

A Percepção das Outras Mentes Segundo Agostinho

Chad Engelland*

University of Dallas – Dallas – USA

E-mail: cengelland@udallas.edu

(Accepted May 2024)

Resumo

Este artigo dissipa a leitura cartesiana do tratamento de Agostinho sobre a própria mente e as outras mentes por meio do exame de passagens-chave do *De trinitate* e do *De civitate Dei*. Por um lado, Agostinho argumenta vigorosamente que a mente é indubitável e imaterial; mas, por outro, ele repudia a tese fundamental da tradição dualista: a separação entre espírito invisível e corpo visível. A autoconsciência imediata da mente inclui a consciência da vida, isto é, a de animar um corpo. Cada um de nós anima o próprio corpo; ver outros corpos animados permite-nos ver outras almas ou mentes animadoras. A afirmação de Agostinho relativa à animação deixa-nos perceber que outras mentes estão presentes, mas a negação de Descartes a respeito da animação faz com que outras mentes estejam inelutavelmente ausentes. A alma, segundo Agostinho, não é fantasma, porque o corpo, segundo ele, não é máquina.

Palavras-chave: Agostinho, Outras Mentes, Percepção, Analogia, Descartes, Russell, Ryle, Alma, Mente.

[PERCEIVING OTHER ANIMATE MINDS IN AUGUSTINE]

Abstract

This paper dispels the Cartesian reading of Augustine's treatment of mind and other minds by examining key passages from *De trinitate* and *De civitate Dei*. While Augustine does vigorously argue that mind is indubitable and immaterial, he disavows the fundamental thesis of the dualistic tradition: the separation of invisible spirit and visible body. The immediate self-awareness of mind includes awareness of life, that is, of animating a body. Each of us animates our own body; seeing other

* Publicado originalmente como "Perceiving Other Animate Minds in Augustine", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume, Issue 1, Winter 2016, p. 25-48 (<https://doi.org/10.5840/acpq201611473>). Tradução do Prof. Dr. FREDERICO BONALDO (Academia Atlântico/Uningá).

animated bodies enables us to see other animating souls or minds. Augustine's affirmation of animation lets us perceive that other minds are present, but Descartes' denial of animation renders others ineluctably absent. Augustine's soul is no ghost, because his body is no machine.

Keywords: Augustine, Other minds, Perception, Analogy, Descartes, Russell, Ryle, Soul, Mind.

Introdução

Gilbert Ryle descreve, de forma memorável, a filosofia de Descartes sobre a mente como adepta do “dogma do fantasma na máquina”¹. Descartes separa o humano em duas entidades: uma que é mental, imaterial e privada, e outra que é física, mecânica e pública. Essa separação gera o problema das outras mentes. Como diz Ryle: “O acesso direto ao funcionamento de uma mente é privilégio dessa própria mente; na falta desse acesso privilegiado, o funcionamento de uma mente encontra-se inevitavelmente oculto a qualquer outra mente. Os pretensos argumentos que partem de movimentos corpóreos similares aos próprios movimentos corpóreos e concluem que o funcionamento mental é similar ao próprio funcionamento mental carecem de toda possibilidade de corroboração observacional”². Tal como Ryle o vê, o problema da analogia é a ausência de percepção para respaldá-la. A crítica de Ryle encontra um aliado talvez improvável na figura de Santo Agostinho. Por um lado, Agostinho argumenta vigorosamente que a mente é indubitável e imaterial; mas, por outro, ele repudia a tese fundamental da tradição dualista: a separação entre espírito invisível e corpo visível.

Ora, o raciocínio dos filósofos declara que as coisas inteligíveis são percebidas pela visão da mente e que as coisas sensíveis – isto é, as coisas corpóreas – são percebidas por parte dos sentidos do corpo, mas que a mente não pode observar coisas inteligíveis por meio do corpo nem as coisas corpóreas simplesmente pela sua própria atividade. [...] Porém este raciocínio mostra-se ridículo tanto pela verdadeira razão como pela autoridade profética.³

Ele pensa que o dogma merece ser alvo de troça, entre outras coisas, porque nós claramente percebemos outras mentes através dos nossos sentidos corporais. Esta passagem é a chave para o tratamento que Agostinho faz das outras mentes. O seu

¹ *The Concept of Mind*, New York, Barnes & Noble, 1949, p. 15–16.

² *Ibidem*, p. 14–15.

³ *De civitate Dei libri I–X, libri XI–XII*, ed. Bernardus Dombart e Alphonsus Kalb, *Corpus christianorum series latina*, Turnholti, Typographi Brepols, 1955, p. 47–48; *The City of God*, trad. R. W. Dyson, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 22.29: “Ratiocinatio quippe illa philosophorum, qua disputant ita mentis aspectu intellegibilia uideri et sensu corporis sensibilia, id est corporalia, ut nec intellegibilia per corpus nec corporalia per se ipsam mens ualeat intueri, [...]. Sed istam ratiocinationem et uera ratio et prophetica inridet auctoritas”. A não ser que se indique de outro modo, sigo a tradução inglesa mencionada na primeira citação de um texto.

interesse pelo problema das outras mentes não é gerado por um compromisso com o dualismo; antes, ele apresenta o tema das outras mentes para argumentar *contra* a separação entre mente e corpo. Ora, a afirmação conjunta da imaterialidade da mente e da percepção das outras mentes pode parecer enigmática. Agostinho pode sustentar que percebemos outras mentes, porque ele adere à doutrina clássica da alma racional como princípio de animação; assim, a sua autoconsciência inclui a consciência da animação de um corpo, o que o leva a pensar que, ao vermos outros corpos animados, vemos outras almas humanas. A alma, segundo Agostinho, não é fantasma, porque o corpo, segundo ele, não é máquina.

Embora Agostinho seja com frequência considerado cartesiano ou “quase” cartesiano, o corpo animado abre um abismo entre Descartes e Agostinho, e penso que é hora de tirar Agostinho da sombra de Descartes⁴. Para tanto, é útil diferenciar dois problemas relacionados: o problema mente-corpo e o problema das outras mentes. Quanto ao primeiro, estudiosos como Peter King e Peter Burnell sustentaram recentemente que Agostinho não é um dualista da substância, de modo que escapa ao âmbito cartesiano⁵. A pessoa humana é antes um composto mente-corpo singular. Quanto ao problema das outras mentes, a situação é menos positiva. T. Michael McNulty, SJ, ao pensar erroneamente que Agostinho era um dualista, elaborou uma explicação crítica de Agostinho nos termos da crítica de Malcolm a respeito do argumento a partir da analogia⁶. O principal estudioso a relacionar Agostinho ao problema contemporâneo das outras mentes é Gareth Matthews, que julga – equivocadamente, a meu ver – que a posição de Agostinho é cartesiana e que ela emprega uma inferência baseada na analogia. A visão de Matthews continua a ser influente: Anita Avramides, Fergus Kerr e Gideon Manning subscrevem a sua leitura cartesiana de Agostinho sobre as outras mentes⁷. Até mesmo Gerard O’Daly, que não

⁴ Na “Editor’s Introduction” a AUGUSTINE, *On the Trinity*, Gareth Matthews refere-se à “filosofia da mente quase cartesiana de Agostinho” (Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xii). Matthews desenvolveu esta afirmação mais extensamente no livro *Thought’s Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1992. Ele reconhece uma importante diferença: Agostinho pensa que os animais são sencientes, com potências que antecipam as nossas. Veja-se “Augustine and Descartes on the Souls of Animals,” em *From Soul to Self*, ed. M. James C. Crabbe, London, Routledge, 1999, p. 102–106. Para uma identificação similar entre Agostinho e Descartes, veja-se Stephen MENN, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Uma vez que Menn adota uma abordagem mais histórica, ele naturalmente considera Descartes um agostiniano, ao invés de Agostinho um cartesiano. Charles Taylor pensa que Agostinho é o primeiro a assumir o ponto de vista da primeira pessoa, que, alguns séculos depois, gerou o problema cartesiano do mundo exterior (*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 134).

⁵ Peter KING, “Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?,” em *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht, Springer, 2007, p. 187–205, entre p. 201–203; e “Body and Soul,” *Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 505–524, entre p. 506–508. Peter BURNELL, *The Augustinian Person*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2005, p. 18–44.

⁶ “Augustine’s Argument for the Existence of Other Souls,” *Modern Schoolman* 48 (1970), p. 19–24.

⁷ Respectivamente: *Other Minds*, London, Routledge, 2001, p. 47–49; “Augustine and Aquinas in the Light of Postmodern Thought: Other Minds Skepticism”, em *Augustine and Postmodern*

menciona Descartes, pensa, contudo, que Agostinho recorre à inferência para unir o eu e o outro⁸. Charles Brittain fornece uma alternativa crua a este paradigma interpretativo. Ele diz que Agostinho faz-nos perceber outras mentes, em vez de inferilas⁹. Deste modo, ele desafia um aspecto da leitura cartesiana de Agostinho, mas não mostra onde Matthews erra, além de não explicar o curioso recurso de Agostinho à analogia.

