UNIVERSIDADE DE SOROCABA
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO E ASSUNTOS ESTUDANTIS
CURSO DE FILOSOFIA

Alison Leandro Domingues

PARALELISMOS DO *COGITO* EM AGOSTINHO E DESCARTES: UMA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA ACERCA DO PENSAMENTO COMO AUTOEVIDÊNCIA EXISTENCIAL

Sorocaba/SP
2025

Alison Leandro Domingues

PARALELISMOS DO *COGITO* EM AGOSTINHO E DESCARTES: UMA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA ACERCA DO PENSAMENTO COMO AUTOEVIDÊNCIA EXISTENCIAL

Monografia apresentada como exigência parcial para obtenção do Diploma de Graduação em Filosofia da Universidade de Sorocaba.

Orientador: Prof. Dr. Edison Trombeta de Oliveira

Sorocaba/SP
2025

PARALELISMOS DO *COGITO* EM AGOSTINHO E DESCARTES: UMA INVESTIGAÇÃO EPISTEMOLÓGICA ACERCA DO PENSAMENTO COMO AUTOEVIDÊNCIA EXISTENCIAL

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção do Diploma de Graduação em Filosofia da Universidade de Sorocaba.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Edison Trombeta de Oliveira
Universidade de Sorocaba

RESUMO

O processo do conhecimento sempre representou um dos principais eixos de interesse do pensamento filosófico, sobretudo diante da contínua e inquietante busca por um saber sobre a existência do indivíduo e da natureza humana. O presente artigo tem por objetivo apresentar, de modo panorâmico, uma perspectiva epistemológica que confronte duas abordagens filosóficas aparentemente convergentes, embora separadas por cerca de 12 séculos, acerca do pensamento enquanto gênese da autoevidência existencial. Analisa-se, então, o desenvolvimento do *cogito* agostiniano, no contexto cristão da Patrística medieval, e sua hipotética influência na elaboração dos conceitos de Descartes, filósofo moderno do século XVII, fundamentados em seu método racionalista e, supostamente, universal. Para tanto, a pesquisa adota um caráter qualitativo e bibliográfico, empregando a metodologia comparativa entre as obras dos referidos autores. Portanto, com meios e finalidades em princípio divergentes, busca-se estabelecer os paralelismos entre ambos os pensadores no que concerne ao processo do pensar enquanto certeza de si e do mundo exterior, por meio de uma passagem intrínseca e gradativa da subjetividade à objetividade. Assim, em meio a essa suposta "guerra de patentes", torna-se possível a conclusão de que ambos revolucionaram o pensamento ocidental, cada qual a seu modo, com algumas premissas convergentes, mas intenções claramente distintas, escrevendo uma "mesma partitura sob claves diferentes".

Palavras-chave: *cogito*; existência; dúvida; Agostinho; Descartes.

ABSTRACT

The process of knowledge has always represented one of the main areas of interest in philosophical thought, especially in view of the continuous and disturbing search for a guarantee of the existence of the individual and human nature. This article aims to present, in a panoramic manner, an epistemological perspective that confronts two apparently convergent philosophical approaches, although separated by almost 12 centuries, regarding thought as the genesis of existential self-evidence. The article then analyzes the development of the Augustinian *cogito* in the Christian context of medieval Patristics, and its hypothetical influence on the elaboration of the concepts of Descartes, a modern philosopher of the 17th century, based on his rationalist and supposedly universal method. To this end, the research adopts a qualitative and bibliographical character, employing the comparative methodology between the works of the aforementioned authors. Therefore, with initially divergent means and purposes, the article seeks to establish parallels between both thinkers regarding the process of thinking as certainty of oneself and the external world, through an intrinsic and gradual passage from subjectivity to objectivity. Thus, in the midst of this supposed "patent war", it becomes possible to conclude that both revolutionized Western thought, each in their own way, with some convergent premises, but clearly distinct intentions, writing the "same score in different keys".

Keywords: *cogito*; existence; doubt; Augustine; Descartes.

1 INTRODUÇÃO

A teoria do conhecimento, por si só, figura como pilar essencial no multifacetado campo da investigação filosófica, alvo de contínuas construções e desconstruções, teses e antíteses[1], dúvidas e certezas. O alcance de uma síntese, porém, representa uma tarefa epistemológica um tanto árdua e complexa, visto que em meio à sua subjetividade e pluralidade, o homem não somente almeja o itinerário do conhecimento, mas também ambiciona saber que sabe. É justamente tal processo intelectivo de reflexão e abstração que o torna único.

A travessia pelo abismo que separa a subjetividade da objetividade, a ideia do real, a dúvida da certeza, constitui o grande desafio que muitos já tentaram transpor; partindo, contudo, de premissas universais, parece cada vez mais impossível absolutizar sistemas como se o ser humano fosse uma grande máquina, programável e previsível. Isso porque o prisma do pensamento não se restringe meramente à dimensão cognitiva; inevitavelmente sempre se manifesta conjugado à questão da própria existência.

Assim, o presente estudo tem como objetivo geral apresentar os possíveis paralelismos existentes acerca da noção filosófica do *cogito* nas obras de Agostinho (354-430) e de René Descartes (1596-1650), sob o prisma da suposta influência das perspectivas epistemológicas entre os pensadores separados por contextos tão distintos.

Já como objetivos específicos, almeja-se:

(a) Analisar o conceito do *cogito* dentro do pensamento de Agostinho, no século IV[2], por meio de excertos específicos de sua obra, a partir de sua cosmovisão cristã no contexto da Idade Média.

(b) Analisar o conceito do *cogito* desenvolvido por René Descartes, no século XVII, sobretudo nas obras *Discurso do Método* e *Meditações*, a partir de sua

[1] Trata-se do processo fundamental da Dialética (termo derivado de "diálogo"), que, ao longo da história da Filosofia, recebeu significados diferentes, com diversas inter-relações. Contudo, pode ser distinguida, sobretudo, enquanto: 1. método da divisão; 2. lógica do provável; 3. lógico; ou 4. síntese dos opostos. Aqui, refere-se ao último sentido, formulado pelo idealismo romântico, em particular por Hegel, sendo a dialética vista como resolução das contradições em que se enreda a realidade finita, que como tal é objeto do intelecto.

[2] Há também comentadores que preferem se referir a Agostinho como pensador do século V e Descartes, do século XVI. Contudo, embora existam divergências acadêmicas quanto à referência cronológica, a presente pesquisa optou por tomar como referencial o ano de publicação das principais obras exploradas como objetos de estudo. Por isso, didaticamente, Agostinho será contextualizado no século IV e Descartes, no século XVII.

perspectiva racionalista e metódica, precursora do pensamento filosófico moderno.

(c) Investigar, a partir do embasamento teórico, as semelhanças e divergências das concepções agostiniana e cartesiana em relação ao *cogito*, inseridas em seus contextos e motivações específicas e separadas por cerca de 12 séculos.

(d) Possibilitar a reflexão epistemológica, baseada nos autores, acerca da hipótese do pensamento (ato intelectivo) enquanto uma autoevidência da existência[3] do sujeito pensante.

Para tanto, a pesquisa assume natureza bibliográfica, por meio de uma metodologia de caráter qualitativo e comparativo, fundamentada na análise das obras de Agostinho e Descartes. A investigação abrange uma vasta gama de interesses e, portanto, variadas justificativas plausíveis, visto que a temática da epistemologia é de grande relevância filosófica e antropológica, da subjetividade à objetividade, do individual-pessoal ao coletivo-universal. Do ponto de vista social, mostra-se imprescindível compreender o homem enquanto sujeito único, capaz de abstração e cognição próprias, mas que se encontra imerso na coletividade que o impacta e modela. Deste modo, o contexto sócio-histórico e até religioso, como poderá ser percebido na pesquisa, são também constituintes do indivíduo, não obstante a princípio ele só possa ter convicção de sua própria existência (a partir, sobretudo, do seu ato de pensar) e, apenas em um segundo momento, a consciência da realidade exterior.

Já em relação ao âmbito acadêmico, a noção do *cogito*, que passou por um grande processo de circunvolução ao longo da história, ocupa uma posição de destaque dentro da vertente epistemológica da Filosofia. Já foi objeto de estudo de diversos pesquisadores e abrange grande importância filosófica e, por conseguinte, acadêmica, justamente pela investigação da relação intrínseca entre o pensamento e a percepção da existência de si.

