History and Interpretation of Music. Vol. 6. The Edwin Mellen Press. Lewiston/ Queenston/Lampeter: 1988. p. 18.

⁵ Sobre esse ponto: *Retractationum Libri Duo* (PL 32), Livro I, Cap.06: “Per idem tempus, quo Mediolani fui baptismum percepturus, etiam *Disciplinarum libros* conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; *per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere*. Sed earum solum *De grammatica* librum absolvere potui, quem postea de armario nostro perdi, et *De musica* sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae *rithmus* vocatur. Sed eosdem sex libros iam baptizatus iamque ex Italia regressus in Africam scripsi, inchoaveram quippe tantummodo istam apud Mediolanum disciplinam. De aliis vero quinque disciplinis illic similiter inchoatis - de dialectica, de rethorica, de geometria, de arithmetica, de philosophia - sola principia remanserunt, quae tamen etiam ipsa perdidimus; sed haberi ab aliquibus existimo.” Disponível em <http://augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>, acessado em 03 de Julho de 2012.

⁶ “His psychological introspection enable him to lay bare the dinamism of the human soul.” (p. 52) and “Augustine's attitude to sense-knowledge is much more Platonic than Cartesian.” Cf. COPLESTON,

Parece-me que se pode localizar o tema em questão na cartografia dos problemas filosóficos como um problema da relação corpo e mente associado a uma teoria da percepção sensorial. O núcleo da argumentação apresento aqui e na sequência do artigo, passarei aos detalhes: $A_{(P1a)}$ alma ou mente⁷ não pode estar submetida à determinação dos corpos, como se fosse uma massa submetida ao trabalho do artesão. Admitir que ela poderia submeter-se, implicaria em dizer que a qualidade da alma é inferior à do corpo, pois esta seria moldada por ele. Entretanto, $OS_{(P1b)}$ objetos dados a partir do exterior não produzem efeitos na alma, mas no próprio corpo. Ora, cada $(P1c)$ efeito no corpo é um tipo de ação e a alma conhece os efeitos no corpo. Portanto $(C1)$, “tal ação não lhe é oculta”, a saber, a alma percebe-a. Decorre disso $(C1)$ que $(P2a)$ há um certo paralelismo entre a ação no corpo a percepção desse movimento na alma. $A_{(P2b)}$ alma, ao sentir, tem de “(...) mostrar [exhibere] aquelas operações das paixões do corpo, mas sem sofrer as mesmas paixões” (AGOSTINHO, 1988, p. 301). Portanto $(C2)$, Agostinho nega a ação direta dos corpos na mente (a saber, nega a sobreveniência dos corpos à mente, conforme uma tese em debate da filosofia da mente⁸), embora a ação corporal seja percebida pela mente.

2. No §2 do Livro VI⁹, a questão gira em torno de compreender que relação há entre o corpóreo e o incorpóreo na emissão do seguinte verso: *Deus Creator omnium*. Na emissão desse verso, observa Agostinho haver quatro distinções preliminares quanto aos tipos de ritmos: (i) o som emitido por um corpo - ação corpórea dos corpos como fenômeno físico; (ii) a impressão desse som nos sentidos que são percebidos na alma; (iii) sentenças rítmicas pronunciadas por alguém; e, (iv) memória dessa sentença emitida.

Frederick. A History of Philosophy. Medieval Philosophy. Volumen II, Image Books with The Newman Press.. Doubleday, NY: 1993, p. 56. cap. IV, § 3.

⁷ Aqui utilizarei como sinônimos, como referindo-se ao campo não material das potências humanas dedicadas à inteligência. Contudo, reconheço que o conceito de *anima* e *mens* possui diferenças importantes. De fato, mesmo posteriormente, “one obstacle faced by medieval philosophers was also faced by their Greek predecessors, namely the lack of any ready way to ask the question at the heart of the mind-body problem: ‘What is the relation of sensation to the body on the one hand and to the mind (or soul) on the other hand?’ For ‘body’ Latin provides *corpus* and for ‘mind’ or ‘soul’ *mens*, *animus* / *anima*, *ingenium*, and in a pinch *spiritus* or *ratio*, all words available from early on.” (KING, P. Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation. In: LAGERLUND, Henrik. **Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy**. University of Cambridge, UK: Ashgate, 2007. p. 88). Os termos *anima* e *spiritus* são conceito não absolutamente unívocos. O termo *anima* é usado para designar, nas trilhas de Aristóteles, tanto a alma intelectual quanto o princípio vital em geral (YRJÖNSUURI, M. The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi. In: LAGERLUND, Henrik. **Forming the Mind**. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenn to the Medical Enlightenment. Springer, Dordrecht, The Netherlands: 2007. pp. 59-92.

