

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.**

**O PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO, CONSTITUIÇÃO E
DESDOBRAMENTO DA ONTOLOGIA DOS AFETOS
NO PERU: 1530-1630 (1)**

Tese de Doutorado

Johnny Octavio Obando Moran

**Porto Alegre - RS
Julho do 2003**

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia
Curso de Pós-graduação em Filosofia**

**PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO, CONSTITUIÇÃO E
DESDOBRAMENTO DA ONTOLOGIA DOS AFETOS
NO PERU: 1530-1630 (1)**

**Johnny Octavio Obando Moran
Orientador: Dr Marco Zingano**

**Dissertação submetida ao Curso de Pós-graduação em
Filosofia como requisito para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia**

**Porto Alegre – RS
Julho do 2003**

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.**

**O PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO, CONSTITUIÇÃO E
DESDOBRAMENTO DA ONTOLOGIA DOS AFETOS
NO PERU: 1530-1630 (2)**

Tese de Doutorado

Johnny Octavio Obando Moran

Porto Alegre - RS

Julho do 2003

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia
Curso de Pós-graduação em Filosofia**

**PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO, CONSTITUIÇÃO E
DESDOBRAMENTO DA ONTOLOGIA DOS AFETOS
NO PERU: 1530-1630 (2)**

**Johnny Octavio Obando Moran
Orientador: Dr Marco Zingano**

**Dissertação submetida ao Curso de Pós-graduação em
Filosofia como requisito para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia**

**Porto Alegre – RS
Julho do 2003**

INDICE

Dedicatória
Agradecimentos
Introdução

I. Estado da questão.....21
Notas.

I Parte

II. Concepção das paixões ou afetos na *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino:
questões doutriniais e preliminares84

Notas

III. Concepção das paixões ou afetos na *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino:
questões doutriniais e preliminares.....151

Notas

IV. Concepção das paixões ou afetos na *Suma teológica* de Santo Tomás de
Aquino.....189

Notas

V. Concepção das paixões ou afetos na *Suma teológica* de Santo Tomás de
Aquino.....235

Notas.

Volumen 2

II Parte

VI. O Concílio de Trento como primeira mediação institucional da concepção das
paixões ou afetos na *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino.....1

Notas

VII. O Catecismo de Trento como trabalho abarcador e de sínteses do Concilio e do
tomismo.....26

Notas

VIII. O tomismo curialista e tomismo clerical militante espanhol.....45

Notas.

III Parte

IX. O tomismo pratico dos evangelizadores 1.....60

Notas

X. O tomismo pratico dos evangelizadores 2.....93

Notas

IV Parte

XI. Uma reconstrução dedutiva frente aos tratados, questões e artigos do tomismo de Tomás. O tomismo dedutivo específico: síntese.....151

XII. Uma reconstrução indutiva frente aos tratados, questões e artigos do tomismo de Tomás. O tomismo indutivo específico: síntese.....211

Final: uma síntese geral.....239

Bibliografia consultada.....283

**A F. Nietzsche, E. Husserl, N. Hartmann
A . Gramsci e J. C. Mariátegui
com admiração**

**Ao Dr. D. Sobrevilla, Dr. V. Rhoden,
Dr. B. Barboza, Dr. M.Zingano
e Dra. Lia Levy
com afeto intelectual**

**Com sentimento de amizade a Wagner,
Roberto e Dirci, Rodrigo Lerina e
Rodrigo João de Deus**

<El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Esta, más bien, en saber cómo *es* el Perú. El pasado nos interesa en la medida en que puede servirnos para explicarnos el presente. Las generaciones constructivas sienten el pasado como una raíz, como una causa. Jamás lo sienten como un programa>

[JCM: 7 ensayos]

<A América Latina é intelectualmente hoje, penso eu, o que a Europa era ontem e anteontem. Nossas perguntas de hoje são as mesmas questões que a velha Europa se colocava ontem e anteontem e que ela, certo ou errado, tentava resolver>

[Carlos Cirne-Lima : *Sobre a contradição.*]

AGRADECIMENTOS.

Expresso meu reconhecimento à Republica Federativa do Brasil por ter-me concedido uma Bolsa de Estudos [1999-2003] por meio do Centro Nacional de Pesquisa [CNPq] para a realização dos estudos de aperfeiçoamento em filosofia.

Expresso meu agradecimento ao Dr. David Sobrevilla. que me recomendou ao Dr. V. Rodhen para realizar estudos na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia, e onde fui aceito pelo corpo docente correspondente. Sou ciente dos esforços do Dr. B. Barboza Filho para me beneficiar com a Bolsa de Estudos. Que isso sirva de pretexto para expressar-lhes meu reconhecimento permanente.

Expresso meu reconhecimento à Universidad Nacional Mayor de San Marcos por intermédio da Facultad de Letras e a Escola Académico Profesional de Filosofía pelo outorgamento de licença para aperfeiçoamento profissional durante este tempo [1999-2003]

Expresso meu reconhecimento à Universidade Federal de Rio Grande do Sul e ao corpo docente da Pós-graduação do Instituto de Filosofia por seus conhecimentos generosamente partilhados. Aprendi muitas coisas filosóficas e também aprendi com seu esplêndido bom humor.

Expresso meu reconhecimento ao Dr. Marco Zingano que me orientou todo este tempo intelectualmente e evitou --como os outros docentes—que cometesse erros terríveis. Todo este tempo de estudos teve ele permanente disposição, atenção, estímulo, tolerância e apreço.

Expresso meu reconhecimento ao corpo administrativo da Pós-graduação em Filosofia nas pessoas de Wagner de D'Amici e a charmosa Alessandra e depois

Aline por sua permanente disposição e gentileza quando não atava nem desatava nessas terras do Atlântico.

Expresso meu reconhecimento a Ordem dos Capuchinhos por ter-me permitido o uso da sua magnífica biblioteca. Agradeço com afeto particular a Frei Adelar. A Sonia Ferreira da Biblioteca Setorial de Letras por sua paciência para me orientar.

Expresso meu reconhecimento pelo afeto amical brindado por meus compatriotas nas horas más e nas piores: Carlos Nevado e sua esposa Rosane, Ivan Angues e sua esposa Ana, Esteban Santana e sua esposa Marta, ademais o afeto de seus filhos e filhas.

Agradeço a amizade de meus bons amigos brasileiros Rodrigo o Historiador, Rodrigo o Moço, o bom e querido Marcelo Duarte, o discreto e amável Lucio Lobo. Finalmente agradeço a Beatriz Soarez da Silva e Annilici Maia, aos engraçados garotos da rua Viki Machado e Corel sem sobrenome; com eles passei tardes de muitas risadas.

Agradeço o amor de Arlete Maria nas horas boas e nas más, o afeto de sua nobre filha Agnes e o da sua família materna.

È bom ter amigos.

INTRODUÇÃO

Antes de introduzir o leitor na presente pesquisa é bom dizer-lhe o seguinte para que compreenda melhor o sentido do presente trabalho, e o indicarei em três aspectos.

A] Um dos defeitos fundamentais que encontro nas histórias da filosofia no Peru é que quando expressam as histórias das idéias se limitam a uma simples ou mera descrição. A filosofia desta maneira não é apresentada como o processo ativo da subjetividade que se manifesta objetivamente através de nossa conceptualização.

A história da subjetividade em nosso país não se vê como a história da luta da subjetividade feudal contra a subjetividade indígena, não se vê como a luta entre uma subjetividade feudal que incorpora e realiza esta subjetividade feudal na consciência subjetiva de este grupo humano, indígena, e que possui uma trajetória em nossa dinâmica espiritual.

Por conseguinte, não se interpreta a história da filosofia como a expressão ativa desta subjetividade manifestada totalizadamente nas etapas da história das consciências e autoconsciência desdobradas. Processo que não sempre é igual ao processo espiritual europeu.

Pelo contrário, o que se percebe nessas descrições é um relato de pessoas, livros de filosofia, universidades, cadeiras e conteúdo dos livros, é dizer e para ser

sintético, a história da filosofia no Peru é a história da filosofia ensinada nas universidades onde há faculdades de filosofia.

Em outros termos, a história da filosofia é a história da filosofia ditada na universidade, e isto quiçá seja excelente, mas tenho os reparos seguintes pelas quais me nego a seguir esse caminho.

O primeiro reparo é que não se vê a filosofia universitária do Peru como parte de uma subjetividade maior realizada em determinadas coordenadas históricas que *configuram um horizonte filosófico*, e onde esta filosofia universitária do Peru tem seu lugar como *um aspecto dessa subjetividade maior* e historicamente condicionada pela tradição histórico-cultural de nossa nação em formação. Detrás das histórias da filosofia no Peru há ou esquecimento ou negação ou omissão deste aspecto condicionador.

O segundo reparo é que a história da filosofia entendida como história da filosofia universitária limitada a descrever e enunciar nomes, livros, cadeiras, etc., é equivalente no campo da história ao simples relato de grandes personagens, datas memoráveis, e descrição de eventos, é dizer uma história que não chega sequer a positivista, é uma história descritiva. É a história da filosofia como a concebe o sentido comum.

A história da filosofia concebida como descritiva está refletindo uma concepção da mesma história da filosofia bastante problemática. A história da filosofia não pode manter-se a um costado da metodologia da história desenvolvida pelos historiadores.

O reparo número três é que ainda falando que as relações feudais estão superadas como relações objetivas --- assunto do que tenho severas dúvidas--- estimo que na ordem do pensamento a subjetividade feudal há encontrado um modo de manter-se e desenvolver-se junto à subjetividade liberal.

Quantitativamente de 210 estados no planeta pelo menos 150 [entre eles o estado peruano] padecem de diversos graus de presença de relações objetivas não modernas e, por conseguinte, expressarão diversos graus de desenvolvimento da subjetividade feudal. E estimo que, ainda no caso de uma economia completamente moderna, este problema da subjetividade feudal está vigente em graus desiguais.

Eu somente me ocupo de minha nação, mas também me formulo o problema de meu país como um estudo de caso [estudo de caso com respeito a como se cumpre este problema da subjetividade feudal em países de África negra e muçulmana, de certos lugares do Ásia, e a possibilidade de seqüenciar constantes ou regularidades ou como se diga]

B] Esta pesquisa forma parte de uma pesquisa mais ampla que é em rigor de verdade uma revisão histórica do processo geral da subjetividade feudal e liberal na história cultural de nosso país [<Constituição e desdobramento da subjetividade feudal e liberal no Peru: 1532-2000>] que consta das partes seguintes:

1] o presente material que abarca de 1532 a 1632,

2] o processo da subjetividade desde 1630 até o fim do levantamento de Tupac Amaru: 1779-1880,

3] o processo da subjetividade durante a primeira república até o início da guerra do Pacífico [a guerra que enfrentou nosso país com a república de Chile entre 1879-1884],

4] o processo da subjetividade desde a guerra do Pacífico até 1950,

5] o mesmo problema desde 1950 até 1990.

Unicamente neste horizonte nós formularemos a filosofia.

Temos completado a parte [5], tem sido trabalhada em parte a secção [4], e agora a Universidade Federal nos cria condições que permitem trabalhar a parte [1]; que fique claramente estabelecido que *não queremos fazer uma filosofia da história do Peru e nem tampouco uma história da filosofia no Peru*. Há outros pesquisadores que com distintas óticas formulam uma revisão histórica do processo filosófico em nossa história cultural

C] Concentrar no problema dos afetos obedece a três razões: 1] a observação da divisão entre teoria e prática moral dos cristãos, fenômeno presente também nos marxistas e nos liberais na ordem política (meu problema não consiste em restaurar teoricamente teoria e prática, *consiste em estabelecer o horizonte teórico que faz com que se reitere o mesmo em minha cultura*); 2] nosso cotidiano viver está saturado de doenças espirituais, das que não me excludo, a pior de todas, a mais horrorosa, vergonhosa e vil é a mentalidade servil, a nefasta escravidão do espírito que procede da mentalidade de servidão, o sistema da mentalidade

de servidão da vida cotidiana e que está composto --- aparentemente e utilizando referentes orientadores de tipo empírico--- dos subsistemas seguintes: 1) complexo de inferioridade, 2) racismo, 3) autoritarismo, 4) hipocrisia sexual, 5) arrivismo, 6) fobia anti-mulher. Qual é a natureza, por que e como se produzem e reproduzem estes circuitos histórico-culturais da estrutura emocional?; 3] o evento da guerra interna em nossa nação que pôs em crise todo o sistema oficial e não-oficial de crenças e valorações. Nós enfatizamos o aspecto dois.

Minha preocupação pela revisão do problema histórico cultural passa, ademais, por reparar que os orientadores passionais são muito mais fortes e fixadores que os intelectuais. E que tais elementos passionais eram capazes de ser entendidos em estruturas ontológicas.

Os horizontes, sem embargo, desde o qual interpretam e se tomam acriticamente por interpretações normais ---por séculos--- desta mentalidade de servidão, e por conseguinte o ser dos afetos ou ontologia dos afetos, o qual é a sua vez subproduto da concepção do ser feudal em geral, reitero, tem sido interpretada dentro de duas posições:

[1] o ser humano é pecador, é dizer que tem uma indeclinável vocação ao mal e ao egoísmo, portanto o mal que padece brota dele mesmo e, por conseguinte, é justo que sofra, idéia que procede do horizonte feudal-cristiano-católico, e

[2] que diz que o ser humano é e tem sido sempre lobo do homem e não há mais que fazer, portanto há gente que serve e gente que é servida, é correta a

mentalidade servil para uns e não para outros, que é a versão global que chega com a mentalidade liberal.

Em ambos casos parecem concordar no seguinte: 1] não há outro modo de se explicar a *natureza da natureza humana*, 2] é assunto que *não escapa ao âmbito psicológico*. Por suposto nós consideramos suspeita a consagração dessa mentalidade de servidão sobre a que se fundam os horizontes mencionados e assumidas como normais. Isso nos leva diretamente ao problema que nós propomos desentranhar.

O conceito de mentalidade de servidão é objetivo e subjetivo, objetivo na medida que se sustenta em relações econômico-sociais de predomínio feudal, expressada na propriedade patrimonial ou fazendária. E subjetivamente expressado no <gamonalismo> [donos de fazendas mais donos do poder local], na medida que gera, justifica e reproduz seu horizonte, fundado no processo espiritual da época, para o nosso caso que chega com os conquistadores espanhóis, isto é feudal.

Primeiramente estamos compreendendo por subjetividade feudal : [1] a concepção do mundo e da vida feudal cristã [como visão totalizadora e unitária], e daqui [2] se constitui *uma interpretação particular* a partir dos princípios gerais do sistema [subsistema interpretativo] e que chamo *ontologia da estrutura afetiva*.

Que é a ontologia da estrutura afetiva? *Chamaremos a isto o horizonte, o marco de estruturação, função e sentido da compreensão dos afetos. E para dizê-lo de outro jeito, é:*

1] a interpretação do processo de gênese para sua objetivação: como aparece ou patentiza o horizonte, a simples exterioridade,

2] *de constituição*: como cristaliza, contextualiza, se configurando em um sentido básico, central, e determinando a configuração de outros sentidos chamados secundários, derivados, o de nível, alheio aos indivíduos mas que determina seu sentido do mundo e a vida

3] *despregar subjetivo das paixões e afetos* [como se manifesta nos níveis secundários desenvolvendo desigualmente e sedimentando um relevo próprio dentro do processo das autoconsciências]

4] *e o sentido* [como se mostra especificamente o conteúdo na objetivação, na constituição e no desdobramento, e o que se mostra como *sentido geral de essa determinada* subjetividade].

Se nos pomos totalmente técnicos resumiria assim: é uma indagação histórico-ontológica preliminar e necessária do sentido da estrutura, da função, dos níveis e do sentido geral constituído, ou simplesmente, *preliminares a uma ontologia da gênese, genealogia e sentido do horizonte de sentido*, que apenas para nosso caso descobre uma estrutura (afetiva) de uma determinada autoconsciência histórica.

Tarefa completamente diferente que se formularia uma *fundamentação da ontologia do sentido*, que seria: 1] indagar sobre o processo da subjetividade de uma estrutura das autoconsciências configuradas historicamente, ou, 2] indagar sobre o processo da subjetividade das *estruturas globais* das autoconsciências configuradas historicamente.

E, qual é o sentido da tese? Que propõe a tese finalmente? A tese procura demonstrar esquematicamente o seguinte: 1) que o tomismo dos evangelizadores no Peru teve um modo específico e prático de realização do tomismo teórico de Tomás, 2) que este tomismo dos evangelizadores, como estrutura, se pode tematizar, sistematizar e

sintetizar teoricamente usando o mesmo modelo teórico de Tomás mas invertidamente, dizendo assim que ele vai do geral ao específico e nós vamos do específico ao geral, 3) neste processo explicitamos ademais da estrutura ontológica e o sentido geral, os sentidos específicos das estruturas dedutiva e indutiva, 4) filosoficamente a estrutura idealizada que trouxeram e aplicaram os hispânicos é completamente diferente do resultado na experiência histórica.

Esse implícito não desvelado fazia e faz que nossa tarefa de constituição de uma *subjetividade autônoma* não fosse possível na medida que estávamos sempre sujeitos a uma ausência de avaliação-superação (*aufhebung*) do desenvolvimento de nossa própria subjetividade, isto é, que ela não se formulava nem histórica nem temporalmente, nem desdobrada em seu aspecto ôntico e ontológico, o que impossibilitava uma *visão do horizonte da mesma subjetividade e as camadas sedimentadas de autoconsciências*.

Em suma, se desenvolveu só o lado explicito ---e este equiparado à filosofia universitária--- isto é, só o lado passivo, receptivo da subjetividade, mas não seu lado ativo, isto é, o lado do ser não subsumido culturalmente, mas possível de abordagem teórico do horizonte do sentido do ser.

Assim uma coisa é o que os hispânicos acharam que trouxeram a nossa nação e outra a que efetivamente foi, uma coisa é a idéia que eles representam de si mesmos a respeito da sua tarefa de conquista e evangelização e outra coisa é o que efetivamente trouxeram, uma coisa é a idéia que eles representam de si mesmos a respeito da sua tarefa de conquista e evangelização e outra coisa é o que são realmente, isto é *o efeito prático e a matéria prima gerada em sua tarefa de transformação, de re-socialização ou de ocidentalização dos indígenas*.

Assim estamos dando conta do *modo específico de se materializar* o ser implícito em nossa subjetividade e autoconsciências, *horizonte implícito deste ser implícito que fora assumido acriticamente* durante 436 anos, é dizer desde 1532 em que colocaram os pés os hispânicos em nossas terras até 1968 que é o ano da aparição da obra de Augusto Salazar Bondy: *Existe uma filosofia de nossa América?*, que fez uma crítica demolidora e negativa de nossa filosofia. A construção de uma resposta a sua crítica leva a um trabalho de formular saídas, uma delas é a que interroga pela subjetividade.

Neste trabalho e neste horizonte de preocupação coletiva da nossa geração de pensadores buscamos nós também uma resposta, nós contribuimos ---como nossos predecessores e contemporâneos fizeram e fazem, e os que venham farão --- mostrando o horizonte do ser implícito a quem procuramos agora dar estrutura e sentido explícito.

D] O corpo da pesquisa se divide em 4 partes, o capítulo 1 não pertence a nenhuma das quatro seções. O primeiro capítulo se chama o Estado da questão e ali se expõem três aspectos:

1] o processo de discussão de nossa comunidade filosófica acerca da natureza, o caráter de nossa reflexão filosófica, mantida desde faz três décadas, que há desembocado na necessidade de se formular o horizonte filosófico de nosso autoentendimento o autocompreensão no processo da nossa história

Nossa posição a respeito deste problema se formula nesta tese, onde se procura mostrar a gênese histórica de sua objetivação ou manifestação, para ser depois o horizonte da sua constituição e o horizonte de seu desdobramento, dando vida isto à cristalização de características assumidas implícita e acriticamente como corretas, sem

embargo, se tem ali todo um modo implícito de conceber o ser que tem que ser desvelado e posto em evidência.

Esta reflexão não é, por conseguinte, nem a história da filosofia no Peru, nem filosofia da história do Peru, *é uma reflexão geral do processo da subjetividade e autoconsciências no processo da história cultural do Peru, é o intento de uma história do processo da aparição, constituição e desdobramento de uma ontologia desde o processo da história cultural peruana e é o intento de historizar o saber teórico da subjetividade acerca de si mesmo no processo da história cultural peruana.*

2] o abordamento específico de um sujeito que forma parte de uma totalidade a qual procura descrever, e ao fazê-lo a descreve com um inevitável sentido [com o fim de indicar a ausência e impossibilidade de neutralidade teórica].

3] se expõe sinteticamente o conteúdo histórico contemporâneo, o conteúdo filosófico acadêmico e o conteúdo filosófico não acadêmico processado em nossa nação nos últimos cem anos, do qual emerge o problema e as pautas conceituais sob os quais nos guiaremos para reflexionar.

Os capítulos 2 ao 5 ---parte I--- são um resumo da abordagem das paixões em Tomás de Aquino, o capítulo 2 especificamente trabalha dois aspectos: 1] que a reflexão teórica de Tomás das paixões se faz repensando teórica e cristianizado o aristotelismo de Averroes em um horizonte de predomínio desta filosofia árabe na intelectualidade da época, 2] que a reflexão de Tomás tem um aspecto onto-teórico e onto-prático,

Os capítulos 2 a 5 têm que ver com a abordagem de Tomás de Aquino por Tomás de Aquino mesmo segundo aconselha M. Grabman em dois aspectos outra vez: 1]

deixando a Tomás mostrar o sentido de sua própria teorização valendo-nos da Suma Teológica cuja obra é aceita como expressão teórica onde se mostra o tomismo de Tomás de modo mais completo, 2] deixando mostrar os diversos sentidos: gerais [das paixões como uma unidade], particulares [das questões] e específicos [dos artigos mostrando os diversos matizes que comporta uma questão] de sua concepção das paixões, tecido que temos chamado rede ou sistema de sentidos.

Por razões de espaço é recomendável que se leiam juntos os capítulos 2 e 3, como os capítulos 4 e 5

Assim três eixos centrais *tinge* toda esta rede o sistema de sentidos da reflexão de Tomás: 1] a *concorrência* do sobrenatural no natural deixando-se no natural reconhecer o sobrenatural, 2] o aspecto *prático de sua reflexão* tradicionalmente assumida como puramente teórica se ignorando ou se deixando de lado o aspecto institucional do qual havia parte Tomás, y 3] incorporando e desdobrando na massa analfabeta européia uma *ontologia do sentido comum cristão*.

A reflexão de Tomás não é um sistema fechado, ahistórico e sem relação com a vida, pelo contrário a evidência sugere que é, precisamente, seu caráter histórico o que modela todo o rico conteúdo geral de seu pensamento e de modo mais preciso e sistemático a Suma th. dando vida ao que temos chamado globalmente o tomismo de Tomás.

Não será difícil ao leitor constatar o processo de como se objetiva, constitui, desdobra e cobra sentido a rede ou sistema de sentidos deste tomismo de Tomás manifesto na Suma th. É necessário reiterá-lo na medida que ficará em evidência, através deste material, *as não poucas e substanciais modificações no transcurso histórico desta doutrina* e o aspecto específico estudado, isto é as paixões.

No capítulo 6, 7 e 8 ---parte II--- se expõe os desdobramentos histórico posteriores do tomismo de Tomás, o tomismo antiprotestante segundo Trento, o tomismo curialista, finalmente o tomismo hispânico, em todos estes desdobramentos se pode constatar sem problema como o tomismo vai cobrando formas cada vez mais definidas e irreconhecíveis a respeito do original. Finalmente o tomismo hispânico que chega ao Peru será um tomismo mediado por diversas características, mas sua tarefa será centralmente de re-socialização (voltar a socializar) os costumes dos naturais das terras do Peru. O leitor poderá observar sem problema como as paixões vão reduzindo sua esfera e se vão vinculando mais ao natural e corporal, e transformadas de suspeitosas a completamente negativas.

O capítulo 9 ---parte III--- é o tomismo prático dos evangelizadores, o mecanismo primeiro político e logo religioso e logo político-religioso, como se vão modelando e desdobrando este tomismo prático, o claro que fica aqui é que os evangelizadores desenvolveram um tomismo que anulou toda forma de valoração em meio do processo geral de desestruturação das formas estatais típicas da forma despótico oriental da aristocracia quéchuas.

O capítulo 10 é uma continuação do anterior somente que aqui é a ótica do cronista Felipe Guamam Poma de Ayala, cronista que descreve *as práticas da evangelização 80 anos depois* de assentados os hispânicos no Peru e de ter desenvolvida a evangelização durante várias décadas. Esta crônica serve de matéria prima para passar a uma tematização, sistematização e síntese da estrutura do tomismo prático que realmente existiu e que como temos indicado não foi explicitado. Se presumiu que a evangelização foi um fato irreversivelmente positivo, mas a evidência indutivamente da matéria prima trabalhada por a evangelização sugere que

aconteceu exatamente o inverso desde a ótica indígena, foi um fato negativo. Se segue que a estrutura tomista que aqui fica tematizada, sistematizada e sintetizada é uma estrutura que mostra que contra a idéia de que o cristianismo foi bom para os indígenas, na prática refletiu uma estrutura onde esse cristianismo era e é totalmente nocivo e depreciativo de aquele a quem se supõe tinha a fazê-lo melhor moralmente. Foi a cristalização de sua condição de cidadão de última categoria, condição que se mantém até a atualidade em nossa nação.