Por fim, no escopo pessoal, a presente pesquisa representa um forte interesse de identificação por parte de seu pesquisador, no que tange às questões do racionalismo e sistematização modernos, pelo lado de Descartes (que impacta ainda

[3] A noção de "autoevidência existencial" foi empregada a partir da conceitualização geral do *cogito* por Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia* (Abbagnano, 2012, p. 173). Também, conforme E. Gilson, pode ser interpretada, sem prejuízos, enquanto "evidência racional da existência".

hoje os sistemas globais em seus mais diversos parâmetros). Já o interesse pela obra de Agostinho se dá, dentre outros fatores, pela doutrina cristã católica, da qual partilho, e da fascinante integração possível entre fé e razão.

Nesse âmbito, o ponto de partida (e muitas vezes também de chegada) sempre é a dúvida[4], princípio motor que instiga o homem a buscar inquietantemente postulados que preencham, mesmo que de forma provisória, suas lacunas existenciais. Dada a contextualização, a pretensão da presente pesquisa não está em defender parcialmente uma vertente epistemológica ou outra, mas confrontá-las de modo panorâmico, a fim de investigar seus possíveis (e aparentes) paralelismos. A opção por tal procedimento se dá pelo fato de que, ao confrontar duas linhas de pensamento paralelamente, torna-se possível identificar mais facilmente elementos convergentes e divergentes que, a princípio, passam-se despercebidos quando analisadas isoladamente; não se trata de apelar a determinismos anacrônicos, mas de estabelecer uma leitura hermenêutica conforme o contexto de cada pensador e perceber suas possíveis intersecções. Diante das aparentes semelhanças, que, por vezes, são equivocadamente interpretadas como cópias descaradas, chega-se à problemática central: até que ponto a perspectiva agostiniana teria impactado as formulações cartesianas? Tal é a proposta das reflexões que se seguem.

Quanto à estrutura, o trabalho distribui-se nas seguintes seções centrais: *Metodologia*, que aprofunda os meios de pesquisa empregados; *Agostinho e o si enim fallor sum*, que apresenta o contexto medieval-cristão de Agostinho e os desdobramentos de suas obras acerca do *cogito*; *Descartes e o cogito, ergo sum*, que expõe a ambientação de transição para Modernidade que possibilitou a Descartes tornar-se seu precursor e desenvolver seu método racionalista que culmina em seu célebre *cogito*; *Paralelismos das perspectivas agostiniana e cartesiana*, que busca sintetizar as convergências e divergências entre as noções analisadas; e, por fim, *Considerações finais*, que propõe algumas conclusões (e provocações) em relação à circunvolução do conceito epistemológico estudado entre os pensadores.

[4] A noção de *dúvida* é imprescindível na formulação epistemológica do *cogito*. Agostinho refere-se ao termo empregando o verbo latino "*fallere*", isto é, "enganar-se", em *A Cidade de Deus*, partindo da questão correlata do engano; já em *A Trindade*, utiliza-se de "*dubitare*", podendo dúvida ser compreendida por ele enquanto *dubium* (aquilo que causa dúvida ou incerteza) ou ainda *dubitatio* (processo ou ato de duvidar). Já Descartes emprega o vocábulo francês "*doute*" e suas variantes, sobretudo no *Discurso do Método*; ao passo que, nas *Meditações*, também opta por termos latinos correspondentes a *dubitare* (termos extraídos das obras originais, disponibilizadas em latim pelo site *The Latin Library*).

2 METODOLOGIA

A presente pesquisa abrange o método de investigação bibliográfica e assume perfil qualitativo, buscando constituir uma análise filosófica fundamentada nas concepções epistemológicas de dois pensadores específicos, a saber, Agostinho e René Descartes, em seus respectivos contextos e obras selecionadas.

Portanto, a metodologia empregada no desenvolvimento desta análise textual possui caráter comparativo, delimitando-se à confrontação das perspectivas dos referidos filósofos evidenciados em suas bases bibliográficas. Para tanto, as informações e noções investigadas partem do próprio *corpus* (produção textual) agostiniano e cartesiano. Conforme Antonio Carlos Gil, em seu livro *Como elaborar projetos de pesquisa*:

> A pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. [...] Pode, ainda, assumir um caráter comparativo quando o pesquisador analisa diferentes autores, concepções ou abordagens sobre determinado tema, buscando semelhanças, contrastes ou tendências teóricas. (Gil, 2010, p. 44-45).

Em um primeiro momento, a pesquisa volta-se à contextualização e assume como objeto de estudo trechos específicos das obras de Agostinho, elaboradas no séc. IV, que estão associadas de algum modo à temática epistemológica em questão. Assim, recorre-se essencialmente a excertos das obras: *A Cidade de Deus* (livro XI, cap. XXVI), *Solilóquios* (livro II, cap. I) e *A Trindade* (livro X, cap. X).

De modo análogo, segue-se o mesmo itinerário no que concerne à concepção do *cogito* desenvolvida por Descartes, já no século XVII. Faz-se uma contextualização histórica a fim de possibilitar uma melhor compreensão da evolução inerente ao seu pensamento para se atingir tal conceito central. Foram, então, empregadas, sobretudo, as obras *Discurso do Método* e *Meditações*, acompanhadas na íntegra.

Ademais, também é adotado como instrumento complementar o aprofundamento da investigação através da leitura e reflexão de diversos artigos acadêmicos, disponibilizados em portais digitais oficiais (Google Acadêmico e Periódicos Universitários renomados – USP e outros), que abordam ou tangenciam a problematização central proposta, além da utilização de todo o repertório e referencial teórico adquirido ao longo da graduação.

3 AGOSTINHO E O *SI ENIM FALLOR, SUM*

Interioridade e inatismo são duas dimensões imprescindíveis no pensamento filosófico e teológico de Agostinho. Situado no contexto de transição do fim do período Antigo, fundado nos gregos, para o da Patrística medieval, de cosmovisão cristã latina, o bispo de Hipona foi, indubitavelmente, um grande divisor de águas ao explorar originalmente novos campos da literatura e da Filosofia, sobretudo no que concerne à investigação do interior do homem e de como este é capaz de externalizar tamanha subjetividade.

Sabe-se que Agostinho foi uma figura de grandes contrastes: de um jovem curioso e boêmio, de vida desregrada e conduzida pelos prazeres carnais, converteu-se em um cristão assíduo e perspicaz. Por desenvolver previamente elevado domínio sobre a arte da Retórica, pôde com facilidade empregá-la como instrumento de evangelização, sistematização e defesa da fé. Após longo e relutante processo de conversão, no qual teve suma importância sua mãe, Mônica, o africano de Tagaste chega, enfim, ao episcopado de Hipona e impacta todo o pensamento cristão vindouro. O homem que antes buscava fora àquilo que tanto o inquietava, encontra dentro de si a Verdade única, eterna e imutável que o tornaria feliz de fato.

Logo após sua conversão, Agostinho concentra-se, como primeiro problema filosófico, nos fundamentos do conhecimento, para o qual buscava uma resposta racional. Em tempos passados, encontrava-se imerso no campo do ceticismo na Nova Academia Platônica, cuja principal tese defendia a impossibilidade de atingir um critério de evidência absoluta e irrefutável; o conhecimento estaria, então, fadado ao verossímil, ao persuasivo e ao provável. Entretanto, aquela verdade religiosa firme que atravessara o bispo africano o impulsionava ao combate aos céticos, cujas próprias armas seriam empregadas pelo neófito.

A corrente cética acreditava que a gênese de todo o conhecimento se limitava à percepção sensível, que, por sua vez, não possibilitava nenhum fundamento de certeza, por serem variáveis e imperfeitos. Agostinho, então, põe-se a refletir sobre a questão ao redigir o notável diálogo *Contra Acadêmicos*, reassumindo os sentidos como fonte de verdade, por meio de uma profunda argumentação; o erro seria oriundo dos juízos feitos acerca das sensações e não delas em si.

Anos mais tarde, por meio da extensa obra *A Cidade de Deus* (sobretudo em sua parte II, livro XI, cap. XXVI), o Padre da Igreja levaria a argumentação ao extremo

com uma certa antecipação da reflexão do francês René Descartes, proposta doze séculos depois. “*Se me engano, sou*” (Agostinho, 2017, p. 63) - *si enim fallor, sum*, uma vez que aquele que não é não pode ser enganado. Alcança, assim, a primeira certeza da própria existência, que, além de dar bases a uma “teoria dogmática do conhecimento”, revelaria aparentemente a essência do próprio homem, isto é, um ser pensante, cujo pensamento não se confunde com a materialidade corporal.

