


## O cogito em Agostinho

Breno Augusto da Silva Franco<sup>1</sup>



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

 <https://doi.org/10.32459/2447-8717e252>

**Recebido:** 18-08-2023 | **Aprovado:** 17-10-2025 | **Publicado:** 29-12-2025

**Resumo:** Este artigo apresenta uma reconstrução do cogito agostiniano a partir de duas passagens cruciais. A primeira seção se ocupa de De Civitate Dei, XI, 26. Defendo a reconstrução parcial dessa passagem oferecida por Gareth Matthews (Matthews, 1972) e a suplemento a partir de elementos presentes no diálogo agostiniano Contra Academicos. A segunda seção se ocupa de De Trinitate, XV, 12, 21. Ofereço uma detalhada reconstrução dessa passagem, novamente lançando mão de elementos presentes no Contra Academicos. Termina cada seção com um balanço dos principais resultados da análise das suas respectivas passagens. A título de conclusão, ofereço um breve resumo da posição que as análises anteriores nos levam a atribuir a Agostinho.

**Palavras-chave:** Agostinho; cogito; ceticismo; certeza.

**Abstract:** This article presents a reconstruction of the augustinian cogito from two crucial passages. The first section analyses De Civitate Dei, XI, 26. I defend the partial reconstruction of this passage offered by Gareth Matthews (Matthews, 1972) and I supplement it by resorting to elements present in the augustinian dialogue Contra Academicos. The second section analyses De Trinitate, XV, 12, 21. I offer a detailed reconstruction of this passage, again by resorting to elements present in Contra Academicos. At the end of each section I present a summary of the main results of the analyses of their respective passages. By way of conclusion, I offer a brief summary of the position that the previous analyses lead us to ascribe to Augustine.

**Key-words:** Augustine; cogito; scepticism; certainty.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente pesquisando a epistemologia de Descartes, com foco na problemática do "círculo cartesiano". Trabalhando na revisão de uma tradução integral do texto latino das Meditações de Filosofia Primeira de Descartes.

## Introdução

A semelhança entre algumas passagens da obra de Agostinho e o famoso “*cogito, ergo sum*” cartesiano é bastante notória, levando alguns intérpretes a sugerir que Agostinho teria influenciado diretamente na constituição do pensamento de Descartes<sup>2</sup>. Contudo, mais fundamental que a questão histórica da influência, é a questão textual e filosófica da semelhança. Na ausência de clara evidência textual a respeito, saber se Descartes foi ou não diretamente influenciado pela obra de Agostinho depende de examinar as passagens relevantes e determinar a sua semelhança ou diferença. Meu objetivo neste artigo é oferecer uma análise detalhada das passagens relevantes do *corpus* agostiniano, buscando compreender qual é exatamente o *insight*<sup>3</sup> expresso nelas. Vou me ocupar, particularmente, de duas passagens: *De Civitate Dei*, XI, 26 e *De Trinitate*, XV, 12, 21. Essa análise é apenas uma parte do que é requerido para determinar se essas passagens expressam realmente o mesmo *insight* cartesiano. A outra parte — uma análise das passagens relevantes do *corpus* cartesiano — é assunto para outro artigo.

Este texto encontra-se dividido em três seções. As duas primeiras são dedicadas respectivamente à análise de *De Civitate Dei*, XI, 26 e de *De Trinitate*, XV, 12, 21. A terceira e última apresenta um breve resumo das principais conclusões extraídas dessa análise.

Antes de passarmos à análise dessas duas passagens, cumpre notar que há muitas outras formulações semelhantes no *corpus* agostiniano. Essas passagens remontam aos primeiros diálogos de Agostinho, como *De Beata Vita* (II, 7) e *De Libero Arbitrio* (II, 7). Algumas dessas passagens, porém, não fazem mais do que afirmar que sabemos que existimos, sem nenhuma explicação da base desse conhecimento, ao passo que outras, embora formulem um *insight* um pouco mais complexo do que esse, não dedicam muitas palavras a examiná-lo (esse é o caso, notoriamente, da passagem de *De Libero Arbitrio*, II, 7). Como as duas passagens referidas são as discussões mais extensas desse ponto, e além disso são as que mais frequentemente são mencionadas como antecipações do *insight* cartesiano, vamos nos deter nelas.

---

<sup>2</sup> Catherine Wilson (Wilson, 2006), por exemplo, considera a semelhança entre as passagens “sugestiva de estudo detido e influência direta” (ibid. pg. 34), mas reconhece a dificuldade de se enunciar qualquer conclusão sobre essa questão que não seja especulativa.

<sup>3</sup> Valho-me do anglicismo genérico “*insight*” para não me comprometer, na própria formulação da questão, com nenhuma alternativa de resposta particular. Isso porque há quem defenda que essas passagens não expressam nenhum “argumento” (e portanto nenhuma “conclusão”), mas simulam uma *experiência* a ser realizada pelo leitor ou algo semelhante (e. g. Hintikka, 1962, 1963). Evito, por isso, perguntar pela semelhança entre os “argumentos” ou “conclusões” ou “teses” expressas pelos dois filósofos nas passagens relevantes.

*De Civitate Dei*, XI, 26

(a) Pois nós existimos, e sabemos que existimos, e amamos [*diligimus*] esse existir [*id esse*] e esse saber [*id nosse*]. (b) Nessas três coisas de que falei, porém, nenhuma falsidade semelhante ao verdadeiro [*falsitas veri similis*] nos perturba. (c) Pois não tomamos conhecimento dessas coisas [*non ea tangimus*], como daquelas que estão fora [de nós], por meio de nenhum sentido do corpo, como percebemos cores pela visão, sons pela audição, odores pelo olfato, sabores pelo paladar, coisas duras e moles pelo tato, etc.; nem como, no pensamento, nos voltamos a imagens não já corpóreas que se assemelham a essas coisas sensíveis, e as retemos na memória, e somos, por meio delas [dessas imagens], incitados a desejar aquelas coisas sensíveis. Mas sem a menor imaginação de aparências ou ilusões, é maximamente certo para mim que existo, que sei disso e que o amo.

(d) Com respeito a essas verdades, não receio os argumentos dos acadêmicos, que dizem: “Mas, e se estiveres enganado?” Pois se eu estou enganado, existo [*si enim fallor, sum*]. Pois quem não existe não pode tampouco estar enganado. E por isso existo, se estou enganado. Por conseguinte, porque eu existo, se estou enganado, como posso estar enganado em relação à minha existência quando é certo que eu existo se eu estou enganado? Dado, pois, que eu, que seria aquele enganado, teria de existir para ser enganado, não há nenhuma dúvida de que eu não estou enganado em saber que existo.