Para pôr fim à leitura cartesiana de Agostinho acerca da mente e das outras mentes, primeiro revisito a questão da mente e do corpo, a fim de mostrar que o *cogito* agostiniano, ao contrário da variante cartesiana, inclui a referência à vida e à animação. Em segundo lugar, argumento que, em razão de a autoconsciência de Agostinho incluir a consciência de animar um corpo, a percepção de outros corpos animados possibilita a percepção de outras mentes animadoras. Essa percepção analógica dos outros ocorre graças a uma potência animal, o sentido interno, que nos dá consciência tanto de nós mesmos como dos outros através do movimento corpóreo. A pergunta de Agostinho relativa às outras mentes não é do conhecido tipo cartesiano, a saber: qual justificação eu tenho para pensar que este corpo é habitado por outra mente? Esta pergunta epistemológica convida à conhecida resposta: uma inferência une o movimento manifesto a um movente escondido, inferência essa sustentada pela experiência de se ser uma mente que move o seu próprio corpo. Antes, a pergunta de Agostinho é a seguinte: como me torno consciente das vidas dos outros animais em geral e das vidas dos outros humanos em particular? Esta pergunta dá lugar a uma resposta pouco conhecida: o movimento possibilita-nos acesso direto à vida do outro. Não se necessita inferência. Assim, a percepção analógica de Agostinho difere da inferência analógica, que é característica da tradição cartesiana e que teve uma expressão influente por parte de Bertrand Russell. Não argumentarei por que a inferência analógica é falsa e a percepção analógica é correta, porque já o fiz extensamente em *Ostension: Word Learning and the Embodied Mind*¹⁰. Meu objetivo é antes apresentar a autêntica posição agostiniana e diferenciá-la do enquadramento cartesiano dominante no tocante à abordagem das outras mentes. Trata-se de um exercício de interpretação histórica e de confrontação crítica.

Uma nota sobre terminologia: Agostinho fala da “alma” de dois modos. No primeiro, ele pensa que todos os animais têm um princípio de animação, o qual ele chama de “alma” (*anima*). Ele denomina a alma do animal racional como “alma racional” (*animus*), que, às vezes, é usada num sentido mais estrito, a fim de denotar a melhor parte da alma racional, a “mente” (*mens*)¹¹. Descartes nega que haja animação

Thought: A New Alliance Against Modernity?, ed. L. Boeve, M. Lamberigts e M. Wisse, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2009, p. 109, nota 19; e “Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies”, *Philosophers’ Imprint* 12 (2012), p. 1–24, na p. 18.

⁸ *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987, p. 21: “Ademais, tão logo somos conscientemente cientes de possuir essa potência do auto-movimento, então também podemos inferir a sua presença em outras entidades vivas, de modo a não ser possível qualquer questionamento sobre a nossa percepção direta da sua presença, mas apenas acerca de inferi-la a partir dos seus efeitos observáveis (*trin.* 8.9)”.

⁹ “Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXII ed. David Sedley, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 253–307.

¹⁰ Cambridge, MA, MIT Press, 2014, p. 131–170.

¹¹ Cf. Gerard O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987, p. 7. Sobre o pano de fundo latino, veja-se o clássico estudo de Richard BROXTON

e, conseqüentemente, não vê necessidade de um princípio de animação; ele pensa antes que alma significa simplesmente mente. Seguirei Agostinho ao falar da alma de duas maneiras: como o princípio de animação que se encontra em todos os animais e como o princípio de animação em que a alma racional consiste, no caso dos humanos. Para Agostinho, a alma racional, cuja melhor parte é a mente, é uma alma animadora. Ele diferencia, sem separá-las, a mente da animação. Os humanos são almas animadoras e corpos animados: “O homem é uma substância racional consistente de alma e de corpo”¹².

1. A autoconsciência segundo Agostinho inclui a animação

No *De trinitate*, Agostinho convida-nos a pensar naquilo que é único com relação à mente. Se pensamos em coisas como os anjos, as vontades dos outros seres humanos ou até mesmo os nossos próprios rostos, percebemos que tudo isto, de um modo ou de outro, está ausente para nós; mas também entendemos que isto não ocorre com as nossas mentes: “Mas quando se diz à mente: ‘Conhece a ti mesma’, ela se conhece no mesmo instante em que entende a expressão ‘a ti mesma’; e não conhece a si mesma senão porque está presente para si mesma”¹³. Como consequência, ele assevera como um princípio fundamental o de que “toda mente conhece e está certa em relação a si mesma”¹⁴.

Para mostrar a certeza da mente, Agostinho fornece um argumento “transcendental” (por transcendental, refiro-me a que ele presume determinado ato e elabora as condições que este pressupõe)¹⁵. Primeiro ele observa que há uma variedade de opiniões a respeito de se as causas materiais explicam as nossas mentes e, em caso positivo, que tipo de coisas materiais são as responsáveis por isso:

Porque os homens duvidaram de se a potência de viver, de lembrar, de entender, de querer, de pensar, de conhecer e de julgar se devem ao ar, ao fogo, ou ao cérebro, ou ao sangue, ou aos átomos, ou a um quinto corpo – eu não sei o que é –, mas tudo isto difere dos quatro elementos costumeiros; ou se o arranjo combinatório ou ordenado da carne é capaz de produzir estes efeitos; um empenha-se em sustentar esta opinião, outro, aquela opinião.¹⁶

ONIAN, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 168–173.

¹² *De trinitate libri I–XIII, XIV–XV*, ed. W. J. Mountain e Fr. Glorie, *Corpus christianorum series latina* 50–50a, Turnholti, Typographi Brepols, 1968; *On the Trinity*, trad. Stephen McKenna, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1963, 15.7.11: “Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore.”

¹³ *De trinitate* 10.9.12: “Sed cum dicitur menti: *Cognosce te ipsam*, eo ictu quo intellegit quod dictum est *te ipsam* cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est.”

¹⁴ *Ibidem*, 10.10.14: “omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse”.

¹⁵ Sobre este uso de “transcendental,” veja-se John SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995, p. 183.

¹⁶ *De trinitate* 10.10.14: “Vtrum enim aeris sit uis uiuendi, reminiscendi, intellegendi, uolendi, cogitandi, sciendi, iudicandi; an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quattuor elementa quinti nescio cuius corporis, an ipsius carnis nostrae compago uel temperamentum haec efficere ualeat dubitauerunt homines, et alius hoc, alius illud affirmare conatus est”.

Em segundo lugar, ele argumenta que o ato de duvidar pressupõe um hospedeiro com capacidades cognitivas, as quais são, portanto, imunes à dúvida.

Por outro lado, quem duvidaria de que ele vive, lembra, entende, quer, pensa, conhece e julga? Porque até mesmo se ele duvida, ele vive; se ele duvida, ele lembra por que duvida; se ele duvida, ele entende o que duvida; se ele duvida, ele deseja estar seguro; se ele duvida, ele pensa; se ele duvida, ele sabe que não sabe; se ele duvida, ele conclui que não deve consentir precipitadamente. *Então qualquer um que duvide de qualquer outra coisa nunca deve duvidar de todas elas; pois, se elas não fossem, quem duvida seria incapaz de duvidar em absoluto de qualquer coisa.*¹⁷

Diferentemente das supostas explicações materiais da mente, a própria mente é mais certa, porque as potências da mente tornam possível a dúvida. Portanto, elas não podem estar sujeitas à dúvida. Assim, Agostinho proporciona duas razões para sustentar a certeza da mente: a sua presença singular e a sua imunidade à dúvida.

Como Descartes, Agostinho vale-se destas características para argumentar a favor da imaterialidade da alma. Ele emprega diversos argumentos, mas o mais relevante para a configuração do problema das outras mentes é o da auto-presença¹⁸. Se a mente fosse um corpo como o cérebro ou uma coleção de partículas em campos de força, esse corpo seria imediatamente presente. No entanto, nenhuma destas possibilidades corpóreas em que a mente poderia consistir é imediatamente presente; antes, todas elas são experienciadas através de algum tipo de representação.

Mas se fosse uma delas, pensar-se-ia nessa de uma maneira diferente que nas restantes. Ou seja, não se pensaria nela por meio de uma fantasia imaginária, tal como as coisas ausentes ou algo do mesmo tipo são pensados, os quais foram tocados pelo sentido do corpo, mas se pensaria nela como uma espécie de presença interior, não fingida, mas real – porque não há nada mais presente a ela do que ela própria; tal como ela pensa que vive, lembra, entende e quer.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, 10.10.14, a ênfase é minha: “Viuer se tamen et meminisse et intellegere et uelle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitate; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. *Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*”. Este argumento também aparece em *De libero arbitrio* 2.3.7.20 e em *De civitate Dei* 11.26.

¹⁸ *Argumento a partir do conhecimento*: Conhecer algo é conhecer o que ele é. Se Agostinho tenha razão ao dizer que o eu pode procurar a si mesmo simplesmente porque, em certo sentido, ele já é conhecido (esta é a sua versão do problema da *Mênon*), então o eu deve conhecer a sua substância. Assim, as causas materiais não são possibilidades em que essa substância possa consistir, uma vez que o nosso conhecimento imediato não inclui causas materiais da mente. *Argumento a partir da certeza*: Trata-se de outro argumento estreitamente relacionado ao anterior. A mente é segura de si mesma, mas insegura com relação a se ela é um corpo e de que tipo; portanto, ela não pode ser um corpo. Para uma análise incisiva, veja-se MATTHEWS, *Augustine*, Malden, MA, Blackwell, 2005, p. 43–52.

¹⁹ *De trinitate* 10.10.16: “Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum sicut cogitantur absentia quae sensu corporis tacta sunt, siue omnino ipsa siue eiusdem generis aliqua, sed quadam interiore non simulata sed uera praesentia (non

Poderíamos pensar em nós mesmos como cérebros. Mas se fôssemos cérebros, não precisaríamos retratar cérebros para nós mesmos para pensar em um. Os cérebros ser-nos-iam apresentados do mesmíssimo modo em que temos autoconsciência. Uma vez que nenhuma causa material da nossa mente é presente como a mente o é para si mesma, Agostinho conclui que a mente não é identificável com nenhuma causa material.