⁸ Um introdução importante sobre o tema pode-se conferir em: MASLIN, Keith T.. *Introdução à filosofia da mente*. 2. ed. Porto Alegre : Artmed, 2009.

⁹ Cito os parágrafos numerados na Edição da BAC, a partir do Livro VI.

Parece-me que estas distinções indicam a possibilidade de uma teoria da percepção sensorial¹⁰. Se for assim, então pode-se estender a aplicação dessa distinção a todos os outros movimentos corporais que afetam os sentidos, ou seja, não somente ao som, mas aos outros movimentos que afetam os outros sentidos exteriores e que são percebidos. Essa tese será seguida por Pedro João Olivi, no séc. XIII.¹¹

Quanto à primeira e segunda distinções: (i) no diálogo do Mestre com o Discípulo, percebe-se que “(...) uma coisa é possuir o ritmo, outra é ser capaz de perceber o som rítmico” (AGOSTINHO, 1988, p. 288). Um ritmo pode ser reproduzido na natureza, mas ele por si não pode distinguir qualquer ritmo de outro. Pois é independente dos outros, dado que pode haver um ritmo sem que alguém o ouça, ou mesmo o produza ou ainda lembre-se dele. Portanto, não há nenhuma relação necessária que da existência do som na realidade, haja um som percebido ou lembrado. Mas, “se a afecção [*affectio*] é produzida por uma voz rítmica, ela mesma será rítmica” (AGOSTINHO, 1988, p. 289). Pois o ritmo é justamente a intercalação de um movimento com a sua ausência, caracterizada pelo silêncio, assim, a percepção do ritmo se dá enquanto há movimento e sua ausência, tal como o ritmo é produzido. Se algo existe como rítmico, e que afeta como tal, significa que há um tipo de correspondência entre a coisa como tal e a outra coisa percebida. Portanto, pode-se aqui já afirmar um certo paralelismo entre a afecção percebida e um certo modo de existência das coisas. A pergunta que surge é: que tipo de relação há entre o som material e a percepção deste som?

Para desenvolver a segunda distinção (ii), o discípulo levanta uma questão para saber se há nos sentidos algum tipo de ritmo próprio ou anterior a qualquer som rítmico. No fundo a pergunta é se os sentidos tem por uma função própria perceptiva. O discípulo continua: “De fato, os ouvidos não estão menos abertos aos bons sons do que aos maus” (AGOSTINHO, 1988, p. 288). Porém, ele tende a pensar que “naturalmente, e não por raciocínio,” reconhecemos os sons como agradáveis e os aprovamos e outros não. O Mestre, no diálogo, discorda que essa condição natural dos sentidos seja já por si a *potência decisória* que classifica se o som é agradável ou desagradável, o que veremos adiante. Mas ele concorda com a premissa de que reconhecemos os sons pelos sentidos quando são afetados por algum movimento, ou seja que se reconhece sons naturalmente. E

¹⁰ A posição de que existe uma teoria da percepção sensorial é defendida por DAVENSON, Henri. *Traité de la musique selon l'esprit de Saint Augustin*. Neuchatel: Ed.de la Baconnière, 1942.