(e) Segue-se daí, porém, que não estou enganado também em saber que sei. Pois assim como sei que existo, sei que o sei.

(f) E quando amo essas duas coisas, também acrescento às coisas que sei uma terceira e não menos valiosa, a saber, esse mesmo amor.<sup>4</sup>

Como compreender o que está acontecendo nessa passagem? O contexto da passagem não parece ser muito importante para compreendermos o que está acontecendo aí. Agostinho quer ilustrar o fato de que “reconhecemos em nós uma imagem de Deus, isto é, de sua suma trindade” (loc. cit.). Na sentença (a), ele introduz o que é que há em nós que ilustra a trindade divina: existência, conhecimento e amor. O que precisa ser esclarecido é o que acontece na sequência, entre (b) e (f). Em um importante estudo sobre o *cogito* agostiniano, Gareth Matthews (Matthews, 1972) apresenta uma incisiva análise de (d) que me parece, basicamente, correta, ainda que não leve em conta, como pretendo mostrar, alguns aspectos da passagem que podem ajudar a elucidá-la. Vou examinar as propostas interpretativas de Matthews (1.1.) e, depois, vou explicar o que me parece insatisfatório nelas, suplementando-as com base na discussão do ceticismo acadêmico presente no diálogo *Contra Academicos* de Agostinho (1.2.). Isso nos levará a um exame dos outros movimentos argumentativos dessa passagem, especialmente (c).

*A análise de (d) proposta por Matthews*

Segundo a análise de (d) proposta por Matthews, o *insight* que Agostinho captura em fórmulas como *si fallor, sum* “não é um argumento, ou parte de um argumento, destinado a

<sup>4</sup> Sigo aqui, com algumas alterações, a tradução oferecida em Matthews (Matthews, 1972, pg. 152).

estabelecer a própria existência” (*ibid.*, pg. 161). Como antecipei acima, o argumento que a alternativa esposada por Matthews (*ibid.*, pgs. 157-160) atribui a Agostinho tem como conclusão, não “Eu existo”, mas “Eu não posso estar enganado ao pensar que existo”. Ele acredita que o ataque cético que está sendo respondido aqui consiste em “nos lembrar de que já estivemos enganados muitas vezes no passado e, portanto, podemos estar enganados desta vez de novo” (*ibid.*, pg. 158):

Alguém alegando conhecimento: Eu sei que p.

Cético: (1) Você esteve enganado muitas vezes no passado. Portanto, (2) você pode estar enganado quanto a p. Portanto, (3) você não pode ter certeza de que p. Portanto, (4) você não sabe que p. (*loc. cit.*)

A estratégia argumentativa que Matthews atribui a Agostinho consiste em negar a validade da passagem de (1) para (2) no que caso em que p é a proposição “eu existo”, pois “quem não existe não pode tampouco estar enganado” (*d*). Como diz Matthews (*ibid.*, pg. 159), a possibilidade que o cético levanta contra a minha alegação de saber que eu existo “não é possibilidade nenhuma”, e isso Agostinho demonstraria mediante uma redução ao absurdo que Matthews formula assim:

Suponha que eu esteja enganado ao pensar que existo. Assim, na medida em que aquilo *que* eu penso (*viz.*, que eu existo) é um erro, se segue que eu não existo. Mas, na medida em que eu *faço* alguma coisa (incluindo me enganar), se segue que eu existo. Portanto, de “Eu me engano ao pensar que existo” se segue tanto que eu não existo quanto que eu existo. Portanto, não pode ser que eu me engane ao pensar que eu existo (*ibid.*, pg. 162).

Assim, o *insight* agostiniano pode ser formulado como uma *reductio ad absurdum* de “Eu me engano ao pensar que existo”, e não, como acredita Kehr, como uma prova da “existência de uma natureza capaz de se enganar” (Kehr, 1916, pg. 591). Essa *reductio* apela a dois princípios:

(1) Se me engano ao pensar que p, é falso que p.

(2) Se me engano ao pensar que p, existo,

sendo que (2) é uma instância do princípio mais geral segundo o qual “se eu *faço* qualquer coisa, então eu existo”. Com a aplicação desses dois princípios, a suposição de que me engano ao pensar que existo implica que é falso que eu existo e, ao mesmo tempo, que eu existo. Portanto, a suposição deve ser rejeitada.

Assim, Agostinho não está, na leitura de Matthews, “usando *modus ponens* para estabelecer a própria existência, mas argumentando *contra academicos*” (*ibid.*, pg. 163). Isso tem uma implicação importante. Se Matthews está certo quanto à natureza do argumento

agostiniano, podemos dizer que ele é meramente “protetivo” ou, na apta expressão de O’Daly, “tático” (O’Daly, 2001, pg. 163). Tudo o que o argumento sintetizado na fórmula “*si fallor, sum*” busca fazer, nessa leitura, é proteger a certeza de que existo dos desafios acadêmicos. Não é um argumento positivo a favor da certeza de minha existência, mas um argumento negativo contra as objeções céticas a essa certeza.

Creio que Matthews está correto com relação à análise de (d). O argumento não serve para estabelecer o conhecimento da própria existência, mas para refutar a possibilidade do engano alardeada pelo cético. E essa refutação depende da tese segundo a qual “quem não existe não pode tampouco estar enganado”, assumindo a forma de uma *reductio*.

Como Matthews observa, porém, proteger a certeza de nossa própria existência contra os desafios céticos não é “providenciar uma justificação para a alegação de que sei que existo” (*ibid.*, pg. 163). Sem algo mais do que o argumento de (d), parece que Agostinho estaria autorizado apenas a uma conclusão condicional: se é verdade que acredito que existo, então, necessariamente, eu existo (porque é absurda a suposição de eu estar enganado, isto é, de que a crença em questão seja falsa). Isso, à primeira vista, não me autoriza a concluir com certeza que existo, apenas que, certamente, não posso acreditar que existo e estar errado.