Já na época de Descartes, houve comentadores que fizeram notar afinidades entre Agostinho e Descartes²⁰. Ambos oferecem uma resposta ao ceticismo: duvidar pressupõe certas potências anímicas indubitáveis. Ambos apontam para o imediatismo da autoconsciência a fim de argumentar a favor da irredutibilidade da mente à matéria. No entanto, como vimos, até mesmo nestas duas afinidades há uma diferença principal que se interpõe uma e outra vez. Para Descartes, a mente é uma substância imaterial, imediatamente conhecida, que se caracteriza por certos atos: “Uma coisa que duvida, entende, afirma, nega, está disposta, está indisposta, além de imaginar e ter percepções sensoriais”²¹. Ele exclui expressamente o clássico ato de animação: “Mas e quanto aos atributos assinalados à alma? Nutrição ou movimento? Até agora, eu não tenho um corpo, os atributos são meras ficções”²². Agostinho, pelo contrário, inclui expressamente a vida e a animação entre as verdades indubitáveis do eu. Esteja ele desperto ou adormecido, são ou insano, equivocado ou correto, ele está vivo: “Deixe-se que mil tipos de ilusões óticas sejam postas diante de alguém que diga: ‘Sei que vivo’; ele não temerá nenhuma delas, pois até mesmo quem está enganado, vive”²³. Assim, em relação a Agostinho, podemos fazer a inferência *cogito, ergo vivo*. Somente porque estou vivo posso entender.

Chegamos agora ao ponto crítico para dissipar a leitura cartesiana de Agostinho, o qual depende da resposta à seguinte pergunta: o que significa “vida” neste contexto? Matthews faz notar que “vida” está presente na lista de Agostinho das características da mente, ao passo que está ausente na de Descartes; porém ele encara esta diferença como meramente semântica. Ele considera “vida” como sinônimo de existência, como na pergunta “há vida após a morte?”. Quando entendida desta maneira, não há diferença entre os dois pensadores: “Se entendemos ‘viver’ desse modo, a explicação

enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat uiuere se et meminisse et intellegere et uelle se”.

²⁰ Antoine Arnauld chama a atenção para o paralelo com o *De libero arbitrio* no quarto conjunto de objeções às *Meditations on First Philosophy. The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 138–153, na p. 139. Instigado por Colvius, Descartes procurou a passagem no *De civitate Dei*, mas não (aparentemente) no *De trinitate*; consequentemente, ele parece não advertir que Agostinho também usa o argumento para estabelecer a imaterialidade da mente. Escreve Descartes: “Ele continua a mostrar que há certa semelhança entre a Trindade e nós [...]. Eu, por outro lado, uso o argumento para mostrar que este *eu* que está pensando é *uma substância imaterial*, sem elemento corpóreo. Trata-se de duas coisas diferentes” (“Letter to Colvius”, em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 159).

²¹ *Meditations on First Philosophy*, em *Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, p. 19.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *De trinitate* 15.12.21: “Mille itaque fallacium uisorum genera obiciantur ei qui dicit: ‘Scio me uiuere.’ Nihil horum timebit quando et qui fallitur uiuit.”

de Agostinho acerca do que uma mente indubitavelmente é, faz que uma mente seja o que Descartes chama de ‘coisa pensante’ (*res cogitans*)²⁴. A favor de Matthews, há o fato de que, às vezes, Agostinho fala desta maneira. Ele faz notar que amamos o Apóstolo falecido porque “acreditamos que aquilo que amamos nele vive inclusive agora, pois amamos a sua alma [*animus*] racional justa”²⁵. Penso, porém, que esta interpretação falha ao distinguir a possibilidade metafísica da epistemológica. Para Agostinho, é metafisicamente possível que a vida exista independentemente do corpo, como ocorre no caso de uma pessoa falecida ou, de modo muito diferente, no de Deus²⁶. No entanto, não é epistemologicamente possível que um ser humano vivo não tenha consciência de estar animando o seu próprio corpo. Alguns corpos, como as pedras, meramente existem. Outros corpos, como os esquilos, não só existem, mas também vivem, ou seja, movimentam-se e manifestam o seu comprometimento afetivo com as coisas. E outros corpos ainda, quais sejam, os humanos, não só existem e se movimentam, mas também entendem:

E ninguém duvida de que algo entende se não vive, e de que algo vive se não existe. Portanto, daí se segue que *algo que entende também existe e vive, não como um cadáver que existe, mas não vive, nem como a alma de uma besta que vive, mas não entende, porém da sua maneira própria e mais nobre.*²⁷

Ser um ser humano é saber que se vive como um corpo animado, porque o entendimento humano é logicamente relacionado à vida humana corpórea. Ser humano é ser uma espécie de coisa que não apenas é e vive, mas que também entende. Para Agostinho, simplesmente não faz sentido pensar no entendimento humano sem um corpo humano e sem uma vida humana. Uma segunda razão que sustenta o caráter corpóreo da vida humana em Agostinho vem do fato de ele atribuir a nossa consciência da vida especificamente humana a uma potência animal genérica, o sentido interno. No *De civitate Dei*, ele escreve:

Ademais, todo homem é consciente da sua própria vida: a vida que ele vive agora no corpo e que faz com que os seus membros terrenos cresçam e estejam vivos; porém ele não é consciente disso graças aos seus olhos corpóreos, mas através de um sentido interno.²⁸

²⁴ “Editor’s Introduction”, p. xx e xxvi. A sua principal justificativa é a suposição de que a expressão no *De civitate Dei* “Se estou equivocado, existo” e a expressão no *De trinitate* “Se estou equivocado, vivo” têm significado idêntico. Sobre este ponto, veja-se *Thought’s Ego*, p. 42 e “Augustine and Descartes on the Souls of Animals”, p. 106, nota 7. Veja-se *De civitate Dei* 11.26.

²⁵ *De trinitate* 8.6.9: “[...] id quod in illo amamus etiam nunc uiuere credimus; amamus enim animum iustum.”

²⁶ Cf. *De civitate Dei* 8.6.

²⁷ *De trinitate* 10.10.13, tradução modificada e ênfase acrescentada: “Et nulli est dubium nec quemquam intellegere qui non uiuat, nec quemquam uiuere qui non sit. Ergo consequenter *et esse et uiuere id quod intellegit, non sicuti est cadauer quod non uiuit, nec sicut uiuit anima quae non intellegit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo*”.

²⁸ *De civitate Dei* 22.29: “Deinde uitam quidem suam, qua nunc uiuit in corpore et haec terrena membra uegetat facitque uiuentia, interior sensu quisque, non per corporeos oculos nouit”. No texto mais antigo do *De beata vita* 2.7, Agostinho sustenta que estamos certos de ter tanto a vida como um corpo.

A sugestão de Agostinho de que cada um de nós não pode duvidar do fato de que está vivendo equivale à afirmação de que cada um de nós não pode duvidar do fato de que é um ser animado que compartilha a mesma potência básica da vida com os outros animais.

Como Agostinho pode afirmar que a autoconsciência é não-representacional, mas que ela inclui a consciência de animar o próprio corpo? Ele não teve a oportunidade de explicar esta curiosa conjunção, porque faz cada uma destas afirmações em textos diferentes; porém penso que pode ser defendida usando os princípios que estavam à disposição dele. Se Agostinho pensar em Alípio, lembrar-se-á, muito provavelmente, de como ele se parece. Para Agostinho, a consciência de outros corpos que não os nossos envolve algum tipo de representação. Mas quando Agostinho pensa na sua autoconsciência imediata, incluindo a animação do seu próprio corpo, aí não há representação. Ele não precisa retratar para si mesmo como ele se parece visto de fora, como numa foto ou no reflexo de um espelho. O sentido interno, diferentemente dos sentidos externos, está em contato imediato e íntimo com o seu objeto. Ainda assim, o enigma permanece: como uma consciência não-representacional tem um corpo como seu objeto? Penso que o modo de desvendar o enigma é ver que a consciência da animação não é, primordialmente, consciência do ser, por assim dizer, ligado a um corpo. A consciência da animação é antes consciência da capacidade de perceber e movimentar-se, de aproximar-se e afastar-se dos corpos que se encontram ao redor de si mesmo. Diz respeito a um tipo particular de movimento saturado de afetividade, isto é, de desejo e da sua realização. Como veremos na próxima seção, ele fala só fala deste tipo de movimento ao referir-se ao funcionamento do sentido interno nos humanos e nos outros animais. Quando Agostinho diz que temos uma consciência imediata de estarmos vivos, ou seja, de animarmos um corpo, ele está pensando na segunda proposição abaixo, e não na primeira:

Eu sou uma alma ligada a um corpo (Isto *não* agostiniano)

Posso perceber e movimentar-me ao meu redor (Isto é agostiniano)

Ora, a segunda proposição só possível para um ser animado, um ser que é uma mistura de alma e corpo, mas a consciência imediata não inclui uma representação do corpo. Diferentemente de Descartes, o argumento de Agostinho a favor da imaterialidade da mente não a afasta do corpo. Antes, ele pensa a alma e o corpo como constituintes de uma “mistura indescritível”²⁹. A consciência imediata e não-representacional do eu é complexa. Cada pessoa é consciente não apenas de animar um corpo (ser uma *anima*) e de possuir funções racionais específicas (ser uma *mente*), mas também de animar um corpo como uma alma racional (ser um *animus*). A alma racional de Agostinho não é um fantasma.

