

QUAL É O SIGNIFICADO DO COGITO AGOSTINIANO?

(De Civitate Dei XI 26)

Christoph Horn*

RESUMO – Diferentes interpretações foram oferecidas ao argumento agostiniano do *cogito*, tradicionalmente preocupadas com as possíveis semelhanças entre esse e o *cogito*, (*ergo*) *sum* de Descartes. Centrando-se em *De civitate Dei* XI 26, o autor oferece uma análise minuciosa do tema em Agostinho, considerando três aspectos: o tema da relação entre o *cogito* cartesiano e o agostiniano, o lugar do argumento agostiniano no contexto da filosofia da Antiguidade Tardia, o sentido do argumento do *cogito* no pensamento do próprio Agostinho.

PALAVRAS-CHAVE – Argumento do *cogito*, Agostinho, Descartes, conhecimento, ceticismo, realidade, mente.

ABSTRACT – Several interpretations were offered to Augustine's "cogito" argument; traditionally they were concerned with possible similarities between that one and Descartes's "cogito (*ergo*) *sum*". Focusing on *De civitate Dei* XI 26, the author presents a detailed analysis of the theme in Augustine's thought, considering three aspects: the problem of the relation between the Cartesian and the Augustinian *cogito*, the place of Augustine's argument in the philosophy of Late Antiquity, the very meaning of the *cogito* argument in the philosophy of Augustine himself.

KEY WORDS – *Cogito* argument, Augustine, Descartes, knowledge, scepticism, reality, mind.

A avaliação de que Descartes é o fundador da filosofia moderna não se fundamenta, naturalmente, no fato de o período de vida do racionalista francês cair na era das descobertas geográficas e científicas, das guerras confessionais e das formas incipientes do capitalismo. Antes, parece existir uma inovação filosófica notável, e característica para a modernidade, na convicção de Descartes de ter descoberto um fundamento inabalável do conhecimento e, com isso, a asseguuração de todo o saber humano na certeza do eu pensante. Por isso, resulta surpreendente que argumentos, nos quais a automanifestação imediata daquele que pensa desempenha um papel importante, já possam

* Professor da Universidade de Bonn (Alemanha). Tradução do alemão por Roberto Hofmeister Pich. Dados do texto original: HORN, Christoph. Welche Bedeutung hat das augustinische Cogito? (*De civitate Dei* Buch XI 26). In: HORN, Christoph (Hrsg.). *Augustinus – De civitate Dei*. Klassiker Auslegen 11. Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 109-29.

ser descobertos no Padre da Igreja da Antiguidade Tardia isto é, em Agostinho. Em analogia com a concepção cartesiana de um *cogito, (ergo) sum*, alguns historiadores da filosofia falam também, nesse sentido, de um *cogito* agostiniano.

Na realidade, já os primeiros escritos agostinianos contêm passagens que lembram marcadamente Descartes. Na obra juvenil, é em *De vera religione* que se expressa do modo mais explícito a idéia de uma certeza inquestionável: quem atenta para o ato de duvidar, pode justamente ali encontrar uma certeza; quem duvida da existência da verdade, pode justamente na sua dúvida descobrir algo verdadeiro indubitável (39,73). Das demais passagens em que tal argumento do *cogito* se faz palpável (*De beata vita* 2,7; *Soliloquia* II 1,2; *De libero arbitrio* II 3,7; *De civitate Dei* XI 26; *De Trinitate* X 10,13-16 e XV 12,21), a passagem da obra *De civitate Dei* é a mais detalhada e, sem dúvida, a mais interessante. Sem sombra de dúvida, a passagem é interpretada de modos muito diferentes. Agostinho antecipa, ali, o *cogito* cartesiano? Se a resposta for sim, mostra-se, por meio disso, que o *tópos* histórico-filosófico da inovação cartesiana é um mero construto? Qual é, exatamente, o sentido do *cogito* agostiniano?

1. O *cogito* em *De civitate Dei* XI 26 e o seu contexto

Tratemos, primeiramente, do texto no qual o argumento é formulado na sua melhor versão. Com ajuda do mesmo, Agostinho se volta contra a objeção do ceticismo acadêmico de que também a afirmação de uma certeza de si imediata pode repousar no engano:

Pois, se me engano, existo [*Si enim fallor, sum*]. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, se existo, se me engano, como me engano, crendo que existo, quanto é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço. E quando amo essas duas coisas, acrescento-lhes o próprio amor, algo que não é de menor valia. Porque não me engano quanto ao fato de amar, não me enganando no que amo, pois, embora o objeto fosse falso, seria verdadeiro que eu amava coisas falsas. Que razão haveria para repreender-me e proibir-me amar coisas falsas, se fosse falso que amo tais coisas? Sendo certas e verdadeiras, quem duvida que, quando são amadas, tal amor é verdadeiro e certo? Tanto é verdade, que não há ninguém que não queira existir, como não há ninguém que não queira ser feliz. E como pode ser feliz, se não existe?¹

¹ Cf. Santo AGOSTINHO, *A cidade de Deus (contra os pagãos) – Parte II*, 2. ed. Tradução de Oscar Paes Leme, Petrópolis/São Paulo: Editora Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990, XI,26, p. 47. Opto pela utilização de uma tradução corrente para a língua portuguesa (Brasil). N. do T.

A passagem textual citada começa com a locução *Si enim fallor, sum*, que parece ser estreitamente ligada às formulações cartesianas. Com o *Si enim fallor, sum*, Agostinho responde à objeção fictícia de um cético que duvida, ele mesmo, da certeza da própria existência, no momento em que pergunta: "O que seria se eu me enganasse quanto ao fato de que eu existo?" Agostinho acentua, em contrapartida, que a aceitação de que eu me engano na minha existência já implica que eu existo; por consequência, o próprio ser é indubitável. Isso soa claramente cartesiano. Por outro lado, a continuação do argumento, por Agostinho, causa um estranhamento. A demonstração tem em vista, não somente mostrar a certeza imediata do meu ser, mas é, sim, expandida num segundo passo, quanto ao *saber* dessa certeza, e, num terceiro passo, quanto ao meu *amor* pela primeira e pela segunda certezas. Visto a partir de Descartes, o segundo passo é, certamente, admissível; afinal, significa também para ele, não apenas o ato de duvidar, mas igualmente toda outra *cogitatio*, ou seja, todo outro ato da *res cogitans*, tomado em si mesmo, é uma certeza imediata. O terceiro passo, para Descartes, é, por isso, aceitável somente se *amare* não designa nenhum amor emocional-afetivo, mas expressa um ato espiritual.