¹¹ Para tanto pode-se cf. CENCI, M. P. . Pódem os corpos agir na mente? indicações acerca da resposta de Pedro João Olivi.. In: Manoel Luís Cardoso Vasconcellos; Lucas Duarte Silva. (Org.). *Studia Medievalia*. Pelotas: Editora Santa Cruz, 2011, pp. 129-141.

acrescenta: tal afecção “não pode existir a não ser que se apresente o que causa o som” (AGOSTINHO, 1988, p. 289). Portanto, mesmo que a percepção do movimento dependa do movimento físico, a existência da disposição natural de perceber os ritmos não está dependente de tal movimento, dado que a capacidade dos sentidos existe mesmo nos momentos de silêncio. Além disso, alguém para proferir sentenças não necessita de outras diretamente, pois não há nenhuma afecção direta nos sentidos, mas há uma operação da alma, ou seja, um ato mental. Em razão desse ato, alguém pode a partir de si emitir uma sentença rítmica, tal como na distinção (iii). Além de poder emitir, há também na própria alma a disposição para produzir ritmos a partir das memórias de outros ritmos, ou seja, podemos fazer remissão às lembranças para produzir novos sons, o que se adéqua à distinção (iv). Ao menos aqui, Agostinho aqui não diz mais do que isso quanto às distinções iii e iv.

Contudo, ele não aceita que a classificação entre um ritmo agradável ou não mediante uma potência decisória seja algo próprio dos sentidos. Por isso ele acrescenta uma nova distinção: *a capacidade de julgar os ritmos*. O discípulo sintetiza as cinco distinções na sequência, IV, 5:

(...) (i) uma coisa é emitir um som que se atribui a um corpo, (ii) outra coisa é ouvir a impressão que a alma é afetada pelos sons no corpo, (iii) outra produzir ritmos mais lentos ou mais acelerados, (iv) outra é ter presente tudo isso, (v) outra, enfim, é pronunciar uma sentença como que em nome de um certo direito natural sobre todos estes fenômenos para aprová-los ou refutá-los.¹² (AGOSTINHO, 1988, p. 292).

Segundo a classificação de Agostinho, a capacidade de julgar os ritmos é a distinção mais importante, por razões que lhe são evidentes, por ser justamente o ato mental que menos depende das percepções sensórias, mesmo que seja aplicado a elas. Essa distinção introduzida é propriamente o *ato de ajuizar*, ou seja, o ato mental de aprovar ou refutar um ritmo. Pois, como um ato mental, em si mesmo, não está diretamente dependente dos corpos. Esse não é um tipo que se ajusta a nenhuma das distinções anteriores porque não é perceptivo, mas também não é um caso de memória, ou mesmo da atividade de pronunciar um verso. Contudo, ainda não tem-se aqui todas as premissas para elucidar o tema,— embora esteja tendido a admitir que aqui esta uma das bases interpretativas de sua teoria da percepção. (*Vide infra*).

¹² No original: “Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali jure ferre sententiam.”

Se antes ele não desenvolveu a memória, agora ele dedica mais cuidado à ela. Ele classifica como o segundo tipo de ritmo mais importante. Primeiro, ele explica que ela está nesse nível pela tese de que o mais durável deve se sobrepor ao menos durável. Dado que um ritmo na memória é mais durável do que um executado em um momento. Mas, se as coisas na memória estão sujeitas ao esquecimento, então haveria uma decadência que inicia logo após algo ser fixado na memória e que enfraquecerá até o esquecimento. Portanto, o critério acima não parece ser o mais sustentável. De fato, Agostinho mantém essa ordem sob um outro princípio: de que é preferível manter na alma os ritmos lembrados aos que são meramente produzidos no corpo (AGOSTINHO, 1988, p. 293).

Sob essa insistência de Agostinho em mantê-los na posição de ‘mais importantes’, podemos agora separar esses dois ritmos como dois atos mentais: um ato mental de julgar (v), outro de lembrar (iv). Mas, mesmo assim há uma tese que colocaria em cheque essa classificação: é a denuncia de que se estaria antepondo, falaciosamente, o efeito à causa, pois o objeto físico deve ser mais importante, justamente porque é a causa da lembrança. Mas mesmo assim, Agostinho não revisa sua posição.