2. A percepção de outras mentes animadas por analogia

Agostinho pensa que sabemos o que é uma alma racional porque temos uma. “Nunca a vimos com os nossos olhos, nem formamos uma ideia geral ou específica dela a partir de qualquer similaridade com outras almas que vimos, mas sim, como eu disse, porque nós também temos uma alma [*animus*]. Pois o que é tão intimamente

²⁹ Veja-se O’DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, p. 40–45.

conhecido, e o que se sabe ser ele mesmo, em vez daquilo pelo qual todas as outras coisas são igualmente conhecidas, isto é, a própria alma [*animus*]?"³⁰. Se sabemos acerca das nossas próprias almas por termos uma, como sabemos acerca das almas dos outros seres humanos e dos outros animais? Matthews faz notar que Agostinho é o primeiro pensador a formular e responder o problema das outras mentes³¹. Ele não pergunta se posso estar certo de que um determinado corpo é habitado por outra alma. Ele quer antes perguntar aquilo que poderíamos chamar de uma questão fenomenológica relativa a como outra pessoa é experienciada. Matthews formula assim a pergunta não-epistemológica: "Agostinho quer explicar como nos ocorre (ou às bestas, quanto a este assunto) atribuir mentes, ou almas, a outros seres"³². A resposta de Agostinho é a percepção analógica.

Agostinho desenvolve a sua resposta em dois lugares: no *De trinitate* 8 (c. 410–416) e no *De civitate Dei* 22 (c. 427). Enquanto estudiosos normalmente ignoram o último, este esclarece e expande as surpreendentes afirmações do primeiro³³. As duas explicações são harmônicas, mas têm ênfases diferentes que provêm, penso eu, dos diferentes propósitos teológicos que as análises filosóficas devem cumprir. No *De trinitate*, ele trata de como a Trindade poderia ser amada apesar de ignorada. Ele desenvolve uma analogia com a pessoa humana desconhecida de que ouvimos falar por outros; e para dar sentido a esta analogia, ele a contrasta com o caso comum de saber de alguém que conhecemos por percepção. Ele trata de três casos de amor:

1. A Trindade, que se encontra ausente da nossa experiência
2. Uma pessoa que se encontra ausente da nossa experiência, como o Apóstolo Paulo
3. Uma pessoa presente à nossa experiência

O primeiro é análogo ao segundo, mas diferente do terceiro. É necessário assinalar isto, porque Brittain e outros comentadores negligenciam a diferença entre o segundo e o terceiro, atribuindo assim um sentido equivocado ao papel conferido à analogia na explicação. Voltarei a isto mais adiante. No *De trinitate*, Agostinho procura dar sentido ao tipo de conhecimento que nós temos do Deus ausente que permite a possibilidade de amá-lo. Já no *De civitate Dei*, Agostinho procura dar sentido do tipo de percepção que teremos do Deus presente no céu, e então a compara diretamente com a presente percepção dos outros nesta vida. Eis as duas situações em que ele pensa:

1. A Trindade, que estará presente à nossa experiência no céu
2. Uma pessoa presente à nossa experiência

³⁰ *De trinitate* 8.6.9: "[N]eque enim umquam oculis uidimus et ex similitudine uisorum plurium notionem generalem specialemue percepimus, sed potius, ut dixi, quia et nos habemus. Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?"

³¹ Cf. *Augustine*, p. 54.

³² *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, 121.

³³ McNulty, Matthews e O'Daly fazem-no, mas Brittain, não.

De modo particular, ele quer defender a hipótese de que os sentidos corporais contribuirão para a nossa consciência de Deus, e pensa que o farão de modo semelhante a como, nesta vida, eles contribuem para a nossa percepção das vidas invisíveis das outras pessoas que percebemos. A explicação de uma pessoa presente à nossa experiência é a mesma em ambos os textos, mas, de acordo com os seus contextos diferentes, eles ressaltam algo distinto. O texto do *De trinitate* concentra-se nos recursos com que o eu contribui precisamente como meio para dar sentido à relação com pessoas ausentes e com a Trindade oculta. O texto do *De civitate Dei* concentra-se na presença direta do outro enquanto inscrito na interação dos nossos corpos vivos, para dar sentido à presença de Deus na vida que há de vir. Analisarei os dois textos em conjunto para mostrar, primeiramente, que eles advogam uma percepção analógica dos outros e, em segundo lugar, que essa analogia do eu e do outro acontece graças a um processo não-racional que é ínsito à consciência animal. Dividi os textos em partes numeradas para facilitar a referência a eles.

No *De civitate Dei*, Agostinho mina a divisão filosófica entre corpo e espírito ao indicar o fato de que *percebemos* a vida dos outros; não ocorre qualquer adivinhação ou inferência de algo ausente:

[1] Nesta vida, ao fim e ao cabo, tão logo nos tornamos conscientes dos homens com os quais vivemos, não acreditamos simplesmente que eles estão vivos e exibindo movimentos vitais; vemo-lo, para além de qualquer dúvida, mediante os nossos corpos, [2] embora não sejamos capazes de ver a sua vida sem os seus corpos.³⁴

Em [1], Agostinho sustenta, contra os platônicos, que vemos (*videmus, conspiciamus*) as vidas dos outros mediante os nossos olhos corporais. Como fica claro em [2], trata-se de uma percepção complexa ou respaldada, mas que não envolve um processo racional. Agostinho tem mais a dizer sobre como isso ocorre. No *De trinitate*, ele contrasta aquilo que os olhos estritamente veem com aquilo que, não obstante, nós percebemos. Os olhos veem um movimento corporal, e não outro princípio de animação; porém, nesse movimento corporal visível e através dele, nós percebemos o princípio de animação invisível:

[3] Pois reconhecemos os movimentos dos corpos também a partir da semelhança deles conosco, e a partir desse fato percebemos que os outros vivem apesar de nós, uma vez que nós também movemos o nosso corpo ao vivermos, assim como observamos esses corpos serem movidos. [4] Pois até mesmo quando um corpo vivo é movido, de modo algum está franqueado aos nossos olhos ver a alma [*animus*] racional, que é uma coisa que não pode ser vista com os olhos; mas percebemos que algo está presente dentro daquele vulto, tal como

³⁴ *De civitate Dei* 22.29: “[1] Sed sicut homines, inter quos uiuentes motusque uitales exerentes uiuimus, mox ut aspiciamus, non credimus uiuere, sed uidemus, [2] cum eorum uitam sine corporibus uidere nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus”. Para as implicações teológicas desta afirmação filosófica, veja-se Hans Urs VON BALTHASAR, *Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. 1: Seeing the Form*, trad. Erasmo Leiva-Merikakis, ed. Joseph Fessio, SJ e John Riches, San Francisco, Ignatius Press, 1982, p. 439–440.

o está em nós a fim de que sejamos capazes de mover o nosso vulto de maneira similar, e isso é a vida e a alma [*anima*].³⁵

Em [3], Agostinho afirma a percepção das outras almas, e invoca o movimento e a analogia como o seu suporte. Examinarei esta alegação na próxima seção. Em [4], Agostinho faz uma importante distinção. A percepção genuína de outra alma não equivale à percepção da mente (*mens*). O que na verdade percebemos é uma alma (*anima*). Chegar à percepção da alma racional (uma *anima* com *mens*, isto é, um *animus*) requer que apliquemos aquilo que conhecemos de nós mesmos àquilo que a analogia animada suporta. Para conhecermos uma mente animada a partir de nós mesmos, podemos, por analogia, perceber e conhecer as mentes animadas de outros seres animados. Retornarei a este ponto na próxima seção. De [1]–[4], o outro aparece genuinamente através do movimento corporal, animado. Não vemos o comportamento e daí inferimos a alma; vemos o movimento animado e, com base nele, percebemos a presença da alma no outro³⁶.

Agostinho assevera tanto que nós percebemos os outros quanto que algum tipo de analogia ocorre nessa percepção. A invocação da analogia faz com que alguns intérpretes minem a genuína percepção das outras mentes e enquadrem Agostinho no conhecido argumento para a existência das outras mentes mediante inferência analógica. No entanto, como McNulty observa com razão, “[p]odemos dizer que este é um argumento correto a partir da analogia somente se lermos ‘perceber’ onde se diz ‘inferir’, ignorando a alegação de que nenhum processo de raciocínio está envolvido. No entanto, isto parece violentar indevidamente o texto”³⁷. A percepção analógica de Agostinho não é um processo racional, uma vez que também é realizado por animais não-rationais. No *De trinitate*, ele escreve:

[5] Isto [a percepção dos outros] tampouco é, por assim dizer, o próprio da prudência e da razão humanas. Pois até mesmo as bestas percebem o fato de que não apenas elas mesmas vivem, mas também de que elas vivem com outros como elas, e vice-versa, e que nós mesmos o fazemos. [6] Elas também não veem as nossas almas [*animas*] a não ser através dos movimentos dos nossos corpos, de forma imediata e muito fácil por uma espécie de concórdia natural.³⁸

³⁵ *De trinitate* 8.6.9: “[3] Nam et motus corporum quibus praeter nos alios uiuere sentimus ex nostra similitudine agnoscimus quia et nos ita mouemus corpus uiuendo sicut illa corpora moueri aduertimus. [4] Neque enim cum corpus uiuum mouetur aperitur ulla uia oculis nostris ad uidendum animum, rem quae oculis uideri non potest; sed illi moli aliquid inesse sentimus quale nobis inest ad mouendam similiter molem nostram, quod est uita et anima”.

³⁶ Para Agostinho, a expressão “perceber a presença” é pleonástica. No *De civitate Dei* 11.3, ele diz que as coisas são *presentes* na medida em que estão “diante dos nossos sentidos” (*prae sensibus*), tanto dos externos como do interno.

³⁷ “Augustine’s Argument for the Existence of Other Souls,” p. 21.