Que o último ponto de fato é o caso, mostra-se no final da passagem textual citada. Ali, torna-se claro que *amare* tem de significar, nesse contexto, tanto quanto "afirmar com consciência" ou "desejar racionalmente", portanto é utilizado como *terminus technicus* dentro de uma ética eudaimonístico-teleológica. Manifestamente, Agostinho pode até mesmo pressupor, junto ao seu adversário cético, a fórmula fundamental de todas as teorias de felicidade da Antiguidade: ninguém quer ser infeliz; todos desejam, por natureza, a felicidade. A fórmula afirma que o desejo humano de felicidade é racional – ou, mais exatamente: ele deve ser exercido racionalmente. Partindo dessa fórmula, também o ceticismo acadêmico entendeu o seu objetivo filosófico como estando motivado por uma teoria da felicidade: pois, se são falsas as convicções que inquietam a alma humana e a impedem de ser feliz, então é racional reter o assentimento em relação a tudo o que é dubitável, por consequência, com relação a tudo o que, possivelmente, é falso; ora, tudo, porém, é dubitável; assim, uma suspensão geral do juízo (*epochê*) é racional. Agostinho quer, com isso, comprovar, no final do nosso texto, que o assentimento ao próprio ser e ao próprio saber é racional, dado que é imediatamente certo; esse é o sentido de *amare*. Ele, a propósito, apóia esse ponto adicionalmente, de modo que obtém, a partir da proposição "Não há ninguém que não queira ser feliz", a pressuposição "Não há ninguém que não queira ser" (sobre a relação entre o *cogito* e a ética eudemonística, cf. também *De Trinitate* XV 12,21).

Que Agostinho quer justamente destacar três atos espirituais, isto é, o saber do ser, do saber e do amor, por certo pareceria arbitrário para Descar-

tes. Contudo, também Agostinho não acreditava que justamente esses três atos – seja em sentido exclusivo, seja em sentido primário – eram certos. Isso já se deduz do fato de que ele destaca no espírito humano, em outras passagens, tríades indiscutivelmente diferentes. Nos *Soliloquia* e em *De libero arbitrio*, é o terno de ser, vida e pensamento – tomado da interpretação neoplatônica de Platão (cf. Hadot 1960) – que é acentuado, na forma de um argumento do *cogito*, como certeza indubitável. Em *De Trinitate*, trata-se, em especial, da tríade *mens*, *amor* e *notitia*, e de *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*. Como na nossa passagem, em *De civitate Dei*, também com as últimas duas tríades mencionadas deve ser oferecido um argumento de analogia em favor da doutrina da Trindade cristã: o espírito humano se iguala à Trindade divina; ele forma – ao lado de muitos outros fenômenos, como, por exemplo, a tripartição da filosofia em física, lógica e ética (*De civitate Dei* XI 25) – um indício natural posterior, isto é, não tirado da revelação, em favor da correção da concepção da Trindade². No nosso texto, portanto, nem a tríade como tal é destacada (antes, Agostinho aduz mais do que três atos mentais imediatamente certos), nem exatamente esta tríade (ser, saber e amor) é destacada (antes, ele reconhece outros grupos de três). O contexto teológico-trinitário, portanto, não é essencial ao *cogito* agostiniano. Se o contexto eudemonístico-teleológico que se mostra no conceito de *amare* é de significado central, isso ainda terá de ser discutido.

2. O *cogito* cartesiano e o *cogito* agostiniano

Já no século XVII, contemporâneos de Descartes apontaram para a estreita afinidade ente o *Si enim fallor, sum* e o *cogito* cartesiano. Exatamente três dos seus interlocutores, os filósofos Mersenne, Colvius e Arnauld, chamaram a atenção de Descartes para textos paralelos no Padre da Igreja. Numa carta influente, de 14.11.1640, Descartes agradece a Colvius a sua indicação de *De Trinitate* XV. Ele próprio, Descartes, procurou a biblioteca municipal para lá ler o texto; seguramente, enquanto Agostinho fez somente a simples descoberta da existência do que duvida (com o que, assim entende Descartes, qualquer autor poderia ter se deparado), ele próprio mostrou algo essencialmente mais promissor, a saber, que o eu pensante é uma substância imaterial (Adam-Tannery III p. 247s; cf. a carta a Mersenne de 23.5.1637: AT I p. 376).

Essa apreciação de uma diferença entre ambas as teorias é, com certeza, superficial e não faz justiça ao *De Trinitate*. Nesse sentido, G. Matthews

² Uma tendência comparável têm as afirmações cartesianas de que a idéia de um ente perfeito, bem como a infinidade da vontade humana livre, são indicações da relação forma original e forma exemplar de Deus e do eu humano (cf. *Meditações* III; *imagem*; *similitudo*: *Meditações* IV,8).

(1992, p. 15) apontou, com razão, para o fato de que também Agostinho acentua o caráter incorpóreo do espírito que conhece a si mesmo: o espírito que conhece a si mesmo não pode ser identificado nem com o ar, o fogo, o cérebro, o sangue e os átomos (X 10,14-16). Claramente, Descartes tem interesse em afastar a sua própria concepção para o mais longe possível daquela de Agostinho. Também a passagem da carta que ilustra a ida até à biblioteca, para sugerir, desse modo, um pleno desconhecimento dos escritos de Agostinho, dificilmente podia corresponder à verdade. Henri Gouhier tornou plausível, num estudo histórico detalhado (1978; cf. anteriormente Blanchet 1920 e Lewis 1954), a idéia de que é impossível que Descartes, no decorrer da sua formação, junto aos jesuítas do *La Flèche*, possa ter ignorado tais textos agostinianos centrais, como *De Trinitate* e *De civitate Dei*. Seja qual possa ter sido o motivo de Descartes para o enfático distanciamento com relação a Agostinho³, uma dessemelhança de conteúdo entre os dois *cogitos* não é tão evidente como o próprio Descartes afirma.

Na pesquisa do século XX, a relação entre ambas as posições históricas foi julgada de maneira extremamente diferente. Os dois antípodas extremos são N. Abercrombie e E. Gilson. Enquanto Abercrombie (1972) diagnosticou que os paralelos entre Agostinho e Descartes eram, segundo o conteúdo, superficiais, uma vez que a intenção demonstrativa de Agostinho é essencialmente mais modesta, foi Gilson quem viu (1967, bem como 1969) em ambas as concepções fundamentos análogos de um pensamento sistemático racionalista, que, a cada vez, tem o ápice numa prova da existência de Deus. Para poder julgar a controvérsia adequadamente, precisamos compor alguns paralelos e algumas diferenças.