Há duas coisas a dizer em resposta a esse problema. A primeira delas, que explicarei melhor logo em seguida, é que, dada a concepção de “certeza”, “ciência” ou “conhecimento” que Agostinho está empregando aqui, ele está, sim, autorizado a concluir com certeza “Eu existo” com base no argumento reconstruído acima para “Não posso estar enganado ao acreditar que existo”. Isso porque, segundo essa concepção, mostrar que “Eu existo” é invulnerável aos argumentos céticos é, incidentalmente, mostrar que essa crença constitui um caso de conhecimento. A segunda coisa a dizer em resposta a esse problema é que, independentemente dessa conexão entre mostrar que não posso estar enganado ao acreditar que existo e mostrar que sei que existo, Agostinho oferece, na passagem que examinamos, uma base para a certeza de “Eu existo”. Ele não se contenta com esse argumento negativo de (d), e oferece uma base que licencia a conclusão categórica “Existo”, para além da conclusão meramente condicional “Se acredito que existo, então existo”. Que base, porém, é essa?

A resposta de Matthews para essa questão é, em linhas gerais, semelhante à de Chastaing, e creio que, aqui também, ele está certo. Segundo a sua proposta, Agostinho considera o conhecimento de nossa própria existência “direto e imediato” (*ibid.*, pg. 159) e, “portanto”, como nem sendo capaz de justificação nem requerendo justificação. A mente está “presente a si mesma”, como Agostinho escreve em *De Trinitate* X, 7.10. Com efeito,

Agostinho parece começar essa passagem, depois de introduzir a imagem da trindade em nós, com a observação de que o conhecimento que a alma tem de si mesma é absolutamente imediato:

(c) Pois não tomamos conhecimento dessas coisas [*non ea tangimus*], como daquelas que estão fora [de nós], por meio de nenhum sentido do corpo, como percebemos cores pela visão, sons pela audição, odores pelo olfato, sabores pelo paladar, coisas duras e moles pelo tato, etc.; nem como, no pensamento, nos voltamos a imagens não já corpóreas que se assemelham a essas coisas sensíveis, e as retemos na memória, e somos, por meio delas [dessas imagens], incitados a desejar aquelas coisas sensíveis. Mas sem a menor imaginação de aparências ou ilusões, é maximamente certo para mim que existo, que sei disso e que o amo.

As afirmações de Agostinho relativas à base para o conhecimento de nossa própria existência (como também de que sabemos de nossa existência e de que amamos esse saber e esse existir – essa é a referência de “essas coisas” na primeira sentença) parecem claras: esse conhecimento não se baseia em impressões dos sentidos nem em imagens retidas no pensamento e na memória. Isso parece o mesmo que dizer que o conhecimento que a alma tem de si mesma é imediato e não-sensível (e, portanto, intelectual), que a alma tem uma intuição direta de si mesma e de sua existência.

Assim, podemos descrever a estratégia de Agostinho nessa passagem do seguinte modo. Em (c), ele nos diz qual a base positiva para o conhecimento que temos de nossa existência (e do conhecimento de nossa existência e do amor por essa existência e por esse conhecimento). Trata-se de uma intuição imediata da alma por si mesma. E, em (d), ele tenta “blindar” esse conhecimento contra os ataques céticos, oferecendo, para esse propósito, uma demonstração de que a hipótese cética de que eu esteja enganado ao acreditar que existo é incoerente. Em (e) e (f), Agostinho estende a afirmação da certeza de “Eu existo” aos outros dois termos da imagem da trindade: “Sei que existo” e “Amo esse saber e esse existir”.

Todavia, há uma dificuldade para a interpretação endossada aqui: se em (d) Agostinho ofereceu apenas um argumento protetivo, incapaz, pela sua natureza, de provar a existência do sujeito, por que Agostinho se refere à passagem (d), em (e), como tendo estabelecido “Sei que existo” e não apenas a impossibilidade do engano com relação a “Eu existo”? Mesmo em (d) Agostinho conclui que: “Dado, pois, que eu, que seria aquele enganado, teria de existir para ser enganado, não há nenhuma dúvida de que *eu não estou enganado em saber [sic] que existo (loc. cit.)*”.

Aqui Agostinho parece estar indo além de uma mera afirmação da impossibilidade do engano. Matthews considera essa objeção e responde: “[I]sso não é o resumo de um argumento que nos proporciona (ou pretende nos proporcionar) a conclusão ‘Eu sei que existo’. O que [essa passagem] resume, em vez disso, é a réplica de Agostinho à questão do cético ‘Mas, e se estiveres enganado?’ (*ibid.*, pg. 159)”.

Mas essa resposta não parece satisfatória. Com efeito, a passagem parece dizer, de maneira não-condicional, que *não* estamos enganados com relação à nossa existência, e isso *porque* “eu, que seria aquele enganado, teria de existir para ser enganado”, que parece o mesmo que “quem não existe não pode tampouco ser enganado”, que é o princípio utilizado no argumento “protetivo”. Porém, um argumento meramente protetivo não é capaz de nos proporcionar essa conclusão não-condicional. Como sair desse impasse?

#### *Suplementando a análise de Matthews pelo Contra Academicos*

Essa dificuldade nos leva a um aspecto insatisfatório da interpretação de Matthews: ele negligencia o teor não só anti-cético, mas especificamente *anti-acadêmico* da passagem. Matthews reconhece, é verdade, que Agostinho possuía certo “interesse em raciocinar *contra academicos*” (*ibid.*, pg. 157). No entanto, ele trata o cético que aparece nessas passagens como se fosse apenas uma figura genérica de cético, que pergunta: “Mas, e se estiveres enganado?” sem substanciar essa sugestão com nenhuma hipótese cética particular. Isso, contudo, não é inteiramente correto; ainda que nessas passagens de *De Civitate Dei* Agostinho não diga nada de muito peculiar sobre esse cético, alhures ele nos fornece um retrato bem mais detalhado, que está pressuposto aqui. Trata-se, pois, do cético *acadêmico*. A menção aos acadêmicos em (d) torna inequívoca a intenção anti-acadêmica da passagem; mesmo em (c), porém, há uma referência mais ou menos clara ao acadêmico. Isso fica mais patente se levarmos em conta o modo como Agostinho, no diálogo de juventude *Contra Academicos*, reconstrói a posição dos céuticos acadêmicos, e o modo como lá ele argumenta contra essa posição. Creio que tanto a caracterização da posição acadêmica quanto a sua refutação, apresentadas ambas nesse diálogo de juventude de Agostinho, estão pressupostas nas formulações do *cogito* agostiniano<sup>5</sup>.