Os capítulos 11 e 12 ---parte IV--- trabalham com o seguinte procedimento, elabora duas estruturas, a primeira dedutiva e a segunda indutiva. A dedutiva se refere a Tomas, aqui se segue o caminho seguinte: 1) os tratados, questões, artigos, b) as duas estruturas que se configuram, c) uma tematização e sistematização. A indutiva se refere a Guaman Poma, se segue a via seguinte: a) expomos o tomismo prático dos evangelizadores desenvolvido em 80 anos entre os indígenas através da crônica não-ocidental de Felipe Guamán Poma de Ayala, b) fazemos uma síntese esquemática de esta visão em níveis de tematização, c) revisamos cada tratado, questões e artigos, mas em sentido ascendente, d) tematizamos e sistematizamos a seqüência de problemas da estrutura. Finalmente uma síntese geral de todo o trabalho .

Encerra-se o trabalho com as referencias bibliográficas.

I. O Estado da questão

Qual é a razão para formular-se este tipo de problema e continuar(1) um debate entre os diversos filósofos em atividade de nossa universidade? Qual é a razão dessa teimosia por querer ser nós mesmos espiritualmente? Quais são os fundamentos para essa tarefa? Por suposto que as perguntas e respostas são diversas --- e é muito bom que assim seja--- e vem se manifestando faz trinta anos mais insistentemente na década do 80 e mais marcadamente na década do 90.

O que vou oferecer aqui é uma visão do problema dentro de certas coordenadas espirituais --- que o leitor tem direito de saber por declaração do mesmo--- por duas razões 1] contra o costume de colar cartaz no contrário --- com o qual se pretende provavelmente desqualificá-lo --- para o qual direi com que influências reais

e espirituais vou efetuar esta tarefa de revisão sintética do estado da questão(2), 2] sobre esta base, e dentro dela, o sentido histórico de minha própria reflexão.

Feita a colocação das coordenadas espirituais para avaliar o estado da questão, passarei ao ponto exposto antes. Diz claramente H-G Gadamer que um pensamento histórico tem que ser capaz de pensar ao mesmo tempo sua própria historicidade(3). Isto é pensar a historicidade da subjetividade, é dizer o processo histórico da autoconsciência, supõe que quem realiza tal tarefa se coloque dentro dessa historicidade como parte que avalia o todo e sujeita a relativização a sua própria formulação.

A visão do sujeito-filósofo que contempla a historicidade como uma espécie de indivíduo onisciente é uma visão teológica do assunto, é mais prático pensar que é um sujeito que se formula a totalidade desde os diversos momentos do conhecimento produzido por outros desde o qual ele pode oferecer uma visão dessa historicidade, assumindo cientemente ser parte dessa historicidade que constrói e na qual, ele às vezes, é parte. Enquanto constitui uma visão, ele assume ser parte constitutiva dessa visão global que constitui.

Isto nos evita a tendência humana de querer elevar todo pensamento individual a totalidade e nos livra dos que presumem negar como absurda a aspiração à totalidade, a razão parece estar em que estes críticos se colocam frente à idéia de totalidade e a mesma totalidade como um indivíduo onisciente. A generalização filosófica, a ontologia, efetuada por um sujeito filosófico, é produto das generalizações que procedem dos campos ontológicos regionais e específicos (4).

Todo o até aqui dito careceria de valor, seria árido, estéril, opaco, se não estivesse completamente impregnado do espírito radicalmente anti-platônico e anti-cristão que provém da ontologia de F. Nietzsche.

Nossa leitura sintética do estado da questão será então desde estas coordenadas onde porei o ênfase no problema da subjetividade que se processa em uma sociedade manifestamente semi-feudal e membro do quarto mundo.

O problema da subjetividade.-

Como nos filmes principiarei por formular o estado da questão, a fim de que se entenda, com clareza à razão pela qual depois abordo o problema que chamei *Processo de objetivação, constituição e desdobramento da ontologia dos afetos: Peru 1532-1632*, ou simplesmente, *uma visão histórico-ontológica de constituição dos fundamentos do ser dos afetos* (5). Trabalho que servirá como uma peça a mais neste mosaico que vem se construindo desde três décadas em nossa nação.

Aqui farei uma revisão de como se produz esta constituição do problema, como se apresenta em nosso presente histórico e que se eleva a problema teórico depois, farei a revisão em três subtítulos: 1] a filosofia peruana universitária e não universitária contemporâneas; 2] a mentalidade de servidão como foi formulado por seu enunciador JC. Mariátegui e, 3] enunciado como problema filosófico, isto é como subjetividade.

1] A filosofia peruana universitária y não universitária contemporâneas.-

O positivismo.-

O processo filosófico acadêmico universitário [principalmente da Universidade Nacional Mayor de San Marcos de Lima, primeiro centro produtor de filosofia em termos de quantidade e qualidade nos últimos quatro séculos e meio em nossa nação, à filosofia deste centro universitário vamos nos remeter durante toda a nossa exposição] e não acadêmico --- o que se fundamenta e se processa desde os partidos e movimentos político-sociais--- peruano contemporâneos se inicia depois da Guerra do Pacífico [conflito armado com a República de Chile que aconteceu entre 1879-1883, legalmente este conflito armado conclui em 1883, mas nós assumiremos 1884 que foi o ano em que se retiraram as últimas tropas dos ocupantes], conflito armado que deixou material e espiritualmente arrasada a nossa nação:

<<El Perú sufrió también como país varias conmociones durante el siglo XIX. Ninguna como la guerra iniciada en 1879. Fue el sacudimiento más tremendo que el hombre peruano sintió en ese siglo. Encendió todo el territorio, desde el sur hasta el norte, desde la costa hasta la sierra. Implicó una enorme pérdida fiscal, y penetró en la esfera económica e industrial, en las ciudades, en los villorrios y en los campos, en los hogares y hasta en las comunidades indígenas.

No hubo existencia de contemporáneo, joven o viejo, varón o mujer, [p. 9] /que de un modo u otro no resultara tocado por este drama.... Al terminar la pesadilla de la guerra y de la ocupación, el país seguía viviendo. Pero era un país exangüe, amputado, dolorido. En suma, un país yaciente... [10] / ... Había algo todavía peor que la desolación inmediata, la angustia económica privada y pública, la debilidad, la soledad y las asechanzas de los países vecinos: era el complejo de

inferioridad, el empequeñecimiento espiritual, perdurable jugo venenoso destilado por la guerra, la derrota y la ocupación [p. 11] /... descenso del nivel moral [p. 223]>> (6)

A intelectualidade acadêmica como não acadêmica apoiada neste fato histórico tomaram como referente filosófico principal o positivismo filosófico com a intenção de sair da situação de prostração, é dizer que o horizonte para se formular as coisas de modo científico, depois do arrasamento bélico, será o positivismo filosófico:

<<En el Perú ---segundo Augusto Salazar Bondy--- la mayor vigencia del positivismo se dio entre 1885 y 1915, aunque fue introducido en 1860. Por su parte, David Sobrevilla señala que las primeras referencias al positivismo se encuentran en el Curso de Filosofía Elemental [Ayacucho, 1854] de Sebastián Lorente, y en la Revista de Lima en 1859>> (7)

O pensador e historiador da filosofia Augusto Salazar Bondy encontrou que o positivismo se dividira em duas tendências: a propriamente universitária e a não universitária, o máximo representante desta última tendência será Manuel González Prada, quem quer uma interpretação crítica de nossa realidade social de corte naturalista e positivista, reflexo de suas leituras de Spencer, Darwin, Renán, Guyau, Haeckel, e de crítica social anarquista visível em suas formulações apoiadas em Proudhon, Bakunine e Reclus (8). O positivismo no Peru:

<<Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas. En dicho sentido, como sostienen Salazar Bondy y Sobrevilla, el positivismo en el Perú hizo suyas no tanto las ideas de Comte, sino más bien las de Spencer y otros pensadores, o científicos como C. Bernard. E incluso doctrinas en transición hacia el espiritualismo como las de Fouillée, Guyau y Hoffding>> (9)

Não obstante estas importantes esclarecimentos não se explica o porque foi esta etapa de 1885 a 1915 período de maior vigência, a resposta é bastante simples, e é porque

depois da Guerra do Pacífico se cumpria o que E. Villegas há dito de um modo bastante claro:

<<El positivismo fue la expresión filosófica de un grupo de hombres que deseaba incorporar a nuestras naciones dentro de la edad moderna. Sólo que, al revés de lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica, este grupo de hombres no constituía una burguesía sino que aspiraba a constituirla. No eran ellos los voceros de una clase mercantil e industrial, sino de una clase media e intelectual que creía que la estructura feudal heredada de la metrópoli ibérica únicamente podría desintegrarse con la creación de esta nueva clase>> (10)

Era a nossa uma nação desgarrada e empobrecida, seus intelectuais desejavam de sua classe dirigente e dominante e de sua incipiente burguesia outro caminho, o caminho da modernização industrial e científica, mas no caso peruano essa burguesia [o civilismo liberal] saía metamorfoseada da mesma classe dos latifundiários [cuja expressão política era o civilismo feudal ou histórico], e estes tinham o monopólio intelectual, cultural e universitário, assim que depois de um incipiente positivismo cientista universitário, esse positivismo mesmo muda depois de 1915 a uma visão novamente desarraigada da realidade, e inicia seu processo de trânsito ao idealismo do H. Bérqson, o bersognismo.

O positivismo filosófico de González Prada enquadrado no horizonte da utopia anarquista, começará a estruturar-se na nascente classe operária industrial com a prédica filosófica, intelectual e política. Com Gonzalez Prada não se inicia somente a etapa nacional da literatura peruana, se inicia de igual maneira a etapa nacional da filosofia não universitária contemporânea, como com Augusto Salazar Bondy na década do 70 do século XX se inicia a etapa nacional da filosofia universitária contemporânea, como veremos logo.

Não é difícil observar, sem embargo, que é com o positivismo [no brevemente manifestado academicamente e no manifestado não-academicamente] que se ressalta o papel da concepção do mundo de tipo cientista, e dentro da concepção do mundo se percebe a importância da educação [é o caso da famosa polêmica entre o expoente do civilismo liberal M. V. Villarán e o civilismo histórico do filósofo M. Deustua, em que o primeiro derrotou o segundo na teoria, mas na prática venceu Deustua, porque as relações feudais travaram a reforma educativa liberal de 1920 proposta por Villarán]. E este positivismo quis mudar racionalmente não somente os hábitos e costumes, senão principalmente a concepção do mundo [em todas as classes maciça e massivamente feudal-cristã, e com muito pouco acesso à formação primária e menos secundária]. Quiçá esta influência foi maior no reduzido extrato da vanguarda da classe operária e no super reduzido extrato intelectual de estudantes universitários

A tarefa de mudar pelo meramente racional foi uma tarefa compreendida como instrução, e uma instrução concebida em um horizonte que ignorava a subsistência de um regime econômico-social semifeudal --- fundamento e sustento material da classe dos fazendeiros ou gamonales [proprietários de grandes fazendas e donos do poder local]---, que dominava nesta época as quatro quintas partes da população calculada em cinco milhões, senão também das relações espirituais que permitia e reproduzia, é dizer uma mentalidade, prática de valores e costumes caracteristicamente dominada por a tradição feudal, em suma uma mentalidade de servidão(11). O pensador J. C. Mariátegui afirma:

<<El término “gamonalismo” no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos.

Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado>> (12)

O positivismo pôs em relevo o elemento da concepção do mundo e deixou no ar, ou mediatizou, ou secundarizou, o problema do ser do afetivo, isto é a valoração das paixões que vivem e agem nos hábitos e costumes das pessoas. Tanto o positivismo universitário como o não universitário coincidem neste vazio, por exemplo no caso de JC Mariátegui, se tem que faz elaborações dispersas, nada sistemáticas, V. A Belaunde que procede da tradição cristã faz elaborações psicológicas, mas nada relacionado sistematicamente com a estrutura afetiva.

Com esta sobrevaloração da concepção do mundo e o déficit do afetivo é que se há manejado a filosofia contemporânea no Peru. *O meramente racional não muda o extenso profundo e intenso mundo das convicções valorativas manifestas em cada momento da vida*, é imperativo formular-se o mundo da vida em relação com a concepção do mundo.

A superação do positivismo [década de 20] (13).-

Um segundo momento no processo da filosofia não-acadêmica corresponde ao momento da negação-superação (aufhebung) do anarquismo e o anarco-sindicalismo pelas filosofias e programas políticos que expressaram de modo mais completo as necessidades tanto da classe operária, dos camponeses e a classe média e será o partido comunista um, e o outro chamado Ação Popular Revolucionaria Americana [Apra].

O partido comunista terá em JC. Mariátegui seu fundador [mas sobre isto há polêmica, uns dizem que ele fundou o partido socialista e outros o partido comunista], organizador, pensador, etc., segundo seus próprios escritos, principalmente os que constam em *Ideología y Política*, vol. 11 de suas *Obras completas*, declara no Programa do Partido Socialista que a época atual é a época do imperialismo e que a ideologia do marxismo-leninismo se lhe contrapõe (14), e que a filosofia que adota é o materialismo filosófico, é dizer o materialismo dialético, com esta ótica ele procede a efetuar um análise que se plasmou em um livro chamado *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, porque fez sua abordagem da nossa realidade em sete níveis de contradição, é dizer que utilizou a teoria das contradições para expressar as contradições nas relações materiais e espirituais(15) se contrapõe de modo sistemático à visão dos anarquistas que haviam chegado a formular problemas de nossa realidade, mas não de modo sistemático.

O outro âmbito de superação será a posição de V. Raúl Haya de la Torre quem organizará o partido-frente chamado Partido Aprista Peruano [APRA] que postulará a revolução social que levará ao capitalismo dirigida por a classe média ilustrada, as etapas de seu programa filosófico serão centralmente dois: 1] quando fará uma interpretação da história social do Peru baseado na filosofia da história de Hegel, e 2] quando postulará sua teoria filosófica do espaço tempo-histórico na década de 40, apoiado na filosofia da relatividade de Albert Einstein.

No campo universitário se começará a dar a influência da metafísica espiritualista e centralmente do bersognismo, a influência do bersognismo durará aproximadamente até a década de 30. A década de 30 foi na ordem social uma

constante luta dos movimentos sociais principalmente o operário e universitário, mas nada destas coisas afetaram o ritmo da filosofia acadêmica.

Não é difícil captar aqui que tanto a versão não-acadêmica como acadêmica da filosofia no Peru ignorou drástica e novamente o âmbito do existir, por este lado continuou a influência do positivismo com a predominância da concepção do mundo e a sobrevalorização do racional. Os movimentos político-sociais trabalharam de modo mecânico o aspecto filosófico sobre suas respectivas massas cativas, se limitaram a indicar o papel da filosofia, se limitaram a enunciar entre eles que se guiavam ou pelo materialismo dialético [na versão soviética], ou o hegelianismo de um primeiro momento do Apra, ou o espaço tempo-histórico de um segundo momento. Não trabalharam nem o âmbito da ontologia dos afetos nem a relação entre política e filosofia a nível dos costumes. Isto é não tiveram em momento algum um trabalho sistemático e elaborado da subjetividade em geral nem de seu aspecto específico, é dizer o ser dos afetos e sua relação com as costumes.

A década de 40 e a década de 50.-

Durante a década do 40 --- na filosofia acadêmica --- até aproximadamente a década de 60 influenciará a fenomenologia, durante a década de 70-80 a filosofia analítica em luta com o marxismo soviético [que veremos logo]. A década de 90 se abre com outras formulações onde prevalece o problema da subjetividade e os distintos abordamentos para entendê-la, é dizer que as distintas perspectivas com as quais se tratam de explicar os fenômenos, mas não necessariamente implicara uma reflexão sobre o horizonte dos fundamentos.

A década do 40 e 50 no relacionado ao partido comunista nas palavras filosoficamente foi materialista dialético, mas deste o ponto de vista do movimento prático como partido ficou embarcado mais bem numa filosofia pragmática, isto é que correspondia a seu afã de materializar sua atividade política como política parlamentar. Não é difícil captar em este período por parte de esta organização certo anti-intelectualismo contra o que não levasse a matriz marxista soviética.

Em geral começou neste período a se notar mais claramente o costume intelectual de subordinar a análise de um problema e a respectiva síntese a partir de nosso contexto espiritual, pela sobreposição de conceitos próprios da doutrina marxista aos problemas que tinham que ser explicados, dito de outro modo, começou a se sobrepor o universal de uma interpretação ao particular e pretender que a sobreposição dos conceitos era a explicação do particular, ou se se quer, se leram os textos procurando modelar a realidade conforme os textos, tomando a realidade como um pretexto que justificava a leitura textualista. Não se assimilava a estrutura de pensamento de uma doutrina, nem se contextualizava historicamente a mesma, simplesmente se olhava a realidade através do texto, se entrava no sapato estava bem, se não calçava então estava mal. Este defeito não era unicamente dos marxistas de influência soviética.

O partido aprista durante todo este período deu vida e força também a seu relativismo através da atividade partidista sujeito aos imperativos, necessidades e demandas que impunha seus afãs de ser tomados em conta dentro da política oficial, é dizer estar dentro do sistema legal parlamentar. Seu antimarxismo praticava exatamente o mesmo método intelectual que os marxistas de orientação soviética. Mas em vez de ser textos de marxistas reconhecidos eram os textos de Haya de la Torre, fundador desta organização político-social.

Não é difícil voltar a perceber o mais completo desinteresse do aspecto que queremos pôr em relevo, isto é, tanto liberais como críticos ao sistema liberal em versão marxista soviética ou versão aprista não se formulavam de modo sistemático a relação entre política e filosofia, e das duas com os costumes. Simplesmente se deixou de lado ou se explorou seu lado emocional, martirológico. Fenômeno idêntico -- - desinteresse pela estrutura emocional--- afeto à filosofia acadêmica.

E nos dois casos, na versão acadêmica como não-acadêmica, persiste a forma negativa de perceber os fundamentos implícitos, o horizonte de fundamentação de sua própria concepção explícita. Ao ficar fechado o horizonte de fundamentação, e desde o qual agem sedimentados outros horizontes, em nosso caso o feudal.

A década do 60 e do 70.-

A etapa nacional da filosofia acadêmica se inaugura na década do 70 com as formulações de Augusto Salazar Bondy, precisamente por tematizar nosso que fazer filosófico no âmbito acadêmico. Em termos gerais se pode dizer que Salazar forma parte, na ordem filosófica, dessa corrente geral de efervescência política, intelectual e educativa em América Latina e em nossa cultura:

<<No final dos anos 60 e início dos anos 70 a situação de negação dos direitos humanos e da democracia, a violência e marginalização a que estavam submetidas as populações latino-americanas ensejou a reflexão sobre a temática de libertação a partir de diversas disciplinas e quadros teóricos. Neste período surgem na América Latina a pedagogia libertadora, a sociologia da libertação, a antropologia da libertação, a / teologia da libertação e a filosofia da libertação, além de outras reflexões que consideravam a relação entre ciência, tecnologia e libertação>>(16)

Globalmente nos comenta Jesus Eurico Miranda Regina o processo das filosofias da libertação se formulam sobre três eixos de discussão: 1] autenticidade destas

filosofias, 2] a ocidentalização e 3] as categorias próprias do pensar(17). Nosso articulista faz um breve reconto da posição que assumiram os filósofos L. Zea, Augusto Salazar Bondy e E. Dussel a respeito a cada problema. Limito-me a ressaltar o posicionamento do meu compatriota Augusto Salazar Bondy porque é a partir de sua obra: *Existe una filosofía de nuestra América?* (editada em 1968), que se iniciara um debate a respeito do caráter da filosofia que se faz na América Latina, mais também com a caracterização negativa que faz da mesma ---mais com balanço negativo para nosso “que fazer filosófico”--- assim principia em nossa nação a tematização acadêmica de nosso “que fazer”. Antes de olhar esta valorização da filosofia que faz Salazar Bondy vejamos a linha grossa sua formulação segundo sua discípula M. L. Rivara.

Sua discípula M. L. Rivara resume este trabalho *Existe...* de Salazar nos 15 seguintes tópicos:

A] A similitude de evolução

B] Tem estado sempre vinculada a determinadas áreas de atividade cultural: a teologia, a ilustração, a ciência, a literatura e, na atualidade, uma vinculação acentuada com as ciências sociais, um crescente acercar às ciências [lógica e epistemologia] e uma maior independência profissional do filosofar

C] A especialização e a tecnificação crescentes

D] As influências exercidas por outras filosofias nacionais: influência da Espanha, influência inglesa e, em geral, anglo-saxônica, a influência francesa, a alemã, e por fim a austríaca, a italiana, a russa, a polonesa, a húngara e a do pensamento judeu.

E] Seu caráter ondulatório. À uma etapa ou ao predomínio de movimentos de signo especulativo, conservador e sistemático, sucede um período ou corrente de signo contrário

F] Observa-se neste caráter ondulatório que os determinantes são exógenos, é dizer que corre paralelo com o do pensamento europeu e norte-americano

G] A filosofia começou como uma árvore transplantada.

H] As filosofias que se seguiram transplantando resultaram sujeitas a mudanças, recortes e ampliações, com vistas a um uso prático. Temos pois *adoção* de uma imagem do mundo, com o duplo valor que tem este termo, de assunção de algo estranho e de modificação de sua condição na realidade

I] O *sentido imitativo da reflexão*: filosofar para os espano-americanos é adotar um *ismo* estrangeiro

J] A *receptividade universal*, é dizer, aceitar todo tipo de produto teórico procedente dos grandes centros de cultura ocidental

K] A superficialidade e a pobreza que mostram as formulações e os desenvolvimentos doutrinários de nossa filosofia

L] Ausência de uma tendência metodológica característica e de uma proclividade teórica, ideológica identificável, capazes de fundar uma tradição de pensamento ou um perfil de uma maneira intelectual bem definida.

M] Ausência correlativa de aportes originais, de idéias e teses novas susceptíveis de serem incorporadas à tradição do pensamento mundial

N] Existência de um forte sentimento de frustração intelectual entre os cultivadores da filosofia na América Latina.

O] Grande distância entre aqueles que praticam a filosofia e o conjunto da comunidade(18)

Esta é, a grosso modo, a posição de Salazar que emana de: *Existe una filosofía de nuestra América?* O resultado de sua avaliação e balanço da filosofia que se faz na América latina e o Peru é negativo. O antes citado Eurico Miranda --- retomando o que havíamos indicado da filosofia da libertação--- tematiza sobre três eixos os problemas desta filosofia da libertação, aos quais nosso compatriota responde do modo seguinte:

1] A respeito da autenticidade dirá Salazar, na síntese de Miranda, que não se deve aceitar pura e simplesmente a filosofia ocidental porque é a causa da inautenticidade do existir filosófico latino-americano (19).

2] A respeito do eixo da ocidentalização, sintetiza Miranda, consistirá em afirmar que a tradição euro-ocidental impede o desenvolvimento de um pensamento próprio (20).

3] A respeito do eixo das categorias dirá Salazar que será necessário submergi-se na substância histórica de nossa comunidade para buscar nela o sustento dos valores e as categorias que a expressem positivamente e revelem seu mundo”(21).

Desde um ponto de vista geral minha posição frente aos três eixos formulados sobre os que Salazar se posiciona, nós tomaremos a posição seguinte:

1] não podemos prescindir do aparato espiritual filosófico europeu, em geral ocidental, assim teremos que ser autênticos auxiliando-nos com ela, e mais, é

impossível formular-se espiritualmente nossa situação sem o aparato filosófico ocidental (22);

2] a respeito da ocidentalização somos ocidentais e a filosofia que se faz na América Latina é inevitável que tenha seu característico acento latino-americano, o filósofo J.

C. Kruger afirma:

<<Para que surja un filósofo original, aunque no sea un gran filósofo, no se necesita que se supere la dependencia, ni que se apropie primero de lo mejor del pensamiento occidental [...] ni que se repiense toda la tradición occidental, como condición necesaria o *sine qua non*. Así es imposible avanzar a la creación filosófica>> (23)

3] Finalmente frente do terceiro eixo, o relativo às categorias interpretativas próprias, meu posicionamento é também contrário, e aqui vou discordar com J. C. Kruger [sugere ele que para que surja um grande filósofo é necessário que captado algo importante em uma idéia e logo de dotá-lo de forma se tem que “criar categorias e conceitos novos”(24)]. Estimo que não é tão simples assim. No país em meados da década de 80 enunciou-se a necessidade de formular-se categorias interpretativas filosóficas próprias. O filósofo Juan Abugatás tinha esta posição, depois de algum tempo não se há passado de enunciar a necessidade delas mas não existe penetração nem aprofundamento acerca da existência e sentido destas categorias.

Ultimamente se especula com a categoria de <heterogeneidade> [tomada do crítico literário Antonio Cornejo Polar], mas estimo que trocar o conteúdo, ou incorporar um novo sentido a um conceito, não se lhe pode chamar categorias interpretativas próprias, ademais de ser empolado, metodologicamente resulta bastante indefinido o que se quer dizer com isto.