A recorrência do *cogito* na filosofia agostiniana (frequente, porém, por vezes formalmente inconstante) mostra a importância de tal argumento para todo o seu arcabouço, interpretada com leituras diversas por diferentes comentadores ao longo da história. A título de comparação, o *cogito* assume, dentre outras, quatro perspectivas importantes nos séculos XX e XXI: para Gilson (2006, p. 55), é a evidência racional da existência do sujeito, como meio de refutação ao postulado cético de incognoscibilidade da Verdade (proposta mais aceita, que será aprofundada na sequência); para Matthews (2007, p. 60), aponta para um “programa” que prefigura o projeto cartesiano a partir da dúvida; já para Stock (2010, p. 90), representaria uma ferramenta para alcançar o autoconhecimento; por fim, Dutton (2016, p. 228-229) compreende-o enquanto verdade em primeira pessoa.

3.1 Deus, sumo bem, e a iluminação divina

Agostinho incorpora a concepção de homem estabelecida por Platão, cujo diálogo *Primeiro Alcibíades* define o ser humano como uma alma que se serve de um corpo. “Nós vemos, portanto, pela alma através dos olhos. Logo, o homem não é o corpo, mas a alma. O corpo é apenas um instrumento da alma” (Platão, 2002, 129e-130c). Assume-se, então, a ideia central de transcendência hierárquica da alma sobre o corpo, rodeado de percepções sensíveis e mutáveis. Logo, o verdadeiro conhecimento não seria a apreensão de objetos externos ao ser, mas a descoberta de regras imutáveis, realidades não-sensíveis, ou, em outros termos, das essências.

Havendo, portanto, duas formas diferentes de conhecer, chega-se à problemática decisiva sobre qual seria a origem dos conhecimentos perfeitos. Sem sombra de dúvidas, não seria o homem, tão mutável quanto o restante das coisas sujeitas à percepção. Cabe, enfim, como único caminho, a aceitação de algo que transcende a alma individual e fundamenta a verdade: Deus. Agostinho desenvolve, assim, a *doutrina da iluminação divina* para demonstrar como o homem pode receber

de Deus tal conhecimento, cristianizando o mito platônico da Alegoria da Caverna[5]. Todo o conhecimento verdadeiro passa a ser produto de um processo de iluminação divina que permite ao ser humano a contemplação das ideias, arquétipos eternos da realidade, sem, todavia, dispensá-lo de um intelecto próprio, uma vez que faz parte do livre-arbítrio, o pensar por si, se responsabilizar, tomar as próprias decisões em busca de um caminho que conduza a Deus.

Portanto, na visão agostiniana, o Deus criador e inefável é, concomitantemente, uma realidade interna e transcendente ao pensamento; sendo imutável, é a plenitude do ser, a perfeição máxima e o Bem absoluto. Por desígnio divino, que permite a conjugação da razão e do livre-arbítrio, o homem torna-se capaz de Deus. Como consequência, o mal, contrário ao conceito de Deus, é destituído de qualquer substancialidade; antagonicamente aos princípios do Maniqueísmo[6], o mal passa a ser mera privação do bem, cedendo lugar exclusivo ao Deus infinitamente bom, único princípio que rege o universo.

Se possivelmente Agostinho influenciará Descartes (ao menos aparentemente), em contrapartida, uma pequena adaptação vocabular do *cogito* cartesiano (que, ao mesmo tempo, representa uma grande inversão semântica, como comentado adiante) poderia ser levantada como hipótese para elucidar a intenção do Padre da Igreja:

(a) Para Descartes, “penso, logo existo” (*cogito, ergo sum* - ativo): *Discurso do Método* (1999(a), p. 62).

(b) Para Agostinho, “sou pensado, logo existo” (*cogitor, ergo sum*[7]- passivo). Contudo, dentro desta conjectura, tal inversão pode desconsiderar o homem

[5] Embora correlatos, os termos "mito" e "alegoria" carregam sentidos particulares. O mito (do grego "*mythos*") refere-se a uma narrativa, repleta de símbolos, não necessariamente fictícios ou metafóricos; pode, ainda, caracterizar uma forma atenuada de intelectualidade, uma forma autônoma de pensamento ou um instrumento de estudo social. Já a alegoria (do grego "*allēgoría*", combinação de *allos* e *gorein*, isto é, "falar de outra coisa") abrange uma estrutura propriamente metaforizada, utilizando-se de uma linguagem figurativa que busca transmitir um sentido essencialmente distinto daquilo que é discursivamente exposto. Assim, toda alegoria é também um mito (como em Platão), mas a recíproca nem sempre é verdadeira.

[6] Doutrina que admite dois princípios de igual substancialidade: um do bem, ou princípio da luz, e outro do mal, ou princípio das trevas; em suma, propõe a existência do bem e do mal como duas entidades de igual dimensão.

[7] Adaptação teológica do argumento cartesiano adotada por diversos pensadores da Teologia, inclusive contemporâneos, como Joseph Ratzinger, em sua obra *Introdução ao Cristianismo*: “O ser humano real não pode ser enxergado quando me concentro apenas na solidão do eu, no autoconhecimento, porque dessa maneira excluo de antemão o ponto de partida da possibilidade do vir a si, que é a sua essência. Por isso, Baader transformou, conscientemente e com toda razão, o “*Cogito, ergo sum*” cartesiano em “*Cogitor, ergo sum*”, não é: “*Penso, logo existo*”, e sim “*Sou pensado,*

como um ser pensante dotado de autonomia intelectiva, limitando-o a mero objeto cognitivo da (e na) mente divina, o que o deslegitima, inclusive, enquanto *Imago Dei*. Passa-se, então, da Gnosiologia para a Metafísica; mais ainda, da Filosofia à pura e exclusiva Teologia cristã. Embora interioridade e iluminação divina sejam a base de Agostinho ao se pensar no grande *Mestre interior*, uma tal modificação (de "penso" a "sou pensado") torna-se abrupta do ponto de vista filosófico, podendo repelir definitivamente a possibilidade de uma "autoevidência" no pensamento agostiniano (o que o afastaria de vez da concepção de Descartes), visto que a certeza ou é imediata ou é mediada. Assim, é imprescindível ter muitas ressalvas com a interpretação epistemológica de um postulado de fé como este: numa intransponível dependência da mente divina, o homem passaria de um existente para um sub-existente.

3.2 Instrumento de combate aos céticos

Étienne Gilson, filósofo francês do século XX e grande estudioso da Idade Média, foi responsável por compor uma minuciosa análise acerca da oposição de Agostinho ao posicionamento cético acadêmico. Conforme o autor, sobretudo em sua obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, o bispo de Hipona assume praticamente uma guerra epistemológica ao objetar o postulado cético da inacessibilidade do conhecimento (veraz) ao homem, "desobstruindo o seio da filosofia para abrir sua porta" (Gilson, 2006, p. 84).

Para tanto, Gilson afirma que Agostinho assume como resposta a evidência racional da existência do sujeito, sendo possível encontrar diversos indícios já nos escritos agostinianos denominados *Contra Acadêmicos*. No mesmo escopo, o comentador reafirma em seu livro *Études sur le role de La pensée médiévale dans la formation du système cartésiene*, sobretudo no capítulo *Le cogito et la tradition Augustiniènne*:

> Qual a finalidade que Agostinho se propõe? A primeira e mais óbvia é a refutação da dúvida cética por um argumento irrefutável. É a isso que tende o argumento agostiniano nos textos dos *Solilóquios* e *Contra os Acadêmicos*.

logo existo"; o conhecimento do ser humano e ele próprio só podem ser compreendidos a partir do ser conhecido". (Ratzinger, 2006, p. 183).

> Assim como Descartes, Agostinho objetou a si mesmo todos os argumentos dos céticos: erros dos sentidos, ilusões de sonho e loucura e outras razões para duvidar também conhecidos. Como Descartes também, ele responde duas coisas. Primeiro, que todas essas ilusões são de origem sensível, de modo que não se pode concluir nada senão que os sentidos não são testemunhas dignas de fé: é o que se sabe suficiente. Daqui decorre simplesmente que, se existe um conhecimento certo e inabalável, ele não deve ser buscado na ordem sensível, mas destacando, ao contrário, seu espírito dos sentidos e refugiando-se na ordem inteligível[8] (Gilson, 2011, p. 195, tradução nossa).