A partir deste ponto, Agostinho inicia um exame mais detalhado das outras três distinções, que de fato implicam em não antepor o efeito à causa. Ao tratar mais em detalhes das outras três, o Discípulo mostra-se impressionado com a relação causal entre os ritmos, mas o mestre o conduz a questão ao que é realmente importante e, por isso, muda a direção da argumentação: “Admirável sim é que o corpo possa exercer alguma ação na alma” (AGOSTINHO, 1988, p. 295). E mais: “(...) não é surpreendente que a alma, operando dentro da carne mortal, experiente as paixões do corpo” (AGOSTINHO, 1988, p. 296).¹³

No §8, na *Objeção e Solução Geral*, ele inicia definindo o que significa *ouvir/ sentir/ perceber* que, numa primeira tese (T₁), *não poderia ser outra coisa além de uma ação realizada pelo corpo na alma*¹⁴. Portanto, o corpo agiria sobre a alma, submetendo-a, ou diríamos, determinando-a, tal como a massa submete-se ao artífice, dado que toda

¹³ Há uma distinção entre ato mental ilusório e percepção sensória. Ele pergunta se “não é uma árvore a que vemos nos sonhos”. A afirmação é uma forma é produzida na alma. De outro modo, quando vemos algo a forma se produz no corpo. O representado no corpo é melhor porque é verdadeiro: “o verdadeiro no corpo vale mais que o falso na alma. Mas é melhor na medida em que é verdadeiro e não porque ocorre no corpo” (AGOSTINHO, 1988, p. 296). Há ritmos que convêm ao corpo, mas não a alma. Prefere-se não o corpo em vez da alma, como fontes de conhecimento, prefere-se os produtores, causadores, em vez dos que são produtos ou efeitos. (AGOSTINHO, 1988, p. 297). Ele não diz que prefere a alma ao corpo, pois daria muita força às ilusões. Ele não entra na disputa sobre que tipo de ritmos seriam os recebidos na alma diretamente por Deus e que se fazem sentir nos corpos. (AGOSTINHO, 1988, p. 297).

¹⁴ “(...) diligenter considerandum est utrum revera nihil sit aliud quod dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri.”

matéria é inferior ao artesão que nela trabalha. Se a T_1 for verdadeira, então confirma a sobreveniência dos corpos à mente e dificilmente se poderia escapar de implicações deterministas em outros campos. Entretanto, Agostinho afirma o absurdo dessa implicação recorrendo ao *postulado* de que a alma é de qualidade superior ao corpo. Assim, “*de nenhuma maneira é a alma uma matéria sujeita ao corpo*”. (Esta tese chamamos de T_2).

Primeiro, a questão é se Agostinho prova que a alma é de qualidade superior ao corpo, ou se é, de fato, um *postulado*. O primeiro argumento que ele usa parece fraco: se aceitarmos T_1 , então os seres vivos que não tem sentidos, por não serem determinados por eles, são de qualidade superior a nós humanos: daí “a vida das árvores é melhor que a nossa, porque não recebe as harmonias de outro corpo pela sensação” (AGOSTINHO, 1988, p. 298).

Mas, no § 9 ele esclarece a T_2 : *Premissa 1*: “O corpo não está animado pela alma senão sob a finalidade de quem o criou.”¹⁵ *Premissa 2*: A alma não se submete aos desígnios do corpo, mas age a partir dele e nele, dispondo dele como se uma matéria submetida ao seu domínio por desígnio divino. *Premissa 3*: A alma opera, às vezes com facilidade e outras com dificuldade conforme o que lhe oferece a natureza corpórea. Portanto, a alma é superior em qualidade ao corpo (T_2 é verdadeira).

Agora, se aceitarmos a T_2 estamos com um problema a ser resolvido que produz aparente incoerência. Até aqui Agostinho afirmou: se “a afecção [*affectio*] é produzida por uma voz rítmica, ela mesma será rítmica”. Isso significaria que os corpos afetam a alma. Mas ao aceitarmos a T_2 , somos obrigados a analisar melhor o *que* significa e *como* se dá a relação de afecção ou mais precisamente a própria percepção.