Outro é o contexto ---ao menos isso estimamos--- como o formula David Sobrevilla em seu material <<*Las filosofías heterogéneas: los casos de la filosofía en América*

Latina, Africa y el Japón>>, apresentado no I Congresso Nacional de filosofia, em 1988, tem um sentido diferente ao intento enunciado, mas não demonstrado, de categorias interpretativas filosóficas próprias (25)

Apesar de nossa tomada de posição contrária a Salazar nos três eixos considerados por Miranda, e apesar da tematização negativa do caráter de nosso “que fazer filosófico”, sem embargo é com ele --- e contra ele--- que se inicia no âmbito universitário o processo de busca de entender a natureza, sentido e limites de nosso “que fazer filosófico”, e subseqüentemente o lugar que toma a cultura e a filosofia ocidental [e qualquer outra filosofia] no horizonte de problemas do “que fazer filosófico” de nossa nação.

Nossa reflexão acerca dos fundamentos da subjetividade e da autoconsciência que nos caracteriza e sua dinâmica histórica --- o reiteramos--- constitui um novo âmbito de busca, que desde nosso horizonte se funda na tradição iniciada com Manuel González Prada e JC Mariátegui e se entronca diretamente com este problema iniciado por Augusto Salazar Bondy. Continuemos com esta exposição.

Outros personagens nestas duas décadas(26).-

Mas nestas décadas de 60 e de 70 se avistam novos personagens na cena política -- e também na filosofia não-acadêmica--- que estimamos tem que se mostrar para entender uma série de problemas caraterísticos da década de 80 e que levam a se formular histórico-geneticamente o problema da subjetividade. Prossigamos vendo estas duas décadas

Politicamente o Peru vivencia o processo de contestação da classe media media e classe media baixa ao sistema político ao se ver afetada severamente nos seus interesses na década de 50-60 na ordem econômica. O estrato intelectual começa um processo de contestação e busca de alternativas para encaminhar sua discrepância que passa pelo questionamento ao Partido Comunista de orientação soviética [em filosofia seguidor, ao menos formalmente, do chamado materialismo dialético], ao Partido Aprista Peruano de orientação política corporativista, [de filosofia inspirada na teoria da relatividade de Einstein e que chamou filosofia do espaço-tempo histórico], que em última instância falaram de revolução e luta armada, mas seu pragmatismo político implícito os levou à aceitação do sistema político controlado por partidos liberal-conservadores; e a fundação de novas organizações anti-sistema ou pró-sistema de linha social-democrata e liberal; estas forças diversas se formularam outra vez, e em outro momento histórico, o debate de como fazer a revolução política e social e a linha militar correspondente e subordinada à política para materializá-la.

Aqui insurgem diversas forças, no questionamento aos partidos liberal-conservadores, nascem as linhas do Partido Acción Popular, de inspiração e aceitação filosófica racionalista e humanista [o filósofo deste partido foi o filósofo Francisco Miro Quesada], que posteriormente dividirá e seu centro teórico formará o Partido Popular Cristiano, de orientação filosófica bem mais pragmática; se formara igualmente a Democracia Cristiana de inspiração e aceitação filosófica neotomista e, finalmente e entre outros, o social progressismo, partido socialista não-marxista, capitaneado, entre outros, pelo pensador Augusto Salazar Bondy com uma orientação filosófica existencial e fenomenológica.

Esta linha crítica que saiu do bloco liberal-conservador se formulara tanto a realidade material e espiritual de nossa nação, e os filósofos ficaram enquadrados mais explicitamente nos programas políticos dos partidos; e em todos os casos aqui apresentados ou modelo cultural seguido ---que tem dois aspectos: 1] quando se formula explicitamente o problema, 2] quando distingue o cultural, o educacional e a criação de conhecimento--- foi de inspiração ilustrada

Do lado dos grupos marxistas, ou de inspiração marxista, aparece a denominada Vanguarda Revolucionária, na que confluíram várias tendências políticas, uns que vem do trotskismo, da juventude do partido ação popular, da ação católica, de um setor da juventude do partido comunista pro-soviético, cuja filosofia é globalmente marxista.

A linha filosófica das diversas tendências políticas que compõem esta Vanguarda Revolucionária é variada: os troskistas se declaram filosoficamente marxistas-leninistas, a juventude do partido comunista pro-soviético se declara filosoficamente também marxista-leninista; da ação católica evoluem filosoficamente a tomar como sua a teoria estrutural da dependência que consideram marxista, junto a um humanismo radical e a teologia da libertação. Assim, filosoficamente coexistem marxistas, funcional-positivistas, ecléticos, entre estes últimos predominam os funcional-positivistas que usam léxico marxista. Em geral aparecem rechaçando o leninismo e o maoísmo radicais.

Globalmente a coloração é marxista em uma compreensão da mesma que é a teoria estrutural da dependência, filosoficamente seu marxismo é positivista de tipo funcional-estruturalista. Este vector na década de 70 está fortemente instalado na Pontifícia Universidade Católica de Lima e dará forte impulso ao que chamaram

renovação marxista das ciências sociais, renovação que foi mais bem temática antes que metodológica, porque foram funcional positivistas, e sua visão do materialismo histórico era a teoria estrutural da dependência ou o marxismo estruturalista de M. Harneker. Esta universidade foi o principal provedor de funcionários da chamada revolução velasquista <<nem comunista, nem capitalista>>, revolução em que o papel do partido único era exercitado pelo partido armado, isto é, a força armada nacional.

O questionado Partido Comunista de linha soviética sofre também rupturas: saem várias tendências que logo constituem partidos: a] a linha Pátria Roxa, de orientação marxista-leninista e logo Pensamento Mao Tse-tung, em filosofia marxistas-leninistas, mas enfatizando a filosofia de Mao Tse-tung; a linha leninista, em filosofia marxista-leninista de linha também soviética, enfatizam as formulações de V. I. Lenin; a linha do grupo de Ayacucho, também marxista-leninistas e seguidores do Pensamento Mao Tse-tung, enfatizando na filosofia correspondente, logo passaram de Pensamento Mao Tse-tung ao maoísmo. A também questionada Alianza Popular Revolucionaria Americana [Apra] sofre uma ruptura que constituirá depois o Movimento de Izquierda Revolucionaria que na década de 60 se levantara em armas contra o Estado, suas formulações filosóficas foram também de tipo marxista-leninista soviético na linha da revolução cubana.

Não é difícil perceber que este pensamento não-acadêmico formula os problemas da realidade de nossa nação, mas sua reflexão filosófica continua sendo mais bem repetitiva das formulações soviéticas. Os problemas que a mutação política traz não sugere necessariamente uma reflexão sobre a subjetividade política atuante. *Filosoficamente persistiam em não formular-se os fundamentos de sua reflexão.*

Entre as décadas de 60 [fins de 60], 70 e 80 [meados de 80], o campo filosófico participa com uma variável na Universidade Nacional Mayor de San Marcos: a predominância acadêmica do marxismo de orientação soviética em luta com a linha filosófica unificada analítica / epistemologizante / logicista. Mas a diferença dos movimentos políticos que estudavam nossa realidade e aplicavam suas diferentes teorias e práticas políticas, gerando em seus militantes, amigos e simpatizantes ou setores sociais ou sindicais ou institucionais por eles influenciados, certos costumes e modos de pensar; *o estrato intelectual de orientação filosófica soviética da mencionada universidade não se ocupava de nossa realidade espiritual em absoluto, limitando-se à repetição do que diziam os filósofos soviéticos; seus eventuais opositores faziam exatamente o mesmo mas em versão não manuais soviéticos*

O problema geral não era o uso de manuais ----o mesmo é usar a Marx ou Wittgenstein, e sempre o primeiro Wittgenstein que não é o melhor, Carnap ou Popper, depois de todo os manuais ontem como hoje servem para orientar ao estudante--- o problema central de ambos era que ignoravam nossa realidade e quando a olhavam o faziam através de um livro ou um bloco de livros --- era espetacular, por exemplo, o desprezo ridículo dos analíticos, epistemologizantes e a patologia dos logicistas por todo o que fosse o processo espiritual de nossa nação, e não em poucos havia uma horrorosa soberba e pontifical ignorância--- e explicavam com citações de livros o universal que tinha que ser explicado especificamente desde uma tradição e estrutura de pensamento dado em um contexto, é dizer o da nossa nação.

Não colocavam os livros e pensamentos de um filósofo no horizonte de uma cultura espiritual e com seus problemas configurados historicamente, não liam nossa realidade espiritual colocados em nossa realidade espiritual, tinham seus corpos em nossa nação, mas suas inteligências e seus corações no estrangeiro --- e não poucos amaldiçoavam ser peruanos---, pretendiam ler nossa realidade desde e *através dos livros entendidos de modo textualista*, e no pior dos casos se refugiavam neles, <<compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreende>> neste horizonte analítico, textualista, dogmático e soberbo nunca foi mais trágico e estéril como slogan.

A filosofia acadêmica, nestas décadas de 70, 80 e 90, não era diferente, sua arrogância era terrível, tão grande como sua ignorância e menosprezo da cultura e tradição de nossa nação, sempre pontificando que a filosofia era neutra e sem embargo cooptavam os melhores postos para colocar discretamente a seus amigos e colegas e armar grupos de controle para impor uma linha filosófica. Falavam que eles não tinham que ver com a política e sua prática mostrava exatamente o contrário, em não poucos casos estavam enrolados ou galvanizados pela ação de algum partido político.

Na década do 80 e 90 usam a sobrevalorização da linguagem, a epistemologia e o logicismo como recursos, já não contra o marxismo senão, e outra vez, para repetir seus manuais da entediante filosofia positivista ou epistemologia positivista que passam como filosofia nova; ou como filosofia do linguagem perdida em suas próprias banalidades repetitivas de livros, confundindo filosofia com técnica estrutural ou reducionismo intra-teórico.

Agora por último, o palavreado pós-modernista repete que está morta a modernidade européia, quando nossa cultura e tradição é semifeudal, isto é, não é moderna. E a massa é maciçamente cristã. É um ecletismo sem mais horizonte que o ceticismo, que declarou mortos todos os grandes metarrelatos e todas as grandes esperanças para propor que não há absolutamente nada fora de seu declarado relato que querem tornar um novo metarrelato, e tornar grande esperança o que seu formidável ceticismo.

Em síntese, a década de 60 e de 70 deixou academicamente como saldo positivo o estudo tenaz de nossa existência e consciência histórico-espiritual, se aprofundou em vários campos do saber e na ordem da filosofia deixou o passo ao questionamento radical de nosso “que fazer filosófico”, questionamento radical e com balanço negativo para nosso “que fazer” que realiza Augusto Salazar Bondy.

Mas isso permitiu uma *reconsideração positiva* dos que continuaram trabalhando e reflexionando depois de sua morte, principalmente María Luisa Rivara de Tuesta, e outros pensadores mais. Na década de 80 é que se realizam importantes trabalhos de historia da filosofia, junto aos de Salazar Bondy : *Filosofía en el Perú* e *Historia de las ideas en el Perú*, e seus últimos trabalhos sobre antropologia filosófica, o intenso labor de pesquisa histórica de M. L. Rivara, e destacar também a pesquisa intensa de David Sobrevilla: *100 años de filosofía en el Perú: 1880-1980*, “*San Marcos y la filosofía en el Perú*”, *Repensando la tradición nacional* [dois volumes]. Sobre estes trabalhos se monta toda a atividade intelectual a respeito das idéias filosóficas no Peru, e tem servido de suporte para ir um pouco mais adiante na reflexão posterior, de quase já duas a três gerações.

A década do 80.

Politicamente as forças socio-políticas no país vão se consolidar frente ao evento eleitoral imediatamente posterior à saída da ditadura militar, em fins dos 70. Se configuram várias forças, a aprista, a liberal do Partido Popular Cristiano, a liberal também do partido Acción Popular; no terreno do socialismo as diversas forças convergem ao movimento denominado Izquierda Unida, que acede a competir dentro das margens do sistema liberal. Se constituem novos partidos, como o chamado Partido Mariateguista, que aspira realizar eleitoralmente a posição política de JC. Mariátegui.

Pelo lado da subversão será o ano 80 o início da chamada luta armada encabeçada pelo partido comunista, de orientação marxista, leninista, maoísta [segundo a caracterização da FF. AA do Peru] que será uma continuação do chamado grupo de Ayacucho ou Fracción Roja, que no ano de 1988 editaram um material público onde estabelecem o que vem a ser os lineamentos de sua concepção filosófica, política e militar. O ano 1985 se inicia a atividade armada do Movimento Revolucionário Tupac Amaru, e será no ano de 1988 de igual maneira onde propõem em um documento público sua concepção filosófica, política e militar. O evento da guerra interna gerou uma série de ações e reações.

No estrato intelectual foi onde se deu interessantes fenômenos, mas em geral foi clara a condenação que fizeram destes movimentos, aos que qualificaram de movimentos voluntaristas e terroristas --- e segundo sua avaliação e visão--- sem expressão de massas; idéia que se contraporiam a que tinha o estado e os serviços de inteligência; o fenômeno interessante radicava em como a intelectualidade, que

gostava e gosta chamar-se de esquerda, imediatamente mudou de linguagem, até deixar de falar de marxismo, e similarmente a pobre mostra de coerência de bom número deles ao momento de efetivar o que por décadas tinham falado em inúmeras cantinas, cafés elegantes, conferências e aulas universitárias.

O evento da guerra tem duas etapas reconhecíveis: 1] a que vai de 1980 a 1993, e 2] de ali em diante até 2002 que parece renascido. A primeira etapa se caracteriza pela ascensão do movimento rebelde, e seu forte impacto em setores sociais, no meio de uma forte luta política e ideológica; na década do 80 se pode apreciar como o enfrentamento dos extremos, Estado-subversão, afoga aos setores políticos do centro, e como se dava o processo de relacionamento político, e implicitamente político, das diversas forças sociais com a subversão e com o Estado. Desde 1993 a tendência fascista consegue a unanimidade na direção do Estado e concentrar o poder no executivo e buscar materializar três tarefas de seu programa político:

- 1] o aprofundamento do capital internacional no país,
- 2] acabar com a subversão marxista,
- 3] continuar com a modificação estrutural do Estado.

Na prática significou concentração do poder no executivo, modificação do ordenamento jurídico para que as forças armadas e os serviços de seguridade pudessem liquidar a subversão marxista; seu êxito político --- não tenho claro si fechar a informação e reduzir a propaganda a predicar exclusivamente êxitos do Estado, ou chamar subversivo a todo aquele que não sejam as ideais e práticas do Estado ou punir a qualquer um pela simples delação, se possa chamar êxito quando não se sabe em absoluto que faz o contrario--- radica em que oficialmente venceu à subversão, depois passaram a conformar-se com que já não era um perigo real,

finalmente para dizer que tinha acabado a guerra interna no Peru e se tinha que falar das tarefas da pós-guerra (27)

Resulta impressionante no caso da guerra interna a série de mecanismos intelectuais e morais que usam os que participam da guerra como os que se opõem a ela ou simplesmente se declaram neutros, mas o primeiro que se observa é um progressivo socavamento dos costumes e a tábua de valores nas que se acredita, a tal ponto que: ou não se acredita em nada ou se acredita naquilo que dá seguridade, é dizer que o processo emocional, a estrutura emocional começa a determinar a vontade e o intelecto, é dizer que o intelecto passa a não esclarecer nada, senão passa a justificar, a ser centralmente justificativa, este é um intrigante processo no ordem do pensamento onde domina a emoção

Não é tampouco difícil perceber como as pessoas começam a incorporar um indivíduo dividido, um indivíduo em que há dois âmbitos, e quando um começa a comandar, seja o ruim ou não ruim, segundo o partido que se tome, passa a se estipular uma dupla carga moral frente à vida e a existência, é dizer que o indivíduo que sempre se viu como um indivíduo estruturado de alguma maneira, passa a se perceber dividido e dominado pelo temor. O mecanismo mental imediato deste processo é o de carregar uma dupla seqüência de valores segundo seja a situação caracterizada como de perigo ou não, e correspondentemente uma reciclagem de atitudes, hábitos, costumes e formas de pensar.

O filósofo de orientação pragmatista John Dewey indica o seguinte na sua obra *Teoria da vida moral* :

<<Essa averiguação intelectual dos fins surge, inevitavelmente, quando os costumes deixam de proporcionar a orientação necessária. E essa falha acontece

quando velhas instituições desmoronam, quando invasões de fora, e invenções e inovações de dentro alteram radicalmente o curso da vida>> (28)

E isso foi o que aconteceu e acontece em nossa nação com a guerra interna. Se rompeu toda a estrutura espiritual que legitimava uma forma de comportamento social, e este evento não aconteceu somente em Lima, aconteceu também nas províncias beligerantes especificamente no campo da região sul.

Há dois vectores atuantes em nossa nação antes da guerra interna e que de alguma maneira já estavam implicando uma ruptura pacífica com este modo tradicional e pre-bélico de conceber as coisas, ruptura que a guerra interna acelerou, isto é, acelerou o modo de se interrogar intelectualmente pelos fins: o primeiro procede do auge dos meios de comunicação, ou segundo procede de um evento do qual não se fala muito, mas que tem estado agindo fortemente desde a década de 40, se tornando mais forte desde a década de 60, é o processo de migração do campo à cidade e das cidades a Lima.

O processo de migração do campo à cidade e da cidade do interior à capital não somente é um deslocamento demográfico, e tampouco significa a eliminação das relações semi-feudais no campo onde demograficamente vivem quatro milhões de pessoas, significa o deslocamento deste modo de pensar basicamente limitado olhado desde o ponto de vista da concepção do mundo. Mas a limitação maior procede do sistema de valoração aplicado aos diversos sistemas do que se chama propriamente vida.

Tudo isto configura uma estrutura emocional, ou afetiva, e uma correspondente estrutura de valorações [que veremos mais analiticamente no numeral 3 deste capítulo]. Quando trabalhemos o âmbito da perspectiva de Tomás de Aquino e as

precondições que funcionam ao se referir as paixões procuraremos ver um pouco mais detidamente como funcionou o sentido disto.

Nos costumes e princípios [que se fixam também no transcurso da vida, como diz Dewey, e que veremos depois no assunto da desestruturação suscitada pela conquista em nosso país] que legitimam estes costumes é que se encontram todas estas relações e valorações de modo implícito e que é necessário deixar em evidência e, como indicamos linhas acima, nos faz estudar o mundo dos afetos e paixões, o ser dos afetos o paixões, porque as crises --- como pontuaria Dewey--- começam pelo âmbito moral quando se produz uma ruptura severa, em nosso caso uma guerra interna. (29)

Para dizê-lo de modo sintético e claro, o estudo da autoconsciência histórica do ser afetivo se justificava pela ruptura da legitimidade entre os costumes e os fins que as justificavam, e a razão central para isto é a ruptura produzida pela guerra interna principalmente. Mas tinham causas adicionais : a migração interna do campo para a cidade e das cidades para Lima e o auge dos meios de comunicação, se tem que considerar, em menor escala, a explosão da escolaridade da década de 60 em diante, etc.

A década de 90.-

A década de 90 parece de uma relativa estabilidade, vencida --- ao menos oficialmente--- a subversão, com o aprofundamento e destruição de nossa economia pelas privatizações e com uma não cumprida reestruturação do Estado, as evidências são de uma completa confusão e de reinstalação da ordem anterior ao subversivo ou

presubversivo, mas com uma estrutura de valores de tipo feudal e liberal completamente minada tanto pela subversão como por uma forma fascista de realizar os valores liberais, é dizer que assistimos com a pragmatização de valores que impôs dez anos de ditadura a uma situação valorativa na que se misturam a forma semifeudal servindo de suporte, de base, e sobre ela herdada pelos anos de ditadura esta forma pragmática do individualismo zoológico, se manifestando em relações objetivas --- montadas também sobre base semifeudal--- impostas pelo processo global de tecnoburocratização, homogeneização mental e rotinização da vida cotidiana(30).

2] A mentalidade de servidão.

Várias vezes falamos que nossa nação ademais de ser uma nação em formação, é dizer que não é constituída como se entenderia por estado nacional aos estados modernos que tem liquidado no central as relações feudais no campo e conseguido a modernização e mecanização do mesmo, se vê subordinada a manter relações objetivamente semifeudais, isto é, relações objetivamente feudais misturadas com formas economicamente modernas; e desde a qual emergem, se reproduzem e mantêm relações sociais semifeudais, e onde repousa ativamente a mentalidade de servidão. Para dizê-lo sumariamente, semifeudais porque se mantêm relações econômico-sociais ademais de político-jurídicas, intelectuais e espirituais [isto é, axiológica e moral] de servidão sobre as quais se montam relações modernas e que são afetadas e distorcidas pelas primeiras.

Uma ruptura valorativa.-

Este fenômeno que chamamos de mentalidade de servidão se expande com força crescente em nossa nação desde aproximadamente a década de 60, e é a culminação do processo migratório iniciada na década de 40 que torna à população da mega-

atrofiada Lima numa cidade mentalmente rural, isto é, de valores próprios do interior, em muitos aspectos semifeudais com formas modernas de pensar, é dizer que a combinação dessas formas arcaicas de pensar com formas mais bem pragmáticas de pensar, produto espiritual deixado como seqüela pelos dez anos de ditadura.

Não se tem que esquecer que a subversão marxista significou uma confrontação aberta com a tábula de valores teórica e prática liberais tradicionais, ou ao menos um severo minamento das mesmas, e que a ditadura fascista para conseguir o apoio dos diversos setores da população urbana e rural, especialmente dos setores mais pobres, legitimou o <<todo vale>>, que não é outra coisa que pragmatismo solto em praça, ou para dizê-lo de outro modo, é a contra cara do liberalismo político tradicional e as diversas classes ou setores de classe que ainda acreditam nesses valores, versus o liberalismo político pragmático e sua correspondente tábula de valores difundido, alimentado e mimado pela ditadura fascista.

Dizemos e reiteramos: o fato filosófico subsume e implica o fato político, e o fato político subsume e implica o fato filosófico, a experiência política de nossa nação desde 1993 a 2000 evidencia outra vez este fenômeno, perceptível também em outros momentos de nossa história política.

Os processos políticos pacíficos, o ritual das mudanças de administração partidista no poder, serve as administrações políticas para: 1] atualizar, reproduzir e legitimar as diversas relações sociais, intelectuais e valorativas, estabelecidos em um quantum chamado tradições; 2] quando são processos em que se dá o fenômeno de reeleição pode se ter incorporado, como não, ao quantum de tradições, mas

quando acontece o trânsito de políticas de partidos que passam de ser liberais tradicionais a liberais muito conservadores, ou fascistas, então a modificação de valores que se introduzem podem ser traumáticos; 3] quando são violentas, e têm certa duração, se produz incorporação ao quantum de tradições em um sentido de benefício de classes e setores de classe para refrear ou potencializar tendências que estavam refreadas ou soltas; 4] quando de pacíficas passam a violentas, e tem relativa duração, incorporam novos valores ao quantum existente.

Agora uma coisa é que isso aconteça em sociedades com certa diferenciação classista e setores classistas onde existe regularidade na reprodução do sistema político e outro diferente onde as instituições não funcionam por ser ainda dominadas por formas mentais e práticas próprias das relações semifeudais. A incorporação e modificações repercute sobre o quantum de valores existentes e praticados em uma cultura, e repercute de diverso modo sobre as diversas classes e estratos sociais. E esta dinâmica afeta de modo diverso o acionar dos indivíduos e seus correspondentes modos de percepção da realidade e execução de suas tábulas de valores, assim:

<<O tecido social, ..., forma o substrato a partir do qual e para dentro do qual o indivíduo gira constantemente e tece sua finalidade na vida>> (31)

É preciso ser enfático em afirmar que não estamos dizendo que unicamente as administrações políticas introduzem modificações no quantum de valores que se expressam como tradições nos diversos níveis e contextos no tecido social e os tecidos correspondentes das classes e estratos sociais, não se tem que esquecer que as tradições existem configuradas historicamente, mas que o fato político, nos quatro

sentidos antes descritos, agem sobre elas em diversas proporções. E estou me referindo exclusivamente ao processo de minha nação.

A mentalidade de servidão é um fato generalizado ante a presença da ruralização produzida pela migração do campo à cidade, o acrescentamento da influencia da mídia, a explosão educacional e o detonante que legitimou tudo, isto é, o grupo social sobre o que se apoiou a ditadura fascista, são valores que as diversas administrações políticas mantiveram com diversos graus de modificações.

Na ditadura militar de Juan Velasco Alvarado [1968-1975] e na ditadura fascista de 1993 a 2000 é que se percebe com claridade *como se instala nos setores sociais em que se apoiam os valores que se desejam potenciar e atualizar, e como tais valores refletem sobre as outras classes e extratos sociais e minam sua resistência, como são capazes de dirigir, mediatizar e canalizar as velhas formas valorativas, é dizer funcionalizar as velhas formas afetivas, afetando a seus núcleos mais vulneráveis: meninos e jovens. É neste tecido social nuclear, familiar, que age e que se acrescenta nos diversos subsistemas de relações, e se concretam em atitudes, condutas, hábitos e costumes que se incorporam, e se entrecruzam com relações de hierarquia, autoridade, direção, etc.*

A mentalidade de servidão não é, em síntese, uma coisa, *é um conjunto de relações valorativas projetada socialmente* mais lá de seu âmbito e que afeta ao conjunto de eventos materializados historicamente tanto social como na biografia consciente e espontânea dos indivíduos, nos quais agem os governos atualizando e incorporando ao acervo de tradições, em determinadas situações, novos elementos constitutivos dessas tradições, mas que essas incorporações, junto a outros elementos

sociais, técnicos e culturais, se vêm mais afetadas quando herdadas valorativamente de épocas anteriores sem ser questionadas, simplesmente assumidas e reproduzidas em outro momento histórico.