A função primordial do *cogito* agostiniano, portanto, centra-se na refutação do ceticismo. Armando-se de um argumento inquestionável, com a defesa do papel crucial dos sentidos, o Hiponense atinge, enfim, o primeiro intento almejado de demonstrar a existência do sujeito, evidenciado ali como ser pensante. "A certeza da existência do sujeito pensante é, portanto, imediatamente fundada sobre a certeza da existência do pensamento, por oposição a qualquer outra certeza ulterior, e essa verdade incontestável é também a primeira de todas as certezas" (Gilson, 2006, p. 90).

3.3 Excertos diversos com o *cogito* agostiniano

Na sequência são apresentados três excertos específicos com passagens do *corpus* agostiniano concernentes à sua noção de *cogito*, permitindo sua interpretação a partir de diferentes obras. A principal delas, no que tange ao objeto epistemológico em questão, é *A Cidade de Deus (De Civitate Dei): livro XI, cap. XXVI*, que afirma:

> Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, quando 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. (Agostinho, 2017, p. 63).

[8] *Quelles fins saint Augustun se proposait-il? La première, et la plus evidente, est la réfutation du doute sceptique par un argument irréfutable. C'est à quoi tend l'argument augustien dans le textes des Soliloques et du Contre les Académiciens. Exactement comme Descartes, Augstin s'est objecté à lui-même touts les arguments des sceptiques: erreurs des sens, illusions du rêve et de la folie et autres raisors de douter aussi connues. Comme Descartes aussi, il répond deux choses. D'abord que toutes ces illusions sont d'origine sensible, de sorte que l' on n' en peut rien clonclure sinon que les sens ne sont pas de témoins dignes de foi: ce que l'on sait assez. Il resulte simplement de là que, s'il existe une conaissance certaine et inébranlable, ele ne doit pas être chercheé dans lórdre sensible, mais en détachatant au contraire son aprit des sens et en se réfugiant dans l'ordre intelligible.* (Loc. Cit. GILSON, 2011, p. 195, itálico do autor).

O *si enim fallor, sum* evidencia que Agostinho parte da dedução de que a própria dúvida é uma certeza; é impossível duvidar de que se esteja duvidando. Ademais, se me engano, sou eu que me engano (sujeito ativo). Por conseguinte, se me engano, existo, afinal, o engano não existiria se antes não existisse o eu que se engana (sem o sujeito, não há engano). Conhecer tal sujeito implica racionalidade, a faculdade de conhecer que se conhece, isto é, o reconhecer-se, a autorreflexão.

Na passagem, o bispo refuta a objeção fictícia de um cético que duvida da própria existência. Quando é certo que existo, se me engano? Com este simples questionamento apresentado na sequência do texto, Agostinho já adianta que a mera hipótese de que eu me engano na minha existência já requer que eu exista; portanto, o próprio ser é indubitável, argumento fortemente análogo ao cartesiano. Contudo, posteriormente o pensador cristão expande o objetivo da demonstração: além da certeza imediata do *meu ser*, chega-se ao *saber* dessa certeza e, por fim, ao *meu amor* às duas conclusões precedentes. Portanto, 1. *conhecer que existo*, 2. *conhecer que conheço* e 3. *amar que existo e conheço* são três atos espirituais imprescindíveis.

Há, por conseguinte, em *A Cidade de Deus*, no ápice de compreender *amare* como um "desejar racionalmente", uma certa *teoria da felicidade* que assume seu objetivo filosófico. A partir da proposição "*Não há ninguém que não queira ser feliz*" (Agostinho, 2017, p. 64), subsiste a noção de algo mais profundo - *não há ninguém que não queira ser*, evidenciando a relação entre o *cogito* e sua ética eudaimonístico-teleológica[9].

Já em *Solilóquios (Soliloquia)*, em seu *livro II, cap. I*, é possível encontrar:

> R: Tu, que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?
> A: Sei.
> R: De onde sabes?
> A: Não sei.
> R: Sabes que te moves?
> A: Não sei.
> R: Sabes que te pensas?
> A: Sim
> R: Portanto, é verdade que pensas.
> A: Sim. [...]
> R: Tu queres existir, viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes. (Agostinho, 2023, p. 41-42).

[9] Fundamentada em Aristóteles, considera a felicidade plena (*eudaimonia*) como o fim último (*telos*) da vida humana, alcançado por meio da prática das virtudes e da realização do propósito natural do homem.

Nota-se no diálogo acima, entre Agostinho e a razão, que a consciência (enquanto ato de saber) de que se existe não se funda, segundo o fragmento acima, nem pelo movimento nem pela própria vida. Saber da existência restringe-se ao pensamento; aliás, se sabe que se existe porque sabe-se que se pensa. O pensamento, portanto, é o fundamento da certeza da existência (*se penso, vivo*); de fato, ninguém pensaria caso não existisse. Assim, o que diferencia o homem das demais criaturas não é o conhecimento *per si*, mas sua capacidade de conhecer os inteligíveis (e, sobretudo, saber que os conhece). Existo e sei que sou eu quem existe, penso e sei que penso. O homem passa a ser sujeito de relações, *persona* capaz de reflexão; um *eu* singular, dotado de espírito e consciência, como princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou ao menos, como capacidade autônoma de iniciativa em tal mundo, contraposta ao simples ser "objeto" ou parte passiva de tais relações.

Por fim, o *livro X, cap. X*, de *A Trindade (De Trinitate)* propõe o seguinte:

> Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas, não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa. (Agostinho, 2006, p. 197).

O cerne do trecho supramencionado, muito correlato aos posteriores escritos de Descartes, é a *dúvida*. Pode-se duvidar de tudo, com exceção do fato de que se esteja duvidando. O sujeito que duvida, responde Agostinho, é o próprio eu. Por conseguinte, da dúvida, sem dúvidas, chega-se à certeza da existência do *eu* que duvida (conclusão análoga à da seção *4.3 O cogito e o dualismo de Descartes*), condição de possibilidade de qualquer processo intelectivo de questionamento, de forma que, se o *eu* não existisse, a dúvida seria impossível. Em suma, a alma sabe, com certeza, que existe, vive e entende.

4 DESCARTES E O *COGITO, ERGO SUM*

É impossível conceber a Filosofia fora da História: seus conceitos e noções, por mais absolutos e acabados que possam parecer, são sempre construídos,

desconstruídos e reconstruídos em um contexto muito particular. O idealismo cego e apartado da realidade concreta corre o risco de perverter-se em ilusão solipsista[10]. De fato, se Agostinho tivesse vivido no século XVII, embora pudesse continuar sendo cristão, possivelmente seu pensamento seria outro. Com o advento da Modernidade (o que se deu num processo transitório gradual, e não imediato) não foi diferente. A inegável e autêntica revolução no modo de pensar, que assume a primazia do esclarecimento filosófico, dotado de ideais e métodos que secundarizam o Deus cristão para deificar a razão em seu lugar, é também fruto da árvore de um contexto próprio, histórico, político, sociocultural e tecnológico.

A Filosofia Moderna, por conseguinte, abrange como algumas de suas características indissociáveis, que ditam seu ritmo, a razão, o método, a universalidade, a certeza do pensamento e, historicamente, o espírito de pertencimento a um Estado-Nação. Trata-se de uma impactante reviravolta epistemológica, que migra gradativamente do teocentrismo medieval para assumir o sujeito como centro e fonte da verdade. Isso, contudo, não significa um abandono integral ou imediato da fé e da presença de Deus no desenvolvimento de seus postulados, mas de uma priorização da racionalidade humana, estritamente sistematizada.

Embora a transição de um período filosófico para outro não seja um processo imediato, mas gradual e, por vezes, de incorporação de elementos precedentes (conforme a "*aufhebung*"[11] da dialética hegeliana), é possível estabelecer o pensamento de René Descartes como o grande introdutor desses parâmetros modernos na Filosofia.

De família nobre e formação escolar jesuíta (fora aluno do tradicional colégio de *La Fleche*), o filósofo francês do século XVII pode ser interpretado contraditoriamente como uma espécie de "medieval moderno". De fato, Descartes estava imerso num ambiente europeu ainda influenciado pela tradição católica, teve

[10] Tese de que só o *eu* existe e de que todos os outros entes (homens e coisas) são somente ideias; negação sem qualquer realidade externa à consciência individual (egocentrismo metafísico).

[11] *Aufhebung*, conceito central na filosofia de Hegel, designa o movimento dialético de superar, preservar e elevar contradições, resultando em uma síntese que transcende e integra os elementos anteriores. Essa lógica do devir não se restringe ao plano conceitual, mas estrutura também a sua filosofia da História: para Hegel, a história universal é o processo racional pelo qual o Espírito (*zeitgeist*) realiza progressivamente a liberdade, superando contradições históricas em cada época e preservando nelas elementos que se elevam na marcha do tempo até a consciência plena da liberdade no Estado ético.

seus estudos primários em instituições religiosas e nunca deixou de professar oficialmente sua fé.