³⁸ *De trinitate*, VIII.6.9: “[5] Neque quasi humanae prudentiae rationisque proprium est. Et bestiae quippe sentiunt uiuere non tantum se ipsas sed etiam inuicem atque alterutrum et nos ipsos, [6] nec animas nostras uident sed ex motibus corporis idque statim et facillime quadam conspiratione naturali”. Matthews entende erradamente esta passagem ao dizer que significa que os humanos são conscientes dos outros de uma maneira e os animais não-humanos, de outra; porém ele não leva em consideração o texto abaixo do *De civitate Dei* (cf. *Augustine*, p. 56).

Como fica claro em [5], a consciência das outras almas acontece graças a uma potência animal básica, pois até mesmo os animais podem ver as nossas almas. Para explicar a potência animal, em [6], ele invoca novamente um respaldo para a percepção, dado pelo movimento e por algum tipo de “concordia natural”. No *De civitate Dei*, ele esclarece que essa concordia é algo alcançado pelo sentido interno, que é uma potência usufruída por todos os animais, incluídos os humanos³⁹. Escreve ele:

[7] Além disso, cada homem é consciente da sua própria vida: a vida que ele vive agora no corpo e que faz com que os seus membros terrenos cresçam e estejam vivos; mas ele não é consciente disso por meio dos olhos do corpo, mas através de um sentido interno. [8] No entanto, embora a vida dos outros seja invisível, ele a vê com o olho corporal. Pois como distinguimos corpos vivos de objetos não-vivos senão por vermos simultaneamente tanto o corpo como a vida, os quais não conseguimos ver a não ser com o olho corporal? Mas não podemos ver uma vida sem um corpo por meio do olho corporal.⁴⁰

Acima, tivemos a ocasião de citar [7], quando assinalamos que a autoconsciência agostiniana inclui a consciência do próprio corpo. É a potência animal genérica do sentido interno que realiza essa autoconsciência. Ora, em [8], Agostinho põe-se a explicar a complexa, mas não-racional, percepção de que os animais usufruem em relação a outros animais; nós fazemos ideia das nossas próprias vidas graças ao sentido interno e fazemos ideia das vidas dos outros através dos nossos sentidos externos associados ao nosso sentido interno. O nosso sentido interno não só nos permite fazer ideia do nosso próprio interior. Quando associado à nossa consciência sensorial exterior do movimento animado, o nosso sentido interno possibilita-nos fazer ideia (e não inferir) da consciência dos outros. A questão, parece-me, é que a diferença entre o eu e o outro não é que um seja dado à experiência e ou outro, não. Ambos são efetivamente dados à experiência como vidas invisíveis, mas são-no de modo diferente. Cada um sabe de si mesmo somente através do sentido interno; cada um sabe do outro tanto graças ao sentido interno como aos externos, sendo que os sentidos externos dão a oportunidade para que o sentido interno perceba o interior do *outro* de modo tal que este se lhe mostre como um eu diferente. O conteúdo dos sentidos externos motiva a percepção do outro por meio do sentido interno. Pois, se os sentidos externos percebem um corpo desprovido de movimento, não haverá percepção concomitante da vida do outro por meio do sentido interno. Haverá antes a percepção de um cadáver. Por outro lado, se os sentidos externos tornam presente um corpo animado movendo-se de forma sensível, haverá percepção concomitante da vida do outro por meio do sentido interno. Essa sensação de movimento advém, como ele deixa claro em [3] e em [4], da nossa consciência de nós mesmos como moventes animados, uma sensação que naturalmente admite múltiplos casos. Assim, a explicação de Agostinho acerca da intersubjetividade animal explora o poder genérico do sentido interno, que é consciente da sua própria animação, de modo que ele é

³⁹ Cf. *De civitate Dei* 22.29 e *De libero arbitrio* 2.5.12.44.

⁴⁰ *De civitate Dei* 22.29: “[7] Deinde uitam quidem suam, qua nunc uiuit in corpore et haec terrena membra uegetat facitque uiuentia, interior sensu quisque, non per corporeos oculos nouit; [8] aliorum uero uitas, cum sint inuisibiles, per corpus uidet. Nam unde uiuentia discernimus a non uiuentibus corpora, nisi corpora simul uitasque uideamus, quas nisi per corpus uidere non possumus? Vitas autem sine corporibus corporeis oculis non uidemus”.

potencialmente consciente da animação dos outros animais através da percepção. Cabe dizer mais sobre essa sensação do movimento.

No *De libero arbitrio*, Agostinho explica como o sentido interno opera nos humanos e nos outros animais. Os humanos sobrepõem os outros animais em virtude da razão, que lhes possibilita não apenas ser conscientes das coisas, mas também conhecer que eles estão vivos⁴¹. Nos humanos, a consciência tem uma dimensão cognitiva; já nos animais, a consciência deve-se simplesmente ao movimento: “Pois se a besta não fosse consciente do seu ato de percepção, não haveria como ela dirigir o seu movimento em direção a algo ou afastá-lo dele. Essa consciência não está ordenada ao conhecimento, que é a função da razão, mas ao movimento [...]”⁴². Tanto os humanos como os outros animais interagem com o seu entorno, mas apenas o movimento humano é racional e livre⁴³. Não obstante, o movimento de todos os animais, quer racionais ou não-racionais, revela a sua consciência das características do seu entorno.

[9] Ora, a potência que possibilita que o animal veja é uma coisa; aquilo pelo qual ele se afasta ou busca o que percebe é outra coisa. A primeira localiza-se no olho; a segunda, dentro dele, na sua própria alma. [10] O sentido interno possibilita que o animal busque e adquira coisas que deleitam, e repila e evite coisas que são desagradáveis, não somente aquelas que são percebidas pela visão e pela audição, mas todas aquelas que são captadas pelos outros sentidos corpóreos.⁴⁴

Se entendemos [3] e [4] à luz de [10], podemos dizer o seguinte: quando nós, moventes animados, sentimos exteriormente o movimento animado, nós sentimos simultaneamente a afetividade interior que ele revela. O movimento animado inclui a interioridade e a exterioridade, tanto para si mesmo como para outro. A confirmação da minha leitura da explicação de Agostinho sobre as outras mentes provém da explicação que ele dá do aprendizado da palavra nas *Confissões*. Ali, Agostinho especula que aquilo que possibilita que a criança comece a falar é a potência natural de dar sentido ao movimento animado, de sentir a afetividade animada que esse movimento revela:

⁴¹ Cf. *De libero arbitrio* 1.7.16.58. Agostinho não pensa que seja totalmente claro que os animais não-racionais não só são conscientes dos objetos perceptuais, mas também de si mesmos; porém ele pensa que o fato de eles evitarem a morte evidencia que são conscientes da sua vida (cf. *De libero arbitrio* 2.4.10.40).

⁴² *De libero arbitrio libri tres*, ed. W. M. Green, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 74, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956; *On Free Choice of the Will*, trad. Robert Russell, OSA, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1968, 2.4.10.38: “Non enim aliter bestia moueret se uel adpetendo aliquid uel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad mouendum [...]”.

⁴³ Cf. *De Genesi ad litteram* 9.14.25.

⁴⁴ *De libero arbitrio* 2.3.8.27: “[9] Namque aliud est quo uidet bestia et aliud quo ea quae uidendo sentit uel uitat uel appetit. Ille enim sensus in oculis est, ille autem in ipsa intus anima, [10] quo non solum ea quae uidentur, sed etiam ea quae audiuntur quaeque ceteris capiuntur corporis sensibus, uel adpetunt animalia delectata et adsumunt uel offensa deuitant et respuunt”.

Além disso, a intenção delas era evidente a partir do movimento do seu corpo, que, por assim dizer, é o vocabulário natural de todas as raças, feito com o rosto e com a inclinação dos olhos, bem como com os movimentos de outras partes do corpo, além do tom da voz, que indica se as afecções da alma racional devem ser buscadas e possuídas, ou rejeitadas e evitadas.⁴⁵

Uma das características peculiares da sua explicação é que os educadores não estão tentando ensinar a criança a falar. Eles vivem a sua vida, e a criança de Agostinho percebe esse movimento e a afetividade que ele envolve. Assim, essa percepção animada abre a possibilidade de que as potências especificamente humanas da criança – o entendimento, a memória racional e a vontade – discirnam o significado das palavras e as ponham a serviço dela própria⁴⁶. A filosofia de Agostinho acerca das outras mentes está enraizada na potência animada do movimento. As mentes animadas manifestam-se naturalmente aos outros.

No *De trinitate*, Agostinho vincula a percepção das outras almas mediante o sentido interno e a autoconsciência própria das mentes:

[11] Portanto, conhecemos a alma [*animus*] de outro ao conhecer a nossa própria, e [12] a partir de nós mesmos acreditamos na alma [*animus*] que não conhecemos. [13] Pois nós não só percebemos uma alma [*animus*], [14] mas também podemos conhecer o que uma alma é pensando na nossa própria alma, uma vez que temos uma alma [*animus*].⁴⁷

A explicação de Agostinho sobre a consciência das outras mentes envolve dois níveis de potências, uma genericamente animal e uma especificamente humana.

Um componente genericamente animal em funcionamento nos humanos e nos outros animais: A percepção, graças ao movimento e ao sentido interno da alma de outro [13]

Um componente especificamente humano: No caso da percepção dos outros seres humanos, a atribuição a eles de uma alma *racional* a partir de si mesmo [11] [12] e [14]

Brittain fala delas como um estágio sensorial e racional que transforma “dados sensoriais internos” num “conceito racional de mente”, mas esta linguagem empirista não se adéqua à insistência de Agostinho, apontada anteriormente, de que temos uma

⁴⁵ *Confessionum libri XIII*, ed. Lucas Verheijen, O.S.A., *Corpus christianorum series latina* 27, Turnholti, Typographi Brepoli, 1981; *Confessions*, trad. Henry Chadwick, Oxford, Oxford University Press, 1991, 1.8.13, tradução modificada: “Hoc autem eos uelle ex motu corporis aperiebatur tamquam uerbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt uultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu uocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisue rebus”.