A etapa objeto de nossa análise corresponde à fase de 1530 a 1630, a etapa em que com a conquista e colônia, a economia natural que se desenvolvia em nosso país conforme com suas formas jurídicas e espirituais se viram poderosamente afetadas em dois momentos: 1] o momento da conquista em que diversas etnias componentes da federação quéchua ---concentrada neste momento a aristocracia quéchua numa poderosa guerra civil entre a facção de Cuzco representada por Huáscar e a facção de Quito representada por Atahualpa pelo controle total do império--- se encontram enroladas ao lado de uma das duas facções da aristocracia quéchua, 2] com a chegada dos espanhóis as etnias inconformadas, e que apoiavam eventualmente a alguma das facções em guerra civil, passaram a apoiar político-militarmente as tropas espanholas com o ânimo de ficar posteriormente liberadas do controle quéchua. Esta etapa de conquista conclui com a guerra civil entre as facções de conquistadores espanhóis: a facção de Francisco Pizarro e de Diego de Almagro, El Viejo, em que vencera a primeira; e se fecha com o enforcamento do pizarrista Gonzalo Pizarro vencido por as tropas leais ao rei da Espanha [década do 50 do século XVI].

Iniciada a pacificação do país pelas tropas leais ao rei de Espanha se inicia o período denominado da colonização, de construção do que em geral se chamam relações sociais de tipo feudal. E aqui nos deteremos brevemente para assinalar um ponto que merece uma explicação mais de carácter filosófico para entender o processo

da subjetividade e sobre o qual nós estenderemos logo quando veremos o processo de incorporação da subjetividade feudal nas massas originárias destas terras.

O ponto a indicar consiste no seguinte: que o processo da conquista espanhola significou desde um ponto de vista prático a cisão da poderosa máquina de produção coletivista generalizada pela federação quéchua, que como é de presumir --- e se pode presumir por *analogia histórica* tomando em consideração os dados imediatamente posteriores: 1) à rebelião de Tupac Amaru, 2) da larga guerra de expulsão dos ocupantes espanhóis no período da independência e de instauração da primeira república liberal, 3) as seqüelas da Guerra do Pacífico que relatam historiadores e pensadores de nossa nação, 4) o que me foi possível observar nestes 20 anos de guerra interna no país--- *gerou a nível das relações económico-sociais uma poderosa descomposição na ordem das costumes, valores e crenças, uma tremenda confusão, em síntese um terrível choque (anonadamiento)*. Temos indicado que este ponto será desenvolvido em diversos momentos no processo do trabalho.

Nos interessa ingressar e mergulhar agora no conteúdo deste choque (anonadamiento) com todas as ferramentas intelectuais contemporâneas para entender o que significou propriamente, posto que teve e tem severas repercussões em nossa tradição histórico-cultural.

3] Subjetividade, autoconsciência e exterioridade questões de compreensão conceitual

A revisão anterior nos serve primeiro para saber como se configura o problema nos últimos trinta anos em nossa cultura, e segundo como se configura desde um contexto de mentalidade semifeudal, tais coisas nos permitem agora propriamente o acercamento no problema filosófico, isto é, no que temos denominado a configuração da subjetividade e que nos tem levado a uma revisão de toda a história cultural de nossa nação, neste trabalho abordaremos um segmento dela.

Começaremos definindo provisoriamente a autoconsciência como a autoimagem unitária do sujeito [não unicamente do indivíduo] de um conjunto de relações, contradições e aspectos, contidos numa totalidade parcial expressada no sistema de juízos e proposições.

O sujeito expressa essa totalidade e por sua vez é parte dela. Assumindo que nesse processo há vários momentos e em cada momento diversos aspectos. A autoconsciência é consciência desdobrada de si mesma e sobre si mesma, por tanto auto-entendimento e autocompreensão.

Mas a autoconsciência se move em um âmbito explícito e noutra implícito. Ademais da essência, estrutura, função e sentido com capacidade de sedimentar o explícito, não é possível ignorar o implícito. O lugar do implícito pode se manter no essencial intocado, tendo que se por em evidência de igual maneira as estruturas deste ser no implícito.

A autoconsciência e autocompreensão se tem que considerar então como um aspecto da subjetividade, e esta subjetividade se move em vários planos: 1] o lugar do sujeito [distinguindo o sujeito do indivíduo], 2] o lugar da consciência, 3] o lugar da

vontade, 4] o lugar do objeto, 5] do conhecimento, 6] da razão, 7] da autoconsciência.

Desta maneira definimos o sistema da subjetividade pelo horizonte de subsistemas que a compõem. Assim, há os limites da subjetividade definida pelo horizonte dado pelos subsistemas e os limites próprios de cada subsistema. E daí se segue o sentido da análise constitutiva em que definimos a subjetividade: gênese, desdobramento e sedimentação histórica do processo das autoconsciências explícitas e implícitas, o conjunto das autoconsciências sujeitas a temporalidade e historicidade compõem esta subjetividade (32).

Não se trata somente do enlaçamento de conteúdos positivos do entendimento, a autocompreensão que ao se desdobrar se entende implícita ou explicitamente, e por geral referimos o explícito aos conteúdos enlaçados, o que não é errado, mas faz que se perca o referente do implícito. Mas isto supõe um encobrimento posto que quando se realiza o enlaçamento de conhecimentos positivos, em realidade julgamos com explícitos desdobrados e aceitos como um chão evidente por sem, normal e óbvio, *mas que ocultam os fundamentos do mesmo*, e quando se manifestam se expressaram com um sentido, o sentido é a atualização de uma estrutura (33). Por isso que os enlaçamentos conceptuais presentes nas histórias da filosofia terminam por ser mera exposição da conexão lógica, que não tiram ao fresco a capa ou estrutura do implícito sedimentado em determinados concretos e processos de concretos.

Esta situação tem gerado que de modo acrítico se montem sobre ela, é dizer a partir do enlaçamento do conhecimento positivo, conteúdos que não mostram e não dizem nada dos fundamentos do implícito atuante. Não se mostra o ser da época, o

horizonte do ser da época, de como se objetiva e constitui, como se mostra na simples enunciação do enlaçamento do conhecimento positivo.

O que se mostra simplesmente é uma montagem, uma esquemática, de blocos de idéias filosóficas com o qual se montam e desmontam descrições de faticidades dadas, ou simples reconto de blocos filosóficos colocados em certa esquemática. Como julgar com as peças de um quebra-cabeças cuja imagem concreta me configuro individual e acriticamente respeito do fundo, do contexto, do horizonte que funciona, ou como uma obra teatral em que os personagens no cenário são mostrados individualmente à luz que os destaca, mas de cujo transfundo, isto é, da obscuridade completa do cenário não se dá conta em absoluto, ou porque se presume óbvio ou se assume implicitamente como tal, e fica sem se por em evidência.

Em nosso caso cultural o ser é concebido em um horizonte ontológico aristotélico-cristão, cujas categorias modelam a percepção da realidade, que as elites modificaram relativamente no decurso do processo cultural, mas que a nível e a margem das elites intelectuais permaneceu a mesma concepção feudal de conceber o ser.

Inclusive as categorias filosóficas relativas ao ser posteriores à etapa feudal de nossa história, o que viria a ser a república, não significou em absoluto uma reformulação geral e superadora a nível da elite intelectual, nem de grandes massas humanas dessas velhas categorias atuantes em um sentido: o aristotélico-cristão. Simplesmente se dava a reprodução verbal de novos modos de ver a filosofia, mas sem ir ao questionamento radical do velho modo, isto é, feudal e categorial da filosofia aristotélico-cristão.

No caso cultural moderno europeu se satanizou a idade média, em nosso caso cultural a satanizada foi a etapa da colônia, mas enquanto na Europa tinham uma emergente burguesia que acedia ao palco político com uma concepção política e nucleando atrás de si as diversas classes e extratos sociais, ascendia também sua elite intelectual criativa socializando uma gnoseologia que como diz B. Russell foi o empirismo, que por certo não se imporia em termos imediatos.

Agora bem, este ser concebido em um horizonte aristotélico-cristão, que não é um ser concebido dinamicamente, senão estaticamente, não é concebido como um ser que advem, senão como um ser dado definitivamente, e cujas categorias explicativas do ser resultam também fixadoras de uma negação do advenir, *resulta ser um implícito inquestionável do qual se parte acriticamente, do qual não se reconhecem seus fundamentos nem a gênese* do mesmo, agindo sem embargo nas formas contemporâneas de pensamento de nossa cultura.

Se percebe como um implícito normalmente dado, que não precisa justificar seus fundamentos nem de reconhecimento e menos questionamento. Se percebe --- em nossa cultura--- como uma obviedade que as histórias da filosofia reproduzem como dadas e supostamente superadas por um determinado processo intelectual, dado historicamente e concebida esta história linearmente, é dizer *que o estrato intelectual pressupõe intelectualmente* como que depois da época do obscurantismo medieval nasce do nada à época da razão e das luzes.

Estes esquemas que mostram as histórias das filosofias materializadas ou dadas em nossa tradição histórico-cultural é um esquema que funcionou nas histórias das filosofias dadas na Europa, mas em América Latina, e especificamente na tradição cultural de minha nação, não seguiu esse caminho aparentemente linear, evoluindo

para o melhor e feliz, um suposto progresso, histórico-socialmente evoluindo para um paraíso tedioso, ingênuo e paradisíaco.

Se bem esse esquema funcionou na Europa até o século XIX, não se segue que tenha funcionado em nossa cultura, porque é sobre este óbvio, sobre este horizonte do ser feudal simplesmente negado --- *mas não por negado intelectualmente o converte em inexistente---* e não superado criticamente (*aufhebung*), originou com essa atitude fazia ela um silêncio acrítico que se imbricou com o novo, com o liberal. E sobre esta atitude acrítica do horizonte do ser feudal se montou a perspectiva liberal, perspectiva liberal que por nascer como classe do mesmo chão que alimentou e alimenta aos grandes proprietários de terras, não levaram adiante com a devida conseqüência a realização da sociedade liberal: filosófica, intelectual, política, econômica e institucionalmente. *Não criticamos aos liberais ser liberais, lhes criticamos que historicamente não tenham sido suficientemente liberais* como pode haver sido na Europa o caso inglês ou francês.

Assim como a economia liberal se montou em nosso país sobre bases feudais, de igual modo, intelectualmente as idéias e ideais liberais se montaram sobre uma cultura feudal cujo suporte central era a estrutura material e espiritual baseada em relações de servidão. O horizonte do ser concebido no horizonte liberal, era concebido em nossa tradição cultural em um ser de suporte feudal, isto é aristotélico-cristão. Por conseguinte o horizonte de conceber o ser dos afetos recorreu o mesmo caminho, o horizonte de compreensão do ser dos afetos se recosta na concepção do ser, não é nem pode ser anterior a este.

Se segue então que assim como temos um déficit no campo do pensamento para reconhecer o fundamento que age implicitamente neste terreno, de igual maneira temos um déficit em reconhecer o fundamento que age implicitamente traz as formulações aparentemente modernos ou muito contemporâneos. É um ponto cego filosófico

Este entrosamento, esta potencialização do liberal pelo feudal, filosoficamente tem seu próprio decurso, seu decurso específico, que tem que ser posto à luz, assim como agora se põe à luz que detrás do pensamento moderno e contemporâneo em nossa cultura age uma visão do ser de fundamento aristotélico-cristão.

E mais, afirmamos que qualquer reflexão problemático-filosófica que pretenda passar por alto este horizonte constituindo objetivamente em nossa cultura [nós somente colocamos em evidência, não o inventamos], o único que fará será insistir no velho problema que tem que ser objetivado, posto em questão e superado.

Tal desvelamento passa por um estudo sistemático de objetivação, constituição e desdobramento do ser no processo de nossa história cultural.

Mas a diferença dos intentos de superação do problema que pretenderam as elites liberais peruanas na ordem político e intelectual, isto é, como uma superação formulada em um horizonte da pura razão, razão concebida limitadamente em nossa cultura filosófica, isto é, fundada na concepção cultural e intelectual de inspiração iluminista ou da ilustração francesa, que é o modo racionalista de conceber a razão, o conhecimento, a atividade intelectual, o papel das elites intelectuais, unida a uma negação acrítica da colônia, e que na ordem prática não passou de ser concebida como mera instrução --- que chegava em nossa nação a uma super minoria crioula numa imensa massa de principalmente indígenas e secundariamente negros e

chineses, massas completamente analfabetas, ou massas sujeitas a seus modelos culturais de origem andino, africano e asiático e declarados negativos, primitivos, inferiores ou irracionais desde a visão ilustrada dos iluministas crioulos de nossa nação---, nós partiremos da estrutura dos afetos.

Em suma, uma visão iluminista de conceber ademais da razão, os afetos ou paixões, e a relação entre ambos como de subordinação total dos afetos à razão (34).

Assim nós seguiremos o caminho inverso: 1) analisaremos o problema do ser desde o ser do afetivo porque o modelo iluminista de subordinar os afetos à razão *é um modelo, mas não necessariamente o único e verdadeiro*; 2) porque é o que corresponde as grandes massas indígenas, negras e chinesas, é dizer o pensamento não-crítico ou espontâneo em nossa nação; 3) porque é desde este âmbito emocional o modo como se incorporou a subjetividade feudal cristã aos indígenas.

Estimamos que a satanização da idade média pelos pensadores do período moderno na Europa, que se cumpre em nossa cultura como a satanização do processo intelectual e o esquema emocional trabalhado pelo aristotelismo-cristão durante a conquista e a colônia, satanização capitaneada por nosso medíocre liberalismo histórico *não precisa nem ser tomado em conta*. Idêntico requisitório haveria que fazer à concepção iluminista presente tanto em Manuel González Prada, José Carlos Marátegui e V. R. Haya de la Torre.

Em síntese, nós diremos que é imperativo se formular o ser em geral e o ser dos afetos --- principal e especificamente--- concebidos durante a conquista e a colônia deixando em evidência seus fundamentos como central para a superação de nosso processo espiritual contemporâneo caracterizado, em geral, negativamente

por Augusto Salazar Bondy e sobre o qual se falou linhas antes. Daqui se segue que para nossa perspectiva é imprescindível se formular a necessidade de estudar a origem dos fundamentos da subjetividade e da autoconsciência em nossa história, como as formas de autoconsciência que se processam nesta história cultural (35).

Pensamento não-crítico ou espontâneo.-

O ser dos afetos o formulamos indicando que tem vários âmbitos, o aristotelismo-cristão trabalha o pensamento não crítico, é dizer o espontâneo das massas indígenas. E assim como o cristianismo foi uma forma de consciência ---a autoconsciência foi percebida, mas não centralmente trabalhada, porque se presumia que se dava explicitamente na consciência--- teórica dos intelectuais, é dizer: os sacerdotes no aparato eclesiástico e as relações que este gerava, intelectuais-sacerdotes de diversa categoria que ia desde os teólogos, intelectuais criativos da época, até os sacerdotes-intelectuais dedicados à pastoral, isto é, socializavam o evangelho e transformavam a teoria em prática pastoral.

É dizer que o processo ia de uma intelectualidade teoricamente constituída a uma intelectualidade realizadora e em contato com as massas indígenas. Era ir de uma consciência crítica a uma consciência e autoconsciência espontânea indígena e, à que se lhe incorporava, por meio da consciência cristã, *também a autoconsciência teoricamente não fundamentada por o aristotelismo-cristão*

Esta autoconsciência espontânea das massas indígenas assim como absorvia a consciência cristã, absorvia também todo o mundo de valorações, a axiologia, a estimativa, diríamos agora, relativa aos modos, formas, condutas etc. Consciência e

autoconsciência espontânea que se podem estruturar em três sistemas de relações: a] frente a si mesmo, b] frente ao outro, c] na relação de ambos.

Em [a]: (a1) acentuando o concernente a ele como indivíduo, (a2) como indivíduo social, (a3) como sujeito;

Em b]: (b1) como indivíduo em relação com os outros indivíduos nos diversos níveis das relações sociais, (b2) e em relação dos outros sujeitos respeito ao indivíduo concreto nos diversos níveis das relações sociais;

Em c]: (c1) como sujeito social em relação aos outros sujeitos sociais nos diversos níveis das relações sociais, (c2) o nível dos outros sujeitos sociais em relação ao sujeito social concreto nos diversos níveis das relações sociais.

Esta nos permite a formulação geral de nosso problema que globalmente fica descrito como o processo de objetivação, constituição e desdobramento da ontologia dos afetos em nossa história cultural: 1530-1630. Para procurar uma explicação longe das interpretações comuns de uma série de problemas contemporâneos, que ficam enquadrados em um conjunto de relações empiricamente constatados, que nos envilecem como nação e que pertencem como uma classe menor --- e manifesta em valorações, hábitos e costumes--- ao subsistema dos afetos.

Mostradas, então, as várias facetas do estado da questão e procurando mostrar os aspectos principais e secundários para nossa abordagem, passamos agora ao processo de desmontagem do objeto central de nossa pesquisa que nos conduz diretamente a formularmos os sentidos contidos na reflexão geral e específicas do tomismo.

Notas

Estado da questão I

(1) Este debate tem larga data no Peru contemporâneo seus antecedentes se colocam no século XX peruano: 1] nos pensadores não-acadêmicos JC. Mariátegui, Manuel González Prada e Víctor Raúl Haya de la Torre, ademais dos pensadores: Víctor Andrés Belaúnde e Ventura García Calderón, depois decaí, 2] se reativa desde a década de 50 até a de 70 que é uma etapa muito movimentada política e intelectualmente; 3] a meados da década de 70 se tematiza de modo sustentado com Augusto Salazar Bondy, e foi continuado depois por colaboradores e discípulos [década do 70 e 80] entre os que mencionaremos a M. L. Rivara de Tuesta de profusa obra sobre o tema da filosofia no Peru e América Latina ademais de fundadora do Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano na Universidade Mayor de San Marcos [iippla@yahoo.com; lipp@unmsm.edu.pe], Rivara há editado em 2000 três tomos relacionados com o ponto, veja-se a bibliografia; também Juan Rivera Palomino; neste contexto se há de colocar a Francisco Miro Quesada e sua reflexão sobre a filosofia em América Latina; de igual modo a copiosa produção de David Sobrevilla sobre a historia da filosofia em nosso país; 4] o debate continuou na década de 90, mencionamos entre outros eventos: *Qué espera el país de la filosofía*, na Universidade de Lima, debate em que participaram Ignacio López Soria, David Sobrevilla, F. Miro Quesada e A. Giusti; o *Boletín Bibliográfico de la Universidad Católica del Perú* debateu o problema participando M. L. Rivara, Juan Abugatás, Miguel Ibañez; o material de Octavio Obando [org]: *El quehacer filosófico en el Perú*, que contou com materiais dos escritores e filósofos Juan Rivera, Octavio Obando, Gustavo Flores, Miguel Polo, Carlos Sánchez e Abraham Paz y Miño; a discussão sobre o tema promovido por a Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima [1995]; o Coloquio de Estudiantes que debatio o tema e que fora organizado por o Centro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad Mayor de San Marcos, também em 1995; o material da *Revista Logos Latinoamericano* [órgão do IIPPLA], No. 3, 1998, Universidad Mayor de San Marcos, onde se discute desde diversos ângulos do que fazer filosófico: M. L. Rivara, J. C. Ballón, César Kruger, Juan Abugatás, Zenón de Paz, Octavio Obando,

Magdalena Vexler; também a esta etapa pertence a obra crítica do não considerado pensador Ladislao Cuéllar; o recente material de Edgar Montiel publicado em 2000 sobre filosofia do americano; 4] há que considerar a específica linha --- como uma tendência emanada desta discussão sobre o processo histórico de nossa filosofia--- de escritores que discutem o polêmico tema da existência de uma filosofia pre-hispânica [o autor desta tese considera que se tem que falar de pensamento pre-hispânico e não de filosofia pre-hispânica]; 5] tem que se considerar como uma tendência específica também emanada desse processo iniciado nos anos 70 com Salazar a linha da filosofia aplicada, o mais representativo desta linha é o não considerado filósofo Abraham Paz y Miño quem estima que filosofia é refletir sobre todos os temas que oferece a vida; Octavio Obando e Luis Solís que refletem na linha do materialismo aplicado [Octavio Obando formulou o problema no material: <<La filosofía aplicada: el paradigma intelectualista versus el paradigma aplicado>> onde critica a pobre performance histórica da filosofia acadêmica frente as demandas espirituais de nossa nação, e especificamente durante a forte crise espiritual gerada pela guerra interna; veja-se <http://www.geocities.com/octavioobando/index.htm>]; e filósofos da Universidade Católica organizadores do Centro Cultural Buho Rojo que refletem, mais dísparmente, numa linha da chamada filosofia prática [filosofia para meninos, aconselhamento filosófico, cafés filosóficos]; tem que se dizer ademais que esta filosofia de linha aplicada trabalha na ordem acadêmica como extra-acadêmico; 6] entre os independentes nesta década de 90 vimos com felicidade a virada e incorporação ao debate, que resenhamos a grandes linhas, ao heterodoxo, querido e respeitado pensador Fernando Bobbio, olhe-se seu material crítico e auto-crítico: <<Sobre la filosofía del racismo en el Perú>> en Letras, órgano de la Facultad de Letras y CCHH, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1999, pp. 81-102; as reflexões elaboradas por Anibal Campos em <<Del mundo de las cosas al mundo de los hombres>> e também <<La izquierda en el Perú: algunos problemas filosóficos>>; e outras jovens inteligências que maduram os problemas de seu interesse.

O autor desta tese estima que na década de 90 o problema iniciado por Augusto Salazar Bondy acerca do caráter inautêntico, superficial e imitativo de nossa filosofia entrou ----graças ao trabalho sedimentado pelos filósofos e historiadores de filosofia, de debate intenso mais assistemático, produção, ademais de tenaz trabalho sobre as idéias filosóficas em nosso país--- a outra esfera de problematização: *se formular o processo histórico de fundamentação de nossa subjetividade e autoconsciência*, isto é, o processo de constituição delas em nossa história cultural; o processo de sua montagem [e necessária desmontagem] para entender o problema formulado por Salazar [o mesmo Salazar havia enunciado a necessidade de desmontar o que ele chamou a ideologia da dominação em seu livro: *Bartolomé o de la dominación*, nossa posição é que não se trata de uma ideologia da dominação, senão simplesmente se trata de nosso processo histórico-espiritual que há que entender]; M. L. Rivara trabalha também nosso devir espiritual da linha do processo de compreensão da sedimentação histórica de problemas não resolvidos, a sedimentação é idéia de base fenomenológica, olhe-se E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner 292, Germany, 1996, parágrafo 15, p. 78-79, E. Ströker: <<Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserl Spätwerk>>, pp. 107-123, em especial pp. 121-123, em E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und Wissenschaften in der Philosophie Edmund*

Husserls, Klostermann, Germany, 1979; o posicionamento explícito ao respeito de José Carlos Ballón : especialmente a *Introducción editorial* a *Logos Latinoamericano*, No. 3, revista várias vezes citada aqui, e o artigo seu <<*Marx y la racionalidad del mundo premoderno*>> na mesma revista, esta preocupação aparece também em Edgar Montiel: *Humanismo americano*, seção 1 e 3, postula de modo claro e direto a necessidade de se formular o auto-conhecimento de nosso eu historicamente; Luis Solís em seus variados artigos sobre educação e filosofia põe em relevo o mesmo problema em uma linha mais bem gramsciana; Octavio Obando parecidamente em um artigo: “*La filosofía como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica*”, o material de 1992 *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1990* (ou simplesmente *Sujeto-objeto*) inédito, e no material de *Logos Latinoamericano*, No. 3 onde esta claramente formulado nosso problema segundo nossa perspectiva. É claro que os posicionamentos que tem Salazar, Rivara, Ballón, Montiel, Solís, Obando --- e quiçá outros--- são diferentes sobre o problema em questão, e muito bom que assim seja, e se cabem mais pontos de vista será muito melhor.

Desde o ponto de vista da totalidade haverá que assumir histórica e filosoficamente o lado --- geralmente negada como parte dessa totalidade--- da subversão marxista em versão do Partido Comunista e do Movimento Revolucionário Tupac Amaru, isto é sua contribuição ao debate está em ser radicalmente oposto ao Estado nacional, oposto à filosofia acadêmica e oposto à tematização acadêmica de nossa realidade, tem que ser tomados em conta precisamente por ser parte da totalidade e ser completamente opostos filosoficamente [existe entre eles um debate teórico e prático a respeito: a) sua visão da história de nossa nação desde um ângulo de filosofia da história, b) a função do estrato intelectual e a filosofia, c) a dinâmica na ordem da consciência política, militar e organizativa, é dizer da subjetividade política teórica e prática; temos que dizer que esta parte da totalidade --- a subversão--- tampouco se ocupa do processo da sua própria subjetividade e autoconsciências].