Formado a partir das artes liberais de uma “Baixa Idade Média tardia”, com fortes resquícios da estrutura escolástica, o pensador buscou aventurar-se inquietantemente em diversas experiências, culturas e locais, o que, sem sombra de dúvida, acarretou forte influência em sua posterior tentativa de criar um método racionalmente único e científico, sem, porém, romper definitivamente com sua tradição religiosa.

Inserido em um período de profundas transformações na cosmovisão ocidental, cujo intento maior era o de uma sabedoria nova e antagônica às concepções medievais, Descartes se encontra em meio à efervescência intelectual do Renascimento, marcado por inúmeras descobertas, pela desmonopolização da influência exercida pela Igreja e pelo Estado, abalados pela Reforma e pelas guerras. Ao mesmo tempo que vê as Humanidades como inúteis (decepcionado pelo ensino que recebera, considerava-as sem fundamentos racionalmente satisfatórios e vazia de interesses para a vida), o jovem francês também é seduzido pelas matemáticas.

Todo esse cenário de incertezas fez com que René Descartes percebesse a necessidade de delinear o plano de uma “cidade nova”, da qual ele seria o arquiteto predestinado. Afinal, conforme afirma no *Discurso do Método*, “os edifícios projetados e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e mais bem estruturados do que aqueles que muitos quiseram reformar” (Descartes, 1999(a), p. 43). Para se chegar à “cidade perfeita” era imprescindível, portanto, encontrar o *caminho* certo – *meta hódos* - o método para a ciência.

4.1 O método cartesiano

Na noite de 10 para 11 de novembro de 1619, um sonho (em sentido literal, durante o sono) tornou-se o germe de uma grande revolução filosófica. O jovem francês René Descartes, então engajado nas tropas militares na Alemanha, teria sido arrebatado por uma iluminação que o impulsionaria à missão de unificação de todos os conhecimentos humanos a partir de bases seguras, num edifício alicerçado sobre a verdade das certezas racionais. No intento de construir a “cidade nova”, Descartes seria o grande “arquiteto predestinado”.

A perfeita sabedoria foi representada pelo filósofo, em *Princípios da Filosofia*, por uma grande árvore presa ao domínio do ser, cujo tronco seria a física (conhecimentos do mundo sensível, limitados à estrutura matemática). Os ramos seriam as principais artes que empregam conhecimentos científicos, ao passo que tudo sustenta-se em raízes metafísicas. Tal imagem evidencia sua ambição em unificar, sob o instrumental matemático, todo o amplo campo dos conhecimentos, permeado por dúvidas.

É justamente aqui que entra o ponto de partida do sistema desenvolvido pelo nobre francês: haveria um único caminho para superar a dúvida, ou seja, atravessá-la por inteiro a fim de esgotar todas suas dimensões. Em vez de evitá-la, o que acabaria por acarretar frágeis e ilusórias certezas, opta pelo desafio da dúvida. Assim, seu grande estrategema consiste em duvidar metodicamente de tudo, parafraseando inicialmente o pensamento de seu conterrâneo Montaigne: o campo decisivo de batalha entre a certeza e a incerteza é o próprio eu.

Para tanto, a construção de uma "matemática universal"[12] exigiria uma "cadeia de razões", ligada por elos de ideias claras e distintas, em sucessivas intuições ligadas por vínculo dedutivo. Não obstante, Descartes leva a dúvida às últimas consequências e a torna hiperbólica, duvidando das próprias ideias claras e distintas que para o espírito pareciam espontaneamente evidentes. Resumidamente, num trocadilho – autoral e simplista, mas coerente - Descartes descarta tudo o que não se mostra com evidência. Afinal, qual seria a garantia de que elas, embora claras, correspondem à realidade? E se houvesse um "*gênio maligno*", capaz de induzir o homem ao erro sempre que tivesse a mais forte impressão de estar certo?

A convicção se transmutaria em mera ficção. É precisamente o recurso da hipótese de um "*malin génie*[13]" que o pensador adota para pôr em xeque o valor objetivo dos conhecimentos científicos e das próprias percepções imediatas. A dúvida metódica, porém, não deve ser confundida com a corrente do Ceticismo: "Não que imitasse, para tanto, os céticos, que duvidam só por duvidar e fingem ser indecisos:

[12] Modelo de conhecimento seguro e claro, baseado em princípios evidentes, capaz de ser aplicado a todas as ciências. Seu objetivo é formular uma linguagem e método geral, que permita analisar qualquer fenômeno com rigor e dedução, transformando o raciocínio em instrumento de certeza.

[13] Experimento interior de Descartes para fundamentação da dúvida hiperbólica, que considera a hipótese de uma entidade maléfica que sempre induz o homem ao erro mediante suas certezas.

pois, ao contrário, todo o meu propósito propendia somente a me certificar a remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha". (Descartes, 1999(a), p. 58).

Entretanto, ao passo que é estendida, a dúvida possibilita conhecer um núcleo crescente de certeza, a saber que é inegável que "*se duvido, penso*" (e, nesta altura, atinge-se a íntima relação, ao menos aparente, com o argumento de Agostinho, a ser explorada posteriormente). De fato, ainda que se duvide da própria dúvida, só é possível fazê-lo através do ato de pensar essa dúvida no que concerne à própria dúvida inicial. Em outros termos, Descartes conclui que para duvidar é necessário pensar; a primeira implica na segunda. Antes de formular o *cogito* propriamente dito, o francês se utiliza de uma premissa anterior:

(1) *Se duvido, penso*;

(2) *Se penso, existo*.

De onde se conclui, por uma simples operação de silogismo lógico, que:

(3) *Se duvido, existo*: conclusão muito semelhante ao *cogito* agostiniano. (Descartes, 1999(a), p. 62).

Embasado no campo matemático, o desconhecido logo é compreendido simplesmente como um termo ignorado, mas que, por sua vez, pode ser descoberto por meio da cadeia de razões que parte daquilo que já se conhece. Neste escopo, o cerne metodológico apresentado no *Discurso do Método* é justamente o imprescindível discernimento de considerar como verdade unicamente aquilo que for evidente (e para isso é utilizado o contra-argumento do "gênio maligno", abordado posteriormente), ou seja, o que for passível de ser intuído com clareza e precisão.

Contudo, visto que nem sempre é possível atingir o que é evidente pelo vale da intuição, Descartes faz a proposta de aprimoramento com o seu método, por meio de outros preceitos complementares que preparem para a evidência indubitável. Seu método, portanto, abrange quatro etapas sequenciais, a saber:

(1) **Evidência**: deve-se assumir como verdadeiro somente aquilo que pode ser concebido de forma clara e precisa (do latim, *evidentia* ou *ex videre*, isto é, de onde se vê com clareza);

(2) **Análise**: dividir ou decompor o problema em quantas partes forem necessárias para poder ser resolvido mais facilmente, afinal, um termo leva a outro (do grego, *ανάλυσις*, dissolução);

(3) **Síntese**: condução ordenada e gradativa dos pensamentos, dos objetos mais simples aos mais complexos de serem conhecidos (do grego, *σύνθεσις*, combinação ou composição);

(4) **Enumeração**: verificação, por meio de revisões, de que nada foi omitido; citação em série das etapas anteriores. (Descartes, 1999(a), p. 49-50).

Os preceitos supramencionados demonstram as exigências estritamente racionais propostas por René Descartes. O seguimento à risca dos imperativos da razão, necessário para o atingimento da verdadeira ciência e sabedoria de vida, é constituído por intuições e análises que parecem fazer a matemática transpor o seu próprio campo, e levam a entender as razões pelas quais o filósofo é quase unanimemente conhecido como “pai do Racionalismo moderno”.

4.2 O *cogito* e o dualismo de Descartes

Todo o instrumento analítico cartesiano, porém, seria superficial se parasse neste mesmo ponto sem a aplicação a um alvo real. Se da máxima incerteza acarretada pela dúvida hiperbólica, chega-se a uma primeira certeza (“*se duvido, penso*”), ainda assim, ela representa uma certeza inerente à própria subjetividade do *eu* (penso). Ainda não se possui garantia alguma acerca da realidade externa ao *eu*.

> Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava. (Descartes, 1999(a), p. 62).