Uma primeira semelhança que se salienta entre ambas as posições consiste na afirmação, de ambos os autores, de que com o *cogito* possuem uma certeza comprovadamente livre de erro, que rebate em definitivo o ceticismo. Os dois pensadores, Agostinho e Descartes, reivindicam poder expor conhecimentos inquestionáveis, objetivos, a partir da certeza subjetiva. O número de certezas é, para ambos, potencialmente infinito, a saber, tão grande quanto o número de *cogitationes*; Agostinho chega a tematizar explicitamente essa infinitude potencial⁴. Em segundo lugar, partes de teoria cética desempenham, nas duas posições, um papel central; afinal, ambas as concepções são apresentadas como argumentos indiretos, apagógicos. Nis-

³ As cartas a Mersenne e a Colvius reforçam a tese de que o próprio Descartes, sem dúvida, viu os paralelos em Agostinho e, salvo melhor juízo, rejeitou-os; o seu motivo poderia ter sido o de não querer enfraquecer a força da sua argumentação, através da remissão à autoridade do Padre da Igreja: cf. Marion 1996, p. 37-43.

⁴ De acordo com *De Trinitate* XV 12,21, a certeza de si daquele que duvida pode, por sua vez, se tornar objeto de conhecimento, do mesmo modo que essa segunda certeza, etc. Com isso, apresentam-se infinitamente muitas certezas.

so, Agostinho utiliza, do mesmo modo que Descartes, o pensamento de que a nossa apreensão da realidade pode, por exemplo, estar corrompida pela loucura ou pode ser, em absoluto, somente um sonho (*Contra academicos* III 11,25s; *De Trinitate* XV 12,21). De fato, atribui-se, em Agostinho, uma função sobretudo negativa ao ceticismo, ao passo que ela desempenha, em Descartes, um papel construtivo: Agostinho rejeita um ataque acadêmico, Descartes, em contrapartida, faz uso da dúvida metódica como ferramenta própria. Mas, em termos de conteúdo, essa diferença pouco pesa; afinal, é indiferente se um autor meramente reage a uma posição externa, como o ceticismo acadêmico, que exige uma dúvida abrangente e a suspensão do juízo, ou se ele, num experimento próprio de pensamento – como naquele do *genius malignus* – estabelece hipoteticamente como falso tudo o que é possivelmente falso.

Um terceiro paralelo está em que, seguindo-se a ambos os autores, é possível manter que o mundo exterior *qua fenômeno* representa uma certeza indubitável; afinal, independentemente de se um remo mantido na água na verdade está envergado ou permanece reto, para mim ele aparece como envergado (*Contra academicos* III 11,26; cf. *Meditações* II, AT VII p. 29). Um quarto ponto de concordância consiste, como já mencionado, na convicção de ambos os filósofos de terem ao mesmo tempo provado, com o *cogito* anticético, a existência de uma entidade espiritual e imaterial, o *animus* ou a *res cogitans* (esse ponto, contudo, permanece carente de precisão). Finalmente, uma quinta semelhança pode ser encontrada no fato de ambos os autores reconhecerem, para os argumentos do *cogito*, um papel fundante para a asseguuração de conseqüências teóricas amplas; a título de exemplo, ambos os filósofos sustentam no *cogito* as suas provas da existência de Deus. Nesse sentido, o pensamento da certeza de si do espírito, em *De libero arbitrio*, forma o ponto de partida para uma prova da existência de Deus conduzida logo em seguida (II 3,7s). Em Descartes, a prova da existência de Deus, na *Meditação* III, repousa na certeza do *cogito* e na conclusão que parte da idéia clara e distinta de um ser infinito-perfeito e chega à realidade dele.

Contudo, olhando-se mais de perto, existem também diferenças marcantes. Diferentemente de Descartes, Agostinho de modo algum move o *cogito* para o centro da sua filosofia; ele faz uso do argumento sempre apenas *en passant*, até mesmo na sua exposição detalhada em *De civitate Dei* XI 26. Nem em textos autobiográficos nem na sua autocondenação conclusiva, nas *Retractationes*, o *cogito* é caracterizado como pensamento filosófico principal do Padre da Igreja. Agostinho nem dá a conhecer de onde tirou o seu argumento nem ergue a pretensão de ser ele próprio o descobridor do argumento; dificilmente pode tê-lo tomado como central. Mais ainda, embora retorne de diferentes maneiras ao argumento, ele não desenvolve nenhuma forma constante da sua apresentação. Com maior razão, é correto dizer que Agostinho não cons-

trói nenhum modo de discurso formalizado, abreviado, para poder, alhures, considerar de pronto o argumento. Sobretudo, porém, ele não o toma no sentido de um *fundamentum inconcussum*, tal que o saber todo pudesse ser deduzido a partir dessa certeza central. O Padre da Igreja não apresenta, em lugar algum, o saber seguro na forma de um modelo de dedução, no qual todas as afirmações fossem relacionadas com o caráter central do *cogito*.

Deve-se, então, concluir, a partir disso, que Agostinho não entendeu a posição fundamental do *cogito*? Ou tem-se de aceitar, talvez, que ele não pode ter tido em mente o mesmo argumento que Descartes? Uma resposta positiva a uma dessas suposições se sugere, e isso por diversas razões. Em primeiro lugar, o argumento em *De civitate Dei* parece ser entendido de modo meramente hipotético (*Si enim fallor, sum*), enquanto o *cogito* cartesiano é apresentado explicitamente de modo categórico (*Cogito, ergo sum*). Ademais, evidencia-se que Agostinho, na primeira versão do seu argumento, afirma tão-só que o sábio sabe por que, como e se ele *está vivo* (*Contra academicos* III 9,18s); num escrito composto um pouco mais tarde, o Padre da Igreja afirma, semelhantemente, que *corpo* e *vida* são imediatamente certos (*De beata vita* 2,7; também em *De Trinitate* X 10,13; XV 12,21). Caso Agostinho devesse querer dizer que a existência *corpórea* de pessoas empíricas pode ser demonstrada, então, naturalmente, os seus argumentos não atingiriam o sentido do *cogito* de Descartes. Além disso, causa irritação o fato de que Agostinho não apresenta os seus argumentos o tempo todo na primeira pessoa; assim, por exemplo, ele fala, numa passagem, de início na segunda pessoa ("Vê se consegues duvidar de que tu duvidas") e, depois, até mesmo na terceira pessoa ("Todo o que sabe que duvida, sabe algo verdadeiro": *De vera religione* 39,73). Em Descartes, por sua vez, o *cogito*, com boas razões, é estreitamente ligado à auto-reflexão e à forma gramatical dessa, a primeira pessoa do singular. Considerando-se, finalmente, a série de certezas livres de dúvida que o Padre da Igreja introduz em *Contra academicos*, nesse caso ganha ainda mais terreno a suposição de que Agostinho ou bem não apreende, em realidade, o sentido do *cogito* cartesiano, ou não pode ter tido em mente tal sentido. Casos de certezas livres de dúvida são, ali, por exemplo, as proposições "O mundo ou bem é um, ou não é um", ou " $3 \times 3 = 9$ " (III 10,23-26). Certezas lógicas ou matemáticas se submetem, em absoluto, segundo Descartes, à possibilidade do engano, engano ao qual eu poderia estar exposto por causa de um *genius malignus*.