Tudo indica que a linha acadêmica e não-acadêmica se entrecruzam em temas de reflexão, por exemplo, penso no tema e problema da lei da unidade e luta dos contrários e a totalidade [o problema dos opostos parece presente já desde a cosmologia quéchua, segundo J. Ossio, e a totalidade das contradições parece estar presente em nosso historiador maior da república, Jorge Basadre, segundo um artigo de J.C. Ballón: <<*Perú: problema y posibilidad*’: *de qué universo discursivo estamos hablando?*>> inédito], vejamos agora ambas versões. A reflexão não acadêmica se formula o problema da maneira seguinte: 1] J.C. Mariátegui: totalidade com diversos níveis de contradição, 2] PC: priorizar, na lei da unidade e luta de contrários, a luta de contrários, 3] MRTA: priorizar, na lei da unidade e luta dos contrários, a unidade dos contrários. Vejamos agora a versão da reflexão acadêmica: 1] Jorge Basadre: totalidade das contradições, 2] Antonico Cornejo Polar postula a totalidade contraditória, 3] Gustavo Flores Quelopana: totalidade que ligue intimamente o necessário e o espontâneo, 4] Octavio Obando e Luis Solís: totalidade das contradições distinguindo principais das secundárias, 5] Edgar Montiel: primeira estação: totalidade distinguindo contradições principais de secundárias.

Aqui só menciono um tema --- de outros temas e problemas possíveis--- que provavelmente tem larga data em nossa cultura e merecem mais pesquisa. O que estou sugerindo em termos gerais ? Que nada invalida --- e tampouco obriga--- se

dê a mútua apropriação de temas e problemas, se execute a inversão teórica correspondente e se mantenha a polêmica, produção e criação subsequente entre contrários, em certos momentos a luta de contrários será antagônica e em outros será não antagônica, mas a luta de inteligências será o permanente. Denomino isto um clima que configura um chão comum de debate filosófico explícito e implícito no que participam forças, tendências, matizes e individualidades, em distinto problema, nível e grau, considerando aos que estão dentro do sistema como os que estão contra o sistema, mais em todos os casos o referente central seja nosso processo histórico-espiritual. Deste jeito liberamos a reflexão filosófica colocando-a em problemas onde o central seja nosso processo espiritual e o secundário ou internacional, se relativiza assim o dogmatismo e a tirania da letra de tipo cristão, marxista soviético e analítico ou de qualquer outra natureza, e damos um sentido mais preciso a nossa reflexão explorando melhor a sedimentação, e facilitamos o caminho às gerações posteriores. A filosofia no século XXI não é labor de indivíduos e sim de sujeitos que se percebem histórica e totalizadamente nos processos das tradições espirituais, e não toma em conta as pessoas que faz das idéias dos outros fonte de escarmento para que não seja olhada sua limitação.

Assim --- estimo de minha avaliação de nosso processo--- detrás de um aparente desordem se configura uma relativa ordem pelo estrutural [nossa história espiritual], pela função [a flexibilidade, nível, grau] e o sentido [os sentidos e o sentido destes sentidos]; globalmente estimo que a filosofia é o lado implícito da política e que a política é o lado implícito da filosofia; este parece ser o resultado prático de uma totalidade, na que unidade e luta da linha acadêmica como não acadêmica, em filosofia coexistem. Salazar teria conseguido solucionar esta velha dualidade ao tematizar nossa realidade no acadêmico, não tenho claro se pensando-o ou não, depois de tudo foi também pensador, político e organizador do fenecido partido social-progresista.

(2) O que vou oferecer aqui é uma visão do problema, o estado da questão desde as coordenadas pessoais com que realizo a tarefa, que o leitor tem direito a saber por declaração do mesmo autor por duas razões: 1] contra o costume de colocar cartaz nos que polemizam --- com o qual se pretende provavelmente desqualificá-lo em algum sentido--- para o qual direi com que influências reais e espirituais vou efetuar esta tarefa de revisão sintética do estado da questão, e 2] sobre esta base, e dentro dela, o sentido histórico de minha própria reflexão. E é assim, porque como se notará em vários momentos do trabalho, sou completamente cético ao respeito dos que supõem fazer filosofia por completo neutral, e minha reflexão forma parte de uma totalidade à que interpreto com um sentido.

Coordenadas espirituais pessoais.-

Minha ótica se configura na ordem nacional primeiramente, e imperiosamente, pela necessidade de dominar a história de minha nação em formação de modo total, segundo influência da geração de 20; em segundo termo a tradição intelectual iniciada pelo positivismo cientista de M. González Prada e J. C. Mariátegui e contexto de problemas que formula o pensamento do segundo na interpretação de nosso processo cultural, o ser humano e os costumes de nossa nação; a terceira procede do problema de nossa cultura formulado por Augusto Salazar Bondy e assimilado por mim, histórica e problemáticamente, através de sua discípula M. L. Rivara de Tuesta; a quarta coordenada procede do posicionamento pessoal em contra da repetição da filosofia acadêmica marxista-soviética o analítica nas universidades de nosso país [isto era uma sinfonia de copistas: *) nossos intelectuais de ascendência prosoviética copiavam dos filósofos acadêmicos soviéticos, o euroorientales, *) quem a sua vez copiavam dos filósofos acadêmicos ocidentais, *) e estes copiavam acriticamente do modelo de conceber da ilustração francesa sobre o pensamento, o conhecimento, a função do intelectual, a função do estrato intelectual, a história da cultura e a cultura, a filosofia, o filosofar, o filósofo, e

finalmente os costumes]; a quinta coordenada é o rechaço total à soberba, ignorância e menosprezo de grande parcela de nossa filosofia acadêmica do nosso processo espiritual; a sexta procede da experiência profundamente marcante da guerra interna e sua repercussão multilateral em nossa sociedade.

Na ordem internacional primeiramente o processo de constituição política, religiosa e dos costumes do sistema eclesiástico e cristianismo primitivos; segundo, o panteísmo de Escoto Eriúgena, Nicolau de Cusa e B. Spinoza e o problema de unidade do subjetivo e objetivo; terceiro a influência do pensador F. Hegel e K. Marx sobre o problema da objetivação do subjetivo na história e a história da cultura; quarto a influência de B. Croce, A. Labriola e A. Gramsci e seu abordamento dos problemas da história, cultura, estrato intelectual e intelectual, filosofia, filosofar e filósofo, sua relação com a política, e sua relação com a religião e os costumes na sociedade e cultura italianas desde a chamada filosofia da praxis; a quinta procede de W. Dilthey, N. Hartman e o último Husserl (*Krisis*), em redor do problema do mundo da vida, os valores e o lugar do implícito; a sexta procede de H-G Gadamer e o problema explícito do implícito; sétimo, as reflexões da Escola de Frankfurt, principalmente Horkheimer, sobre o fundamento do processo da tecnoburocracia totalitária no ocidente contemporâneo, e H. Marcuse sobre a distinção de indivíduo e sujeito. A respeito da Ásia e África ocupei-me da experiência do Japão e seu modelo de modernização pós-bélica, o processo do Vietnã e China e, globalmente, o processo de descolonização da África negra, central e muçulmana, processos que se iniciam aproximadamente na década de 40 do século XX., o problema objeto de meu interesse em todos os casos foi a relação: filosofia / política / costumes.

(3) H-G Gadamer: *Verdad e metodo*, Vozes, Brasil, 199 [1986], em especial toda a parte II

(4) [a] remito a nossa tese de mestrado: *Lugar de la conciencia humana en la teoría de la evolución de Charles Darwin*, parte III, [b] especificada mais a questão do ser em <<*Realidad y solipsismo en el TLF e I.F de L. Wittgenstein*>> capítulo 1, [c] finalmente na monografia: *Kant desde Kant*, primeira parte, todos estes materiais disponíveis em nosso sitio web antes mencionado, d] de um modo mais sistemático em meu material em elaboração *Ontología*, volume 1, parte 1.

A compreensão destes materiais tem que se fazer no horizonte da polêmica com os neo-céticos de vertente pós-moderna, especificamente G. Vattimo, e especificamente o problema dos que propugnam a *impossibilidade de formular a totalidade como tarefa da filosofia*. Outro problema correlativo resulta com aqueles que falam do sem sentido de formular-se o sentido, como sem formular o sem sentido não fosse um sentido da filosofia, veja-se V. Céspedes <<*La filosofía há muerto, larga vida a la filosofía*>>, *Aletheia*, No. 6, Lima, nov do 2001, p. 43, a respeito a este sem sentido Miguel Polo havia nos adiantado uma crítica à suposta unidade da consciência e portanto da totalidade e unidade como sobrevalorização típica da cultura ocidental, veja-se su *Ética y crisis moral*, Perú Textos, 1996, Polo inicialmente estava no caminho de uma negação mal humorada de uma imposição brutal histórico-dogmática da cultura ocidental, mas sua reflexão em *Ética e modo de vida, comunidad y ecología*, Mantaro, Perú, 2001, aparece reconciliado com a consciência, totalidade e unidade, claro que entendido em um horizonte que afunda suas raízes na cultura oriental, e já não na negação mal humorada com o ocidente senão superadora da sua brutalidade histórico-dogmática. Logo Polo, numa comunicação pessoal do 18 de maio do 2002, me indica que não rompeu com a totalidade, mais admite a necessidade de repensar este aspecto. O que em geral me faz pensar que os pensadores da geração de 80 e de 90 ou da geração da guerra [nosso querido e polemico Gustavo Flores me coloca na *Presentación* de seu sitio web, veja-se Rede Filosófica Peruana: <http://www.redfilosoficaperuana.de/>, junto a ele e Zenón Depaz como membros da <<generación del 90>>, é possível que seja assim como não] estão positivamente instalados dentro da totalidade, unidade e sentido do ser, o que é se manter na continuidade reflexiva e aceita implicitamente por nossos predecessores, em oposição a assumir as tendências filosóficas internacionais descontextualizada, acrítica e reduzido ao estreito âmbito acadêmico [este sentido histórico de compreensão de nossa própria história filosófica vem com sustentada força própria desde Salazar e seus continuadores e fica claro que temos dois âmbitos filosóficos: o acadêmico e o não-acadêmico]. Nosso voto é contra os que preconizam a liquidação da totalidade, o sentido, etc, aqui nos ocuparemos de impugnar aos contrários à totalidade. A razões que aduzo são as seguintes:

1] a pretensão de liquidar a totalidade historicamente conhece: a) o momento empirista [sobre isto veja-se o abordamento de M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*], b) as reações diversas à filosofia da ilustração francesa que engendra a S. Kirkegaard e F. Nietzsche via crítica ao racionalismo hegeliano, c] finalmente na época contemporânea a interpretação da filosofia neopositivista, os sofisticados filósofos do linguagem e os analíticos que pertencem mais, como subconjunto filosófico, ao conjunto dos problemas filosóficos da ciência lingüística, d] os pós-modernos, repito então, a liquidação da totalidade mostra estes quatro momentos como o que são: *momentos, tendências em cada momento da totalidade do espírito* [a reconstrução da totalidade], da totalidade do conhecimento filosófico de uma época; mas obscurecer uma tendência ou um bloco de tendências para *apresentar uma só tendência como a principal e entendendo o principal como único*, não é prova da verdade dessa orientação filosófica elegida como a única verdadeira, somente mostra que estendida é a lógica aristotélico-cristã: comigo ou contra mim, e do quão perigoso pode ser o menosprezo da história da filosofia

2] perceber a totalidade conhece também várias etapas históricas, mas o central em todas estas etapas até a época moderna, e sobretudo na etapa moderna, radica em ser tarefa pessoal, de um indivíduo, mas o abordamento da totalidade se pode fazer de distintas maneiras desde o momento que não se percebe como tarefa de um indivíduo senão de *um bloco de homens* que trabalham em *sucessivas gerações a respeito de um problema ou um conjunto de problemas* [uma coisa é se formular um sistema filosófico e outra abordar coerentemente um conjunto de problemas filosóficos, é coisa que já aclarou Kant, isto para entender o <<sistema>> de problemas fora do halo satânico que lhe impuseram], disto deram um comprido exemplo os gregos e as escolas da fase helênica, a filosofia de tipo cristão em suas diversas etapas até a época contemporânea, o mesmo processo sucessivo de gerações das tendências racionalistas e empiristas na filosofia moderna européia, o mesmo hegelianismo e pós-hegelianismo como o kantismo e pós-kantismos na filosofia alemã, a experiência do marxismo soviético e os pós-soviéticos e as tendências críticas que emanam desta, etc, que significa tudo isto: *que se formula a impossibilidade da totalidade da filosofia é um mito na medida que quem o formulam o faz partindo de um indivíduo que se percebe a si mesmo como filósofo individual e abstrato, quando o comum em filosofia é se formular a tarefa filosófica como um conjunto de sucessivas gerações a respeito de um conjunto de problemas desde um horizonte e conjunto de princípios próprios de uma tradição*. Este argumento, relativo ao lugar do sujeito e do indivíduo na filosofia, foi esclarecido pela filosofia alemã, particularmente os da escola de Frankfurt da primeira etapa. Argumentar que um indivíduo não pode abarcar a totalidade é falar de um lugar comum, um truísmo pré-kantiano e pré-idealista alemão.

[3] o argumento de ser impossível uma abordagem ontológica da totalidade tampouco é certo, veja-se o caso de N. Hartmann exatamente oposto a M. Heidegger [H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland: 1831-1933* afirma que a história da nova ontologia na Alemanha está determinada pela rivalidade entre o conceito fenomenológico na versão de Heidegger e a alternativa na obra de N. Hartmann, Suhrkamp 1999 (1983), c. 7, p. 251, veja-se também J. N Mohanty <<*Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*>>, em *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann (1882-1950)*, Göttinger Universitätsreden, Van den Hoeck & Ruprecht in Göttingen, Germany, 1982, parte I, pp 16-17; e sobre rivalidade entre ambos vease: L. Dappiano <<*Hartmann in rete*>>: disponível em: <http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/hartmann.html#duete>, secção 2.2, 3.7, acesso 23 de abril do 2002, veja-se também como logo orienta sua luta contra a hermenêutica, a filosofia analítica e a teoria crítica: G. Patzig <<*Nicolai Hartmann Göttinger Zeit (1945-1950)*>>, em *Symposium*, p. 12, etc] e *ambos* nesta linha da busca da totalidade; H. Kainz em *The Philosophical Systems*, 1996, Ohio University Press, em <<*What Is Living and What Is Dead in Hegel Today?*>>, afirma que com Hegel tivemos uma visão holística, um processo de complemento do processo da especialização com um processo de integração, isto é, de análise e de síntese, veja-se capítulo 7, secção V e IX, disponível em: <http://www.marxist.org/reference/archive/hegel/index.htm>, aceso 23 de

abril de 2002; na língua castelhana é clássico a formulação de G. Bueno e a escola de Oviedo, em uma linha crítica e reconhecendo o aspecto da totalidade transcendente dele, veja-se: *El papel de la Filosofía en el conjunto de la cultura. La relación del saber filosófico con los saberes científicos y con el resto de los saberes*, em J. B. Fuentes Ortega, Portada, No. 16, disponível: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num16/Papel2.htm>, aceso 25 de abril do 2002; a evidencia sugere que contemporaneamente os sujeitos melhor dotados colocam as matrizes para se formular filosoficamente certo conjunto de problemas no horizonte de uma totalidade, e logo outros trabalham o mesmo ou ampliam ou especializam a área de reflexão. Tanto Hartman [partidário de uma ontologia indutiva junto com M. Scheler, veja-se artigo do site citado de L. Deppiano, secção: *Scheda Biografico-concettuale*] e a escola de Oviedo sugerem a possibilidade de passar de ontologias particulares a regionais e de ali saltar ao ser em geral.

[4] Existem os argumentos não filosóficos para rebater a totalidade: [a] a amplitude do conhecimento exige a super-especialização e o mesmo corresponde à filosofia, [b] a totalidade há imposto seu modo de ver e há levado a negar as particularidades, portanto morte à totalidade que ademais confundem com o totalitarismo. Vejamos estes argumentos profundamente sosos. Ao respeito do ponto:

[a] a super-especialização contemporânea certamente é gigantesca como sistema geral do conhecimento objetivo, mas se trata de saberes particulares e a filosofia não é saber particular, é saber de fundamentos, por conseguinte sua tarefa é explicar o tecido geral detrás da abundância de saberes; formular e confundir o ser com um ente é engenhoso, mas não um problema teórico, depois de tudo tematizar o ser, é somente tematizar um modo ôntico de expressá-o, porque seu desvelamento é uma tarefa permanente no relativo e absoluto do momento; [a. 1] um argumento derivado resulta de justificar o argumento da super-especialização baseados no argumento de ter um lugar de trabalho e satisfação econômica, isto nada o nega mas tampouco é relevante, é confundir o problema ontológico e cognitivo com o problema econômico e de ter um lugar no mercado de trabalho, em todo caso é uma redução econômica.

[b] a totalidade moderna impôs ao ocidente --- por razões ademais de filosóficas, reforçadas pelas econômicas, junto à unificação do mercado mundial--- um modo de ver internacional, mas se ignora que os modos de ver globais e o eventual modo de ver político-imperialista de uma nação tem que ver como seus ideólogos criadores, estrategistas e políticos práticos que modelam sua cultura ressaltando o aspecto negativo ou positivo dessa mesma cultura, por exemplo, é invalorável o papel da ciência contemporânea, mas presumir negativamente que a filosofia não se justifica mais por este conhecimento científico que se supõe superior, é uma excursão negativa, uma interpretação negativa de um fato iniludível. De igual maneira concluir que é necessário um modo de ver científico e planificado da política, a cultura e economia, resulta uma conclusão correta, mas aqui se manifesta o problema seguinte: é correto a respeito a quem e para quem?. Presumir que a totalidade da cultura ocidental anglo-saxônica é negativa por sua negação cultural do particular, é confundir o fato cognitivo com o político, a totalidade como formulação filosófica é anterior ao fato político na cultura ocidental. Assim a totalidade filosófica é anterior ao fato de unidade mundial do mercado e não podem se misturar as coisas, poderia existir unificação do mercado, não existir nações imperiais mais poderia existir a totalidade, uma coisa não se segue da outra [mais ou menos como o erro típico a respeito das ontologias materialistas: se entrosa a ontologia materialista a uma teoria da matéria física das ciências positivas elaborada em determinada época, logo ao se modificar essa teoria física, afirmar, então, que a ontologia materialista morreu]. Politicamente a modernidade liberal significou um avanço respeito à totalidade medieval, mais respeito ao particular significa sua deformação política, porque não todas as nações têm o mesmo desenvolvimento e condições para uma política desse tipo gerando uma mistura com as relações sociais de tipo feudal deturpando as modernas, gerando assim repúblicas liberais de ficção. Mas, insisto, este é um modo de interpretar a totalidade política, cultural, etc, poderia haver outras diferentes visões, e de fato existem, dentro da mesma totalidade que a avaliam negativamente e a combatem, assim como existem as avaliações que provêm das particularidades afetadas pela visão

totalizadora dominante e que politicamente julgam negativa e igualmente a combatem; assim o fato que exista uma totalidade dominante não implica que as outras não existam

[c] confundir totalitarismo com totalidade é desconhecimento do fato e linguagem política e do fato e linguagem filosófico, totalitarismo é uma categoria política do léxico teórico da doutrina liberal contemporânea, aplicado especificamente as nações orientadas pelo chamado socialismo real de tipo soviético, depois o termo se estendeu a todo aquele que não aplicasse métodos não eleitorais para chegar ao poder, depois se aplicou a todo o que não fosse liberal, mais de fato o totalitarismo entendido como modo violento de aplicar uma totalidade política, neste caso a liberal, é uma forma de totalitarismo concebido só contemporaneamente [não temos que esquecer que o liberalismo entrou e se assentou no poder estatal aplicando a violência na modalidade insurrecional e ditatorial contra as forças e tendências restauracionistas feudais e mais ninguém falaria de totalitarismo], neste caso de signo liberal.

Do totalitarismo se tem pulado, hoje, a denominá-lo terrorismo para satanizar todo tipo de violência não parlamentar ou de acesso ao poder por métodos violentos [aqui não distinguem as diversas modalidades, e ignoram abertamente que se pode *saltar* fazendo uso de métodos parlamentários a formas fascistas de governo, como foi o caso de minha nação na década de 90, e o fora na década de 20 nos países de Europa oeste, e na década de 10 de alguns países centro-europeus]. E finalmente se há pulado a ser definido como método indiscriminado de violência aplicado contra a população civil, resultando assim uma definição pelo método. Mas basta consultar qualquer manual de guerra das forças armadas para observar que militarmente o terror é uma técnica de combate numa guerra [sobre isto aclarava seus leitores na imprensa escrita peruana um dos generais, M. Cisneros, participante da luta anti-subversiva ou contra-subversiva no país, e que é legítima enquanto se trata de defender o sistema; o mesmo poderiam opinar os contrários ao sistema liberal], como outras técnicas por exemplo o assassinato seletivo, que tem como objetivo desestabilizar psico-socialmente e minar a moral da força militar standar ou a força militar irregular declarada como inimigo. Para dizê-lo de outra maneira, não existe aplicação do terror sem objetivo algum, pode ser este militar, delinqüencial, político, ou de qualquer outro tipo. A única totalidade filosófica aqui é a que existe depois da segunda guerra mundial na que as forças armadas nacionais e sua doutrinas de guerra em tempos de guerra e de paz passaram a ser concebidas como uma totalidade, isto é abarcar todos os âmbitos da sociedade.

Em suma, a perda do horizonte histórico, o horizonte do presente em vários níveis que levam a uma fusão de horizontes que projeta a mídia, a homogeneização conceitual, a sobre-valorização do pensamento concreto, a esquematização cognitiva, a redução da linguagem, a sobre-informação e relativização de valores [em realidade a forma contemporânea de se retornar à razão particular ou cogitativa de estimação], conspiram negativamente contra a capacidade cognitiva e crítica dos intelectuais e pessoas comuns, favorecendo concepções que confundem coisas tão elementares.

(5) Entenderemos por ontologia histórico-crítica dos fundamentos do ser, a radiografia do ser constituído em nossa história cultural, e seu correlato no existir --- que é propriamente o que pesquisamos--- , radiografia que será ademais de objetivação, limite, no desdobramento deste ser; fenomenologia a entenderemos como reflexão específica dos horizontes de compreensões gerais e específicas do ser desdobrado na diversidade de sentidos, e a partir do qual será propicio estabelecer a transgressão dos limites do sentido impostas e presumidas corretas, nesse sentido se trata de uma fenomenologia crítica do sentido do ser dos afetos; *assim a ontologia histórico-crítica o é de constituição dos fundamentos e seus desdobramentos, entanto a ontologia crítica o será somente dos fundamentos para, a partir da tarefa previamente elaborada, transgredir o sentido dos limites impostos e repetidos implicitamente em nossa historia cultural.*

1] A filosofia universitária e não universitária peruana contemporâneas

(6) J. Basadre: *Historia de la República del Perú*, Editorial Universitaria, Lima, 1969, vol IX, pp. 9, 10, 11, 223; historicamente nossa nação há confrontado duras guerras e de sentido social diferente:

1] o período de resistência inca, da aristocracia quéchua-orejona, contra os espanhóis que durou meio século, séculos XVI e parte do XVII;

2] depois o grande levantamento armado de Tupac Amaru em 1789-1880, síntese de uma cadeia de pequenos e medianos levantamentos contra o domínio espanhol, sua derrota cancelou a provável aspiração separatista dos curacas, etnias, indígenas e mestiços, assim como a possibilidade de destruição da propriedade feudal;

3] a guerra de independência da Espanha: de 1810 a 1821 e a etapa propriamente militar de 1821-1824, foi encabeçada pelos crioulos, setor liberal saído das filas da classe dos fazendeiros;

4] durante este século e antes da Guerra do Pacífico --- é dizer durante a primeira república--- nossa nação esteve envolvida em várias campanhas militares de caráter externo: em 1828 se luta e invade a Bolívia, em 1829 se luta contra a Grande Colômbia, de 1835-1839 as lutas serão confederação peruano-boliviana contra seus opositores estrangeiros, em 1841-1842 outra vez em luta contra Bolívia, em 1859 se luta contra Equador, se luta contra Espanha em 1866; e finalmente a tremenda Guerra do Pacífico de 1879-1884 [que inclui o exército de índios composto por Andrés Avelino Cáceres que desenvolveu guerra de guerrilhas contra os ocupantes e que ao assumir caráter anti-feudal foi cancelado como exército e se acelerara o tratado de paz com o Chile pelo bloco dos fazendeiros feudais], mostrou esta guerra, historicamente, a incapacidade completa de nossa classe dirigente;

5] durante a segunda república, posterior à Guerra do Pacífico, os conflitos adquirem um matiz cada vez mais classista, entre 1922 e 1930 as Atas do Comitê de Proteção da Raça Indígena registra 697 rebeliões de camponeses; depois durante os 60 o levantamento armado contra o Estado pelo Mov. de Izquierda Revolucionaria, durante 80-90 o levantamento armado contra o Estado iniciado por a subversão maoísta do Partido Comunista [1980] e do Mov. Rev. Tupac Amaru [1985], caracterizada em geral pela força armada do Peru como guerra interna.

