

CORY, Therese Scarpelli. *Aquinas on Human Self-knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, xii+241p. ISBN: 978-1-107-04292-6.

O autoconhecimento é um dos tópicos mais importantes da gnosiologia tomista, embora pouco aprofundado e sistematizado. Segundo Cory, uma das razões para esta negligência é considerá-lo um problema “moderno” (p. 5). Ora, um dos maiores méritos da neófitata Autora é colher e organizar a matéria prima tomasiana sobre o tema num *corpus* unificado.

Aquinas on Human Self-knowledge é o desdobramento da tese de doutorado em filosofia (Catholic University of America, 2009). O livro parte da problemática e aparente contradição entre opacidade e acesso (intuitivo) ao autoconhecimento, fonte de debates entre os medievais. Estes se embeberam do neoplatonismo contido no *De Trinitate* agostiniano, e, em menor grau, do *Liber de anima* de Avicena e o *Liber de causis*. Ademais, Cory enfatiza a necessidade da cognição das realidades extrametais como condição para a mente se autoconhecer (*De an.*, 430a2). Para ela, a mente possui uma “íntima autofamiliaridade” (p. 3).

A obra se divide em duas partes. A primeira (cap. 1 e 2) oferece alguns fundamentos históricos e filosóficos sobre o tema. A segunda (cap. 3-8) aborda a problemática do ponto de vista teórico.

A introdução serve para repassar a epistemologia geral tomista (p. 9-12). Cory recorda, com razão, que a máxima

escolástica “*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*” é apenas um *hápx legómenon* no *Corpus thomisticum* (*De ver.*, 2.3, ad 19). Por isso, não a considera tão fundamental quanto possa parecer.

O primeiro capítulo desfaz a ideia de que a teoria do autoconhecimento tomista vise suplantam a de matriz agostiniana. De qualquer modo, o Aquinate herdou o debate da metade do séc. XIII entre “intuicionismo” (agostiniano ou neoplatônico) e “abstracionismo” (aristotélico). Cory alerta que “estas duas noções gerais não estão necessariamente em competição” (p. 18).

Em seguida, trata mais especificamente deste debate. Numa primeira fase, muitos medievais seguiram o experimento mental de Avicena, isto é, o do denominado “homem voador”, o qual supostamente provava a identificação do “eu” apenas com a alma, numa tentativa de reinterpretação da doutrina agostiniana. Neste sentido, os escolásticos Jean de la Rochelle e Guilherme de Auvergne defendem o autoconhecimento natural, subconsciente e perpétuo, aliado a pensamentos intermitentes sobre si. O último chega a defender a impossibilidade de a alma ignorar o que lhe é essencial, mesmo a sua imaterialidade (p. 30-31). São Boaventura sustenta que há somente uma natural aptidão para pensar sobre si (em modo

habitual e não atual). Já Santo Alberto Magno é considerado “ecletico” por tentar acomodar diversas teorias. A doutrina tomasiana pretende equilibrar o autoconhecimento natural e dependente (da sensibilidade).

O capítulo seguinte oferece um panorama diacrônico do tema nos escritos do Doutor Angélico, em particular, nas obras: *Comentário às Sentenças*, *De veritate*, *Summa contra gentiles* e *Summa Theologiae*. Numa primeira fase Tomás é fiel a seu mestre Alberto (o intelecto é sempre conhecedor de si, além de defender o caráter natural e subconsciente do autoconhecimento). Faltava ainda, entretanto, que a doutrina tomista fosse enriquecida de nuances e sofisticação.

Por volta do ano 1257, o Aquinate forja, de modo inédito, uma teoria própria sobre o tema. A partir da análise do *De veritate* (q. 10, a. 8) — onde se encontra a abordagem mais extensa sobre o assunto —, Cory distingue quatro tipos de autoconhecimento: o atual (pelos seus atos), o habitual (a alma se conhece por essência), a apreensão da essência imaterial e, por fim, o julgamento pela “contemplação da verdade inviolável” (p. 50). A filósofa também suscita várias questões que serão respondidas apenas em outras obras.