3. A argumentação em *De civitate Dei* XI 26

No que consiste, pois, na passagem textual citada, o objetivo de demonstração de Agostinho, e no que consiste a demonstração em si? A inter-

pretação mais simples do *cogito* agostiniano provém de J. Hintikka (1962). De acordo com Hintikka, o argumento agostiniano repousa, simplesmente, no fato de que é feita uma pressuposição existencial implícita das nossas descrições de ação. Hintikka rejeita, por isso, um paralelismo de ambas as concepções históricas, com a observação de que a conclusão agostiniana *Si enim fallor, sum* não se estende, por exemplo, para além da conclusão *ambulo, ergo sum*, ou da conclusão *video, ergo sum* (1962, p. 23; semelhantemente Coughlan 1982, p. 149). O sujeito que é deduzido na argumentação é simplesmente o eu assumido na forma gramatical de *fallor*. Em certa proporção, o sentido literal do nosso texto se contrapõe a essa interpretação. A afirmação de que não pode enganar-se quem não é, soa, em verdade, como a afirmação de que quem não existe não pode, com maior razão, sair para passear; também as formulações de Agostinho na segunda ou na terceira pessoa apóiam essa concepção. Se a interpretação de Hintikka é correta, então a consequência de Agostinho consiste meramente em que do ato de ilusão deve ser deduzida a necessidade de um sujeito da ilusão, uma relação que a forma lingüística dá a entender de modo trivial. Seguramente, a conclusão, seja o quanto possa parecer trivial e óbvia, seria falsa; afinal, também podem ser atribuídas ações a uma personagem de teatro ou de um romance, sem que se esteja autorizado a concluir a favor da sua existência.

Assim, pode-se seguramente excluir a interpretação de Hintikka; ora, Agostinho não faz uso, em nenhuma das suas passagens sobre o *cogito*, de um exemplo do tipo *ambulo, ergo sum*. Pelo contrário, nos *Soliloquia*, são introduzidas como certezas imediatas somente as proposições "Eu sei que eu sou" e "Eu sei que eu penso"; é recusada explicitamente, por sua vez, a certeza imediata das proposições "Eu sei que eu me movimento" e "Eu sei que eu sou imortal" (II 1,2). Em *De Trinitate*, Agostinho conta, ao lado de "viver" (*vivere*), para aquilo que "o espírito sabe de si mesmo", meramente *se meminisse, intelligere, velle, cogitare, scire e iudicare* (X 10,14), portanto claramente apenas atos mentais. Se Agostinho, porém, no âmbito das sentenças na forma de eu, não supõe uma diferenciação entre juízos certos e não-certos, então a sua tese pode soar impossível: "Em tudo o que eu afirmo de mim eu sempre pressuponho a existência de um eu". Antes, *ambulo, ergo sum* não seria, para ele, nenhuma certeza indubitável. Mais plausível parece, por isso mesmo, tomar aquelas passagens que falam da certeza do próprio corpo ou da vida como formulações inexatas de um pensamento equivalente ao *cogito* cartesiano⁵.

⁵ Já Matthews (1992, p. 42) pondera se "viver", aqui, poderia estar sendo utilizado de modo impróprio como "existir"; nesse caso, as sentenças de Agostinho não seriam mais diferenciáveis daquelas de Descartes. Com efeito, no uso lingüístico antigo, *zên* ou *vivere* pode ser entendido, simplesmente, como o ser da criatura.

Semelhantemente improvável é, com respeito aos textos de Agostinho, a interpretação que Hintikka sugere para o *cogito* cartesiano: a interpretação deste, no sentido de um argumento performativo. Apresenta-se um argumento performativo, quando a verdade ou a falsidade do conteúdo proposicional se segue de quaisquer circunstâncias externas do ato de fala, especialmente das condições empíricas daquele que pensa ou que enuncia uma proposição. De acordo com essa interpretação, proposições como “Eu estou aqui” representam uma certeza imediata, e proposições como “Eu não existo” representam uma falsidade certa, quantas vezes forem pensadas ou enunciadas atualmente por alguém. Diferentemente disso, a sentença “Eu sou o Bispo de Hipona” é verdadeira se – melhor: se e somente se – for utilizada pelo Bispo de Hipona. A interpretação performativa leva em consideração, portanto, o locutor empírico-concreto que se encontra em determinadas condições espaço-temporais. Um *cogito* pretendido em termos performativos remeteria, então, a pressuposições invariáveis, que, para os locutores, são preenchidas em cada situação. Contudo, relacionada às duas posições históricas, essa interpretação força o questionamento de como, com tal argumento – a partir da autocertificação momentânea –, deve ser demonstrada a certeza de uma existência do espírito que ultrapassa o tempo. Pelo menos Agostinho parece ter em vista esse propósito de demonstração (mas, certamente também Descartes, mesmo que alguns bons trechos comprobatórios falem a favor de uma interpretação performativa). Nenhum dos textos agostinianos apresenta o *cogito* como um argumento cuja verdade depende de ele ser pensado ou enunciado por uma pessoa empírica, num ponto temporal e espacialmente determinável.