O que se deu frente ao Chile foi uma guerra nacional e a guerra interna foi aparentemente uma guerra de classes. As guerras deixam fortes marcas em todas as classes sociais, grandes perdas materiais e humanas, uma desmoralização generalizada, grandes temores e, por certo, gera diferentes atitudes de seus estratos intelectuais, *mais as guerras não sempre são desnecessárias.*

O estrato intelectual peruano limense frente a estos eventos --- seria questão de pesquisa mais profunda--- teve diferentes atitudes, a filosofia acadêmica em todos os casos --- durante e depois dos conflitos--- não pareceu ter uma atitude interessante, a filosofia acadêmica depois da guerra do Pacífico se mostrou em geral completamente indiferente salvo seu intento entre 1895 e 1910-1915, no entanto que a segunda, a não acadêmica se reformulara a visão da história do Peru começando pelo positivismo revolucionário de González Prada; durante a guerra interna a filosofia acadêmica continuou se apresentando como se não existisse problema algum. Neste contexto Octavio Obando formulou demandas a respeito do papel desta filosofia acadêmica, daqui emanam dois materiais 1] *Tareas del materialismo filosófico en el Perú*, e o 2]

Crítica al paradigma intelectualista, depois nossa crítica aprofundou no questionamento ao modelo ilustrado da filosofia e as limitações da concepção tradicional do estrato intelectual e intelectual filosófico, idéias formuladas em *Filosofía: Iniciación y camino* [1996].

Porém se apresentaram outros problemas quando a guerra entre Estado / subversão pôs sobre a mesa a ameaça de *eliminar a filosofia nas universidades* [na década de 90 o Estado peruano estava unanimemente dirigido pela tendência fascista do campo liberal, que centralizou todos os âmbitos do poder desde o político até o punitivo no executivo], um número não pequeno do estrato intelectual e filosófico guardou silêncio cúmplice ou se prestou as reformas educativas iniciadas pelo governo fascista, assunto que mostrou três coisas: a) que os intelectuais e especificamente os filósofos não somente se calam a boca senão que se auto-censuram sem que ninguém o peça, e/ou passam a se fazer cúmplices do poder por algum benefício, b) a capacidade dos intelectuais e filósofos de negar racionalmente as evidências, fenômeno que sugere sua enorme capacidade de se fechar ideologicamente e afirmar que não acontece absolutamente nada, que obriga a declarar suspeitosa sua reflexão; fenômeno espiritual que realmente encontro intrigante, c) os intelectuais e filósofos mostraram uma moral intelectual profundamente incoerente, o que mostra a necessidade de reflexionar *acerca da moral do estrato intelectual e declará-la sob suspeita, e principalmente se rir de sua suposta condição de intelectuais neutrais e livres*, d) no VIII congresso nacional de filosofia [2000] o congresso não se posicionou frente ao papel do Estado de eliminar a filosofia das escolas públicas para colocar cadeiras de religião.

Estes eventos políticos, sociais, militares e intelectuais deixaram em meu ânimo de modo claro duas coisas: 1] que nossa história política é *completamente instável* por seus problemas historicamente não resolvidos, 2] que sua cultura oficial, baseado no modelo da ilustração francesa quer expressar o contrário, é dizer uma *suposta estabilidade, homogeneidade e coerência que não existe e se negando* há entender os problemas manifestos, se limita simplesmente a negar que existem. Se as coisas se formulam nestes termos, então a filosofia acadêmica poderia ser eliminada das universidades [pensar que cessaram os movimentos rebeldes agora e depois e que entramos em uma era de paz me impressiona pela profunda ingenuidade] e socialmente ninguém notaria sua ausência, assim como agora socialmente ninguém nota sua presença.

Os problemas que provoca esta situação são os seguintes: 1] tem que continuar a filosofia acadêmica como até agora, isto é, irrelevante, completamente à margem do ser e da vida? Salazar Bondy tematizou negativamente nossa realidade filosófica, portanto, cobriu por aqui uma deficiência da filosofia acadêmica peruana, incorporou a realidade espiritual do país ao campo acadêmico, mas isto não a libera, tampouco, de uma situação de instabilidade; 2] durante a guerra interna, em hipótese, que a filosofia acadêmica ficasse sumida por obra e graça do governo fascista, e ninguém se interessasse de sua desapareição, *implica que o antigo papel da filosofia de se fazer a desentendida do ser e da vida não tem futur*. A filosofia em condições de uma sociedade altamente instável obriga a pensar seu “que fazer” em função de condições de supressão total de exercer legal e academicamente esta atividade, por conseguinte, é correto se formular filosofias extra-universitárias que provenham da política, como de tendências filosóficas não-acadêmicas, que permitam um campo de atividade, em caso extremo, não necessariamente remuneradas, mas espiritualmente satisfatórias desde o ponto de vista crítico; por suposto que isto nos leva a rechaçar totalmente a idéia dos que afirmam que a filosofia não tem a mais mínima relevância social, retifiquemos esse juízo: *é a filosofia acadêmica quem não tem a mais mínima relevância social*

*dentro do esquema tradicional, ilustrado, de assumir a filosofia como erudita e isolada da sociedade; e ser contrários à idéia dos que propõem a <normalização> na filosofia como ideal para fazer filosofia, este argumento leva implícita a idéia que somente o técnico pode ser considerado filósofo, mas não se fala que é pensado dentro do horizonte erudito ou analítico que se erige como modelo absoluto. Mas existem os absolutos? Finalmente que os neo-céticos ao final são incoerentes ao levar a filosofia acadêmica ao suicídio com suas prédicas acerca da irrelevância desta. Em efeito assumindo que é irrelevante, que se segue daí? *Que tem que sumir*; 3] outro problema é averiguar o lugar da filosofia acadêmica quando nosso país demanda dos pensadores reflexão para situações de crise --- como pode ser depois das guerras---, é sintomático que depois das duas últimas guerras em nossa nação [reitero a guerra do Pacífico e a guerra interna] a filosofia acadêmica continua sua atitude adormecida, anestesiada; 4] e finalmente, quais são as condições para o “que fazer” filosófico em geral quando entramos em uma era de fascitização mundial --- democracia liberal imposta pelas armas do mais forte, liberalismo forçado, e ademais, democracia liberal super vigiada desde o espaço e nos mesmos costumes cotidianos--- e adormecimento geral da atividade crítico-filosófica escudados, refugiados, na história da filosofia, é dizer que a história da filosofia realizada no mundo filosófico acadêmico é concebida como uma gigantesca indústria universitária. F. Nietzsche proclamou a morte de Deus, depois se proclamou a morte do homem, logo a morte da modernidade e agora, proclamaremos a morte da filosofia?.*

Nos formulamos que a filosofia acadêmica em geral como filosofia acadêmica ou filosofia filológica ou arqueologia filosófica é sobretudo pre-kantiana, é ademais, uma nova forma de ideologia encobridora do ser sob a dogmatização da história da filosofia [veja-se *Kant desde Kant*; disponível no sitio web antes indicado], a filosofia acadêmica de nossa nação padece o mesmo problema *somente* que ela nasceu burocrática e não somente transplantada [olhe-se nosso *El paradigma de la filosofía universitaria en el Perú: ocaso de una impostura*; sitio web antes indicado], proclamar a morte da reflexão acerca dos fundamentos do ser e a verdade, é proclamar um sentido que somente leva à destruição da filosofia e a ter que falar da clandestinidade da mesma segundo a idéia do filósofo E. Albizu. Presumir que é filosofia aquilo que *não questiona o ser*, é presumir que o cómodo é o correto. A filosofia analítica [ademais de os hermeneutas e pós-modernos no caso peruano] convertida implicitamente em razão acadêmico-oficial de um Estado, sem dizê-lo oficialmente, é a síntese homogenizadora e niveladora ---material e intelectual-administrativamente-- no intelectualismo filológico, é a filosofia convertida em brilhante mediocridade, isto é, em filosofia sem estímulos, a unânime esterilidade de esotéricos iniciados, que é precisamente reproduzir a situação que criticavam os filósofos euro-ocidentais aos filósofos euro-orientais com o diamat e histamat. Isso desejam os filósofos analíticos que declararam que só com eles se chega à profissionalização na filosofia? Significa, então, que os predecessores foram amadores na filosofia? Soberba e arrogância é um velho discurso muito conhecido.

Detrás da redução da filosofia, a história da filosofia dos alemães, o neo-nominalismo anglo-americano, a filosofia retórica francesa e o ceticismo da filosofia italiana, detrás das diferenças idiomáticas se esconde o mesmo espírito cético a respeito do ser e tem em comum o <acomodamento> na sobrevalorização logocêntrica e o esquecimento do ser. Este <acomodamento> geral na linguagem afeta e afetou a filosofia soviética inclusive, quando trataram de homogeneizar logocentricamente a compreensão do materialismo dialético e histórico, o marxismo filosófico soviético --- que merece um balanço histórico e filosófico mais detido--- termino também perdido em estabelecer e defender um cânone a respeito do <<sentido>> do ser, e acabar absorvido pela defesa desse cânone. L. Kolakowski ---*Corrientes fundamentales del marxismo* (3 tomos)---

concentra sua fúria crítica contra a filosofia soviética, no fato de ser esta um cânone que defende o naturalismo pré-marxiano detrás do diamat e histamat, mas presumir isto é presumir que eles defendem e defenderam um modo pré-marxista de conceber o ser e o sentido do ser, quando ao final era somente o <<sentido>> do ser marxista, acabando devorados, também, pelo neo-nominalismo --- como razão de Estado--- do <<sentido>> que ignora o ser. Problema típico e ocidental dos sacerdócios filosófico-laicos contemporâneos: ser guardiões do cânone da linguagem e ser depositários de seu único, autêntico, correto e sagrado <<sentido>> metodológico. Tudo isso tem sabor teológico-dogmático !

Por suposto que de maneira alguma aceitamos esse caminho para a filosofia em nossa nação e menos formar parte desse processo geral de <acomodamento> *que reduzem a ser essa a única forma de filosofia <<profissional>>*, e de quando aqui um método de análise resulta declarado verdadeiro por não se sabe quem e resulta, ademais, que o método se eleva a critério de discernimento a respeito do ser. Não só homogenizadora, não só filológica, não só medíocre, ademais excludente. Que fique claro que não negamos seu direito a existir, negamos sua arrogância de ser a deslumbrante, única e última verdade e tudo mais é ferro velho. Chega de infantilismo filosófico.

(7) Magdalena Vexler: <<*Javier Prado y la tradición*>>, em Logos Latinoamericano [Revista del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], No. 3, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y CCHH, Lima, 1998, p. 87.

(8) M. L. Rivara: *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, FCE, Lima, 2000, tomo II, p. 337

(9) M. Vexler, *idem*, p. 88

(10) Abelardo Villegas: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 14, apud M. Vexler: *op. cit.*, p. 85

(11) J. O. Obando Morán: <<*La semifeudalidad como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica*>>, em Yachay, revista de filosofía, No. 3, Lima, 1993 [disponível no sitio web antes indicado]

(12) JC Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras Completas Populares, tomo 2, Editorial Amauta, Lima, ed 66, p. 37

(13) *Sujeto-objeto en el proceso histórico político peruano: 1950-1980*, parte I, inédito [este trabalho S-O é o tomo 5 da serie: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido*, serie na qual a tese apresentada à UFRGS constitui o tomo 1]

(14) J. O. Obando Morán: *JC Mariátegui: Filosofía, filosofar y filósofo [Pasado, Presente, Futuro]*, inédito, parte I

(15) J. O. Obando Morán: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de JC Mariátegui [en oposición al ordenamiento temático actual]*, Espigón Lima, 1999, pp. 19, 51-52; disponível no sitio web antes indicado

(16) E. A. Mance: <<*Uma introdução conceitual às filosofias de libertação*>>, em *Libertação*, Revista de filosofía, No. 1, Brasil, 2000, pp. 27-28

(17) J. E. Miranda: <<*Filosofia latinoamericana*>>, em *Libertação*, *idem*, p. 14

(18) M. L. Rivara: *Filosofía e historia de las ideas en hispanoamérica*, tomo III, FCE, Lima, 2000, pp. 236-237

(19) J. E. Miranda, *ob. cit.*, p. 16

(20) *idem*, p. 16

(21) Augusto Salazar B: *Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 126, apud E. Miranda: *ob. cit.*, p. 18.

(22) J. O Obando Morán: <<*Perspectiva del materialismo filosófico*>>, em VV. AA: *El quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas* [O. O / org y editor], Espigón, Lima, 1996, disponível no sitio web antes indicado.

(23) J. C Kruger: <<*Genio y filosofía en Latinoamérica*>>, em Logos Latinoamericano, idem, p. 226

(24) idem, p. 226

(25) Numa pesquisa concreta “*La red ontológica del sentido común: una investigación aplicada*”, em 500 estudantes universitários do primeiro ano, isto é, recém incorporados à universidade, sobre um conjunto de categorias [veja-se J. O Obando Morán: <<*Filosofía y sentido común*>> disponível no sitio web antes indicado] consegui um bloco de respostas que sugeria a prática *imposibilidad* de existência de categorias interpretativas puras ou próprias. Em filosofia se pode saber que é categoria, se falamos por categorias filosóficas próprias e entendemos como mera criação oposta ou diferente à ocidental então *estamos completa e radicalmente em desacordo*. É dizer categorias próprias que remitem à conteúdos filosóficos específicos no sentido de nascidas do próprio seio cultural. Insistimos, somos *radicalmente opostos*.

A ocidentalização, seja cristã ou liberal, está muito marcada na cultura das cidades e aldeias do litoral como das cidades pequenas, medianas e grandes da serra do país [não se deve esquecer a extensão dos meios de comunicação em especial da televisão no fins dos anos 50 e inícios dos 60, a explosão da escolaridade, etc.], em todo caso é possível existam formas categoriais muito arcaicas em minorias isoladas da selva do país e de comunidades camponesas que não tem contato fluido com a cultura ocidental, e é objeto de pesquisa de nossos pensadores [as pesquisas sobre estes temas são novos em nossa cultura filosófica e emergem como fruto da abertura temática iniciada pelo especialista na filosofia alemã da etapa moderna e contemporânea Augusto Salazar Bondy. A respeito do primeiro trabalha-o como pensamento amazônico o especialista em filosofia da educação, Juan Rivera, e o segundo trabalha-o como racionalidade andina e ocidental o especialista na idade média, Antonio Peña Cabrera], mas estas evidências manifestadas em minorias não invalida nossa afirmação.

A *filosofía da inculturação* ---veja-se M. L. Rivara de Tuesta: *Filosofía e historia de las ideas en latinoamérica*, t. III, FCE, Lima, 2000, p. 43--- como experimento de vertiente argentina, e a *filosofía da sabiduría popular* ---David Sobrevilla: <<*Las filosofías heterogéneas: Los casos de la filosofía en América latina, en Africa y en el Japón*>>, em Actas do Ier Congreso Nacional de filosofía no Peru, Lima, 1984, pp. 138-158--- como experimento de vertente africana, mostraram as possibilidades e limitações destas linhas de pesquisa na cultura filosófica internacional. Nosso posicionamento sobre este tópico é que *são linhas de pesquisa interessantes, mas limitadas si se pretende se contrapor à cultura e filosofía ocidental como alternativa nacional, regional ou global*. Não esqueçamos que há em nossa nação linhas políticas que propugnam uma espécie de indigenismo de volta ao modelo de tipo inkaista, academicamente sem relevância que, sem embargo, sugere um nacionalismo indigenista e regionalismo cultural e filosófico de linha dura, oposto ao eurocentrismo cultural e filosófico universitário, também de linha dura, isto é, basicamente ambas são excludentes e exclusivistas.

Se por categorias próprias ou puras se quer entender um sentido específico, um matiz específico de como poderia se ter dado ou cumprido em nossa cultura certos aspectos, por exemplo, como a evangelização das congregações religiosas que chegaram ao país no século XVI incidiram no creacionismo da doutrina cristianismo católico [e isso reforçou poderosamente a dualidade corpo-alma] e que poderia ser considerado um problema que comporta várias categorias e seus correspondentes sentidos. É um problema que se teria que pesquisar. Mas não se precisa para isto usar um nome esquisito, “categorias interpretativas próprias”, para dizer que se trata de descrever um novo sentido *dentro de uma categoria mais global*. Outro exemplo: o conceito de fé no horizonte tridentino ou no horizonte da teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez, não se fala de “categoria

teológicas próprias”. Para ninguém é um mistério que nosso compatriota Gutiérrez fizesse uma leitura deselenizando o cristianismo católico, e utilizando um conceito materialista da história concebida como história da realização da justiça e próprio do pensamento hebreu do velho testamento, contra a leitura helenizante, platonismo popular, que assumiu Trento e o dualismo correspondente para colocar a história e a fé, de onde a fé se tornava um elemento extra-mundano em relação a um deus abstrato da teologia ocidental. Não se fala em momento algum de categorias teológicas próprias, etc. Não precisamos disseminar tormentas para colher ratinhos.

No IV Corredor das Idéias, Asunción-Paraguay, 10 a 14 de julho do 2001, o pensador cubano Pablo Guadarrama faz algumas críticas sobre algumas idéias de JC Mariátegui que reivindica de maneira radical a cultura ocidental [neste ponto nos coincidimos com o marxista peruano]. Desgraçadamente não pudemos aceder a seu material escrito para o presente Corredor, nem aos livros publicados de sua autoria onde parece sustentar sua perspectiva de maneira mais sistemática e ampla.

(26) o autor desta tese se há permitido também um balanço da história da filosofia no conjunto das ciências sociais no Peru entre os 50 e 80, trabalho não publicado e intitulado: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1990*, também chamado *Sujeito-Objeto*, aqui faço uma reconstrução do processo cognitivo no Peru desde a categoria do concreto pensado, assumindo o político como uma relação objetiva e o pensamento filosófico como uma relação subjetiva neste processo, enfatizando a relação entre ambas, deixando em evidência que o reflexo abstrato da realidade peruana feitas desde diversas teorias sociais não implica uma reconstrução global desse concreto, que é refletido abstratamente, que não supera os limites da perspectiva gnoseológica positivista, que se precisa ir do abstrato ao concreto pensado, é dizer mirar o abstrato como determinações que permitem o passo a uma compreensão da totalidade do concreto nas suas contradições. A política a gerar e mobilizar forças sociais e institucionais gera tendências e sentidos na ordem do pensamento, que ao ser reduzido ao reflexo puramente abstrato pelo estrato intelectual, reduz o valor do pensamento a pura abstração que não dá conta da dinâmica do pensar, isto é, o duplo movimento: 1] que se dá ao *constituir e estruturar* o concreto pensado, 2] o *desdobramento* do próprio concreto pensado, desde este ponto de vista, tanto a perspectiva marxista soviética, liberal e católica desenvolvidas no país, cometem o mesmo erro; desde aqui formulei o problema do ser humano e a moral, chamando igualmente a atenção sobre o processo dados tanto num como no outro, e que não tinha diferenças ao conceber a moral e conceber o homem desde a concepção das esquerdas com a moral e idéia do homem de interpretação semi-feudal vigente mantida pelos liberais tradicionais; finalmente com respeito ao paradigma intelectual filosófico crítico com dureza o chamado marxismo soviético ao que em geral qualifico de suspeito por se auto-conceber fora do sentido do marxismo de Marx rigorosamente colocado na história e as classes que levam à ditadura do proletariado, desta maneira sua atividade intelectual e filosófica resulta tão suspeitosa por intelectualista [déficit na relação entre pensamento e realidade em prejuízo da realidade] como a filosofia dos euro-ocidentais; e, proponho finalmente, a necessidade de aprofundar historicamente nisto que chamamos filosofia, filosofar e filósofo em nossa reflexão cultural. Posteriormente em <<*Tareas del materialismo filosófico*>> no Peru proporá um programa de problemas a revisar sistematicamente sobre a necessidade de se formular a filosofia como um programa de problemas, esta idéia foi semeada por D. Sobrevilla e sugerido em suas obras: *Repensando la tradición nacional*, 1989, p. 855. David Sobrevilla em seu material de 1978: <<*1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú*>> em Bruno Podestá Editor: *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Universidad del Pacífico, Lima, e mais em seu material sobre a filosofia no Peru que escrevera para a Editorial Mejía Baca, sugere a possibilidade e madurez para que nossa reflexão se formule uma síntese cultural. Nas duas ocasiões em que conversei e toquei o tema desta necessária síntese cultural o dr Sobrevilla falou que razões de tempo e trabalho impediam sua materialização; quiçá a síntese cultural pensada por ele se iniciou na década de 70 [mais Jorge Basadre se formularia a necessidade da síntese também] com Salazar e continuou com Sobrevilla, Rivara, e outros, e passa por uma necessária síntese em filosofia a respeito dos problemas que temos que formular como passo prévio para depois entrar a maiores tarefas. Depois de tudo quem sabe todo este esforço de 30 anos, e de duas para três gerações, sirva as gerações posteriores que deram vida e inteligência a nosso sintetizador ou sintetizadores para dar o salto filosófico, ou para mostrar que foi uma ilusão sem sustento real.

Também me declaro tributário do pensador Juan Abugatas que sugeriu se formular os problemas da filosofia no horizonte de um projeto nacional de tipo político: “*Latinoamérica: el reto de las definiciones*”, em Atas do I Congresso Nacional de Filosofia, Lima, 1984, em realidade estava elevando a consciência e linguagem, o que praticaram os filósofos de modo direto ou indireto, e que inevitavelmente agem em nosso horizonte pré-conceitual e conceitual. Por suposto tomei imediatamente estas idéias e nelas me mantenho, quicá a idéia: a política é o lado implícito da filosofia como a filosofia é o lado implícito da política, provenha desta formulação de Abugatás, mas tem que ver também com a formulação de Antonio Cornejo Polar que dizia que a literatura era outro modo, ou um modo diferido, de fazer política. Em todo caso essas idéias se converteram para mim na seguinte tarefa: 1] pensar os problemas filosóficos em um programa filosófico, assumindo explicitamente o lado implícito político do horizonte da filosofia, e assumindo explicitamente o lado implícito filosófico no horizonte da política, 2] filosofia e política em um horizonte de programa nacional e filosófico, assumindo igualmente as diferenças implícitas e explícitas de ambas, 3] na massificação das idéias políticas se massificam, também implicitamente, concepções filosóficas, éticas, valorativas, etc., e de modo inverso, na massificação das idéias filosóficas, se massificam, também implicitamente, concepções políticas, éticas, valorativas, etc.

(27) a impotência do executivo para conter as forças de oposição e as demandas das classes e estratos sociais faz que o executivo fique encostado na força armada se tornando refém desta, este parece ser um ciclo bastante constante, reiterado, na política nacional; Enrique Obando, Carlos Tapia, Carlos Iván Degregori e outros expertos em senderología [nomenclatura para se referir oficial e negativamente à subversão marxista, leninista, maoísta conhecida como Sendero Luminoso, e marxista, leninista do MRTA; nós usamos a nomenclatura oficial da Força Armada para se referir a eles: subversão do Partido Comunista, marxista, leninista, maoísta, e subversão marxista, leninista do Movimento. Rev. Tupac Amaru], passaram a comentar a necessidade de falar de pós-guerra e tarefas da reconstrução nacional, 1] não tenho claro o que significa isso na medida que as evidências sugerem que tudo volta à indolência política e econômica pré-subversiva do Estado pós-subversivo, 2] e é provável que estamos na pós-guerra, mas se estamos na pós-guerra: então, porque o Estado nacional persiste em manter as zonas de controle militar que abarca uma boa quantidade do território nacional com 150 bases anti-subversivas reoperativizadas como sugere o jornalista M. Lauer? E porque se fala a meia voz, de que a subversão outra vez está alcançando seus níveis de organização comparáveis aos que tinha o ano 1987, como em algum momento sugeriu durante seu comando no serviço de inteligência seu máximo chefe --- hoje na cadeia por diversos cargos e 84 juízos contra ele--- Vladimiro Montesinos?. Quem mente, quem diz a verdade ou é melhor declarar suspeitosas ambas versões? Então, que sugere toda esta experiência prática? Que os filósofos comecem a se formular seriamente estudos de geopolítica, teoria e estratégia militar nos estudos universitários de filosofia [tal qual os militares do Centro de Altos Estudos Militares de las Fuerzas Armadas del Perú estudam as teorias filosóficas e sociológicas ensinadas pela elite intelectual-criativa do país; e é sabido, ademais, extra oficialmente que os serviços políticos, diplomáticos e de inteligência do Estado se assessoram de filósofos. Esta tendência tem que ser oficializada e estimulada fortemente; não existem teorias filosóficas inocentes de sentido].

(28) J. Dewey: *Teoria da vida moral.*, Ibrasa, SP, 1964, cap II, p. 30, parágrafo 1.