Na última fase, São Tomás comenta o *De anima* e redige a *Summa Theologiae*, focalizada sob a luz aristotélica. Confirma que o intelecto “conhece-se a si mesmo como as outras coisas” e que conhe-

ce apenas pelas *species* recebidas nele. Com muita clareza, Cory exemplifica: a *species* de carvalho possui dúplice função: torna o carvalho inteligível, bem como o próprio intelecto, por informar a imaterialidade deste (p. 56). Outra obra útil é o *Comentário ao Liber de causis* (prop. 15).

A primeira parte se encerra com uma análise geral. A tese central é que todo autoconhecimento depende do conhecimento extramental, sem deixar que o intelecto se torne “opaco” em relação a si mesmo (íntimo em relação a si). A filósofa ainda sistematiza os dois tipos de autoconhecimento: o que conhece que a “alma existe” (*an est*) e o que se refere ao “que é” (*quid est*). Retornaremos a este ponto.

O capítulo terceiro abre a segunda parte com uma interessante intuição da Autora. Para sublinhar a importância da experiência no autoconhecimento, ressalta que o verbo mais utilizado pelo Aquinate para se referir à autoconsciência é *percipere* (ex.: *percipit se intelligere*), isto é, “perceber”, o qual denota, normalmente, o conhecimento sensitivo (p. 71). Além disso, esclarece que a intuição da alma ocorre por um ato completo, ou seja, ela “vê” toda a sua essência (p. 76).

Tomando como base alguns conceitos fundamentais da epistemologia tomista — por exemplo, o conhecimento parte do mais genérico para o mais específico; o mínimo cognoscível é o ser —, Cory esclarece com muita habilidade como o

homem adquire o que chama de “conteúdo essencial distinto”: “Eu atualizo as partes potenciais do universal ‘animal’ como um todo, e assim distingo ‘humano’, de ‘urso’, de ‘guaxinim’, etc. Quanto mais partes atualizo, mais distinto é o conteúdo de meu conhecimento. Aprender sobre essências, então, é um processo de diferenciação por atualização, que requer raciocínio e experiência ulterior” (p. 80). A autoconsciência deve possuir ao menos certo conteúdo essencial e incluir a existência do próprio sujeito (p. 84). Por fim, Cory evidencia que as referências do Aquinate ao conhecimento da alma são intercambiáveis com o conhecimento (total) de si mesmo (i.e. do composto hilemórfico).

O capítulo consecutivo indaga se a autoconsciência é um ato intuitivo. Segundo Cory, para São Tomás o sentido deste ato se refere mais propriamente ao modo típico da sensação (imediate e direto), a qual, como sabemos, é utilizada com frequência como comparação com a intelecção (p. 95).

A seguinte argumentação é certamente das mais importantes da obra (p. 99-101). De fato, Cory critica a tese do autoconhecimento discursivo e indireto (proposto em modo “extremo” por Roland-Gosselin, e moderado por Pasnau). Eis o problema: “se percebo atos de pensamento, como os percebo como *meus*?” Cory pressupõe que “o conhecimento indireto [de si] pode apenas conduzir ao conhecimento de ‘algum agente’ em terceira pessoa”. Contudo, é difi-

cil entender seu raciocínio, sobretudo quando qualifica tal conhecimento (“em primeira pessoa”) como “discursivamente indireto”, e que deve *pressupor o conhecimento prévio (direto) em primeira pessoa*. Talvez seria mais prudente evitar esta terminologia, pois denota temporalidade (o que não é necessariamente o caso). Bastaria frisar a inclusão da “primeira pessoa” neste tipo de conhecimento. Isso é corroborado pelas referências subsequentes (p. 107) e pela comparação entre conhecimento sensitivo e intelectual, típica de São Tomás, ressaltada pela própria Autora (p. 109).

A tese ulterior é mais persuasiva: “Para Tomás, o sujeito é um agente, e os pensamentos são atos que este agente realiza por sua potência intelectual — atos pelos quais o agente se manifesta a si mesmo. O modelo de sujeito de Descartes, como um objeto interno entre muitos, bem como o modelo de mente/sujeito de Hume, como um teatro invisível de ideias, são igualmente estranhos a Tomás” (p. 105). De fato, não existe um “eu vazio”, mas sempre “uma primeira pessoa princípio de ação: ‘eu-pensante’” (idem). Com efeito, explica ainda que não há distância entre o intelecto e si mesmo; o único impedimento para a autoconsciência é a falta de atualidade (por isso, apenas Deus se conhece *per essentiam*).