Em primeiro lugar, Agostinho caracteriza a posição acadêmica, no seu aspecto propriamente epistemológico, como consistindo na tese de que “tudo é incerto” (CA II, 11) ou que “é impossível a ciência ao homem” (CA II, 11), ou ainda que “nada se pode saber” (CA III, 18). E há um sentido preciso para ciência, certeza ou conhecimento aqui, que é aquele capturado na famosa “definição de Zenão”<sup>6</sup>. Segundo essa definição, “o verdadeiro

<sup>5</sup> Não há espaço aqui para uma reconstrução detalhada do modo como Agostinho compreende a posição acadêmica e da sua estratégia de refutação. Por isso, a exposição a seguir pode parecer dogmática. Contudo, tratei amplamente disso em outro artigo, intitulado “A Definição de Zenão e a Possibilidade do Conhecimento no *Contra Academicos* de Agostinho”, que está em preparação para publicação.

<sup>6</sup> A principal exposição da posição acadêmica no diálogo se encontra na seguinte passagem: “Que tudo é incerto, não é algo que se limitassem a afirmar; não, afirmavam-no com base em grande quantidade de argumentos. Que o verdadeiro não pode ser compreendido, pareciam tê-lo deduzido da definição do estoico Zenão, que diz que (...) o verdadeiro pode ser compreendido por meio de signos [que sejam] tais, que não os possa ter aquilo



pode ser compreendido por meio de signos que sejam tais, que não os possa ter aquilo que é falso” (CA II, 11). Em outras palavras, uma crença conta como conhecimento quando ela não *pode* ser falsa, dadas as suas características: isto é, quando ela possui alguma característica *distintiva* de verdade, alguma característica que nenhuma crença falsa possa ter. Isso tem a seguinte implicação: se há uma crença *falsa* que seja *indiscernível* de uma crença qualquer minha, C, então C não conta como conhecimento. Assim, a estratégia acadêmica para mostrar que não é possível conhecimento consiste em mostrar que, de maneira geral, a cada crença nossa corresponde uma crença *falsa* que lhe é indiscernível – que, com relação a qualquer crença nossa, “há uma falsidade semelhante ao verdadeiro [*falsitas veri similis*] a nos perturbar” (porção (b) de *De Civitate Dei*, XI, 26). Com efeito, é exatamente nesses termos que as estratégias acadêmicas e as respostas de Agostinho são formuladas no *Contra Academicos*.

Isso já poderia ser o suficiente para tornar plausível a hipótese de que a discussão do ceticismo acadêmico no *Contra Academicos* está pressuposta aqui em *De Civitate Dei*, mas há mais. A discussão do ceticismo no *Contra Academicos* considera quatro argumentos céticos, oriundos dos *Academica* de Cícero, destinados a mostrar que há “falsidades semelhantes ao verdadeiro para nos perturbar” em todos os domínios do conhecimento<sup>7</sup>. Não há espaço aqui para examinar esses argumentos. O que importa observar é que Agostinho admite que, para parte considerável de nossas crenças, esses argumentos acadêmicos são bem-sucedidos em mostrar que elas não contam como conhecimento ou ciência, por não possuírem nenhuma marca distintiva de verdade; mas ele sustenta também que algumas crenças escapam ao seu alcance. Agostinho concede que, de fato, não sabemos como os objetos externos são ou não são em si mesmos; no entanto, ele argumenta que temos, sim, conhecimento de como eles parecem (CA III, 24-28,) e das verdades lógicas e matemáticas (CA III, 23, 25)<sup>8</sup>.

Assim, a refutação do ceticismo epistemológico no *Contra Academicos* resultou na reivindicação de duas classes de proposições como objetos possíveis de conhecimento ou ciência: proposições lógicas e matemáticas, de um lado, e proposições sobre o aparecer dos objetos externos. Uma questão que se impõe à tentativa de elucidação da estratégia do *Contra Academicos* é saber qual a marca distintiva de verdade que permitiria que Agostinho tomasse essas proposições como objetos possíveis de conhecimento, ao passo que todas as outras

---

que é falso. E que estes signos não podem ser encontrados, empenharam-se com grande obstinação [*vehementissime*] a demonstrar. Daí as dissensões dos filósofos, daí os erros dos sentidos, daí os sonhos e as alucinações [*furores*], daí os paradoxos e sofismas [*pseudomeni et soritae*] que empregavam em defesa de sua causa” (CA II, 11).

<sup>7</sup> Esses argumentos são

<sup>8</sup> A título de exemplo,



sucumbiriam ao ataque acadêmico. Uma sugestão nesse sentido é que a marca distintiva que Agostinho encontra nessas crenças é dupla: o caráter *puramente intelectual* e *imediato* do conhecimento da sua verdade. Não precisamos de nenhuma mediação de impressões dos sentidos ou de imagens sensíveis retidas no pensamento e na memória para conhecer essas verdades: temos acesso imediato à sua verdade pelo intelecto.

Se isto é verdade, então podemos compreender, agora, como a refutação do ceticismo acadêmico e a caracterização dessa posição que Agostinho oferece em *Contra Academicos* estão pressupostas nessa discussão da certeza de “existo”, “sei que existo” e “amo esse existir e esse conhecer”. Fundamentalmente, o que Agostinho faz nessa passagem é mostrar que o conhecimento dessas três proposições satisfaz o mesmo critério de verdade – intelectualidade e imediatez – utilizado no *Contra Academicos* (na porção (c) do texto) e, apelando a um argumento extra, mostrar que a suposição de que estamos enganados ao acreditar na primeira, “existo”, é incoerente (na porção (d) do texto).

Reconhecer o seu contexto especificamente anti-acadêmico nos permite ainda esclarecer três aspectos obscuros dessa passagem. Em primeiro lugar, compreendemos agora por que a passagem (c) é introduzida como *justificação* da afirmação, feita em (b), de que não há nenhuma “falsidade semelhante ao verdadeiro para nos perturbar” no caso dessas três proposições. Basicamente, a justificativa oferecida em (c) é aquela que esperaríamos da discussão no *Contra Academicos*: o conhecimento da verdade dessas proposições possui a marca distintiva de verdade que Agostinho descobriu no embate com o cético, o acesso intelectual imediato. Essa marca distintiva de verdade aparece em (c) nos seguintes termos:

[...]não tomamos conhecimento dessas coisas [*non ea tangimus*], como daquelas que estão fora [de nós], por meio de nenhum sentido do corpo, como percebemos cores pela visão, sons pela audição, odores pelo olfato, sabores pelo paladar, coisas duras e moles pelo tato, etc.; nem como, no pensamento, nos voltamos a imagens não já corpóreas que se assemelham a essas coisas sensíveis, e as retemos na memória (loc. cit.).