Em conexão com a tese de uma pressuposição existencial, defende-se freqüentemente, na interpretação de Descartes, uma interpretação lógica do *cogito*; essa interpretação reside em que, por exemplo, o argumento cartesiano, na variante do *Discours de la Méthode*, é guarnecido com um *ergo*: *Cogito, ergo sum* (*Je pense, donc je suis*). Essa interpretação é considerada por Descartes? Com um argumento lógico, teríamos, então, que resolver se, no caso em questão, seria intencionada uma conclusão partindo de premissas para uma conseqüência. Tal conclusão poderia, por exemplo, assumir a forma do *modus ponens*. A partir das premissas:

- (1) Tudo o que pensa existe.
- (2) Eu penso.

Resulta a conseqüência:

- (3) Eu existo.

Para o nosso texto, *De civitate Dei* XI 26, não há dúvida de que a forma lógica do argumento desempenha um papel fundamentalmente importante.

Afinal, Agostinho de fato concede ao cético, expressamente, a aceção de que eu me engano na afirmação de que eu sou. Dessa aceção Agostinho conclui, então, num segundo passo, que eu sou. Apresenta-se, portanto, uma conclusão lógica que tem, aproximadamente, a seguinte forma. A partir das premissas:

- (1') Eu me engano na afirmação de que eu sou.
- (2') Se eu me engano, então eu sou.

Segue-se:

- (3') Se eu me engano na afirmação de que eu sou, então eu sou.

Assim, portanto, mostra-se uma contradição dentro da consequência (3'), através da qual a premissa (1') se mostra indefensável. Com isso, Agostinho tem claramente em vista, na nossa passagem textual, a seguinte argumentação total (cf. já Matthews 1972; 1992, p. 31s). A partir das premissas:

- (1'') Ou bem eu estou certo, ou eu me engano que eu sou.
- (2'') Se eu estou certo na afirmação de que eu sou, então eu sou.
- (3'') Se eu me engano com a afirmação de que eu sou, então eu sou (= 3').
- (4'') Independentemente se, com isso, eu estou certo ou me engano que eu sou, eu sou.

Conclui-se:

- (5'') Eu sou.

Com isso, apreende-se suficientemente o argumento total de Agostinho? Por certo, não; pois a reconstrução lógica da passagem textual *De civitate Dei* XI 26, mencionada por último, pode muito bem apresentar de maneira correta o curso argumentativo, mas continua não explicando o que justifica a passagem de "Eu me engano" para "Eu sou" em (2'), (3') e (3''). Contra uma apresentação lógica, tal como ela está exposta nas proposições (1)-(3), fala, pois, o fato de que a mesma conclusão seria permitida, se, em (2), entrasse, no lugar do pronome pessoal singular de primeira pessoa, o nome de uma pessoa empírica. Nesse caso, chega-se, por exemplo, a partir das premissas:

- (1''') Tudo o que pensa existe;
- (2''') Agostinho pensa,

à seguinte consequência:

- (3''') Agostinho existe.

Mesmo que vários textos agostinianos, como já mencionado, afirmem a certeza do corpo e da vida e, além disso, apresentem formulações na segun-

da ou na terceira pessoa, é incompatível com os textos, contudo, entender que o *cogito* de Agostinho tem, como meta de demonstração, a existência de um ser humano empírico. Uma consequência que diga respeito a objetos no mundo, como, por exemplo, acerca do Bispo de Hipona, não somente não é indicada em lugar algum, nos argumentos agostinianos, como, pelo contrário, é estritamente rejeitada. O que tem de ser indicado é, antes, que o espírito humano dispõe da possibilidade de se voltar “de fora para dentro”, a saber, “para si mesmo”, para, então, lá atingir a certeza indubitável. Afinal, Agostinho caracteriza a certeza da própria existência como o “saber mais íntimo” (*intima scientia: De Trinitate* XV 12,21). Os conceitos de espírito e de eu são essenciais para uma interpretação apropriada do argumento. Faz-se preciso, então, a partir daí, admitir que o argumento agostiniano mantém uma interpretação performativa? Não, pois o acento não está na autocertificação de um locutor empírico, mas na durabilidade e na invariância de um domínio interno, não-empírico. Com respeito à história conceitual tardia, pode-se falar de um eu “puro” ou “transcendental”.

4. A descoberta agostiniana do “mundo interior”

Agostinho nem realiza uma demonstração na qual a autocertificação de uma pessoa empírica é ambicionada, nem demonstra a existência de cada ser humano que se engana, portanto a existência deste como uma entidade que existe empiricamente. Ora, o saber que Agostinho pode possuir sobre “Agostinho”, o Bispo histórico de Hipona, ainda não preenche a condição de ser um “saber interior”, isto é, um saber de si mesmo. O ponto central do argumento é a descoberta da diferença que existe entre entidades empíricas e o eu não-empírico: ao se perguntar pelo existir empírico de centauros e de unicórnios, ou pela existência histórica de um bispo africano de nome Agostinho, colocam-se perguntas de caráter fundamentalmente distinto do que quando se submete à dúvida a *sua própria existência*. Afinal, é trivial, e pouco razoável, pôr a pergunta pela própria existência num sentido empírico – ao passo que é inteiramente razoável pôr em dúvida a existência empírica ou histórica de entidades estranhas. A pergunta pela própria existência pode, de maneira relevante, ter somente um sentido não-empírico, transcendental.

A interpretação transcendental do *cogito* remete ao fato de que o pronome pessoal da primeira pessoa do singular pode ser utilizado num sentido duplo; isso fica claro a partir da comparação das duas seguintes proposições:

- (a) Eu sei que eu sou o Bispo de Hipona.
- (b) Eu sei que eu existo.

A título de exemplo, a sentença (a), no caso de uma perda de memória temporária, pode ser de algum valor; num sentido empírico-pragmático, ela é certa; contudo, ela é, em princípio, suscetível de erro. A sentença (b), em contrapartida, é independente do conhecimento de estados-de-coisas empíricos e reivindica isenção de erro. Ainda que eu possa atingir, por mim mesmo, ambas as afirmações em conformidade com a verdade, o eu da primeira proposição, contudo, é diferente daquele da segunda proposição. Isso é reconhecível na medida em que, a partir de (a) e (b), como premissas, não se segue a seguinte consequência:

(c) Eu sei que eu, o Bispo de Hipona, existo.