O quinto capítulo aborda a autoconsciência enquanto hábito. A definição deste como meio entre potência e ato não significa “uma espécie de opera-

ção embrionária privada de desenvolvimento” (p. 120). Na realidade, Cory sintetiza muito bem: “o hábito é um princípio interno de ação, uma ‘segunda natureza’” (idem). São chamados de “perfeições primeiras” (como qualidade), favorecendo o sujeito para a ação correspondente (neste caso, para o autocohecimento). Trata-se aqui, na opinião da filósofa, de uma condição subjetiva para o autoconhecimento (as realidades extramentais seriam uma condição objetiva). Por fim, sustenta que toda e qualquer experiência aprimora o conhecimento de si, como modificação das perfeições primeiras (p. 131).

O caráter implícito vs. explícito da autoconsciência é o tema do capítulo sucessivo. A aparente contradição entre estas duas modalidades cognoscitivas é solucionada a partir de um extrato da *Suma Teológica* (I, 93, 7, ad 4). De uma parte, existe sempre o autoconhecimento implícito de matriz habitual e, por outra, uma explícita consideração de si mesmo (p. 143-144). Após detalhada exposição conclui que toda operação intelectual é provida de autoconsciência (p. 160).

Ainda sobre esse binômio, Cory distingue em São Tomás uma posição intermediária entre as propostas de Descartes e de Hume, ao insistir tanto na experiência em “primeira pessoa” como indissociável da experiência, quanto no fato de o intelecto intuir-se diretamente. Por fim, recorda: “A autoconsciência habitual torna possível a autoconsciên-

cia implícita. Uma vez que a mente já é imaterial e habitualmente presente em si mesma, o único obstáculo à inteligibilidade da mente é a essencial falta de atualidade. A remoção deste obstáculo (que acontece sempre que a mente conhece algo) é suficiente para a autoconsciência atual — e então eu me conheço implicitamente em todos os atos intelectuais. [...] Já a autoconsciência explícita serve de porta de entrada para os modos filosóficos de autoconhecimento, considerados no capítulo seguinte. É considerando a mim mesmo como um agente singular pensando a respeito deste teorema de matemática [de Pitágoras] ou desfrutando um pôr de sol, que gero inicialmente o verbo interior ou o conceito ‘eu’” (p. 172).

O penúltimo capítulo versa sobre o conhecimento quiditativo da alma, ou seja, *o que* ela é. Esta busca ocorre de modo semelhante à compreensão de toda e qualquer natureza: parte do mais genérico para o mais específico e organizado (p. 176). Cory divide o percurso em direção ao *quid* do autoconhecimento em quatro fases: 1) conhecimento de si mesmo através do universal abstraído dos inteligíveis; 2) conhecimento de que o ato de conhecer é imaterial; 3) se o intelecto produz um ato imaterial, ele mesmo deve ser imaterial; 4) até chegar a essência da alma no seu todo, com suas inerentes características (p. 179-180).

A seguir se define a alma humana. Vista de baixo, trata-se do mais

alto princípio orgânico; vista de cima, ela é ínfima entre os seres intelectuais, ou ainda, numa tentativa de definição (“embora indistinta, mas basicamente correta”): “princípio de vida orgânico capaz de pensamento” (p. 182-184).

Seria possível fazer ainda várias observações acerca deste capítulo. Basta mencionar o tema dos primeiros princípios. Conviria ressaltar o papel do princípio de não contradição como aquele do qual todos dependem, ou seja, mais importante que “o todo é maior que as partes”. Ademais, embora Cory ofereça um ótimo exemplo sobre o procedimento da *resolutio* aos primeiros princípios (como a capacidade de um cantor com ouvido absoluto precisar a nota correta de uma música), defende que o “instinto ou percepção [dos primeiros princípios] é frequentemente equivocado (*wrong*)”. Contudo, o Aquinate esclarece que o erro só é possível nas conclusões não resolvidas nos primeiros princípios: “*Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest*” (*SCG*, IV, cap. 92, n. 7 [Leon. 15, 288b]).