Tal qual as progressões matemáticas, basta um primeiro termo conhecido na cadeia para se chegar aos demais elos. Como visto anteriormente, de modo inevitável, o “*se duvido, penso*” conduz ao “*penso, logo existo*” (*cogito, ergo sum*). Num primeiro momento, toda a existência do *eu* parece estar (e somente parece, como será problematizado na sequência) absolutamente dependente do pensamento.

Há, todavia, um duplo sentido no *cogito* cartesiano: se por um lado apresenta-se como paradigma de uma visão clara da realidade, por outro, também imerge no plano metafísico, uma vez que ocorre o encontro, pelo pensamento, de uma outra substância, algo subsistente. Por conseguinte, o desdobramento é: existo, mas

enquanto “coisa pensante” (*res cogitans*). O salto abismal da subjetividade à objetividade, que configura a linha tênue da adequada interpretação de Descartes, é executado na passagem do pensamento ao ser que pensa.

O *cogito* contém a única certeza da existência do eu como ser pensante. Caso Descartes não provasse contundentemente outra existência além do seu espírito (eu), estaria filosoficamente arruinado. Estaria reduzido a um mero solipsismo. Contudo, antes mesmo de demonstrar a existência do mundo físico, exterior a ele (*res extensa*), o filósofo francês prova a existência de Deus, garantia suprema de toda subsistência e fundamento de tudo o que é objetivo. Assim, a relação intrínseca entre *res cogitans* e *res extensa*, constituintes do dualismo cartesiano, é intermediada por Deus, conforme será explorado mais adiante.

Há, ainda, quem interprete o argumento cartesiano sob o prisma de uma indeterminação ontológica da *res cogitans*, isto é, do *ego*. É o caso de Martin Heidegger, em *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*, que conclui que a existência do homem sequer é questionada pela proposta de Descartes. A questão posta é: há plena certeza acerca do dar-se em conjunto do *ego sum* no *cogito*; daquilo que é certo, surge, portanto, uma primeira verdade. Procura-se apenas uma certeza incondicional, algo absolutamente indubitável (*quid*), independentemente de qual seja ela. Em outros termos, o *verum* equivaleria ao *certum*.

> Mais ainda: Descartes interpreta de antemão verdade como certeza. O modo como eu me porto frente à verdade, nela me mantenho e a contenho, ele identifica como a própria verdade: verdade como apropriação da verdade, *assensus*. (Heidegger, 2009, p. 152).

Assim, por procurar unicamente uma verdade incondicional como verdade fundamental, o *ego cogito* precisa ficar indeterminado em seu ser. O único sentido ontológico do *sum* está em ser simplesmente dado de maneira necessária, previamente encontrado em todo e qualquer *cogitare*. Segundo Heidegger, existe também um encobrimento do *Dasein* (seu *ser-aí*) na concepção cartesiana, visto que o francês se atém à sua *mathesis universalis*, equivalente à noção de ciência.

> Na reflexão sobre o conhecimento matemático expôs pela primeira vez de modo fundamental a ideia do matemático, identificando-a, em geral, com o conceito de ciência. *Scientia = cogniti certa et evidens*, conhecimento certo e evidente. (Heidegger, 2009, p. 155).

A leitura heideggeriana do *cogito*, em suma, chega a quatro perspectivas diretivas: o ser é indeterminado (simplesmente-dado e apreendido certo); o homem, totalidade do ente e constituído por uma ética demonstrada geometricamente; o ser do mundo, intrínseco à *res extensa*; e a verdade compreendida enquanto certeza.

4.3 "*Je pense, donc je suis*" e uma possível interpretação lógica

Um marco fundamental da obra de René Descartes, ou *Cartesius* (conforme seu cognome latino), foi o fato de escrever e publicar diversos de seus grandes tratados originalmente em sua língua vernácula, isto é, o próprio francês. O que para o cenário da atualidade parece algo tão simples e óbvio, para o seu contexto histórico representou uma enorme revolução acadêmica e cultural.

Durante todo o período medieval, portanto milenar, o idioma oficial e praticamente exclusivo para as grandes publicações acadêmicas era o latim, decorrência da tradição Patrística e Escolástica que cultivava grande apreço não somente pelo conteúdo, mas também pela forma, além da imersão na predominante cosmovisão cristã difundida pela Igreja.

Descartes, um "moderno medieval", embora sob influência do movimento precedente, foi o grande precursor de muitas mudanças, mas sempre cercadas de cautela e ambiguidades. Ao ter ciência da condenação de Galileu Galilei por sua perspectiva acerca do movimento da terra, com a qual ele próprio compactuava, por prudência e temor de também ser perseguido, renunciou por longo período à publicação de suas obras, fato que faz muitos o considerarem um "filósofo mascarado", que mesmo tendo muitas opiniões e ideias revolucionárias, nunca quis se indispor com a sociedade e sempre evitou a repressão da Igreja (da qual ele mesmo fazia parte). Nesse sentido específico, em nossa leitura particular, Descartes mostra-se quase um "epicurista" em busca de sua *ataraxia*[14].

Contudo, em 1637, retoma sua ideia inicial e publica três grandes tratados, dentre os quais "*Discours de la Méthode pour bien Conduire As Raison et Chercher la Vérité à travers les Sciences*", o renomado "Discurso do Método". Tendo sido escrita em francês, a obra constitui uma grande novidade para a época, visto que desde a Idade Média todas as publicações filosóficas e científicas assumiam o latim. A

[14] Ideal da imperturbabilidade ou da serenidade da alma, em decorrência do domínio sobre as paixões ou da extirpação destas, empregado, sobretudo, pelos epicuristas e estoicos.

roupagem do pensamento em língua vulgar, nacional, é a reafirmação do espírito moderno, que rompe com a latinização exclusivista. Portanto, não somente "*cogito, ergo sum*", mas antes "*je pense, donc je suis*".

Diante do postulado proposto por René Descartes, a saber, "*penso, logo existo*", poder-se-iam levantar inúmeras objeções quanto às dimensões éticas, psicobiológicas ou existenciais. E na grande maioria delas, o erro fatal encontra-se na sua interpretação equivocada de que o argumento cartesiano trataria supostamente o ato cognitivo humano (pensar) como condição exclusiva para a existência.

Assim, segundo tal leitura errônea, um ser humano incapacitado de suas atividades neurológicas e cognitivas (por qualquer fator que seja), por exemplo, não se saberia existente, ou pior: numa dedução equivocada, por "não pensar", não existiria. Ou, ainda, os próprios animais, por não serem dotados das faculdades de reflexão e abstração (não possuem o *logos*), também não existiriam. No entanto, esse nunca foi o sentido da proposta do filósofo francês, o que pode ser fundamentado por meio de diversas vias, pelas interpretações epistemológica, transcendental ou mesmo lógica. A título de exemplificação, recorramos à última delas.

Conforme a lógica proposicional, o enunciado de Descartes poderia ser representado – proposta nossa - pela função condicional, que assume a forma "*se ..., então ...*" (A → B). Deste modo, seu significado seria o mesmo que "*se penso, então existo*". Tomando *P = pensar* e *E = existir*, a tabela-verdade desta mesma operação seria:

P	**E**	**P → E**
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Segundo a qual:

1. Pensar e existir é **possível**
2. Pensar e não existir é **impossível**
3. Não pensar e existir é **possível**
4. Não pensar e não existir é **possível**

Ao analisar sobretudo o item (3) supramencionado, pode-se concluir que é sim possível existir mesmo sem pensar, refutando todas as objeções que alegavam o pensamento como requisito exclusivo no argumento cartesiano. Isso porque, com o *cogito*, Descartes afirmou categoricamente que pensar implica em existir, mas não o contrário. Trata-se, portanto, de uma condição unidirecional e não bidirecional (com implicação mútua, representada por A ↔ B). Nesta interpretação, pensar pode ser entendido como uma das possibilidades do existir, mas não a única.

4.4 A garantia do *Bon Dieu* e do mundo exterior

A consideração de que o fundamento do ser e do conhecer equivale ao sumo Bem, àquilo que é bom por excelência, já havia sido sugerida por Platão na Grécia Antiga e, posteriormente, cristianizada por Agostinho durante a Idade Média. Somente o saber epistêmico, verdadeiro, corresponderia então ao próprio ser, visto que a ciência se torna possível como construção clara sobre a realidade: eis a garantia que permitiria a distinção entre um sonho e a vigília.