Apontar tal marca distintiva de verdade nada mais é do que mostrar que não há aqui nenhuma “falsidade semelhante ao verdadeiro para nos perturbar” e que, portanto, as proposições em questão satisfazem a definição de Zenão, constituindo casos de certeza, conhecimento ou ciência.

Em segundo lugar, possuir uma marca distintiva de verdade é suficiente para que uma proposição não possa ser falsa, e isso, por sua vez, é suficiente, conforme a definição de Zenão, para termos certeza de sua verdade. É por isso que Agostinho conclui a passagem (c) afirmando que é “maximamente certo” que essas três proposições são verdadeiras.

Em terceiro lugar, como possuir uma marca distintiva de verdade e ser objeto de certeza é suficiente, segundo a concepção de conhecimento expressa pela definição de Zenão, para dizermos que uma crença é objeto de ciência ou conhecimento, compreendemos também por que Agostinho em *(e)* se refere à passagem *(d)*, que discute a certeza de que “eu existo”, como tendo mostrado que “sei que existo”, e porque *(e)*, que deveria discutir a certeza de “sei que existo”, parece concluir que “sei que sei que existo”. Na verdade, mostrar que é maximamente certo que existo é mostrar que sei que existo, e mostrar que é maximamente certo que sei que existo é mostrar que sei que sei que existo. Essas equivalências são corolários da concepção de conhecimento expressa na definição de Zenão e pressuposta nessa passagem.

Assim, em suma, creio que essa passagem sugere a seguinte interpretação do *cogito* agostiniano:

- (i) a certeza de que existimos é imediata e intelectual, no sentido de que estamos “presentes” a nós mesmos sem qualquer mediação de impressões sensíveis e imagens incorpóreas; nesse sentido, a doutrina da certeza de nossa própria existência depende das doutrinas defendidas por Agostinho no *Contra Academicos*, em especial do acesso intelectual imediato como marca distintiva de verdade;
- (ii) o argumento apresentado na passagem de “*si fallor, sum*” serve apenas para estabelecer a incoerência da suposição de estarmos enganados ao pensar que existimos, por meio do princípio segundo o qual “quem não existe não pode tampouco estar enganado”.

### ***De Trinitate*, XV, 12, 21**

*(g)* Em primeiro lugar, quanto a essa ciência mesma, da qual formamos nosso pensamento quando dizemos o que sabemos, qual é ela e em que medida ela pode advir ao homem, seja ele o mais perito e douto? *(h)* Com exceção, pois, daquilo que vem à alma pelos sentidos do corpo, em que há tantas coisas que são diferentes do que parecem que, demasiado cheio da semelhança delas, o próprio sandeu parece a si mesmo são; o que tanto fortaleceu a filosofia acadêmica que, duvidando de tudo, torna-se ainda mais insana; *(i)* com exceção, portanto, disso que vem à alma pelos sentidos do corpo, quantas coisas restam que saibamos assim como sabemos que vivemos? *(j)* Nisso, de fato, não tememos ser enganados por nenhuma verossimilhança, pois é certo que também quem se engana vive; *(k)* nem se trata aqui daquelas impressões de objetos externos para que nisso o olho se engane, como se engana quando vê o remo torto debaixo d’água, ou quando as torres parecem se mover aos navegantes, ou uma miríade de coisas que são diferentes do que parecem; pois não é com o olho da carne que vemos [a sua verdade]. *(l)* É por meio de uma ciência íntima [*intima scientia*] que sabemos que vivemos, com relação à qual não podem dizer os acadêmicos: ‘Talvez durmas, e ignores [o que julgas saber], e vejas em sonho’. Quem, pois, ignora que as impressões dos que sonham são maximamente semelhantes [*similima*] às impressões dos que vigiam? Todavia, quem está certo da ciência de sua vida, não diz a seu respeito: ‘Sei que vigio’; mas: ‘Seu que vivo’: quer, portanto, durma, quer vigie, vive. E não pode, com relação a essa ciência, ser enganado por sonhos; pois pertence aos que vivem sonhar e ver coisas em sonho. *(m)* Tampouco pode o acadêmico dizer, contra essa ciência: ‘Talvez delires e

ignore [o que julgas saber]'; pois as impressões dos *são* são maximamente semelhantes até mesmo às impressões dos que deliram: mas quem delira vive. E não diz, contra o acadêmico: 'Sei que não estou delirando', mas sim: 'Sei que vivo'. (n) Jamais, pois, mente nem se engana quem diz saber que vive. Mil gêneros de impressões falaciosas se apresentam àquele que diz: 'Sei que vivo'; mas não teme nenhuma delas, pois também quem se engana vive.

O sentido geral dessa passagem é mais ou menos claro. Agostinho está examinando o que é que o ser humano pode saber, quanto lhe é possível possuir de ciência: essa é a pergunta feita em (g). Sabemos já qual a resposta do cético a essa pergunta – “nada”. Em (h), Agostinho exclui todo o conhecimento sobre objetos exteriores do domínio da ciência ou do conhecimento possível ao ser humano. Em (i), ele reformula a questão original em termos comparativos, propondo o conhecimento que cada um tem do fato de que vive como paradigma de ciência ou conhecimento: O que é que se pode saber *assim como se pode saber que se vive*? Finalmente, na longa passagem de (j) a (n), Agostinho explica o que é que há de tão especial no conhecimento que temos de nossa própria vida para que ele mereça o posto de paradigma e padrão de ciência.

Há muitas semelhanças evidentes entre essa passagem e a anterior, mas cumpre começar com uma diferença. A passagem que examinamos anteriormente tratava da certeza de que existimos, ao passo que esta passagem trata da certeza de que *vivemos*. Qual a diferença entre essas duas certezas? O sentido de “vida” aqui não é claro. Certo, não se trata do sentido biológico de vida, pois seria estranho que Agostinho reivindicasse a possibilidade do conhecimento de nossa vida biológica mediante uma *intima scientia* que dispensa o recurso a quaisquer impressões sensíveis. As duas alternativas mais tentadoras são tomar “vida” mais ou menos como sinônimo de “existência”, de um lado, ou, de outro lado, mais ou menos como sinônimo de “consciência” (no sentido em que normalmente perguntamos, por exemplo, se existe *vida* após a morte<sup>9</sup>). Alguns intérpretes adotam a primeira alternativa, como Kehr (Kehr, 1916, pg. 589). Creio, porém, que a segunda é a melhor alternativa, pois há diversas passagens em que Agostinho atribui extensões diferentes a essas duas palavras, “vida” e “existência”. Em *De Libero Arbitrio*, II, 7, por exemplo, ele escreve:

Agostinho: (...) Começando pelas coisas mais manifestas, pergunto-te se existes [*utrum tu ipse sis*]. Talvez temas seres enganado nesta interrogação, mas poderias te enganar se não existisses?