O oitavo e último capítulo trata do autoconhecimento do homem enquanto pessoa. Cory frisa que, para o Aquinate, “pessoa” significa “indivíduo de natureza racional” e “*id quod est perfectissimum in tota natura*” (*S. Th.*, I, q. 29, a. 3). Para a Autora “certamente quando penso sobre mim mesmo, eu

sou o ‘objeto’ do meu próprio conhecimento no sentido de ser o fim da atenção (*id quod conoscitur*). Mas o Doutor Angélico negaria que isso implique em perceber a mim mesmo como ‘não-eu-mesmo’, uma ‘outra’ terceira pessoa abstrata” (p. 204). Mais adiante, acrescenta: “por outro lado, perceber ‘a mim mesmo’ é perceber o sujeito em primeira pessoa em relação a outro em terceira pessoa” (p. 205). Ou seja, através da manifestação do universal. Além disso, a Autora pressupõe uma unidade temporal na consciência, ou seja, “uma continuidade básica em minhas experiências, na medida que eu as experimento e as lembro como *minhas* [...]. Tomás explica que lembrar do objeto intelectual é conhecê-lo como objeto de meu ato intelectual passado” (p. 208; 210). E conclui: “não é a autoconsciência habitual, pois, mas sim a implícita que é primariamente responsável pelos vários fenômenos característicos da personalidade psicológica em Tomás” (p. 213).

Na conclusão sugere que a distinção entre conhecer a existência da alma (*an est*) e o que ela é (*quid est*) é a base da solução tomista para a tensão entre opacidade e acesso privilegiado a si mesmo. Aqui cabe uma pequena observação: considerando a clássica metodologia científica do Aquinate (*S. Th.*, I, q. 3, prol.), pergunto-me se o percurso de *an est* a *quid est* não passa pelo *quomodo est* (como é a alma). Ou este método se aplicaria apenas a Deus como objeto de conhecimento?

Por fim, Cory reitera que todo autoconhecimento atual depende de conhecimento originário da sensação. Contudo, recorda que a inspiração aqui não é puramente aristotélica. Para ela, a abordagem tomista acerca da reflexividade da mente e seu caráter relacional são úteis para alimentar o debate contemporâneo.

Atualmente, esta é a melhor obra sobre o autoconhecimento segundo São Tomás, além de uma das melhores na área da teoria do conhecimento tomista. As explicações de Cory são pedagógi-

cas e embebidas de exemplos. Revela-se também muito persuasiva, embora fosse desejável que, em alguns casos, se baseasse mais explicitamente no *Corpus thomisticum*. É louvável a criação de nova terminologia para esclarecer passagens difíceis, mas é necessário estar atento a não complicar ainda mais.

Este primeiro livro de Cory já revela o seu grande talento filosófico. Os tomistas estarão certamente atentos às suas próximas obras.

Felipe de Azevedo Ramos, EP
(Professor – IFAT)

CLÁ DIAS, João Scognamiglio. *São José: quem o conhece?* São Paulo: Lumen Sapientiae, 2017, 464p. ISBN: 978-85-66894-20-2.

O recente volume de Mons. João Scognamiglio Clá Dias sobre a figura de São José, esse desconhecido para tantos fiéis católicos, tem o mérito de focalizar a missão providencial desse nobre filho de Davi, chamado a ser pai virginal de Jesus e esposo puríssimo de Maria.

A finalidade do Autor é clara, alta e ousada: desvelar a autêntica fisionomia do Santo Patriarca e fomentar uma devoção renovada, intensa e séria a seu respeito, fundamentada no rigor teológico e exegetico do conteúdo da Revelação.

Contudo, tal objetivo não se alcançaria sem o recurso a revelações privadas, de diversas almas místicas da história da Igreja, conforme especifica o Autor na Apresentação. Sem pretensões de exatidão histórica, Mons. Scognamiglio soube recompor os episódios biográficos

do grande Patriarca com acurada verossimilhança. Ornando as narrações com intuições pessoais, traça com feliz acerto as disposições de alma de São José e dos personagens envolvidos em sua vida, em perfeita harmonia com a doutrina ensinada pela Igreja e pelos mais abalizados “josefólogos”.

Do ponto de vista científico, a obra está solidamente documentada, como revela a bibliografia, ampla e específica ao mesmo tempo, não omitindo textos referenciais nem nomes de destaque.

A despeito disso, o conteúdo da obra não deixa de ser inédito. Extraindo o melhor da tradição em elucidações seguras e profundas a respeito de São José, Mons. João manifesta a audácia de seu *sensus fidei* a propósito do Patriarca, lançando longe o bastão da Teolo-