Antes, ambas as utilizações de eu, na proposição (a), designam uma pessoa empírico-histórica, enquanto ambas as utilizações de eu, na proposição (b), são pensadas como não-empíricas, isto é, não podem ser identificadas com nenhum objeto do mundo. Na proposição:

(a') Eu sei que ele é o Bispo de Hipona

é utilizado o mesmo eu que em (a), enquanto, na proposição,

(b') Eu sei que ele existe,

é pressuposto, ao invés do eu transcendental obtido introspectivamente, um eu empírico. Agostinho e Descartes interpretam a descoberta dessa diferença de modo concordante tal que se trata, no eu, de cuja existência não se pode duvidar, de uma substância imaterial e espiritual. Assim afirma Descartes, na *Meditação II*, que é impossível identificar o "Eu penso" como corpo ou vento, fogo, vapor, fumaça, etc. (AT VII p. 27). De modo muito semelhante, Agostinho afirma ser impossível que possamos, com a ajuda do nosso pensamento, localizar o lugar do corpo que constitui o "coração" do nosso pensamento (*De anima et eius origine* IV 6,7). O pensamento não sabe o que ele é, por exemplo, se ele representa uma unidade ou uma pluralidade (*Soliloquia* I 1,2); ele não é "nada perceptível com olhos corpóreos", mas também nenhum "produto da fantasia" (*De vera religione* 39,73). Caso se considere o pensamento a partir da perspectiva interior, nesse caso não há, para ambos os filósofos, nada que permita a sua determinação empírica ou que dê a entender, em absoluto, a sua conexão com determinados órgãos corpóreos.

Em Agostinho, com esse ponto, portanto com a imaterialidade do eu apreendido no pensamento, é caracterizado o interesse principal no argumento do *cogito*. A probabilidade de um mundo interior incorpóreo, com as suas características de não-dedutibilidade e estrita isenção de engano, parece ser ao Padre da Igreja uma base apropriada para o seu inte-

resse respectivo à filosofia da religião. Afinal, Agostinho pode então interpretar as propriedades de imaterialidade, prioridade ontológica e certeza, que o *cogito* traz consigo, em termos de predicados divinos da revelação bíblica; para ele, somam-se a isso as certezas lógicas e matemáticas como indícios de que, adicionalmente, é possível constituir o predicado divino da imutabilidade no espírito humano. Com isso, não é de admirar que o passo do argumento do *cogito* para a prova da existência de Deus é pensável, para Agostinho, como sendo muito curto; o Padre da Igreja, então, toma a prova da existência de Deus como apresentada, assim que for possível mostrar a independência do sujeito dos conteúdos do pensamento acessíveis no "interior" do ser humano. Ligado a isso, basta-lhe chamar atenção para a circunstância de que as verdades não-empíricas, das quais o espírito humano dispõe somente de maneira provisória e rudimentar, têm de se originar de uma fonte unitária, indivisa, compreensiva de toda a verdade.

Agostinho liga ao *cogito*, além do mais, a noção neoplatônica de que se pode, pela via do pensamento, alcançar a Deus. Em verdade, Agostinho liga ao seu *cogito* duas provas da existência de Deus. Em Agostinho, porém – diferentemente do que em Descartes –, é pensada uma espécie de ascensão intelectual do espírito humano a Deus. Tem-se apontado, em diferentes sentidos, para o fato de que também o título da obra de Descartes, *Meditationes*, evoca ainda a concepção antiga e medieval de um *Itinerarium mentis in deum*. Contudo, a relação entre filosofia e teologia, em Agostinho, é concebida de modo essencialmente mais estreito: a filosofia significa, para ele, imediatamente um "retorno para Deus" (*ad deum reditus: De beata vita* 4,36). Os temas da alma e de Deus formam, para ele, um objeto unitário – e unicamente valioso – do conhecimento. Nos *Soliloquia*, no diálogo fictício entre 'Agostinho' e a 'razão', isso significa, por isso, que ele deseja "conhecer a Deus e a alma, e nada mais" (*deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino: I* 7). Repetidamente, o Bispo de Hipona apresentou o caráter anagógico da obtenção do saber na forma de graus (especialmente em *De ordine* II e nas *Confessiones* VII 17,23). A passagem de prova mais famosa, que explana a relação entre o *cogito* e a "ascensão do espírito", é a exortação presente, em *De vera religione*, de dirigir-se, não para fora, mas para dentro, uma vez que a verdade reside no "ser humano interior" (*noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: De vera religione* 39,72).

Na base de uma interpretação transcendental, é possível ver, como acredito, o *cogito*, em Agostinho e em Descartes, como estreitamente assemelhado em termos de conteúdo (com um pequeno detalhe: cf. a seção 6). Por sua vez, os contextos nos quais os argumentos são utilizados diferem de modo muito saliente. Enquanto o uso de Agostinho é fortemente caracterizado pela concepção de filosofia protréptica e anagógica do platonismo, Descartes utiliza o argumento na base de um sistema de saber se-

guro estabelecido – ao menos segundo a intenção – de modo estritamente dedutivo. Em verdade, seria falso negar à Antiguidade a idéia de tal *mathesis universalis* e tornar questionável à modernidade o pensamento de uma ascensão filosófica, a partir da caverna de Platão; contudo, a diferenciável colocação de acento em Agostinho e em Descartes é claramente perceptível.

5. Sobre as fontes da concepção agostiniana do mundo interior

Se for correto afirmar que Agostinho já dispõe, em termos de sentido (se não também de acordo com o contexto), do *cogito* cartesiano, coloca-se então a pergunta se ele pode ser considerado como descobridor do argumento ou se, de sua parte, depende de fontes mais antigas determináveis. Na obra de Agostinho, a figura de argumentação é desenvolvida, pela primeira vez, dentro da primeira discussão com o ceticismo acadêmico. Contudo, no escrito *Contra academicos*, podem antes ser formuladas formas prévias do argumento do que um *cogito* plenamente desenvolvido. Ademais, ele não desempenha nenhum papel muito acentuado; antes, Agostinho apresenta uma série indiferenciada de objeções, em parte legítimas, em parte questionáveis, contra o ceticismo, entre as quais as duas passagens que contêm um argumento do *cogito* quase poderiam passar despercebidas (cf. *Contra academicos* III 9,19 e III 11,26). A partir disso, *prima facie* não é muito plausível que o contexto anti-cético poderia ser o lugar original de uma descoberta ou de uma recepção do argumento.