Evódio: Melhor prosseguires às demais coisas.

Agostinho: Como, pois, é manifesto para ti que existes, e como não poderia ser manifesto para ti se não vivesses, isso também é manifesto, [a saber:] que vives. Compreendes que essas duas coisas são maximamente verdadeiras [*verissimam*]?

<sup>9</sup> Comparação de Matthews (Matthews, 2001, pg. 17).

Logo adiante, Evódio acrescenta que “são três coisas diferentes: existir, viver e entender” e que “a pedra existe, e a besta vive”, mas que “não creio que a pedra viva ou que a besta entenda” (*loc. cit.*). Assim, se as nossas duas alternativas para o sentido de “vida” eram consciência e existência, e Agostinho distingue explicitamente a vida da existência, talvez a melhor alternativa seja identificar “vida” com “consciência”. “Vivo” significa algo como “sou consciente”; é aquilo que, num nível mais básico (pois eu também compreendo, *intelligo*), me distingue de uma pedra. *Vivo* é mais que *sum* e menos que *intelligo*. Corrobora essa sugestão o fato de, nessa mesma passagem, Agostinho conceder o estatuto de *certas* a ambas as proposições, tanto *sum* como *vivo*. Assim, creio que devemos entender a certeza defendida na passagem de *De Trinitate* como a certeza de que temos consciência.

Argumentei acima que as discussões epistemológicas do *Contra Academicos*, em que Agostinho apresenta uma caracterização detalhada e uma contundente refutação da posição acadêmica, estavam pressupostas na passagem do *De Civitate Dei*. Vimos que algumas características da passagem relevante eram melhor compreendidas à luz dessas discussões. Creio que o mesmo vale para esta passagem de *De Trinitate*.

Começemos com (*b*). As razões que aqui Agostinho apresenta para rejeitar, como pertencendo ao domínio da ciência, qualquer proposição sobre objetos exteriores é que muitas vezes esses objetos são de uma maneira mas parecem aos nossos sentidos serem de outra. Trata-se de uma referência de Agostinho aos argumentos pelos quais o acadêmico visa minar a possibilidade do conhecimento sobre os objetos exteriores, tanto sobre a sua existência quanto sobre as suas propriedades, e, como vimos, Agostinho concede a força desses argumentos, esforçando-se apenas por apontar certas exceções, certas crenças que escapam ao seu alcance. Assim, essa primeira sentença (*b*) apenas reitera um resultado já obtido no *Contra Academicos*, a saber: não temos conhecimento dos objetos dos sentidos do corpo. Devemos excluir, pois, “aquelas coisas que vêm à alma pelos sentidos do corpo” do domínio da ciência, no sentido da definição de Zenão.

O passo seguinte de Agostinho (*i*) é perguntar se há algo que saibamos assim como sabemos que vivemos. Vimos já o que provavelmente significa “viver” aqui, i. e. “estar consciente”. A questão que se impõe a essa altura é: Por que “eu vivo” é um paradigma de saber ou de ciência? O que há de especial com relação ao conhecimento que cada um tem de que vive? A explicação do estatuto epistêmico privilegiado de “eu vivo” é a parte central dessa passagem.

O primeiro ponto observado por Agostinho é semelhante ao ponto central da passagem de *De Civitate Dei*, de que a suposição de que estamos enganados ao pensar que

existimos é incoerente. Como vimos acima, esse argumento é apenas negativo, e não serve para provar que vivemos. Ele serve para proteger a certeza de que vivemos do desafio cético da possibilidade do engano. Como já examinamos acima, com auxílio de Matthews (Matthews, 1972), a natureza desse argumento negativo, podemos passar adiante. A única coisa a notar é que agora não se trata da incoerência da suposição de que estamos enganados ao pensar que *existimos*, mas da suposição de que estamos enganados ao pensar que *vivemos*. Se Agostinho, naquele contexto, apelou ao princípio de que “quem não existe não pode tampouco estar enganado”, aqui ele deveria apelar ao princípio de que “quem não vive não pode tampouco estar enganado”. Matthews sugere, como vimos, que o primeiro princípio é apenas um caso particular do princípio de que, se fazemos *qualquer coisa*, então devemos existir. Agora, essa explicação não é aplicável a este segundo princípio. Aqui Agostinho deveria apelar à noção de *engano* e mostrar que ela implica ou pressupõe *vida*. Se, como vimos, “vida”, nessas passagens, é mais ou menos o mesmo que “consciência”, podemos compreender porque não se pode estar enganado sem viver: enganar-se envolve acreditar, e seres privados de consciência não são capazes de crenças. Talvez essa seja a justificativa implícita para a afirmação de Agostinho de que “também quem se engana vive” em (j). Entendido assim, o argumento admite ser reconstruído, como o anterior, como uma redução ao absurdo.

Na porção (k)-(m) da passagem, em conformidade com a discussão mais sofisticada da posição acadêmica que encontramos no *Contra Academicos*, Agostinho vai glosar essa hipótese cética genérica – “Mas, e se estiveres enganado?” – em várias hipóteses céticas específicas. O ponto central dessa explicação é mostrar que o conhecimento que temos de nossa própria vida não é abalado pelas hipóteses céticas que minam todo o conhecimento obtido pelos sentidos do corpo e que, portanto, aquela *intima scientia* pela qual sabemos que vivemos é imune ao ceticismo acadêmico.