O argumento contra a incoerência é: os objetos corporais produzem efeitos no corpo, mas não na alma. Esses objetos operam no corpo que favorecem ou se opõem às ações da alma (cf. premissa 3). Assim, *o corpo não afeta ou age na alma, somente opera de modo a cooperar ou não com ela*. Detalhamos: a não cooperação é um tipo de oposição ou dificuldade da alma ao se associar a uma operação do corpo. Uma não-cooperação surge de uma dificuldade de confluência do movimento da alma com o movimento do corpo. Se essa dificuldade ou a ação incongruente com a alma não fosse reconhecida, então, seria oculta. Todavia, essa dificuldade, como tal, não é oculta, pois os sentidos estão abertos aos ritmos, mas ela é reconhecida pela alma. Ora isso se dá porque a alma volta a atenção a essa dificuldade enquanto é um movimento do corpo: isso se chama *sentir*

¹⁵ “Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis.”

[*sentire*]¹⁶ e por ser uma dificuldade é uma *sensação de dor* ou fadiga. Portanto, o caso de *sentir* a dor não está associado a uma determinação do corpo em relação à alma, mas é sim uma percepção de uma dissonância, dificuldade, uma incongruência, do movimento do corpo com o que seria adequado à alma. Por outro lado, o objeto que é favorável e que afeta o corpo facilmente faz confluir os seus movimentos com os movimentos da alma, ou nas palavras de Agostinho, “(...) conduz a alma pelos mesmos caminhos.” Esta confluência de que o movimento do corpo que exteriormente convém à alma *ocorre* não por causa da excitação que vem de fora, mas porque a atenção se volta ao movimento ou objeto conveniente. Dessa conveniência resulta uma sensação de prazer.

Por exemplo, Agostinho define uma necessidade corporal, tal como fome e sede, como uma sequela, ou quando há excesso de alimentos ingeridos em que há uma dificuldade de atuar, em que a alma, por si só, não tem condições de recuperar o corpo. Em ambos os casos há a excitação da atenção mediante um movimento do corpo e, por isso, eles não ficam ocultos. Portanto, se algo excita a atenção significa que não é oculto à alma. A tradução da BAC verte essa ideia de forma positiva: no latim consta: *et hac actione non latent, morbos et aegrotationes sentire dicitur*. Em espanhol: *y como ella es consciente de esta acción, se dice que siente las enfermedades e indisposiciones*. (AGOSTINHO, 1988, p. 300). A tradução mais literal seria: *e como esta ação não está latente, se diz que sente enfermidades e indisposições*. Portanto, no texto não há uma afirmação explícita de Agostinho de uma “consciência”, mas simplesmente afirma a não latência. Dizer que isso é consciente implica em mais do que está dito: a frase de Agostinho parece simplesmente querer dizer que tal ação que é objeto da atenção, não está oculta. Porém, se acrescentarmos a premissa de que *a atenção ao movimento do corpo é um ato mental*, daí sim se pode deduzir uma *consciência de tal ação*.

A ação da alma com atenção ao deixar-se conduzir pelo favorável, não implica em uma determinação ou contato necessário entre alma e corpo. De fato, o que se deduz até aqui é que a alma pode focar intencionalmente a sua atenção nos movimentos que ocorrem no seu corpo. Uma dor, v.g., não seria uma dor no corpo, mas a percepção de que há um movimento no corpo que é desfavorável à alma. Tal como a percepção da fome não é algo no corpo, porque ela é uma sequela que a alma reconhece no corpo. Assim, no corpo somente há o movimento, mas na alma é que se foca a atenção e se reconhece tal

¹⁶ A sensação é “an act of the soul us the organism sense as its instruments”. Cf. COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*. Medieval Philosophy. Volumen II, Image Books with The Newman Press.. Doubleday, NY: 1993, p. 56.

movimento como uma dor. Esse reconhecimento da dor mediante o foco de atenção é o que podemos chamar de ato mental. Reforço aqui que talvez seja essa ideia implícita na tradução de *non latent* para *consciente* em espanhol.

3. Por fim, este tipo especial de ato mental aqui não é um movimento aleatório da alma, isso porque ele inclui um elemento importante que é a percepção do movimento corporal, o que é possibilitado pela capacidade de voltar a atenção ao movimento no corpo, embora esse movimento seja estimulado por um objeto. O movimento de causação que o objeto produz no corpo é o que condiciona a facilidade ou não da alma confluir ou não a ele. Assim o corpo é, de um lado, uma espécie de mediador entre a alma e os objetos. De outro, ele pode ser o próprio objeto, v.g., quando se refere à fome, ela é sentida como uma necessidade, uma sequela da falta de algo no corpo. Assim, há uma percepção do próprio corpo.