⁴⁶ Defendo esta interpretação em *Ostension*, p. 85–105.

⁴⁷ *De trinitate* 8.6.9, tradução modificada: “[11] Animum igitur cuiuslibet ex nostro nouimus, et [12] ex nostro credimus quem non nouimus. [13] Non enim tantum sentimus animum, [14] sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri; habemus enim animum”.

consciência imediata e não-representacional do nosso eu⁴⁸. Agostinho introduz um segundo nível porque a alma racional excede a mera animalidade e, portanto, são necessários mais que recursos animais para percebê-la como tal nos outros. O primeiro nível proporciona-nos a alma racional enquanto uma alma (*animus qua anima*), ao passo que o segundo proporciona-nos a alma racional enquanto uma mente (*animus qua mens*). Quando percebemos um ser animado que se parece a um ser humano e age como um ser humano, percebemos automaticamente que ele tem aquilo que nós temos como mentes parelhas. Mesmo nesse nível humano específico, Agostinho não fala de inferência. Ele propõe antes uma percepção analógica do outro. Os movimentos do corpo tornam visível a vida invisível dos outros em analogia conosco mesmos.

Como vimos, Agostinho não só sustenta que o outro é percebido, isto é, imediatamente dado, mas também que essa percepção ocorre por meio de uma analogia do eu com o outro. Este peculiar estado de coisas dá lugar à seguinte pergunta: é possível sustentar que algo é percebido e que isto é feito mediante uma analogia? Penso que a resposta é afirmativa, desde que tenhamos em conta que, em Agostinho, a analogia funciona de maneira muito diferente que na explicação inferencialista cartesiana. Não se recorre à analogia para remediar uma falha na percepção e justificar a inferência de algo que não se percebe; a analogia possibilita-nos perceber o que é genuinamente dado no movimento corporal de outro e através dele. Seja-me permitido explorar este assunto mediante um exemplo. O vento é invisível, mas, quando vemos os galhos balançarem-se ou as folhas voarem, vemos o vento em ação. Não vemos coisas sendo arrastadas e então inferimos o vento; tampouco o vento é redutível a coisas que são arrastadas. Os movimentos visíveis causados pelo vento tornam-nos conscientes do vento invisível. Percebemos o vento, mas não o inferimos, embora essa percepção possa envolver um tipo de analogia. Por exemplo, se a nossa experiência do vento advém de estarmos num lugar fechado, olhando para fora por uma janela, poderíamos ser tentados a considerar o movimento visível simplesmente como uma propriedade das coisas que são movidas. Talvez pensássemos que os galhos simplesmente balançam a si mesmos. A nossa percepção do vento, parece-me, vincula-se a estarmos em local aberto e experienciarmos a força do vento soprando sobre nós. Uma vez que tenhamos tido essa experiência, então podemos estar num lugar fechado, olhando para fora e ver o vento em ação nos movimentos dos galhos. De modo semelhante, Agostinho pensa que a percepção de outra alma animada requer não apenas a percepção do movimento, mas também a consciência da própria vida e a sua causalidade em relação ao movimento. Se esta consciência estiver ausente, poderemos considerar o movimento corporal em termos behavioristas, como analisável sem interioridade. No entanto, com esta consciência, vemos a alma porque vemos a alma em ação. Desse modo, Agostinho subscreve o princípio defendido por Edith Stein, Hans Jonas e Evan Thompson de que “a vida só pode ser percebida pela vida”⁴⁹. A percepção da vida dos outros requer que estejamos conscientes de estarmos vivos. Se pusermos a nossa própria vida entre parênteses, o outro apenas se mostrará a nós como uma máquina, possamos nós ou não encontrar uma razão para crermos que ele é habitado por um fantasma.

⁴⁸ Cf. “Non-Rational Perception,” p. 297.

⁴⁹ Cf. STEIN, *The Problem of Empathy*, 3ª ed., trad. Waltraut Stein, Washington, DC, ICS Publications, 1989, p. 87; JONAS, *The Phenomenon of Life*, New York, Harper & Row, 1966, p. 91; e THOMPSON, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007, 162–165.

No *De trinitate*, Agostinho distingue três modos de percepção: ver com os próprios olhos corporais, imaginar coisas invisíveis, e ver uma pessoa viva mediante os nossos olhos corporais e a nossa consciência de animarmos o nosso corpo. Como vimos, este terceiro modo de percepção ocorre de um modo inusual, com o respaldo da analogia ou daquilo que ele denomina *conjetura*:

Ademais, a própria fé que cada um, se acredita, vê estar no seu coração ou não vê se não acredita, essa fé é conhecida por nós de uma maneira diferente; não [...] como [15] um homem vivo, cuja alma [*anima*] efetivamente não vemos, mas conjeturamos [*conicimus*] a partir da nossa própria; e [16] a partir dos movimentos corpóreos, também olhamos em pensamento para o homem vivo, uma vez que adquirimos conhecimento dele pela visão.⁵⁰

Como esta passagem intrigante mostra, a explicação de Agostinho envolve dois elementos, mutuamente excludentes em aparência: [15] a conjetura e [16] a percepção. Nicolas Malebranche, a quem Matthews chama de um “íntimo aluno de Agostinho”, lida com as outras mentes através da conjetura, não da percepção. Escreve ele: “Conjeturamos [*conjecturons*] que as almas dos outros homens são do mesmo tipo que as nossas próprias”⁵¹. A base da conjetura é a iluminação de Deus, não a percepção do corpo: “Mas conheço isto com evidência e certeza porque é Deus que me ensina [...]. Mas quando o corpo exerce um papel naquilo que acontece comigo, eu quase sempre estou equivocado ao julgar os outros por mim mesmo”. Em contraste, “conjetura”, para Agostinho, não se opõe à percepção corporal; significa antes perceber o outro mediante a analogia da animação corporal.

Qual é o estatuto epistemológico da percepção analógica? Como vimos, Agostinho recorre às outras mentes no texto do *De trinitate* para dar sentido à fé no Deus que não se encontra disponível à nossa experiência nesta vida; mas ele também trata das outras mentes no *De civitate Dei*, a fim de dar sentido ao tipo de visão de Deus que estará disponível na vida que há de vir. Na primeira obra, o caso paradigmático é o outro humano ausente; na segunda, o outro humano presente. Ora, com relação ao outro humano presente, aquele que vemos com os nossos próprios olhos, uma vez que ele ou ela interage com o mundo e conosco mesmos, qual é o estatuto epistemológico dessa percepção? Se os outros permanecessem ausentes, nós só acreditaríamos que eles estão vivos, mas Agostinho pensa que os outros estão, de fato, presentes, de modo que não se trata de uma questão de crença, mas de percepção.

Nesta vida, afinal, tão logo nos tornamos conscientes dos homens entre os quais vivemos, não acreditamos somente que eles estão vivos e exibindo movimentos

⁵⁰ *De trinitate* 13.1.3: “Fidem porro ipsam quam uidet quisque in corde suo esse si credit, uel non esse si non credit, aliter nouimus; non [...] sicut [15] hominem uiuum cuius animam etiamsi non uidemus ex nostra conicimus, et [16] ex motibus corporalibus hominem uiuum sicut uidendo didicimus intuemur etiam cogitando”.

⁵¹ *The Search after Truth*, trad. e ed. Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, Book III: Part Two, cap. 7, parágrafo 5. Matthews assinala este texto como demonstrativo de uma afinidade com a explicação de Agostinho acerca das outras mentes, porém penso que isto também é equivocado (cf. “Editor’s Introduction,” p. xxix).

vitais; *vemo-lo*, além de qualquer dúvida, mediante os nossos corpos, embora não sejamos capazes de ver a vida deles sem os seus corpos.⁵²

Como ele escreveu anteriormente no *De civitate Dei*:

Pois podemos ter conhecimento dos objetos que não são remotos aos nossos sentidos, seja do sentido interno ou dos externos (razão pela qual esses objetos são chamados “presentes”, uma vez que dizemos que estão “diante dos nossos sentidos” [*prae sensibus*]; por exemplo, o que está presente aos olhos está “diante dos olhos”). No entanto, quanto aos objetos remotos aos nossos sentidos, não podemos conhecer estas coisas pelo testemunho dos nossos próprios sentidos; precisamos do testemunho de outrem relativamente a eles, e confiamos nele porque não acreditamos que os objetos estão ou estiveram remotos aos seus sentidos.⁵³

Conhecemos que os outros percebidos pelos nossos sentidos estão genuinamente presentes. Esta é uma questão de conhecimento, e não de mera crença, porque confiamos nos nossos próprios sentidos, e não no testemunho de outrem.

No *De trinitate*, Agostinho contrasta novamente o caso de perceber e conhecer alguém, por um lado, e, por outro, o caso de ouvir falar dele por testemunho de outrem. No primeiro caso, há conhecimento; no segundo, crença. Permita-me voltar a uma passagem a partir de um ângulo diferente:

[11] Portanto, conhecemos a alma [*animus*] de outro ao conhecer a nossa própria, e [12] a partir de nós mesmos acreditamos na alma [*animus*] que não conhecemos. [13] Pois nós não só percebemos uma alma [*animus*], [14] mas também podemos conhecer o que uma alma é pensando na nossa própria alma, uma vez que temos uma alma [*animus*].⁵⁴

Matthews toma [12] como conclusão da sua explicação acerca da nossa consciência das outras mentes presentes, mas esta é, de fato, a conclusão da sua explicação sobre a nossa consciência das outras mentes ausentes⁵⁵. Ele não consegue distinguir os dois casos em ação no contexto, o que fiz notar no princípio. Agostinho claramente separa a nossa consciência das pessoas que percebemos presentemente da nossa consciência daquelas com quem nunca nos encontramos. Ambos os casos envolvem uma analogia entre o eu e o outro, mas o primeiro ocasiona conhecimento, ao passo que o segundo,

⁵² *De civitate Dei* 22.29, a ênfase é minha: “Sed sicut homines, inter quos uiuentes motusque uitales exerentes uiuimus, mox ut aspiciamus, non credimus uiuere, sed uidemus, cum eorum uitam sine corporibus uidere nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus”.