(29) E. Gilson: Desde uma perspectiva da história do ser segundo a filosofia ocidental, teríamos que Aristóteles teria introduzido uma ambigüidade na abordagem da existência precisamente por seu intento de conciliar a ontologia aristotélica com a platônica: “Disons, en d’autres termes, que l’individuel, qui en principe est tout, s’ y réduit en fait à n’être plus que le sujet porteur de l’universel, comme s’il n’avait lui-meme d’autre fonction ontologique que lui permettre d’exister.”, véase E. Gilson: *L’être et l’essence*, Vrin, Paris, 1987, cap. II, p. 61; em minha breve reflexão “*Subjetividad, autoconciencia y exterioridad*” ponho de manifesto que o central é o desvelamento do ser feudal: “Este

ser concebido como estático, pasa por ser una especie de implícito incuestionable del cual hay que partir acríticamente. Es una mera obviedad, una *selbtsvertänlichkeit* pero filosófica. Pero, es un obvio, un suelo acrítico, un entendimiento acrítico. Por consiguiente subjetivo-individual del cual no se puede transcender” , en Logos Latinoamericano, No. 3, Lima, p. 232. O qual temos continuado aceitando e reproduzindo, mas sedimentada desde a remota desestruturação em nossa cultura com a chegada dos espanhóis, e se incrementa com (a) a situação prática cotidiana posterior à Guerra do Pacífico, e (b) o que observei na minha experiência pessoal com a guerra interna; e percebi ademais (fazendo analogia da experiência da guerra interna com estudos dos efeitos posteriores das desestruturações por conquista ou derrota pós-belica) que esse ser primeiramente se desestrutura no âmbito do afetivo, da estrutura emocional, afetiva individual, cujo conteúdo psicológico não se estuda no horizonte de compreensão e explicação primeiramente valorativo, através do qual, *se canaliza* esse lado psicológico e em nosso caso de substrato semifeudal. Assim não são as idéias as que afetam à realidade pondo-a em crise, é a realidade em crise a que leva à crise psicológica de indivíduos, logo as idéias e finalmente às estimações, isto é às convicções.

(30) J O Obando Morán: <<Política, cultura y ética pública>>, apresentado ao 8º Congresso Nacional de Filosofia, julho do 2000, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, indicamos ali o fracasso deste processo de pragmatização [cuja expressão mais elevada se logra durante 1990-2000] porque o que se há querido fazer é modernizar, funcionalizando, a estrutura e esquema mental tradicional dos indivíduos. O que em realidade passou foi que essa funcionalização atuou sobre um ser afetivo modelado em um sentido semifeudal, potenciando o que se vem dando em nossa cultura desde a década de 60 aproximadamente, e com grande ênfase nesta década de 90, e que temos chamado provisoriamente <<pragmatismo crioulo>>, e de cuja essência mostraremos seu significado nesta pesquisa.

Mas esta é uma forma de compreensão limitada e anulada, uma subjetividade anulada historicamente, que a concepção da vida feudal-cristã afogo para impor outra forma. cristão tridentina, ou romanista, orientada a potenciar o curialismo, vertical, autoritário e de anulação do indivíduo e, certamente, de limitação para constituir o sujeito. Portanto, o problema não radica em funcionalizar esta ontologia do pensar, pelo contrário do que se trata é de por em evidência como concepção do ser, em tanto ser e existir --- nós começamos pelo existir e temos dito a razão para começar por aqui--- de objetivar explicitamente este âmbito, de objetivar as diversas capas de autoconsciências que funcionam nesta subjetividade. Até chegar a esta concepção da vida como forma da subjetividade moderna, desta autoconsciência da concepção da vida, e que temos descrito em quatro aspectos [frente a si mesmo; frente ao outro individualmente; e de relação entre ambas, e finalmente frente aos demais socialmente]. A mera funcionalização não nos permite a compreensão da essência, da estrutura do problema, cria novamente velos sobre ele, oculta outra vez o problema, e aprofunda o *déficit de nossa autocompreensão*. Demais está dizer que os filósofos pós-modernistas ficam numa posição bastante limitada, por não dizer simplesmente superficial.

2] A mentalidade de servidão.

(31) N. Elías: *O processo civilizador*, vol II, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1993 [1939], p. 288, nota 129

3] Subjetividade, autoconsciência e exterioridade.

(32) Karl Schuhmann <<Lebenswelt als Unterlage der Phänomenologie>>, p. 81 e E. Ströker <<Geschichte und Lebenswelt>> pp. 109, 113 e 116, ambos artigos em E. Ströker [Hg]: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Klostermann, Germany, 1979.

(33) Heinz Bude <<Das Latente und das Manifeste (Aporiem einer <Hermeneutik des Verdachts>>, III, p. 119, em D. Garz e K. Kraimer [Hg]: *Die Welt als Text (Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik)*, Suhrkamp, Germany, 1994.

(34) Este esquema iluminista, que sugere a evidência, é completamente limitado, em todo caso é um abordamento limitado desde nosso conhecimento contemporâneo, 1] filosoficamente tem sido questionado pela filosofia italiana começado por Croce, Labriola, Gramsci, chegando a Volpe, etc., a respeito da praxis e função do estrato intelectual; na Ásia contemporânea o iluminismo praticamente não funciona se nós atentarmos à experiência do Japão posterior à segunda guerra mundial, na China o experimento de Mao Tsetung tem vários momentos sendo marcados o período maoísta e da revolução cultural China e Vietnã onde se destaca a etapa de Ho Chi Min, nos três casos as filosofias ocidentais se procuram entrosar nas suas tradições e sentido comum, não se limita a ser fenômeno somente intelectual, no caso maoísta se dá uma reformulação completamente diferente do lugar do estrato intelectual se atendendo a eliminar a divisão entre trabalho manual e intelectual segundo o texto *A ideologia alemã*; encontro razoável que a filosofia termine por se fundir com o sentido comum apontando a fortalecer as características mais modernas e contemporâneas deste sentido comum, isto é, até conseguir o bom sentido (o esquema iluminista deseja a ascensão das massas à cultura erudita pela educação e outros meios, e assume que por o efeito multiplicador o sentido comum se fortalecerá no racional, mas a evidência sugere que não é assim, a educação contemporânea reduz a formação educativa a mera instrução, e a mera instrução não modifica as estimações que vêm configuradas desde outras relações: família, vida quotidiana, temores sobre os quais se constroem valores, etc., é melhor o caminho de modificar este âmbito, e ali dissolver os conhecimentos não necessariamente primeiro os eruditos, senão conhecimentos que comportem uma forma contemporânea de compreensão do horizonte de níveis de suas aspirações ideal-morais, intelectuais, emocionais, e dentro delas as produtivas; não tem sentido uma sociedade altamente tecnológica e de alta qualificação de vida mas infestada de infelizes, depressivos, narcodependentes, psicopatas e delinquentes); encontro ademais a aspiração asiática muito próxima ao <Antigo programa do idealismo alemão> o qual formulara em algum momento de sua vida intelectual Hegel-Schelling, idéia muito visível no Hegel da filosofia da história (remito a meu trabalho <<O processo de conversão da religião em filosofia nas obras de JGF Hegel>>, 1997, inédito).

A segunda linha crítica procede de F Nietzsche e Schopenhauer, posturas que entroncaram contemporaneamente com todo o chamado pós-modernismo de G. Vattimo principalmente, sua ilusão superadora da totalidade e seu exacerbado relativismo; deixamos de lado a exagerada sobrevalorização da suposta oposição contemporânea entre racionalismo-irracionalismo, segundo o G. Lukacs de *Asalto a la razón*;

Uma terceira linha crítica procede do ceticismo que entronca contemporaneamente com Cioran; uma

quarta linha procede do neo-escolasticismo que entronca no século XX com a geração de Maritain e

Gilson entre outros destacados, mas esta visão anti-ilustrada mais neotomista tem seu oposto --- a

nível de massas--- dentro da igreja católica mesma na formulação da teologia da libertação, a igreja

católica é uma estrutura que se comporta como um sistema de relações e onde funcionam vários níveis

de intelectuais-sacerdotes, dali que seu trabalho com as massas é em realidade, uma forma direta de incorporação do cristianismo em uma hermenêutica da mensagem da boa nova;

Em todos estes casos somente contemporaneamente os italianos no ocidente e os chinos no oriente formularam o lugar do estrato intelectual; ao mais Hegel --- na versão de Habermas haveria formulado e criticado o lugar dos filósofos como suposto setor especial na manifestação do espírito absoluto, etc., veja-se no sitio web disponível: <<LA FILOSOFÍA HOY> (*Entrevista con Jürgen Habermas*)>>, <http://www.angelfire.com/ego/cedelacultura/Habermas.htm>, acesso 18 de maio do 2002--- na cultura ocidental frente ao lugar do conhecimento, a filosofia, a cultura, etc., e dentro do marxismo somente a filosofia oriental tem trabalhado o pressuposto de incorporar a filosofia ao sentido comum via papel do intelectual coletivo, isto é, o aparato partidário concebido como sintetizador intelectual e prático de um conjunto de relações, em oposição ao lugar do estrato intelectual soviético membro do partido e convertido em um bloco conservador e com as deficiências próprias de uma intelectualidade dedicada a se defender e defender suas prerrogativas de corporação política.

A filosofia na América Latina segue reproduzindo o esquema iluminista; as filosofias alternativas: 1) a filosofia aplicada é uma ampliação temática da filosofia, 2) a filosofia prática trabalha em um sentido de se formular, no melhor dos casos, o sentido comum e a relação ético-política, 3) a filosofia clínica (outro nome para a filosofia prática) trabalha na linha de solucionar problemas em o horizonte da existência padronizando categorias e modos de manifestação no sujeito para viver bem (de fato não mexe no emocional das pessoas), 4) as conselherias filosóficas trabalham no âmbito do sujeito analisando reiterações no metanível da linguagem tal qual o formula a filosofia de Achenbach na Alemanha; mas estas filosofias alternativas tem dois rasgos: [1] não questionam o papel do estrato intelectual somente reformulam o papel do filósofo e seu comportamento, e 2] se individualiza, isto é se reduz à relação filósofo-cliente para o bem viver; em geral contemporaneamente predomina o paradigma intelectualista, o do modelo cultural intelectualista, conceber a filosofia, filosofar e filósofo engendrado pelo iluminismo, e reduzida a função histórico-social do filósofo a vigilante intelectual inimigo de toda metafísica, com um discurso em gaiolas de ouro, isto é, as universidades e cátedras universitárias, redução do lugar do filósofo que coincide com a culminação e afinamento no poder dos Estados nacionais e seus programas e direções políticas liberais, isto é, coincide com a conclusão das tarefas históricas de constituição dos estados nacionais modernos; isto tem feito crer a não poucos que mexer-se dentro *essa redução é a tarefa da filosofia e dali em adiante não há mais*, as filosofias alternativas pretendem ser uma ruptura com esse esquema, mas em grande medida diferem o problema ao tratamento individual, mas reproduz a mesma estrutura iluminista.

Desde o ângulo da neurociência --- segundo Daniel Goleman em *La inteligencia emocional*--- parece que é impossível separar razão de emoção, e tampouco resulta correto subordinar a emoção à razão como se fosse a emoção uma espécie de câncer, existindo uma rede proveniente do cérebro médio diretamente relacionado com o neocórtex, o que significa que um como outro se relacionam e potenciam mutuamente, o modelo vertical de relação razão-emoção dá passo a um modelo horizontal; e as pesquisas de H. Gardner: *Inteligencias múltiples* sugere que a sobrevaloração da inteligência lógico-matemática se corresponde a um momento de nosso processo social de compreensão desta, mas que hoje se pode falar de mais de uma, sugere até sete tipos de inteligência.

(35) N Elias: *A sociedade dos indivíduos*, Jorge Zahar Editor, Brasil, 1994, parte II, subparte IV, pp. 88-89.

I Parte

II. A formulação das paixões na Suma Teológica de Tomás de Aquino

O problema das paixões em Tomás de Aquino é um aspecto que procede de repensar em termos gerais o pensamento aristotélico naturalista do filósofo árabe Averroes, é dizer que reinterpreto cristianamente a interpretação naturalista dada por Averroes ao pensamento de Aristóteles, é dizer que cristianizou ou leu desde a tradição judaico-cristã da igreja católica à filosofia helênica do grego Aristóteles. Qual é a razão para que acontecesse deste modo?.

A razão radica em que Averroes pretendeu ser o intérprete autêntico do pensamento de Aristóteles(1) e as evidências sugerem que ele era considerado o intérprete por excelência do filósofo grego(2)

Mais ainda ---comenta um autorizado especialista na idade média--- a filosofia de Aristóteles na versão de Averroes <<domina amplamente>> a segunda metade do século de modo particular na influente universidade de Paris. Influência que chega até o século XIV. Mas donde estava o mais criticável deste domínio intelectual filosófico aristotélico averroista ou naturalista? Estava em que botava <<suspeitas sobre toda>> a teologia cristã (3).

O historiador da filosofia, e de orientação também neotomista, F. Copleston é mais incisivo neste aspecto, diz ele:

<<aunque Santo Tomás muestre un deseo de divorciar a Aristóteles de Averroes, las consecuencias morales y religiosas de la doctrina averroísta eran más importantes para él que el intento de Averroes de atribuir la paternidad de su doctrina al gran filósofo griego>>(4)

Olhe-se aqui o uso da expressão <<consecuencias morales y religiosas>>, mais importante que as puramente intelectuais. E olhe-se de modo parecido que está falando do ontológico-religioso e seu aspecto prático, é dizer moral. E por que esta preocupação tão marcada, intensa?. A resposta aparentemente sugere-a outro autor:

<<En la edad media la iglesia dominaba el tiempo social. Los clérigos fijaban todo el sistema aplicado al cálculo del tiempo. La cronología del tiempo histórico empezaba al contarse desde la creación del mundo y desde el nacimiento de Cristo. El año astronómico era también el año litúrgico, marcado por las fiestas religiosas. También la iglesia regulaba la jornada, sus servicios y sus plegarias. La población estaba informada del curso del tiempo por las campanas que llamaban a maitines, misa, vísperas, etcétera. Así, los clérigos establecían y orientaban todo el curso del tiempo de la sociedad feudal, regulando sus ritmos [...] la iglesia prohibía trabajar los días de fiesta [...] decidía los alimentos autorizados durante durante tal o cual período [ayunos], se inmiscuía en la vida sexual, indicando cuando el acto sexual estaba permitido y cuando era pecado. El control total ejercido sobre el tiempo social desembocaba en la sumisión del hombre al sistema social e ideológico reinante. El tiempo del individuo no era su tiempo individual. No le pertenecía, sino que se desprendía de una fuerza superior, que le dominaba>>(5) <<Desde lo alto de sus púlpitos, en las plazas, en los campos, los predicadores eran los directores públicos de la conciencia de los individuos y de las multitudes>>(6)

Era a desarticulação de toda uma forma de conceber e praticar as crenças e se formular a existência, era levantar suspeitas sobre o considerado normal pelo sentido comum da gente corrente e do estrato intelectual. Não era um problema exclusivamente intelectual-ontológico, era também seu aspecto prático, um problema

ontológico-prático. Dois aspectos do mesmo problema ontológico, o teórico e o prático. É um erro dos que reduzem o pensamento de Tomás a problema puramente ontológico-teórico, nele a teoria está orientada a uma plasmação ontológico pratica.

É o cristianismo o primeiro experimento histórico-ontológico que intenta se converter em um experimento ontológico-quotidiano, onde o mediador é a igreja católica; o segundo experimento histórico-ontológico é o liberal-empírico, secular, onde o mediador é o representacionismo parlamentarista; o terceiro historicamente, e se formulando explicitamente a reflexão sobre a relação da teoria com a prática é o marxismo, onde o mediador é o partido político. Mais este é outro problema.

O esquema tradicional de separar o religioso com o mundanal é um esquema moderno, não é com este esquema que abordamos o pensamento de Tomás nem sua ação no sistema de relações encarnados na igreja católica. Tomás combate precisamente o experimento que se insinua com o aristotelismo de Averroes de sobrevalorar um aspecto, o natural, Tomás quer situar desde o horizonte da totalidade do pensamento cristão aristotélico: 1] o natural no horizonte do sobrenatural, o natural orientando ao sobrenatural, e 2] o sobrenatural reconhecido no natural.

Se tem que reter esta nossa afirmação, porque em certa medida a leitura de Tomás que faz do Aristóteles de Averroes aprofunda no aspecto do ser criador e a totalidade, que cobra um sentido diferente ao ser lido este mesmo tomismo quando à luz da luta contra o protestantismo. Será assim uma leitura à luz da teologia elevada a dogmática e moral colocando o ênfases no primeiro e destacando sua justificação histórica na luta contra os cristãos reformados.

À luz da manifestação curialista do tomismo, o tomismo se torna uma leitura justificadora da estrutura eclesiástico-hierárquico e moral, se recarregando a tinta principalmente no primeiro. Será uma leitura tomista conservadora do propríssimo Concílio de Trento. O que sugere, uma vez mais, o problemático que resulta uma leitura alinhada do tomismo, ou fora do contexto histórico.

Posteriormente --- não estamos considerando aqui o tomismo espanhol à luz da reconquista de Espanha na sua extensa luta contra os muçulmanos que condiciona a perspectiva de sua própria estrutura hierárquico-eclesiástico e a militarização da mesma, e por suposto, o sentido de sua missão cristianizadora--- chegados os ocidentais hispânicos a nossas terras e iniciada a primeira etapa da evangelização, se convertera esta relação entre o sobrenatural e natural em uma aberta negação do natural.

E esta negação do natural se fará por duas razões: 1] para enfrentar e negar totalmente a teologia pré-hispânica abertamente panteísta, isto é de afirmação espiritual da natureza, 2] contra a moral teórica [manifesta em aforismos não como teorização] e costumes morais dos naturais prehispanicos. Em outras palavras um tomismo que teologicamente enfatiza o creacionismo e, principalmente, salientando o moral, é dizer enfatizando o caráter divino, e por tanto superior, da moral cristã(7)

Em síntese, se manifestam claramente ao menos *quatro sentidos gerais de se manifestar o tomismo histórico* tomando em conta o mesmo tomismo de Tomás. Uma leitura em linha e de puras conexões lógicas do tomismo de Tomás omite estes matizes interpretativos.

Tomás tinha que enfrentar a um sistema intelectual de influencia crescente que, em muitos aspectos, resultava <<incompatível>> com a tradição cristã(8), inadmissível para um cristão(9), mas é um sistema que ademais de majestade tinha coerência e caráter totalizador(10), mais pese aos méritos igualmente deformado(11). Por conseguinte, sua reinterpretação de Aristóteles da versão averroísta teria que se efetuar desde o melhor ângulo cristão, o aristotelismo cristão. Podem-se sintetizar em três aspectos.

O primeiro aspecto concerne ao lugar de Deus, que para Tomás é central, no sentido seguinte: Deus é ato puro e a criatura mistura de atualidade e potencialidade, <<[...] Dios <es su> ser, mientras que las llamadas criaturas <tienen ser>; la coincidencia de esencia y existencia solamente es posible en Dios, mientras que en las criaturas se distinguirán>>(12)]. E este é o ponto central que distingue Tomás de Aristóteles, para Tomás Deus é anterior e criador do ser.

Uma vez aclarado este ponto que corresponde a várias questões da I parte da *Suma Teológica*, se procede a efetuar uma espécie de desenvolvimento sistemático de sua concepção que abarca depois ao homem, suas ações, hábitos, paixões, determinados posteriormente como boas e más(13)], continua-se nas seguintes partes da *Suma* mencionada. E. Gilson dirá a respeito:

<<De este modo el destino total del hombre se anuncia desde esta vida por la inquietud permanente y fecunda del más allá. Para el hombre existe un soberano bien relativo, al que debe tender durante su vida terrenal; a la moral incumbe hacérsela conocer y facilitar el acceso a él. Conocer y dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir y conservar las virtudes, buscar la felicidad en la operación más elevada y más perfecta del hombre, es decir, en la consideración de la verdad. Por el ejercicio de las ciencias especulativas: ésta es la felicidad real, aunque imperfecta, a que podemos aspirar aquí abajo. Pero nuestro conocimiento, por muy limitado que sea, es suficiente para permitirnos adivinar y desear lo que le falta. Nos lleva hasta la existencia de Dios, pero no nos permite alcanzar su

esencia. Cómo un alma, que se sabe inmortal por su inmaterialidad, no ha de situar en un futuro ultraterreno el término de sus deseos y su verdadero soberano bien>>(14)

O aspecto segundo que convém ter em conta é que Tomás é membro militante de uma organização que é um conjunto de sistemas cujo eixo central é a instituição eclesiástica de tipo hierárquico. Quando Tomás cristianiza o pensamento de Aristóteles na interpretação de Averroes está pensando como teólogo católico e para uma estrutura eclesiástica.

Neste aspecto prático-institucional e o anterior, isto é, dogmático e moral, é dizer teórico, *funcionam como uma unidade* em Tomás de Aquino. E é a partir de seu pensamento que a igreja católica consegue constituir um horizonte com certa homogeneidade filosófica. Como foi antes mencionado.

E um terceiro aspecto também importante e indeligiável dos anteriores, é que esse pensamento de Tomás se realiza em um sistema de relações chamado hierarquia eclesiástica, isto significa que se tem que ver à igreja como um conjunto de relações antes que propriamente como um simples aparato eclesiástico. A igreja se constituía no foco central na sociedade medieval europeu ocidental, era uma estrutura com caráter multilateral e internacional e que conseguia uma relação direta com as diversas classes e estamentos sociais caracteristicamente ignorantes, tão ignorantes como o baixo clero, não assim o clero médio e alto quase sempre provenientes da nobreza feudal.

Contra tudo o que se possa dizer da igreja cristã medieval era, em contas resumidas, uma estrutura de relações que tinha dois aspectos bastante claros. O primeiro aspecto consistia em presumir a igreja ser a mediação entre o sobrenatural

e o natural, agora diríamos que era uma estrutura cuja teoria ontológico-religiosa se realizava e justificava na vida concreta através de seus estratos intelectuais intermeios e baixos do clero.

O segundo aspecto radica na sua condição de ser uma teoria que se materializa concretamente(15). O concílio de Trento como os anteriores a este, eram reuniões de autoridades eclesiásticas que discutiam globalmente diversos problemas que tinham que ver com o dogma, a igreja e a denominada evangelização entre outras questões, diríamos agora, tinham capacidade de se autoperceber, avaliar condições, agir e retificar.

Desta maneira não é difícil perceber que esta estrutura assim como realiza sua teoria teológica por meio de seus teólogos criadores e em luta com outras posições dentro da mesma estrutura, assim também, assumem polemicamente as posições de seus críticos e tudo isto se plasma numa linha de orientação teológica-teórica e teológico-prática que compreende os problemas práticos da evangelização.

Em suma, *realizam a teoria no mundo da vida quotidiana da evangelização*, recolhem todas as tensões que captam os diversos níveis de problemas desta estrutura, que depois decodificam em seus grandes conclaves de autoridades eclesiásticas para --- estabelecida uma linha geral de ação que vai desde os dogmas até a evangelização--
- funcionar multilateralmente e modificar seu entorno no horizonte teórico e prático heleno-cristão.

O tomismo significou uma homogeneização na ordem ontológico-religioso desta estrutura, e, a sua vez, funcionou como eixo teórico referencial imprescindível para discussões no campo teológico-teórico e que logo se realizaram na via prática. A

evangelização não será outra coisa que essa linha teológica-teórica plasmada na vida cotidiana, isto é, nos costumes e valorações correspondentes. Assim a vida cotidiana se vê cristianamente helenizada por todos seus fios; se incorporam à vida cotidiana uma teología-teórica ou uma ontología-religiosa.

Se tem um primeiro sentido geral do tomismo, uma reinterpretação do averroísmo naturalista de Aristóteles, onde Tomás enfatiza o elemento do sobrenatural e desde o qual se derivam os demais aspectos da doutrina helénico-cristã até chegar à mesma vida cotidiana. E onde as paixões serão contempladas igualmente dentro deste sistema geral onde Deus é o supremo bem e a vida cotidiana, como as ações dos indivíduos, tem que estar modeladas e orientadas a este supremo bem. Mas isto será detidamente explicado por Tomás de Aquino e é o que veremos no subtítulo seguinte.

E será preciso vê-lo detidamente em todos seus sentidos --- e dentro do sentido geral-- porque é o horizonte, o esquema, onde Tomás constituíra sua perspectiva das paixões. Assim este horizonte será na realidade um novo sentido, um sentido derivado dos eixos anteriores estabelecidos a partir do ser criador do <ser> enquanto tal, e dentro do qual se entendera o sentido que outorgará a sua ontologia dos afetos ou paixões.

Para reiterar a idéia, o horizonte constitutivo do tomismo de Tomás é um sistema ontológico a partir do qual se podem estipular eixos que permitem configurar sub-horizontes e do qual derivam ontologias específicas, *é dizer do horizonte constitutivo central que configura um horizonte de funcionamento também central*, permite se derivem sub-horizontes ontológicos que serão, ou consentiram, a sua vez sub-horizontes de funcionamento particulares, e a sua vez consentiram enquadrar, contextualizar, o sentido específico de cada questão e os diversos matizes, os diversos

artigos, como se aborda e completa a questão. *A isto o chamaremos de sistema e subsistemas de sentidos, ou rede de sentidos.*

Estipuladas estas questões prévias passemos de imediato a um rastreamento das formulações de Tomas na Suma teológica.