Assumindo isso, pode-se dizer que a atenção voltada ao objeto é uma atenção voltada ao movimento do corpo afetado por um objeto. Pois, 'atentar para' é um ato mental, além de anterior, é a condição do ato de julgar acerca de objetos exteriores. Ele é o ato necessário para a alma reconhecer as percepções no corpo. Pois, sem tal ato, não poderá haver o ato de julgar, a saber, um juízo acerca de objetos externos. Portanto, *a atenção é um ato mental intermediário*.

Sabe-se que se a atenção é o ato de voltar a mente, movimentar a mente, na mesma direção ou de modo contrário aos movimentos do corpo, e que a afecção desses movimentos é o que se chama *perceber*. E ainda que a percepção depende desse ato mental sensorial. Então, sem a atenção, não poderíamos perceber qualquer coisa. Portanto, pode-se definir a atenção como um ato mental sensório e como tal é condição para toda a percepção.

Por fim, a percepção supõe o ato mental, mas o ato mental não supõe a percepção. Prova-se aqui, com Agostinho, ao menos a primeira parte dessa afirmação. Tem-se os atos mentais como os produzidos pela memória, pelo juízo, mas também afirmamos a existência de um ato mental intermediário, que é o *ato mental sensório da atenção*.

Referências

CARY, Philip. **Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist**. Oxford University Press, Oxford: 2000.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy**. Medieval Philosophy. Volumen II, Image Books with The Newman Press. Doubleday, NY: 1993.

DÍAZ TUESTA, Víctor. **Eficacia del número, según San Agustín.** In. *Estudio Agustiniiano*, 3 (1968) 81-107.

ELLSMERE. P. K.; LA CROIX. R. R. **Augustine on Art as Imitation.** In: LA CROIX. Richard R. (ed.) *Augustine On Music. An Interdisciplinary Collection of Essays. Studies in the History and Interpretation of Music. Vol. 6.* The Edwin Mellen Press. Lewiston/Queenston/Lampeter: 1988. pp. 1-16.

FORMAM, Robert. J. **Augustine's Music: Keys to the Logos.** In: LA CROIX. Richard R. (ed.) *Augustine On Music. An Interdisciplinary Collection of Essays. Studies in the History and Interpretation of Music. Vol. 6.* The Edwin Mellen Press. Lewiston/Queenston/Lampeter: 1988. p. 18.

HINRICHSEN, Luís Evandro. **A estética de Santo Agostinho:** o belo e a formação do humano. Porto Alegre : ESTEF, 2009.

HINRICHSEN, Luís Evandro. **Deus modulator:** Santo Agostinho: o itinerário estético da interioridade. Porto Alegre, 2000.

MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente.** Trad.: Fernando José da Rocha. 2. ed., Porto Alegre: Artmed, 2009.

MATTHEWS, Gareth B. **Thought's ego in Augustine and Descartes.** Ed. Cornell University, Ithaca, NY: 1992.

MATTHEWS, Gareth B.. **Augustine.** Blackwell Publishing. Cornwall.2005.

Maslin, Keith T.. **Introdução à filosofia da mente.** 2. ed. Porto Alegre : Artmed, 2009.

MIRANDA, José Carlos de. A memória em Santo Agostinho: *Memoria Rerum, Memoria Sui, Memoria Dei.* In. **Hvmanitas** - Vol. LIII (2001), pp. 225-247.

ROSA, José M. Silva. **Da Ambiguidade da Música na Antiguidade tardia e no Pensamento de Santo Agostinho.** 2004. In. http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_musica_antiguidade__e_santo_agostinho.pdf acessado em 01 de Junho de 2012.

YRJÖNSUURI, M. The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi. In: LAGERLUND. Henrik. **Forming the Mind.** Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenn to the Medical Enlightenment. Springer, Dordrecht, The Netherlands: 2007. pp. 59-92.

KING, P. Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation. In. LAGERLUND, Henrik. **Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy.** University of Cambridge, UK: Ashgate, 2007. p. 81-100.