Muito antes, oferece-se buscar a origem do *cogito* agostiniano na teoria do desejo, a qual Agostinho defende em seguimento à tradição da ética eudemonístico-teleológica da Antiguidade. A favor disso já fala a convicção de que justamente a mais antiga passagem de prova mencionada reconhece “no sábio” uma apreensão de si imediata. Em *De civitate Dei* como em *De Trinitate*, Agostinho estabelece explicitamente – como já vimos – uma relação entre o *cogito* e a concepção ética de desejo. De grande significado para a passagem da ética eudemonística para o *cogito* poderia ser o fato de que Agostinho, ocasionalmente, procura trazer a teoria do desejo para uma forma estrita: a felicidade – e, na verdade, para o Padre da Igreja, a felicidade da paz – é, de acordo com isso, não somente o fim de desejo supremo, bem entendido, mas, além disso, é o fim que ninguém pode, racionalmente, questionar ter. Assim, é o caso que alguém admite ter esse fim de desejo – como o fazem os acadêmicos –, então este tem também de permitir uma discussão sobre as pressuposições de conhecimento contidas na descrição do fim e acerca da adequada obtenção do fim.

Nesse contexto, é instrutivo o exemplo agostiniano do ladrão Caco (*De civitate Dei* XIX 12): Caco, a mítica essência mesma do criminoso sem

escrúpulos e anti-social, tem em vista, do mesmo modo que todos os outros entes, a felicidade da paz; ele busca, na sua caverna de ladrões, o gozo tranqüilo dos bens roubados. Também ele, que, aparentemente, vive por completo de acordo com princípios imorais, confirma, com isso ainda, que a relação entre meios e fim não pode ser revertida. De fato, assim generaliza Agostinho, é possível que alguém faça uso de meios não-pacíficos para alcançar uma paz agradável para si, mas ninguém pode fazer da própria ausência de paz um fim de desejo. A perversão da moralidade é, para Agostinho, possível somente dentro da escolha dos meios (e na falsa determinação, em termos de conteúdo, do fim de desejo), porém uma escolha da relação entre meios e fim dentro da ordem de desejo está fora de questão. Ninguém pode questionar perseguir o fim de desejo de felicidade ou de paz.

A suposição de que o *cogito* agostiniano poderia ser estabelecido a partir da ética ainda pode ser essencialmente precisada. A ética antiga faz de um autoconhecimento e de uma prova de si adequada a condição para uma ordem de desejo adequada. Esse motivo do autoconhecimento, motivado ética e religiosamente, possui uma longa tradição, começando com a sabedoria proverbial arcaica dos sete sábios e da inscrição do templo de Delfos *gnôthi sautón*. O dito configura uma motivação central para o filosofar de Sócrates; em Platão, o pensamento aparece, por exemplo, na doutrina do cuidado da alma e da preparação para a morte (*Fédon* 67e), ou no conceito de um saber voltado a si próprio, o qual é entendido como circunspeção (*sôphrosynê*; *Cármides* 166c, 169b). Em Aristóteles, encontra-se uma versão epistemológico-metafísica desse motivo, no conceito de um pensamento divino que apreende a si mesmo (*Metafísica* XII 9, 1074b34s). Na auto-reflexão que Platão e Aristóteles querem expressar não se trata, portanto, de modo nenhum, de uma teoria da subjetividade humana, no sentido moderno, e muito menos ainda da busca cartesiana por uma certeza primeira e inabalável fundada naquela. A autoconsciência, justamente, não é nenhum fenômeno diário, mas um fenômeno exigido eticamente, pelo qual, ao lado de Deus, só o filósofo é caracterizado.

Que Agostinho, diante disso, pôde se aproximar tão fortemente da concepção cartesiana, sem abandonar o antigo contexto teórico, poderia ser conectado à metafísica neoplatônica do espírito, em Plotino, pela qual Agostinho é permanentemente influenciado. A teoria de Plotino, segundo a intenção, é uma defesa do conceito de autoconsciência contra Sexto Empírico. Sexto, como acreditava, tinha objetado contra essa concepção irrazoável que conhecer significa sempre que um cognoscente tem por objeto de conhecimento alguma outra coisa; afinal, nem algo simples pode apreender a si mesmo (pois, nesse caso, ele teria de ser definido, ao final, como cognoscente, e não, simultaneamente, como conhecido), nem algo complexo o pode (afinal, é verdade que a parte cognoscente de uma entidade

pode conhecer as demais partes dela, não, porém, a si mesma, porquanto ela, de si, é ou simples ou complexa – o que leva ou à impossibilidade primeiramente mencionada ou, porém, a um regresso ao infinito: *Adversus Mathematicos* VII 284-286, 310-312). Característica central da doutrina do *noûs* de Plotino, dirigida contra isso, é que o *noûs*, na forma das idéias platônicas, pensa a si mesmo imediatamente. Portanto, Plotino representou, diante da tradição da antiga teoria da autoconsciência, uma inovação, no sentido de que a sua doutrina do *noûs* interpreta, sob a influência de reflexões céticas, a autoconsciência divina como uma unidade imediata (somente sob uma diferença lógica) de sujeito do pensamento e objeto do pensamento no ato do pensamento (especialmente *Enéada* V 3 [49] 5).

Com certeza, também em Plotino uma autoconsciência imediata é atribuída primariamente ao pensamento divino, e só secundariamente ao filósofo, que progrediu na “transformação do espírito” (cf. V 3 [49] 4; VI 8 [39] 5). Também aqui, ainda não se quer dizer um fenômeno diário de autoconsciência. Mesmo em Agostinho essa primazia não é ainda perceptível: autoconhecimento deve ser reconhecido, primariamente, na trindade divina; e de modo também primário é o sábio quem alcança uma compreensão para o *cogito*. A passagem da metafísica do espírito antipirrônica de Plotino para o *cogito* anti-acadêmico de Agostinho resulta, então, do interesse de Agostinho na relação “forma original-forma exemplar” entre o espírito divino e o humano. Reconhecível será a relação do *cogito* agostiniano com a teoria do espírito divino na obra *De Trinitate*. Ali, o *cogito* é deduzido do autoconhecimento trinitário (Livros IX e X) e também, mais tarde, é tematizado ainda em comum com aquela “palavra interior” que deve apreender a si mesma imediatamente (XV 21,40). Também a auto-apreensão humana, na medida em que se relaciona com o “ser humano interior”, é, assim ganha expressão a contribuição original de Agostinho, imediata e, por isso mesmo, indubitável.