Apropriando-se de certo modo da ideia, Descartes, na terceira das *Meditações*, utiliza-se do princípio da causalidade para demonstrar as provas da existência de Deus. Somente por meio de Deus, a causa, seria possível existir um ser finito e imperfeito, o *eu pensante*, contudo, dotado da noção do perfeito e do infinito: uma marca gravada em sua obra pelo artista.

Em seguida, o filósofo retoma e insere em sua metafísica, com adequações, o tão polêmico *argumento ontológico*[15] proposto séculos antes por Santo Anselmo, alvo de tantas críticas. Para desviar-se das objeções, porém, Descartes não faz a original passagem do conceito (ideia de Deus) para o real (existência de Deus).

> Esse mesmo Deus do qual existe uma ideia em mim, ou seja, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode imaginar, sem, contudo, compreendê-las a todas, que não é sujeito a necessidade alguma e que nada possui de todas as coisas que indicam alguma imperfeição. Daí é muito patente que Ele não pode ser embusteiro, visto que a razão nos ensina que o embuste depende obrigatoriamente de alguma necessidade. (Descartes, 1999(b), p. 289).

[15] O argumento ontológico de Santo Anselmo, proposto no século XI em sua obra *Proslogion*, afirma que Deus, sendo o maior ser concebível, deve existir necessariamente, pois a existência na realidade é superior à existência somente no intelecto.

Mais do que mera inversão, propõe a passagem entre dois existentes, ou seja, porque Deus existe, se justificaria a existência da ideia de Deus na mente do homem. Trata-se de uma relação intrínseca entre a *res infinita* (Deus) e a *res cogitans*.

E vai além: se Deus existe, como ser perfeitíssimo, logo deve ser bom e veraz (note-se que aqui já há uma pressuposição: "se", "deve"). Cabe ressaltar aqui que o francês pensa não em um Deus da religião, muito embora fosse cristão católico (considerava-se, inclusive, devoto) e nunca tenha se oposto abertamente à sua fé, mas de um "Deus da ciência e dos sábios". Sendo bom e veraz, nunca poderia induzir ou permitir o erro sistemático do espírito de sua criatura, antagonizando a primeira hipótese de um gênio maligno. Pode haver aqui, porém, um certo "deslize lógico", ainda remanescente do argumento de Anselmo de Cantuária: é forçoso, numa sistematização filosófica, provar a existência de Deus a partir apenas de um encadeamento de ideias. Ainda que Deus seja considerado a causa primeira e tudo o mais seja efeitos seus, nomeia-se essa causa (postulada e desconhecida) de Deus. Para tal Onto-Teologia, exige-se, portanto, um "sacrifício do intelecto", um "obséquio da razão"; em outros termos: Deus é compreendido como postulado, uma premissa inicial assumida sem necessidade de demonstração.

O *malin genie* concede, então, lugar ao *Bon Dieu* (o Bom Deus), assegurando a evidência das ideias como critério da realidade. Em outros termos, a máxima certeza subjetiva corresponde ao centro da objetividade. Percebe-se, por conseguinte, que sua perspectiva do divino se associa mais a uma espécie de "Deusa-Razão", o espírito racionalista do Iluminismo francês no subsequente século XVIII, tal qual ilustrado na célebre obra *La liberté guidant le peuple* (1830), de Eugène Delacroix, uma personificação feminina da força virtuosa e fértil.

Já na sexta das *Meditações*, Descartes emprega também a bondade e veracidade divinas como artifício para demonstrar que o mundo físico existe. Uma realidade exterior (*res extensa*) ao pensamento deve ser comprovada por meio de etapas sucessivas, partindo de sua contingência até a certeza. A possibilidade de sua existência se dá pela onipotência divina, além da ideia clara e inata de extensão presente no espírito humano. Sendo Deus bom e veraz, não permitiria que o homem fosse ludibriado a respeito dessa evidência. Se Deus existe, conforme fora provado pelo autor, então, com certeza o mundo físico também existe. Deus (*res infinita*) é o intermediário entre a certeza de que *sou um ser pensante* e de que *tenho um corpo*.

Extensão e pensamento coexistem, na abordagem cartesiana, pela dualidade corpo-alma.

5 PARALELISMOS DAS PERSPECTIVAS AGOSTINIANA E CARTESIANA

Após uma análise panorâmica e isolada das fundamentações tanto de Agostinho quanto de Descartes acerca do *cogito*, cabe à presente pesquisa propor um compêndio de possíveis paralelismos entre ambos os argumentos. Enfatiza-se, porém, que o objetivo atual não consiste em provar ou não a autoria original ou a influência das linhas de pensamento entre os autores, mas estabelecer critérios comparativos de reverberação, semelhanças e diferenças.

A hipotética correlação já foi objeto de estudo de diversos comentadores ao longo da história da Filosofia, inclusive nos tempos do próprio Descartes. Ainda no século XVII, contemporâneos do filósofo francês já apontavam uma estreita afinidade entre os argumentos, dentre os quais *Marsenne*, *Arnauld* e *Colvius*. O último chegou a redigir uma conhecida carta ao colega, cuja réplica pode ser averiguada a seguir. Portanto, nada melhor do que iniciar com as próprias palavras de um dos envolvidos na suposta “disputa de patente”:

> *Descartes a [Colvius]*
> *[Leyde], novembro de 1640*
>
> Sou grato a vós por me ter advertido acerca da passagem de Santo Agostinho com a qual o meu *Eu penso, logo existo* tem alguma relação. Hoje, fui lê-la na biblioteca desta cidade e vi verdadeiramente que ele [S. Agostinho] se serve [do *eu penso, logo existo*] para provar a certeza de nosso ser e, em seguida, para mostrar que existe em nós alguma imagem da Trindade, na medida em que existimos, sabemos que existimos e amamos este ser e este conhecimento que há em nós. Eu, ao invés disso, sirvo-me [do *eu penso, logo existo*] para mostrar que o *eu* que pensa é uma substância imaterial, que não possui nada de corporal - que são duas coisas muito diferentes. E inferir que existimos a partir de que duvidamos é uma coisa que, em si mesma, é tão simples e tão natural, que isso cairia sob a pena de quem quer que seja. Mas não deixo de me sentir muito feliz em ter concordado com Santo Agostinho, ainda que fosse para tapar a boca dos pequenos espíritos que pretenderam desaprovar o princípio. O pouco que escrevi sobre Metafísica está a caminho de Paris, onde creio que será impresso, e me resta aqui apenas um rascunho tão cheio de rasuras que eu próprio teria dificuldade para ler, e é por isso que eu não posso vos oferecer. Mas assim que ele for impresso, terei o cuidado de vos enviar os primeiros, para que possais me fazer o favor de querer lê-lo, e gostaria muito de conhecer vossa apreciação. (Coelho, 2023, p. 251).

A partir da carta redigida pelo próprio Descartes, em resposta à advertência de seu interlocutor Colvius, é possível perceber certa surpresa do filósofo francês acerca das aproximações conceituais com o *cogito* proposto por Agostinho; inclusive mostra-se muito satisfeito pela concordância entre ambos, já que isso dá maior credibilidade às suas teses. Ele reconhece sim o emprego do argumento por parte do Padre da Igreja, mas destaca ainda mais as divergências de metodologia e intenção. Ao passo que Agostinho busca provar a certeza do ser do homem e de seu reflexo da Trindade (*imago Dei*), Descartes alega servir-se do *cogito* para demonstrar a imaterialidade do *eu pensante*, ressaltando, ademais, que presumir a existência a partir da dúvida é uma questão básica que poderia ser naturalmente deduzida por qualquer um.

Investigando minuciosamente os contextos e desenvolvimentos dos sistemas filosóficos de cada um deles, a partir de suas perspectivas metafísicas, éticas e lógicas, pode-se chegar a algumas semelhanças em relação ao argumento do *cogito*:

(a) Fundamentos análogos de um pensamento sistemático racionalista, com ápice na prova da existência de Deus.

(b) Ambos afirmam que, por meio do *cogito*, chega-se a uma certeza indubitável, comprovadamente livre de erros e capaz de refutar o Ceticismo. Há a exposição de conhecimentos inquestionáveis e objetivos a partir da evidência subjetiva, com potencial infinito proporcionalmente às cogitações.

(c) Papel central da teoria cética, visto que ambas as concepções se apresentam como argumentos indiretos e apagógicos, como meio de combate epistemológico. Parte-se da suposição de que a apreensão da realidade poderia estar corrompida pela loucura ou ilusão, por exemplo.