A primeira dessas hipóteses é a hipótese do erro dos sentidos ou da ilusão (k). Essa é uma hipótese cética usada para minar o nosso conhecimento das propriedades dos objetos externos. Como vimos, conhecimento exige, para a concepção de conhecimento empregada pelos acadêmicos e aceita por Agostinho, uma marca distintiva de verdade. O objetivo da hipótese do erro dos sentidos, assim como das hipóteses consideradas a seguir, é mostrar que crenças sobre objetos exteriores não possuem uma tal marca. Se é possível ter a impressão *falsa* de um remo torto debaixo d’água (como a hipótese visa mostrar que é possível), então não posso saber, agora, se a impressão que possuo de um remo torto debaixo d’água é verdadeira ou falsa, já que essa impressão atual é indiscernível daquela impressão

hipotética falsa. Isto é, haveria, na formulação de Agostinho em *De Civitate Dei*, uma “falsidade semelhante ao verdadeiro” ou, como ele diz aqui, uma “verossimilhança” para me perturbar. Agora, essa hipótese pode pôr em questão minha crença de que vivo? A resposta de Agostinho a essa primeira hipótese é que *não é* por nenhuma impressão dos sentidos que sabemos que vivemos, e o argumento do erro dos sentidos não tem, portanto, nenhuma força contra esse conhecimento. “Não é com o olho da carne que vemos a sua verdade”, diz Agostinho, e sim por uma “ciência íntima”.

Com relação às duas outras hipóteses céticas, a do sonho (*l*) e a da loucura (*m*), a estratégia de Agostinho é a mesma. Ele concede que elas mostram a possibilidade do engano com relação a objetos externos; é isso que ele faz ao conceder, com relação à hipótese do sonho, que “as impressões dos que sonham são maximamente semelhantes às impressões dos que vigiam” e, com relação à hipótese da loucura, que “as impressões dos sãos são maximamente semelhantes até mesmo às impressões dos loucos”. Sendo assim, nenhuma de nossas impressões possui nenhuma marca distintiva de verdade, pois todas elas poderiam igualmente bem ser as impressões de alguém que sonha ou de um louco em delírio. Não posso, portanto, dizer “Sei que estou acordado” nem “Sei que não estou delirando”, nem posso dizer que sei aquelas coisas que seriam falsas caso seja verdade que sonho ou que deliro. Todavia, conceder a força dessas hipóteses céticas no que toca ao conhecimento dos objetos externos não implica concedê-la no tocante ao conhecimento que cada um tem de si mesmo, conhecimento esse que, como dito, não depende das impressões dos sentidos. Assim, o fato de que todas as impressões dos sentidos são indiscerníveis de impressões falsas e não podem, portanto, fornecer conhecimento de nada é perfeitamente irrelevante para os prospectos do autoconhecimento. Mais do que isso, essas hipóteses céticas não servem para pôr em questão o conhecimento de que vivemos porque elas implicam que vivemos: se sonho e estou enganado com relação aos objetos externos, então eu vivo, pois sonhar requer viver; e, igualmente, se deliro e me engano com relação ao mundo exterior, então eu vivo, pois, de novo, delirar requer viver. Assim, as hipóteses céticas particulares do sonho e da loucura são incoerentes se usadas para pôr em questão que vivemos, assim como aquela hipótese cética genérica analisada em *De Civitate Dei* era incoerente se usada para pôr em questão a nossa existência.

Todavia, há uma diferença importante entre aquele argumento negativo de *De Civitate Dei* e esses dois argumentos negativos de *De Trinitate*. Aquele argumento admitia uma reconstrução em *reductio*, como a que Matthews ofereceu (cf. acima). Agora, o mesmo não pode ser dito das suposições de que estou sonhando e de que estou delirando, usadas para

pôr em questão que vivo. Não há argumento análogo disponível para este caso. É verdade, sim, que elas implicam que estou vivo, ainda que por outro princípio que não aquele pelo qual a suposição de que estou enganado ao pensar que existo implica que existo; mas elas *não* implicam ao mesmo tempo que é falso que estou vivo, e, portanto, não são absurdas. Os argumentos negativos de *De Trinitate* não admitem reconstrução na forma de reduções ao absurdo.

A inadequação dessas hipóteses céticas para minar o conhecimento de que vivemos pode ser formulada se fizermos uma distinção, implícita, talvez, nas passagens analisadas, entre a *suposição* e o *escopo* de uma hipótese cética. A suposição é aquela proposição *p*, como “estou sonhando”, “estou delirando”, etc., que a hipótese nos convida a conceber e supor. O escopo da hipótese cética são aquelas outras proposições que seriam falsas (ou que não teríamos a menor razão para pensar que são verdadeiras) sob a suposição de que *p*. Se é verdade que estou sonhando ao ver esse copo d’água em cima da mesa, é falso que há um copo d’água em cima da mesma ou, pelo menos, não tenho a menor razão para pensar que há realmente um copo d’água em cima da mesa (seria um mero golpe de *sorte* se realmente houvesse um copo d’água em cima da mesa quando estou sonhando que há um). Assim, a proposição “há um copo d’água em cima da mesa” está no *escopo* da hipótese do sonho. As proposições que estão no escopo de uma hipótese cética são aquelas cujo conhecimento possível é posto em questão pela hipótese.

Com essa distinção em mãos, podemos dizer que a inadequação das hipóteses céticas do sonho e do delírio para pôr em questão a crença de que vivemos é que a proposição “Estou vivo” *não* cai no escopo dessas hipóteses, pois a suposição “Estou sonhando” ou “Estou delirando” não implica que é falso que vivo nem que não tenho razões para acreditar que vivo. Ao contrário, “Estou vivo” é *implicada* por “Estou sonhando” e por “Estou delirando”, e mesmo que eu esteja sonhando agora eu tenho *ótimas razões* para acreditar que estou vivo. Assim, é impossível colocá-la em questão por apelo a essas hipóteses céticas do sonho e da loucura. Tais hipóteses são *intrinsecamente* incapazes de pôr em questão a crença de que vivo, pois nenhuma hipótese cética pode pôr em questão algo que é implicado por sua suposição e que não pode, nessa medida, cair em seu escopo.

Como dito, esses argumentos são meramente “protetivos” de uma certeza que tem de ser independentemente estabelecida. E aqui, como na passagem de *De Civitate Dei*, Agostinho tem algumas coisas a dizer sobre o fundamento dessa certeza: ela *não* depende de qualquer mediação de impressões dos sentidos, sendo objeto de uma *intima scientia*. O fato de que vivemos pode ser conhecido de maneira imediata e não-sensível. Se a equivalência que



estabelecemos no início entre “vida” e algo como “consciência” for correta, isso é compreensível. Ser vivo é ter consciência, ter sensações, ideias, pensamentos etc., e *estes* estados conscientes estão “presentes” a nós, assim como, na passagem anterior, era a nossa existência que Agostinho tomava como “presente” a nós. Assim como a alma tem uma intuição imediata de si mesma, ela também tem uma intuição imediata dos estados pelos quais ela é viva ou consciente.