6. Agostinho e o problema da interioridade privada do mundo

Charles Taylor, no seu importante estudo, *Quellen des Selbst*⁶, investigou a gênese da autoconsciência moderna e, nisso, salientou, tal como entende, a tendência problemática da modernidade de permitir que a “voz interna das minhas verdadeiras sensações” decida sobre o que é bom (cf. 1994, p. 630). Ao destacar o significado de Agostinho para a teoria do conhecimento cartesiana, Taylor afirma que o Padre da Igreja, com a volta para dentro de si, realizou um primeiro passo fatal para a subjetivização da

⁶ Isto é, *Fontes do eu*. N. do T.

realidade: pode-se fazer voltar até Agostinho a "aberração" moderna de uma atribuição de objetos internos e de um eu privado do mundo⁷.

É mesmo correto ver Agostinho como o predecessor central da concepção de um eu solipsista, privado do mundo, e, com isso, do dualismo matéria-espírito? Com respeito ao Padre da Igreja, isso se mostra pouco convincente, caso se considere apenas a origem do *cogito* agostiniano, desde a ética e a metafísica do espírito antigas. A tese de Taylor parece isolar, de modo inadmissível, o Bispo de Hipona da tradição antiga. Além disso, o ganho filosófico ligado ao *cogito* reside, para Agostinho, não na descoberta de um eu apreensível introspectivamente (e já, de modo algum, na descoberta de um eu solipsista), mas, de modo mais geral, na indicação de uma realidade espiritual; decisivo para ele é, primeiramente, a passagem dessa descoberta para uma exploração filosófica de Deus (cf. o dito de que Deus é *interior intimo meo et superior summo meo: Confessiones* III 6,11). Estabelecer o eu humano como grandeza primeira e absoluta teria parecido a Agostinho, em contraposição a isso, como um entendimento equivocado do seu propósito. Além disso, fica despercebido em Taylor que o *cogito*, mais tarde, também teve influência, por exemplo, num sentido genuinamente agostiniano, sobre Tommaso Campanella ou sobre Marsílio Ficino (cf., sobre isso, Blanchet 1920). O *cogito* de Agostinho, portanto, não parece, de modo algum, ter provocado uma interpretação cartesiana.

Adiciona-se ainda a isso uma observação que se remete a B. Williams e que foi desdobrada por M. Burnyeat. De acordo com a tese de Burnyeat (1982), todos os autores antes de Descartes estão convencidos da existência real de corpos, e isso mesmo quando são "idealistas" ao ponto de atribuírem à percepção do mundo exterior ingredientes subjetivos. Descartes foi quem, pela primeira vez, concebeu o seu *cogito* de tal modo que o eu existente representa uma *res cogitans* estritamente incorpórea. De fato, já filósofos da Antiguidade, por exemplo, Plotino e Agostinho, teriam tomado determinadas entidades como espirituais-imateriais, porém, jamais teriam contraposto todo o mundo da experiência ao sujeito cognoscente. Muito embora Agostinho tome o mundo interior, que é obtido através do *cogito*, como incorpóreo, ele não define o ser humano "real", contudo, somente por

⁷ "Dificilmente se exagera, ao se afirmar que Agostinho foi aquele que pôs em cena a interioridade da reflexividade radical e a legou à tradição do pensamento ocidental. Esse foi um passo fatal, pois, nesse meio tempo, cuidamos, sem sombra de dúvida, para que o ponto de partida da primeira pessoa tenha crescido para uma coisa de enorme significado. Através da tradição epistemológica moderna, desde Descartes, e de todas as suas ramificações na cultura moderna, esse ponto de partida se tornou algo fundamental – poder-se-ia mesmo conceber que, através disso, entramos num caminho equivocado. Desse modo, foi gerada até mesmo a concepção de que há um domínio especial de objetos "internos", acessíveis somente através desse ponto de partida. Um resultado posterior é a noção de que o ponto de partida do "eu penso" está de algum modo, fora do mundo das coisas que experimentamos".

meio daquele; antes, o eu, cuja comprovação Agostinho quer levar a termo, é uma síntese de corpo e espírito (cf., quanto a isso, também Matthews 1992, p. 51). Pelo que se vê, Agostinho assume, no seu *cogito*, que também o próprio corpo e, além disso, aquilo que é estranho ao domínio psíquico são demonstráveis sem risco de engano.

Vendo a partir de Descartes, reside aqui uma carência grave, que justifica o seu distanciamento veemente do *cogito* de Agostinho (ainda que esse, certamente, não tenha sido o motivo real de Descartes). Considerado como tal, o *cogito* entendido cartesianamente significa, na realidade, uma diferença de concepção respectiva à época. Digna de apreciação permanece, portanto, a tese de Taylor, na medida em que se poderia conceber um desenvolvimento histórico que se volta, com meios agostinianos, contra a intenção dele mesmo.

Referências

- ABERCROMBIE, N. 1928, 1972: Saint Augustine and classical French thought. 2. ed. New York.
- BLANCHET, L. 1920: Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis', Paris.
- BUBACZ, B. S. 1978: St. Augustine's "Si fallor, sum", in: *Augustinian Studies* 9, p. 35-44.
- _____. 1981: St. Augustine's theory of knowledge. A contemporary analysis, New York.
- BURNYEAT, M. 1982: Idealism and Greek philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed, in: *Philosophical Review* 91, p. 3-40.
- COUGHLAN, M. J. 1982: "Si fallor, sum" revisited, in: *Augustinian Studies* 13, p. 145-9.
- GILSON, E. 1928, 1969: Introduction à l'étude de saint Augustin. 4. ed., Paris.
- _____. 1930, 1967: Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. 3. ed. Paris.
- GOUHIER, H. 1978: Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle. Paris.
- HADOT, P. 1960: Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin, in: Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, Bd. V, Vandoeuvres-Genève, p. 105-41.
- HINTIKKA, J. 1962: "Cogito, ergo sum": Inference or performance? In: *Philosophical Review* 71, p. 3-32.
- LEWIS, G. 1954: Augustinisme et cartésianisme, in: Augustinus Magister, Bd. II, p. 1087-104.
- MARION, J.-L. 1996: Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu, Paris.
- MATTHEWS, G. B. 1972: "Si fallor, sum", in: R. A. Markus (ed.), Augustine. A collection of critical essays, New York.
- _____. 1992. Thought's ego in Augustine and Descartes, Ithaca/London.
- MOURANT, J. A. 1979: The cogitos: Augustinian and Cartesian, in: *Augustinian Studies* 10, p. 27-42.
- O'DALY, G. J. P. 1987: Augustine's philosophy of mind, Berkeley/Los Angeles.
- TAYLOR, Ch. 1994: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. (engl. 1989).