(d) Demonstração do mundo exterior como fenômeno, uma certeza indubitável, visto que se percebe e, sobretudo, se compreendem as realidades externas ao pensamento (espírito/alma) tal qual se manifestam ao sujeito. Como exemplo ilustrado na obra *Contra os Acadêmicos*, “independentemente se o remo na água está envergado ou mantém-se reto, para o sujeito ele aparece envergado” (Agostinho, 2018, p. 129).

(e) Demonstração, por meio do *cogito* anticético, da existência de uma substância ou entidade espiritual e imaterial (para Agostinho, *animus*; para Descartes, *res cogitans*).

(f) Imaterialidade do “eu” apreendido no pensamento.

(g) Garantia de consequências teóricas amplas, tais como a sustentação, alicerçada no *cogito*, das provas da existência de Deus.

(h) Ambos, embora em contextos distintos, são cristãos professos: Agostinho como convertido que se torna bispo de Hipona e apologeta; Descartes como um nobre estudioso que frequentou um colégio jesuíta durante a infância e nunca quis se opor ou indispor com a Igreja.

(i) Herança textual e metodológica medieval, com fortes traços de recursos provenientes do período patrístico-escolástico, na construção das argumentações. Dificilmente Descartes, em sua formação na tradição católica, no colégio jesuíta *Le Fleche*, não teria tido algum tipo de contato com as grandes obras agostinianas.

Por outro lado, talvez se destaquem ainda mais as divergências, que, por sua vez, parecem conferir legitimidade conceitual e argumentativa a cada qual. Possivelmente Descartes entrou em contato com parte do *corpus* agostiniano, até porque teve sua formação nos moldes escolásticos, com grande apreço pelas produções do Padre da Igreja. No entanto, o seu método, um caminho que leva à ciência, evidencia finalidades completamente distintas. Dentre os principais distanciamentos, enfatizam-se:

(a) Intenções distintas de demonstração: enquanto Agostinho parece transitar inicialmente por um escopo mais modesto na formulação do *cogito* (a simples descoberta da existência daquele que duvida), Descartes almeja a justificação do *eu pensante*, substância imaterial.

(b) Reação ao ceticismo e à dúvida: Agostinho reage a um posicionamento externo ao rejeitar um ataque acadêmico cético, ao passo que Descartes emprega a dúvida metódica e hiperbólica como ferramenta própria, chegando, inclusive, a propor a hipótese do "*gênio maligno*" como autoexperimento do pensamento.

(c) Propósitos de formulação do *cogito*: Agostinho tem um intento essencialmente teológico, como aquele de provar em nós a ideia da Trindade Santa, razão da existência. Já Descartes ambiciona demonstrar a alma enquanto substância imaterial e heterogênea à extensão (mundo físico).

(d) Ao contrário de Descartes, Agostinho não toma absolutamente o *cogito* como centro de sua filosofia, funcionando mais como um argumento *en passant*; não apresenta a partir de onde desenvolveu seu argumento, tampouco exige sua "patente".

(e) Agostinho não constrói nenhum discurso formalizado, abreviado e metodológico, que possibilite considerar o argumento de pronto, como o fez o francês. O bispo, ao contrário, parece retomar o recurso, embora frequentemente, com certa inconstância.

(f) Agostinho não apresenta o seu argumento o tempo todo em primeira pessoa; por sua vez, em Descartes o *cogito* está estritamente associado à autorreflexão e à forma gramatical em primeira pessoa do singular (trata-se de um *eu pensante,* distinto do solipsismo).

(g) Perspectiva teórica de Deus: Agostinho tem uma cosmovisão exclusivamente cristã e, num prisma teológico, seu grande intento final é provar a existência do Deus único, uno e trino, Criador e Salvador, o Mestre interior infinitamente bom que perpassa a história de seu povo. Em outra clave, Descartes demonstra a existência e necessidade de outro *Bon Dieu*, um Deus da ciência, dos filósofos e sábios, do conhecimento seguro e objetivo, em outros termos, da "Deusa-Razão".

(h) Enquanto o contexto de uso do *cogito* para Agostinho é o de uma filosofia protréptica[16] e anagógica do platonismo (permeada por uma ética eudaimonístico-teleológica), Descartes busca estabelecer um sistema universal de saber seguro e dedutivo.

(i) Ao passo que Descartes, em leitura antropocêntrica, propõe o "*penso, logo existo*", Agostinho parece tender mais para um adágio teocêntrico do tipo "*sou pensado, logo existo*".

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim de um longo caminho percorrido, sempre se anseia por uma resposta definitiva. Contudo, como mencionado no prólogo, frequentemente a dúvida representa não só o ponto de partida, mas também o de chegada. Descartes teria incorporado elementos prenunciados por Agostinho ou ambos teriam sido autênticos e independentes em suas respectivas formulações? Cabe ao leitor discernir; não por meio de *doxas*, mas pela via da *episteme*.

[16] Exortação à Filosofia; discurso que exorta o interlocutor a uma vida virtuosa, amplamente empregado por autores como Aristóteles e Cícero.

Em certos parâmetros, os dois pensadores, separados por mais de um milênio, parecem tão distantes; já em outros, tão próximos. Com intuitos explicitamente distintos, é perfeitamente aceitável que o medieval e o moderno tenham "composto uma mesma partitura, mas em claves diferentes". O primeiro, imerso num mundo teocêntrico, pela defesa da fé, propõe uma teoria do conhecimento dogmática onde a existência do "eu" chega ao Deus infinitamente bom; crê para compreender e compreende para crer. O último visa demonstrar a existência do "eu" como ser pensante, substância imaterial, mas alojada numa realidade extensa que lhe é exterior.

Ambos, contudo, revolucionaram para sempre todo o pensamento ocidental, cada qual a seu modo. Se para muitos um sistema filosófico sólido é tripartido em uma Ontologia, uma Lógica e uma Ética próprias, então, tanto um quanto outro são filósofos por excelência. Não se pode, porém, cair no erro do anacronismo, tampouco numa mera "guerra de patentes". A grande questão levantada pelo artigo é: o pensamento pode ser compreendido como autoevidência da existência? Sim e não. É elemento constituinte, mas não exclusivo. Pensar implica em existir, não o contrário. Trata-se, portanto, de uma interpretação transcendental e, ao mesmo tempo, lógica, não de um crivo seletivo (exclusivista e excludente) da existência do homem.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus: parte II**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

AGOSTINHO. **A Trindade**. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulus, 2006.

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

AGOSTINHO. **Solilóquios: da imortalidade da alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

BALBINO, Cócis Alexandre dos Santos. Alguns comentários sobre o discurso do método, de Descartes. *Revista Pedagógica*, [S. l.], v. 4, n. 9, p. 179–197, 2017. DOI: 10.22196/rp.v4i9.3968. Disponível em: https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/pedagogica/article/view/3968. Acesso em: 28 jan. 2025.

CAREY, William Leonard. Augustine of Hippo. **The Latin Library**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/august.html>. Acesso: 18 de set. de 2025.

CAREY, William Leonard. Descartes. **The Latin Library**. Disponível em: <https://www.thelatinlibrary.com/des.html>. Acesso: 18 de set. de 2025.

COELHO, Rafael Teruel. Carta de Descartes a Colvius de novembro de 1640: acerca da herança agostiniana da proposição cogito, ergo sum. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, Brasil, n. 49, p. 247–252, 2023. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2023.186631. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/186631. Acesso em: 27 jan. 2025.

DESCARTES. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1999(a).

DESCARTES. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999(b).

DUTTON, Blake. ***Augustine and Academic Skepticism; A philosophical study***. New York: Cornell University Express, 2016.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2010.

GILSON, Étienne. ***Études sur le role de La pensée médiévale dans La formation Du système cartésien***. Libraire Philosophique J. Vrin: Paris, 2011.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HORN, Christoph. Qual é o significado do cogito agostiniano: *De civitate Dei XI 26*. *Veritas* (Porto Alegre), [S. l.], v. 51, n. 4, p. 48–60, 2006. DOI: 10.15448/1984-6746.2006.4.34448. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/34448. Acesso em: 25 jan. 2025.

LUZ, Clodoaldo da. As interpretações acerca do cogito agostiniano e da sua função. *Periagoge* (Brasília), v. 4, n. 1, p. 3–19, 2021. Disponível em: https://portalrevistas.ucb.br/index.php/periagoge/article/view/14547. Acesso em: 27 jan. 2025.

MATTHEWS, Gareth. **Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Tradução: Álvaro Cabral: Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: UFPA, 2002.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROSSI, Roberto. **Introdução à Filosofia: história e sistemas**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

STOCK, Brian. ***Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity***. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.