⁵³ *De civitate Dei* 11.3: “Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris siue interioribus siue etiam exterioribus (unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis): profecto ea, quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus eisque credimus, a quorum sensibus remota esse uel fuisse non credimus”.

⁵⁴ *De trinitate* 8.6.9, tradução modificada: “[11] Animum igitur cuiuslibet ex nostro nouimus, et [12] ex nostro credimus quem non nouimus. [13] Non enim tantum sentimus animum, [14] sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri; habemus enim animum”.

⁵⁵ Cf. *Thought’s Ego*, p. 122–123.

crença. Como podemos amar o apóstolo com quem nunca nos encontramos? Podemos fazê-lo, em parte, pondo ainda mais peso na analogia entre o eu e o outro que em ação ao percebermos os outros. Aqui, acreditamos numa outra mente, através do testemunho de outrem e pela analogia conosco mesmos. A conclusão da sua explicação das outras mentes reafirma o papel da percepção respaldada por uma analogia entre o eu e o outro. Agostinho sustenta que estamos mais certos de nós mesmos, mas assevera que percebemos e, por isso, chegamos a conhecer uma outra alma; só é objeto de crença aquilo que a pessoa está pensando ou querendo⁵⁶.

Descartes raramente trata do problema das outras mentes, mas dois dos seus compromissos teóricos fazem com que a explicação de Agostinho esteja fora do seu escopo. Descartes não apenas distingue, mas separa, a visão e o entendimento, além de reduzir o movimento animado à moção mecânica. Ambos os compromissos informam a seguinte passagem da *Meditação II*:

Mas então, se olho pela janela e vejo homens atravessando a praça, como acabo de fazer, normalmente digo que vejo os homens mesmos, tal como digo que vejo a cera. Vejo, porém, algo mais que chapéus e casacos que poderiam esconder autômatos? *Julgo* que eles são homens. E então algo que pensei que estava a ver com os meus olhos é, na verdade, captado somente pela faculdade de julgamento que se encontra na minha mente.⁵⁷

A outra mente é indisponível à percepção porque Descartes reduz o movimento animado à moção mecânica. Os corpos e suas maquinações não implicam princípios animadores. Ver um esquilo evitar um gato e perseguir uma bolota não é ver a sua potência anímica afetiva em exibição; antes, esse movimento pode ser entendido simplesmente em termos de estímulos mecânicos que desencadeiam resultados específicos⁵⁸. Na visão dele, os animais não estão vivos; eles não são animados; neles, não há *anima* ou alma em funcionamento. Certamente, ele excetua o ser humano, o qual não é somente uma máquina sem vida, mas também uma mente com consciência sentida. A pergunta sobre as outras mentes humanas poderia ser formulada da seguinte maneira: que tipo de justificação posso dar para atribuir uma vida mental rica a um corpo mecânico com aparência humana, mas necessariamente sem vida? Como resposta, ele formula o teste da linguagem: “A fala [...] é o único elemento que mostra o pensamento oculto no corpo”⁵⁹. É a negação cartesiana da vida animal, que inclui a vida dos nossos próprios corpos humanos, o que faz com que o problema das outras mentes seja tão incômodo. Em contraste com isto, Agostinho diferencia, mas não separa, a visão e o entendimento. Assim, ele pensa que nós realmente percebemos as outras mentes animadas, motivados analogicamente pela nossa consciência certa de sermos uma mente animada. Ele concorda com Descartes que a mente é uma substância imaterial, conhecida imediatamente, mas inclui a vida e a animação entre os seus atos imediatamente conhecidos. Desse modo, o corpo é animado pela alma. Portanto, um outro corpo animado traz consigo uma outra alma animadora. No caso dos animais, há almas animais; no caso dos humanos, há almas racionais responsáveis

⁵⁶ Cf. *De trinitate* 10.9.12.

⁵⁷ *Meditations*, p. 21.

⁵⁸ Cf. “Letter to More, 5 February 1649”, em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, p. 365.

⁵⁹ “Letter to More, 15 April 1649,” *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, p. 374.

por animar o corpo animal humano. A visão de Agostinho nada se parece à imagem cartesiana de fantasmas que assombram máquinas.

Descartes não parece particularmente incomodado com o problema das outras mentes. Não poderia dar-se o caso de que seja uma falha minha abordar a sua filosofia opondo-a à aguçada consciência de Agostinho em relação ao problema? Além disso, poderia haver no próprio Descartes um reconhecimento de que as outras mentes se mostram, de fato, aos outros? Quanto à primeira interrogação, concordo com Avramides de que, embora Descartes não lide bem com o problema, são os seus princípios filosóficos que tornam o problema tão incômodo à sua posteridade filosófica⁶⁰. A meu ver, o problema das outras mentes torna-se insolúvel, porque a animação e a manifestação são eclipsadas pelo mecanismo. Sem a ponte natural do movimento animado, que liga o eu e o outro, a razão tem de elaborar um artifício para atrelar os corpos às almas, por fora e por dentro. A aparência de que o próprio Descartes não adverte toda a força do problema não muda o fato de não haver outro modo de interpretar a questão, tomando-se em consideração os seus princípios filosóficos básicos. Mas isto me leva à segunda interrogação. Recentemente, Manning argumentou que Descartes, de fato, permite que vejamos que um outro corpo humano tem uma mente⁶¹. Para embasá-lo, ele cita um trecho de uma carta que Descartes escreveu a More: “O caso das crianças é diferente do dos animais: eu não deveria concluir que as crianças são dotadas de mentes, a não ser que eu visse que elas continuam com a mesma natureza quando adultas; mas os animais nunca se desenvolvem a ponto de que se detecte neles um sinal certo de pensamento”⁶². Manning vincula esse apelo à natureza com aquilo que Descartes, na *Meditação VI*, denomina “compleição”, cujo significado é a combinação material específica do corpo humano. Segundo esta leitura, Descartes pensa que, sempre que vemos algo que se parece com um corpo humano, isto justifica que pensemos que há uma mente humana presente ali. Manning inclusive sugere que este posicionamento o deixa próximo a Agostinho e Aristóteles⁶³. O que escapa a Manning aqui é que tanto Agostinho como Aristóteles enfocam o movimento animado, não a mera forma estática, e que aquilo que Agostinho e Aristóteles veem no movimento é a manifestação da mente, não um indicador da sua existência. Falta a Descartes uma concepção da forma e da ação animadas, e este apelo à aparência do corpo dificilmente serve para justificar o passo que pretende dar. O manequim ou o cadáver, embora possa parecer-se a um corpo humano e possa até mesmo ter a mesma combinação material de um corpo humano, não manifesta a mente, porque lhe falta o movimento animado⁶⁴.

⁶⁰ Cf. *Other Minds*, p. 21.

⁶¹ Cf. “Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies”, *Philosophers’ Imprint* 12 (2012), p. 1–24.

⁶² “Letter to More, 15 April 1649”, p. 374. Ênfase acrescentada. Citado por MANNING, “Descartes”, p. 15.

⁶³ Citando Matthews, Manning diz: “Tanto Agostinho como Descartes [...] inferem que outros membros da nossa espécie biológica também devem ter mentes, tanto quanto nós as temos” (“Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies”, p. 18). Na conclusão, ele escreve: “Tanto Descartes como os aristotélicos entendem que o corpo humano implica a existência da alma humana” (“Descartes”, p. 20).

⁶⁴ Descartes critica a interpretação clássica da morte como a ausência da animação, sustentando antes que a morte não é mais que a pane da máquina. Veja-se *The Passions of the Soul*, em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, § 6.

Para realçar a novidade da explicação de Agostinho, eu gostaria de contrastá-la com o influente posicionamento inferencialista de Bertrand Russell. Russell pensa que somos conscientes do eu, do nosso comportamento e do potencial comportamento dos outros, mas que nós não temos como observar se o outro está verdadeiramente presente. Ora, com base na nossa própria experiência de ter experiências e de causar comportamentos, vemos outro corpo em movimento e inferimos que há alguém nele: “Observo agora um ato do tipo B num corpo que não é o meu, e não estou tendo pensamento ou sentimento algum do tipo A. Mas ainda acredito, com base na auto-observação, que somente A pode causar B; portanto, infiro que houve um A que causou B, embora não tenha sido um A que eu pudesse observar”⁶⁵. Agostinho, por sua vez, insiste que, de fato, observamos um outro: “Nesta vida, ao fim e ao cabo, tão logo nos tornamos conscientes dos homens com os quais vivemos, não acreditamos simplesmente que eles estão vivos e exibindo movimentos vitais; vemo-lo, para além de qualquer dúvida, mediante os nossos corpos, embora não sejamos capazes de ver a sua vida sem os seus corpos”⁶⁶. Trata-se da percepção das obras dos outros mediante a interação entre a autoconsciência animada e a animação de outro ser; não é uma inferência de algo ausente a partir de algo presente. É uma percepção analógica, não uma inferência analógica.