Assim, podemos concluir acrescentando alguns pontos ao nosso resumo anterior:

- (iii) não só a certeza de que existimos, que estava em questão na passagem examinada anteriormente, como também a certeza de que *vivemos* (no sentido de *temos consciência*, ou algo próximo) é objeto de um tipo imediato e não-sensível de conhecimento – do que Agostinho chama aqui de *intima scientia*; isto é, o fato de que vivemos pode ser acessado imediatamente, pois os nossos estados conscientes estão “presentes” a nós sem qualquer mediação de impressões dos sentidos e imagens retidas na memória (no caso limite eles *são* essas impressões e imagens); nessa medida, a doutrina da certeza de que vivemos depende também da doutrina do acesso intelectual imediato como marca distintiva de verdade, doutrina esta que emergiu do embate com o cético no *Contra Academicos*;
- (iv) além disso, Agostinho utiliza aqui um argumento negativo análogo àquele da fórmula *si fallor, sum*, que poderia ser formulado como *si fallor, vivo*; mas dado que *vivo* e *sum* não são a mesma coisa, esse último argumento é de natureza distinta daquele: o princípio que permite inferir *vivo* de *fallor* não é o mesmo princípio que permite inferir *sum* de *fallor*; se este pode ser formulado dizendo que a minha existência é um pressuposto para que eu faça qualquer coisa (ande, caia, me engane, sonhe ou delire, por exemplo), aquele tem de ser formulado dizendo que minha *vida* é um pressuposto para que eu *me engane* especificamente, e não para que eu faça qualquer coisa (não é, por exemplo, um pressuposto para que eu caia);
- (v) por fim, há outros dois argumentos negativos aqui, destinados a proteger a certeza de que vivemos, mas não há, nesse caso, analogia com *si fallor, sum*: ao passo que aquele argumento consistia em demonstrar a incoerência da suposição de que nos enganamos ao pensar que existimos, estes argumentos consistem em demonstrar a impossibilidade de se utilizar as hipóteses do sonho e da loucura para montar um ataque cético à certeza de que vivemos.

## Conclusão

Podemos resumir o resultado dessas análises do seguinte modo:

*Certeza do autoconhecimento.* Para Agostinho, o conhecimento que temos de nossa própria existência e de nossos estados subjetivos (“vida”, para Agostinho) é absolutamente certo e indubitável. Em outras palavras, ele atribui ao autoconhecimento – pelo menos, a uma certa região central do autoconhecimento – o estatuto epistêmico privilegiado da *certeza absoluta*.

*Fundamento da certeza do conhecimento de nossa existência.* Agostinho não fornece uma inferência para estabelecer a certeza da própria existência, tomando essa certeza, em vez disso, como imediata. O conhecimento que ela tem de sua própria existência não depende do conhecimento que ela tem dos seus estados. Além de ser imediato nesse sentido, o conhecimento de nossa existência é não-sensível ou puramente intelectual.

*Fundamento da certeza do conhecimento de nossos estados mentais.* Agostinho toma o conhecimento que a alma tem de seus próprios estados como sendo também imediato e não-sensível.

*Argumentos protetivos.* Agostinho oferece argumentos especificamente anti-céticos, destinados a mostrar que o autoconhecimento – de novo, uma certa região central do autoconhecimento – é incapaz de ser posto em questão pelos argumentos céticos com que eles se ocupam. Esses argumentos são meramente negativos, concluindo que certas proposições são tais que não é possível estarmos enganados com relação à sua verdade ou falsidade, e não licenciam, por si mesmos, mais que conclusões condicionais (“Se creio que existo, então existo”, “Se creio que penso, então penso”, etc.).

É claro que esses quatro “eixos” de análise não esgotam o que há para ser dito sobre a concepção de autoconhecimento de Agostinho. Em particular, nada disse sobre como ele concebia o conhecimento que a alma tem de sua própria natureza, em especial de sua imaterialidade e simplicidade, de sua relação com o corpo e de suas condições gerais de existência (se, por exemplo, pode sobreviver à destruição do corpo). Essas são questões para uma etapa posterior desta pesquisa.

## Referências

- Augustine. *De beata vita*, ed. W. M. Green, CCSL 29, Turnhout: Brepols, 1970.
- Augustine. *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green, CCSL 29, Turnhout: Brepols, 1970.
- Augustine. *De civitate Dei*, ed. B. Dombart and A. Kalb, CCSL 47–48, Turnhout: Brepols, 1955.
- Augustine. *De Trinitate*, ed. W. J. Mountain, CCSL 50, Turnhout: Brepols, 1970.
- Augustine. *Concerning the City of God against the Pagans*, trans. H. Bettenson, New York: Penguin, 1972. (Bettenson 1972.)
- Augustine. *On the Free Choice of the Will*, trans. T. Williams. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993. (T. Williams 1993.)
- Chastaing, “Consciousness and Evidence” (1956). *Mind*, Vol. 65, No. 259 (Jul., 1956), pp. 346-358.

Frankfurt, H. "Descartes' Discussion of His Existence in the Second Meditation" (1966). In: Frankfurt, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 3-23.

Hintikka, J. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?" (1962). *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1 (Jan., 1962), pp. 3-32.

Hintikka, "Cogito, Ergo Sum as an Inference and a Performance" (1963). *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 4, (Oct., 1963), pp. 487-496.

Kehr, M. "The Doctrine of the Self in St. Augustine and in Descartes" (1916). *The Philosophical Review*, Vol. 25, No. 4 (Jul., 1916), pp. 587-615.

Kenny, A. "Cogito, Ergo Sum". In: Kenny, A. *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York, Random House, 1968, pp. 40-62.

Matthews, G. "Si Fallor, Sum" (1972). In: Markus, R. (ed.). *Augustine: A Collection of Critical Essays*. Garden City, New York, 1972, pp. 151-167.

Matthews, G. "Knowledge and Illumination" (2001). In: E. Stump and N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 171-185.

Nagel, T. "What is it like to be a bat?". In: Nagel, T. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 165-180.

O'Daly, G. "The Response to Skepticism and the Mechanisms of Cognition". In: E. Stump and N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 159-170.

Williams, "The Certainty of the Cogito" (1962). In: Donney, W. (ed.). *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Garden City, N.Y., Doubleday (Anchor Books), 1967, pgs. 88-107.

Wilson, "Descartes and Augustine" (2006). In: J. Brought and J. Carrierio (eds.). *A Companion to Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, pp. 33-51.