Percepção analógica: A consciência de si como um movente corpóreo e a percepção de outro corpo movido possibilitam a percepção de outro movente corpóreo.

Inferência analógica: A consciência de si associada ao comportamento de si e à percepção de outro comportamento justificam a inferência de outro eu imperceptível.

Para Russell, associamos pensamentos e sentimentos, por um lado, e, por outro, comportamento corpóreo; trata-se de uma conjunção meramente provável, porque a experiência se limita a nós mesmos: “E até mesmo se, na nossa experiência, A é a única causa de B, como podemos saber que isto se aplica fora da nossa experiência? Não é necessário que devamos sabê-lo com alguma certeza; basta que seja altamente provável”⁶⁷. Em contraste, Agostinho não nos pede que associemos o eu ao comportamento; ao sermos conscientes do eu, somos conscientes da nossa animação e do nosso movimento. O movente animado e o movimento animado são imediatamente interconexos. Ao percebermos outro corpo animado, percebemos outra mente animada. Consequentemente, ele pensa que realmente experienciamos outras mentes animadas.

Conclusão

A meu ver, Agostinho subscreve as seguintes teses não-cartesianas:

⁶⁵ *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London, George Allen and Unwin, 1948, p. 504.

⁶⁶ *De civitate Dei* 22.29: “Sed sicut homines, inter quos uiuentes motusque uitales exerentes uiuimus, mox ut aspiciamus, non credimus uiuere, sed uidemus, cum eorum uitam sine corporibus uidere nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspiciamus”.

⁶⁷ *Human Knowledge*, p. 505.

- (1) A imediata autoconsciência da mente inclui a consciência da vida, isto é, do animar um corpo.
- (2) Cada um de nós é um corpo animado; ver outros corpos animados possibilita-nos perceber como presentes outras almas ou mentes animadoras.
- (3) A consciência do eu e do outro ocorre através da potência animal básica do sentido interno.

Ele concorda que formamos o conceito de mente a partir do nosso próprio caso, mas esse conceito, intrinsecamente vinculado, no caso dos seres humanos, à animação do corpo, não gera um problema epistemológico relativo às outras mentes. Os nossos corpos animados tornam as nossas mentes animadoras disponíveis aos outros.

Em *Other Minds*, Avramides rastreia a história do problema das outras mentes dos dias de hoje até Descartes e até a adoção da perspectiva da primeira pessoa na filosofia. A seu ver, o proeminente problema epistemológico de justificar a atribuição da mente a um outro corpo é menos interessante do que aquilo que ela chama de problema conceitual: como o meu próprio conceito de mente, atado como está ao meu próprio ponto de vista da primeira pessoa, pode ser aplicável a outrem? Para superar o problema, ela recomenda que partamos de um conceito de mente suficientemente geral que não inclua qualquer ponto de vista⁶⁸. Na sua visão histórica, ela faz notar que Agostinho foi o primeiro a pôr o problema epistemológico e conceitual das outras mentes, porém não toma Agostinho como seu ponto de partida, porque é Descartes, e não Agostinho, que ela julga – acertadamente – determinar a trajetória subsequente do problema das outras mentes⁶⁹. Concordo com Avramides sobre a importância de Descartes e o status secundário da questão epistemológica. Mas eu iria além e identificaria uma terceira questão a respeito das outras mentes, a questão fenomenológica, em relação à qual Agostinho também se mostra como o primeiro a pô-la e a respondê-la. Penso que esta questão fornece os meios para que se solucione o problema conceitual, ao mesmo tempo em que se atém ao seu ponto de vista intrínseco. Se nos concentramos primeiramente em como as outras mentes são experienciadas, estamos em condições de explicar de que modo a mente, conhecida por cada um de nós a partir do nosso próprio caso, em virtude de ela ocupar um ponto de vista animado e a origem da ação, pode aplicar-se a outras mentes, em virtude de elas ocuparem outros pontos de vista animados e outras origens de ação. A explicação fenomenológica mostra-nos como as perspectivas da primeira e da segunda pessoas espelham-se mutuamente e como esse espelhamento está inscrito nas nossas naturezas animadas⁷⁰.

Ryle inspirou várias tentativas de exorcizar o fantasma da máquina; mas seja-me permitido fazer uma pergunta preliminar de médico-legista: de onde vem o fantasma cartesiano? Ensina-me que os fantasmas aparecem quando alguém morre em circunstâncias desfavoráveis. O fantasma de Descartes surgiu quando ele extinguiu a vida do corpo animado, de modo a reduzi-lo a uma máquina. Ele nega expressamente que haja uma diferença qualitativa entre um corpo vivo, assemelhado a uma máquina em funcionamento, e um corpo morto, assemelhado a uma máquina quebrada. Os animais já não são animados, de maneira que já não têm alma como princípio de

⁶⁸ *Other Minds*, p. 253.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 46–50.

⁷⁰ Também desenvolvo esta concepção em *Ostension*, p. 131–170.

animação. Também falta aos humanos animação e alma; eles possuem apenas mente sem vida. Então o fantasma dualista vem à tona quando Descartes reduz o corpo animado a uma máquina semelhante a um cadáver. Agostinho propõe uma estratégia diferente para lidar com o legado cartesiano: precisamos não tanto de um exorcismo, mas de uma ressuscitação, de uma reanimação, ou, o que talvez seja mais exato, de uma ressurreição conceitual da carne. Para Agostinho, o problema da filosofia da mente de Descartes não é a perspectiva da primeira pessoa e a imaterialidade da alma; é a eliminação do movimento vivo e o consequente mecanismo do corpo. Pois não há problema algum em perceber outras mentes animadas se cada um de nós for uma.

Referências

- AUGUSTIN, *La g n se au sens litt ral en douze livres: De genesi ad litteram libri duodecim*. Oeuvres de Saint Augustin. v. 48-49, ed. Paul Aga sse e Aime Solignac, Paris, Descl e de Brouwer, 1972.
- AUGUSTINE, *Confessions*, trad. Henry Chadwick, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- _____, *On Free Choice of the Will*, trad. Robert Russell, OSA, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1968.
- _____, *On the Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- _____, *On the Trinity*, trad. Stephen McKenna, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1963.
- _____, *The City of God*, trad. R. W. Dyson, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- AUGUSTINUS, *Confessionum libri XIII*, ed. Lucas Verheijen, O.S.A., *Corpus christianorum series latina 27*, Turnholti, Typographi Brepoli, 1981.
- _____, *De beata vita. De ordine*, ed. William McAllen Green e Klaus Daur, *Corpus christianorum series latina 29*, Turnholti, Typographi Brepols, 1970.
- _____, *De civitate Dei libri I-X, libri XI-XII*, ed. Bernardus Dombart e Alphonsus Kalb, *Corpus christianorum series latina*, Turnholti, Typographi Brepols, 1955.
- _____, *De libero arbitrio libri tres*, ed. W. M. Green, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 74, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956.
- _____, *De trinitate libri I-XIII, XIV-XV*, ed. W. J. Mountain e Fr. Glorie, *Corpus christianorum series latina 50-50a*, Turnholti, Typographi Brepols, 1968.
- AVRAMIDES, Anita, *Other Minds*, London, Routledge, 2001.
- BRITAIN, Charles, "Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXII ed. David Sedley, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 253-307.
- BROXTON ONIANS, Richard, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
- BURNELL, Peter, *The Augustinian Person*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2005.
- DESCARTES, Ren , "Letter to More, 15 April 1649", *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- _____, "Letter to More, 5 February 1649", *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- _____, "Letter to Colvius", em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch e Anthony Kenny, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

- _____, *Meditations on First Philosophy*, em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- _____, *The Passions of the Soul*, em *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- ENGELLAND, Chad, *Ostension: Word Learning and the Embodied Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 2014.
- JONAS, Hans, *The Phenomenon of Life*, New York, Harper & Row, 1966.
- KERR, Fergus, "Augustine and Aquinas in the Light of Postmodern Thought: Other Minds Skepticism," em *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance Against Modernity?*, ed. L. Boeve, M. Lamberigts e M. Wisse, Leuven, Uitgeverij Peeters, 2009.
- KING, Peter, "Body and Soul," *Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 505-524.
- _____, "Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?," em *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht, Springer, 2007, p. 187-205.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *The Search after Truth*, trad. e ed. Thomas M. Lennon e Paul J. Olscamp, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, Book III: Part Two.
- MANNING, Gideon, "Descartes, Other Minds and Impossible Human Bodies", *Philosophers' Imprint* 12 (2012), p. 1-24.
- MATTHEWS, Gareth, "Augustine and Descartes on the Souls of Animals," em *From Soul to Self*, ed. M. James C. Crabbe, London, Routledge, 1999, p. 102-106.
- _____, "Editor's Introduction", em *AUGUSTINE, On Free Choice of the Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- _____, *Augustine*, Malden, MA, Blackwell, 2005.
- _____, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1992.
- MCNULTY, SJ, T. Michael, "Augustine's Argument for the Existence of Other Souls," *Modern Schoolman* 48 (1970), p. 19-24.
- MENN, Stephen, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- O'DALY, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley, CA, University of California Press, 1987.
- RUSSELL, Bertrand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London, George Allen and Unwin, 1948.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, New York, Barnes & Noble, 1949.
- SEARLE, John, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press, 1995.
- STEIN, Edith, *The Problem of Empathy*, 3ª ed., trad. Waltraut Stein, Washington, DC, ICS Publications, 1989.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- THOMPSON, Evan, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. 1: Seeing the Form*, trad. Erasmo Leiva-Merikakis, ed. Joseph Fessio, SJ e John Riches, San Francisco, Ignatius Press, 1982.

* * *