1] Questões doutrinárias: condições preliminares [1ª parte].-

A formulação de Tomás começa abordando o problema da criação, M. Grabman depois de propor uma *necessária leitura da Suma Teológica desde a Suma Teológica*, tematiza do modo seguinte as partes mencionadas e questões correspondentes. É o que será objeto de nosso interesse e exposição(16). Nós deixaremos que simplesmente fale o autor para situar a rede de sentidos(17)

A Suma se divide em: Primeira Parte que se divide a sua vez em quatro partes: 1] Tratado de Deus, 2] Tratado da trindade , 3] Tratado da criação [q. 44-49], 4] Tratado do homem [q. 65] [q. 75-102], e depois a Segunda Parte que se divide em Primeira da Segunda [q: 6-114]: que tem três subsecções [q. 6-48]: a] ações humanas em si mesmas e que se subdivide em duas seções mais, b] teoria dos sentimentos e paixões [22-48] e, c] Princípios interiores [q. 49-89] e exteriores das ações humanas [q. 90-114]. Temos deixado de lado a 2ª da 2ª

O modelo de exposição (agora diríamos lógica da exposição)(18) salientado na Suma Teológica se presta a uma rápida compreensão dedutiva do sentido universal [horizonte de constituição], dos sentidos gerais [deriva do anterior e que é a sua vez horizonte de funcionamento neste nível], sentidos particulares [que tem o mesmo procedimento que o anterior] e sentidos específicos [que tem o mesmo procedimento que o anterior].

Conforme desce a compreensão dos sentidos --- de universal a bastante específicos--- se faz mais tipificáveis, reduzidos, concretos, estes sentidos específicos são mais localizados e situacionais, se julgando deste modo com uma grande quantidade de sentidos que se pensam e utilizam conforme o contexto real de problemas que se abordam, dando vida a uma interessante axiologia:

<<Actus humanis. Santo Tomás se extiende detalladamente sobre las aplicaciones graduales de la libertad en la vida práctica cotidiana. Considera el influjo de las circunstancias; motivos y motivaciones; deseos y gustos; fin, intención y consentimiento; elección de medios y caminos; realización y cumplimiento; educación y dominio de la voluntad [...]; elementos subjetivos y objetivos en la estructuración del obrar moral. El pasaje clásico de este contexto doctrinal es S. th. I-II, 6-48, dedicado a la doctrina de los actos personales. Esta / ofrece penetrante análisis psicológicos y pedagógicos y morales de la vida ética. Com especial detalle se trata también de los afectos [I-II, 22 ss]>> (19)

A avaliação de Tomás e de Hirschberger tem cada lado seu aspecto interessante, Tomás estabelece uma rede dedutiva de sentidos, mais Hirschberger estabelece uma estrutura de níveis : 1] do universal ao específico, 2] nos níveis seguintes: a] influxo de circunstâncias, b] motivos e motivações, c] desejos e gostos, d] fim, intenção, consentimento, e] eleição de meios e caminhos, f] realização e cumprimento, g] educação e domínio da vontade.

Em suma, um controle do comportamento subjetivo e objetivo(20) atravessados pelos sentidos e níveis indicados para o modelamento valorativo na vida prática quotidiana, é dizer para incorporar o valor absoluto, o sumo bem, a liberdade segundo o horizonte donde Deus é o fundamental, no comportamento dos indivíduos na vida prática quotidiana.

Incorporação que no autor Hirschberger se reduz ao psicológico, pedagógico e moral. Mas que em Tomás de modo bastante claro, *é a incorporação do elemento sobrenatural através da tipificação axiológica de cada ato pessoal do comportamento humano na vida quotidiana*, a incorporação do sobrenatural ao natural, funcionando como a mediação o axiológico, dentro do qual fica canalizado o psicológico, pedagógico e moral.

Mas o mais interessante desta consideração estriba em que essa axiología foi levada adiante pelo tomismo dos evangelizadores, se modelando desta maneira cada ato e nível correspondente do sentido comum dos indígenas. O fato é que, assim como quiseram os evangelizadores modificar a consciência dos indígenas incorporando a axiología cristã, é um fato muito evidente de modo similar que modificaram também a própria percepção de si mesmos. Mas em um sentido mais genérico é a helenização cristã do comportamento quotidiano incorporado as costumes indígenas

E este fenomenal trabalho de incorporação da visão cristã através do remodelamento valorativo de cada aspecto do indivíduo e a coletividade indígena é outro aspecto atuante o que se entende por choque (anonadamiento) e destruição das costumes e a ressocialização em novas costumes(21).

Em síntese, e para resumir, há [1] patentização [isto é o implícito], quando se põe de manifesto a base dos tomismos contextualizados; 2] configuração do sentido explícito [isto é o manto que se coloca sobre um implícito dando como resultado relevos explícitos, é dizer que sobre a configuração de sentido básico, central, se configuram outros que são derivados], os diversos sentidos particulares e específicos que depois [3] se desdobraram como explícitos [dos níveis derivados com desenvolvimento desigual e sedimentação como processo das autoconsciências], isto é como sentido explícito do sentido deste ser do afetivo.

Então, é pôr em evidência o horizonte constitutivo e funcional principais, e os diversos horizontes derivados que são também constitutivos em um determinado nível e são também funcionais, desde o qual se entendem os sentidos específicos. Pôr em evidência o que se aceita como algo comum, como o normal, como o que nem vale a pena pôr em questão, que nem se toma em conta a força de tomá-lo como evidente.

Qual será o horizonte de representação que se farão os indígenas deste mundo de valorações que se procura incorporar a seus costumes?. E o que veremos quando abordarmos o capítulo correspondente.

Comecemos, agora, pela exposição do tomismo de Tomás, por esta primeira forma de subjetividade e de autoconsciência [consciência teórica unitária das paixões ou afetos do sujeito], como o básico a partir do qual se desenvolverá a rede de sentidos que logo nesta série de tomismos contextualizados irá adquirindo contornos próprios.

No processo de repassar e pôr em evidência estas formas de autoconsciência [tomismos teóricos contextualizados que tem sua abordagem e entendimento das paixões ou afetos] da condição unitária do sujeito em suas paixões ou afetos, é que se continue historicamente o processo da subjetividade, é o que temos chamado globalmente processo de objetivação, constituição e desdobramento da ontologia dos afetos, ou para dizê-lo mais fenomenologicamente: *indagação preliminar e necessária histórico-ontológica da gênese do sentido*.

Comecemos pela indagação dos sentidos próprios deste ser implícito em nossa cultura e desde o qual se há constituído nosso horizonte filosófico atual sem indagar, aclarar e superar primeiramente o processo deste ser implícito como tarefa necessária do processo de constituição imanente da subjetividade filosófica em nossa cultura. Vejamos, então, nas suas próprias palavras o tomismo de Tomás.

I] Tratado da criação.-

O tratado da criação corresponde à Primeira parte da *Suma teológica*, está composta de uma série de questões, mas aqui centraremos em uma delas. A questão XLIV discute especificamente três aspectos ou artigos: primeiro, qual seja a causa primeira dos seres; segundo, de como procedem de causa primeira as criaturas; terceiro, do princípio da duração das cousas(22)

Não vou pôr muita ênfase neste tratado por se tratar da parte teológica do problema, isto é, do que depende o ser, o mencionamos aqui para que se observe o *ponto de partida sobrenatural na sua relação com o natural*. E temos dito também, que é o modo específico de como Tomás relê o Aristóteles de Averroes salientando o aspecto sobrenatural.

O artigo 1 da questão XLIV discute acerca da causa dos seres e é respondida do modo seguinte por nosso autor:

<<Donde se conclui que todos os seres, excepto Deus, não têm o ser por si mesmo mas por participação. Logo, todos os seres diversificados, por participarem diversificadamente do ser, assim, mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser primeiro perfeitíssimo>>(23)

Por conseguinte, 1] todos os seres diversificados, 2] por participar diversificadamente do ser, 3] são causados necessariamente por um ser perfeitíssimo, é dizer por Deus. Aqui não têm relevância estabelecer e *que significa a participação e como obra a mesma em todos os seres*. Interessa reter para os nossos fins a afirmação seguinte: todos os seres que participa diversificadamente do ser são causados necessariamente por um ser perfeitíssimo.

A questão XLIV, artigo 2 se formula o problema mais restringidamente: Se a matéria prima é causada por Deus. Tomás responde do modo seguinte:

<<Assim que, é necessário também admitir a matéria prima como causada pela causa universal dos seres>>(24) <<Assim a matéria prima é causada também por este ser perfeitíssimo>>(25)

Interessa aqui ter em conta de que se esta falando do ser em relação as coisas, a forma substancial das coisas, o também em quanto a todo o que de qualquer modo há de ser em elas.

De que maneira Deus é exemplar de todas as coisas? [q. XLIV, artigo 3]:

<<é necessário admitir-se que na divina sabedoria estão as razões de todas as cousas, a que chamamos antes idéias, isto é, formas exemplares existentes na mente divina [...] Assim, pois, Deus é o exemplar primeiro de todas as cousas(26)

Aqui não vamos entrar em considerações que excedam a simples exposição, 1] em Deus estão as razões de todas as coisas, 2] tais razões de todas as coisas se chamam idéias, 3] também chamadas formas exemplares existentes na mente divina, 4] assim Deus é o exemplar de todas as coisas. Por tanto, em Deus estão todas as idéias das coisas.

O artigo 4, da mencionada questão XLIV, pesquisa acerca de se Deus é a causa final de todas as coisas, artigo que fica respondido já, implicitamente, nos anteriores artigos:

<<Todo agente age por um fim [...] Ora, o agente e o paciente como tais têm idêntico fim, mais em sentidos diferentes. Pois uma e mesma cousa é o que o agente visa imprimir e o que o paciente visa receber [...] E cada uma das criaturas visa conseguir a própria perfeição, que é semelhança da perfeição e da bondade divina. Assim, pois, a divina bondade é o fim de todas as cousas>>(27)

1] cada criatura visa conseguir a própria perfeição que é semelhante a perfeição de Deus, 2] o fim de todas as coisas é a divina perfeição, 3] a matéria prima é causada

pela divina perfeição e visará também à divina perfeição, 4] o diverso que participa diversamente do ser também é causado e também visa à divina perfeição.

Em suma, 1] Deus é princípio único de todas as coisas, 2] Deus cria da nada o mundo, 3] a matéria prima é produzida por Deus não sendo coeterna com ela, 4] criou o mundo para manifestar sua perfeição, 5] fez tudo sem necessidade intrínseca ou extrínseca, 6] cria o mundo no tempo, não <<ab aeterno>>

A respeito do objeto se pode dizer o seguinte: 1] todas as coisas existem, porque existem em Deus como idéias, 2] todas as coisas visaram ao ser perfeitíssimo, porque participaram em algum grau deste ser perfeitíssimo

Observe-se aqui o seguinte, não se está falando de que o ser perfeitíssimo pode existir sem as criaturas, se está falando de que o ser perfeitíssimo participa em algum grau das coisas, de todas as coisas existentes. Quando se fala só de que Deus fez todas as coisas da nada se está reduzindo a forma de agir de Deus, em verdade Deus cria da nada, mas na idéia de Tomás Deus o faz participando das coisas. É o princípio de Deus participando nas coisas, não é deus fazendo as coisas e depois agindo no mundo, uma vez rompida com sua criação, não se sabe como. Isto ficará mais claro conforme se desenvolva o raciocínio de Tomás.

II] Tratado da criação do mundo corpóreo.-

A questão LXV, artigo 1, se formula o problema de se a criatura corpórea procede de Deus, e se responde do modo seguinte:

<<o ser se encontra comumente em tôdas as cousas, embora diversas. Logo, é forçoso haver um princípio do ser, em virtude do qual exista tudo o que de qualquer modo existe --- seres invisíveis e espirituais ou visíveis e corporais>>(28)

A respeito de que 1] o ser se encontra em todas as coisas, nos havia sido dito no Tratado da criação, 2] que é forçoso um princípio do ser e em virtude do qual existe tudo, 3] de qualquer modo que existam, sejam estes invisíveis e espirituais e, ademais, visíveis e corporais.

Mas igualmente nos indica [artigo 2 da mesma questão] que a criatura corpórea foi feita para a bondade de Deus:

<<a totalidade do universo se constitui de tôdas as criaturas, como o todo das partes. Se porém quisermos determinar o fim de algum todo e das suas partes, primeiro descobriremos, primeiro que cada parte é para os seus atos, assim os olhos para ver; segundo, que a parte menos nobre é para a mais nobre, assim, os sentidos para o intelecto / o pulmão para o coração; terceiro, todas as partes são para a perfeição do todo, assim, a matéria para a forma, pois as partes são quase a matéria do todo; e por fim, o homem total é para algum fim extrínseco, a saber, para gozar de Deus. Por onde, também nas partes do universo cada criatura é para o seu ser próprio ato e perfeição; segundo, as criaturas menos nobres para as mais nobres, como as criaturas inferiores do homem são para êste; depois, cada criatura é para a perfeição de todo o universo; e por fim, todo o universo, com as suas partes, se ordena a Deus como para o fim [...]. Mas, além disso, as criaturas racionais, de certo modo especial, têm Deus como fim porque podem alcançá-lo, pelas suas operações, conhecendo e amando. E assim é claro que a bondade divina é o fim de todos os seres corporais>>(29)

Percebe-se aqui a hierarquia na perfeição, este é o sentido geral do artigo, estabelecendo claramente três sistemas:

I sistema: [1] a totalidade do universo se constitui da totalidade de criaturas visíveis ou corporais, 2] todas estão sujeitas ao fim, 3] passam de menos nobres a mais nobres, 4] todas as partes são para a perfeição do todo;

II sistema: [5] o homem é para o gozar de Deus [que é um fim extrínseco], 6] cada criatura para seu próprio ato de perfeição, 7] das menos nobres as mais nobres, 8] das criaturas inferiores para o homem, 9] cada criatura é para a perfeição de todo o universo, 10] as criaturas racionais de modo especial [speciali quodam modo] tem a Deus como fim a quem podem alcançá-lo conhecendo e amando;

III sistema: [11] cada criatura é para a perfeição de todo o universo, 12] todo o universo, com suas partes, se ordena a Deus para o fim, 13] é claro que a bondade divina é fim de todos os seres corporais.

O primeiro sistema de perfeição remite à totalidade do universo constituído da totalidade das criaturas corporais; segundo sistema remite ao ser humano que pode aspirar a Deus e a quem se sujeitam as demais criaturas; terceiro sistema especifica a relação de perfeição da parte a respeito do todo e do todo a respeito de Deus para o fim, e Deus quem ademais, contém a bondade.

Deriva daqui, portanto, que na hierarquia da perfeição tudo aquilo sujeito ao fim de Deus, necessariamente o é para a bondade de Deus?. A resposta é negativa. Porque se fala a respeito do fim, fim que é cognoscível [a criatura racional alcança a Deus conhecendo e amando], isto é racional, e a bondade se alcança amando-o, depois do processo do conhecimento.

Não fala que o conhecimento permite conhecer a Deus e, portanto, amá-lo, isto seria excluir outras possibilidades, por exemplo, amar sem conhecer, e sobrevalorar outras, por exemplo, só o conhecimento é suficiente para conhecer a Deus.

Daqui, por tanto, não se segue a bondade, porque a bondade está referido somente da totalidade a respeito do fim. Inferir que a bondade se coloca no primeiro e segundo sistema é inferir que tudo, inclusive o mal, está sujeito à bondade de Deus, e teríamos a divinização do mal em geral como do quotidiano.

Então, valeria somente o bem para o primeiro, segundo e terceiro sistema?. A resposta segue sendo negativa. A bondade abarcaria à relação da totalidade com respeito a Deus, não do primeiro e do segundo sistema com respeito a Deus, fazê-lo seria declarar como bondade de Deus absolutamente todos os sistemas.

Em síntese, isto é relevante para nós, porque a leitura tomista do Concílio do Trento e a leitura dos evangelizadores logo, faz tábula rasa das distinções claras em Tomás, toma outro sentido(30):

- 1] considerar as partes a respeito do todo como aspeto racional, cognoscitivo,
- 2] considerar o todo a respeito da perfeição, como aspeto racional, cognoscitivo,
- 3] considerar a totalidade a respeito da bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo; conhecer é amar, mas não necessariamente amar é conhecer.

III] Tratado do homem.-

A questão LXXV gira em torno do artigo 2, ao tema da subsistência e conseguinte espiritualidade e incorruptibilidade da alma humana. Nós só chamaremos a atenção a respeito dos aspectos medulares desta questão.

1] Da alma.-

Nesta mesma linha de argumentação relacionada com o homem, e dentro do tratado do homem, observemos agora a natureza da alma:

<<Primeiramente é manifesto que a alma não é um princípio qualquer da operação vital dos corpos [...] a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dêle(31)

A alma 1] não é um princípio qualquer da operação vital, 2] e o princípio primeiro da vida, 3] é princípio da vida ou vivente, não cabe ao corpo como tal, 4] o princípio primeiro da vida, a alma, não é o corpo mas o ato dele.

Agora bem, porque razão não é qualquer princípio: a resposta dá Tomás de modo claro: porque nesse caso os olhos, princípio da visão, seriam a alma. Qual é a razão para ser princípio primeiro da vida de qualquer corpo: é porque não cabe ao corpo ser princípio, caso contrário qualquer corpo vivo seria princípio da vida. Por conseguinte, *a alma é princípio da vida mais como ato do corpo*. Para nossos fins importa reter esta última afirmação

<<Segundo, se diz que a alma, também chamada princípio intelectual, intelecto ou mente, é incorpórea e subsistente, a razão é que têm sua própria operação, não comum com o corpo, agora bem, é assim porque opera por si o que por si subsiste, porque operar somente o é do ser atual. Por isso, uma coisa opera do mesmo modo pelo qual existe e, assim, não dizemos que o calor aquece, mas que é cálido. Logo, conclui-se que a alma humana chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo e subsistente(32)

Fica para nosso interesse os sinônimos para referir-se a alma: principio intelectual, intelecto, mente. A alma é subsistente e não depende do corpo.

<<Terceiro, o alma intelectual e toda substância intelectual conhecedora das formas, absolutamente, carece da composição de forma e matéria(33)

Um termo novo para referir-se a alma: alma intelectual, *conhecedora das formas*, carece por completo de *composição de forma e corpo*

<<Quarto, a matéria adquire o ser atual na medida em que adquire a forma e corrompe-se na medida em que lhe sucede separar-se dela. Ao passo que, sendo impossível a forma separar-se de si mesma, impossível é também que a forma subsistente perca o ser(34)

1] a matéria prima adquire ser atual na medida que toma forma, se faz substância, 2] se corrompe na medida que se separa dela, é dizer desta matéria prima, 3] à forma é impossível separar-se de si mesma, 4] portanto é impossível que a forma subsistente perca o ser.

Agora bem, é claro que a matéria *adquire o ser em ato pelo fato de adquirir a forma*, e a si mesmo se destrói pelo fato de ser separado dela. Em troca é impossível uma forma se separar de si mesma, por conseguinte, também o é, que a forma subsistente deixe de existir. Por isso, afirma Tomás, que a alma tampouco é forma, a forma é ato que se dá com a matéria prima.

Vamos fazer um breve resumo das coisas que precisamos para fins de esclarecimento: 1] a alma é princípio da vida mais como ato do corpo, 2] sinônimos para referir-se a alma: principio intelectual, intelecto, mente, 3] a alma é subsistente e não depende do corpo, 4] um termo novo para referir-se a alma: alma intelectual, conhecedora das formas, 5] carece por completo de composição de forma e corpo, 6]

a matéria prima adquire o ser em ato pelo fato de adquirir a forma, e a si mesmo se destroi pelo fato de ser separado dela

Olhe-se aqui o mecanismo de argumentação de Tomás, uma demonstração cuidadosa que evite cair em falsas generalizações, o conceito da alma é um conceito que mais que abstrato parece possível de ser percebido pelo intelecto, intelectualmente.

Tem que se olhar, também, o lugar da matéria prima na percepção de Tomás. Ele não menospreza a matéria prima, tampouco indica que seja prescindível, somente a relaciona com as formas pelo ato.

Saiamos agora um pouco deste raciocínio e olhemos o esclarecimento de Tomás a respeito do princípio intelectual. Se pergunta Tomás, na q. LXXVI, art. 1, o seguinte: o principio intelectual está unido ao corpo como forma?. Responde do modo seguinte:

<<Deve-se, porém, atender a que, se alguém disser que a alma é composta de matéria e forma, de nenhum modo poderá dizer que ela é a forma do corpo. Pois, sendo a forma ato, e a matéria, ser somente potencial, de nenhum modo o que é composto de matéria e forma poderá ser, em si e totalmente, forma de outro ente. Se, porém, fôr forma só quanto a uma parte de si, então chamamos alma ao que é forma; e primeiro animado, ao ser de que é forma, como antes já ficou dito(35)

Se alguém *disser que a alma é composta de matéria e forma não pode dizer que a alma é a forma do corpo*. A razão é clara na lógica do autor: a forma é ato e a matéria é somente potencial, assim não pode ser forma de outro ente, em síntese, precisa ser subsistente.

Uma vez esclarecida esta consideração nosso autor continua com sua reflexão relacionada com a alma, passa no artigo 5, da I parte, q. LXXVI, a se perguntar se a

alma intelectual deve estar unida a um corpo humano como forma. E responde da maneira que segue:

<<Não existindo a forma pela matéria, mas, antes, a matéria pela forma, deve-se buscar, na forma, a razão de existir a matéria de tal ou tal modo, e não inversamente. Ora, a alma intelectual [...] tem, o grau ínfimo, entre as substâncias intelectuais; pois, não tendo naturalmente infuso o conhecimento da verdade, como os anjos, deve hauri-la nas cousas divisíveis, por via dos sentidos, como diz Dioniso. Ora, a natureza não falta com o necessário a nenhum ser. E, por isso, a alma intelectual deve ter não só a faculdade de inteligir, mas também a de sentir. E, como a ação dos sentidos não se realiza sem o instrumento / corpóreo, é necessário esteja a alma intelectual unida a um corpo, que possa ser órgão conveniente dos sentidos [...] Por onde, é necessário seja misto o corpo ao qual está unida a alma intelectual, e possuindo, entre todos os outros maior unidade de compleição>>(36)

Assim, Tomás ao se referir à alma intelectual em relação ao conhecimento, os sentidos e o corpo diz o seguinte: 1] tem o grau ínfimo entre as substâncias intelectuais, 2] tem conhecimento imperfeito, 3] busca a verdade das coisas nas coisas mesmas por via dos sentidos, 4] a alma intelectual, ademais de inteligir, sente, 5] para sentir precisa do corpo, 6] logo, deve estar unido a um corpo, 7] possui o maior grau de complexidade, 8] somente os anjos conhecem a verdade.

Em síntese, convém ter claro como Tomás distingue os aspetos da alma, a alma que para ele é sinônimo de intelecto ou mente, o faz referir-se ao princípio intelectual em relação à forma e matéria; e a alma intelectual, entendida como entidade subsistente que precisa dos instrumentos do corpo e os sentidos porque ademais de inteligir, sente, instrumentos muito imperfeitos para encontrar a verdade nas coisas.

2] As potências da alma.-

O seguinte objeto da reflexão de Tomás de Aquino constitui as potências da alma, I parte, q. LXXVII, art. 2: onde se interroga acerca de se há várias potências ativas da alma. Nosso autor dirá ao respeito:

<<é necessário admitirem-se várias potências ativas da alma; o que se evidencia considerando, como diz o Filósofo, nos seres ínfimos, que não podem, com poucos movimentos, conseguir a bondade perfeita, mas só algumas das imperfeitas. Porém, os seres superiores a estes alcançam a bondade perfeita, com muitos movimentos. E são ainda superiores a estes últimos os que a alcançam com poucos. Mas, a suma perfeição é a dos seres que, sem movimento, possuem a bondade perfeita [p. 672]. Estando, porém, no último grau dos seres, que por natureza, são capazes de beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. Ao passo que, nos anjos, há menor diversidade de potências activas; e em Deus não há nenhuma potência, ou acção além da essência. Mas há ainda outra razão por que a alma humana abunda em diversidade de potências, a saber, por estar nos confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem as virtudes de umas e de outras>>(37)

Novamente o procedimento dedutivo quando se formula o problema: 1] várias potências ativas nos seres ínfimos com poucos movimentos que não conseguem a bondade perfeita senão algumas imperfeitas; 2] os seres superiores aos seres ínfimos alcançam a bondade perfeita com muitos movimentos; 3] são maiores a estes que supõe [2], é dizer quando alcançam a bondade perfeita com poucos movimentos; 4] mas a suma perfeição está nos seres que sem movimento alcançam a bondade perfeita; 5] a alma humana, que está no último grau dos seres que por natureza são capazes de beatitude, precisa de muitas e diversas operações e virtudes; 6] nos anjos há menor diversidade de potências, e em Deus não há potências ou ação, somente essência; 7] mas há outra razão por a que a alma humana abunda em diversidade de potências; está nos confins das criaturas espirituais e corporais; 8] isto faz que concorram nela virtudes de umas e outras.

Há uma dupla escala quando se refere as potências: 1] o ser humano e a alma humana são superiores a todas as espécies na escala corporal, 2] mas é ínfimo por sua natureza corporal e intelectual a respeito dos anjos e Deus. Por isso a afirmação:

a alma humana por estar <<nos confins das criaturas espirituais e corporais>> convergem, concorrem nela as virtudes de suas duas naturezas.

Tomás usa a expressão <<concurrant>>, é dizer, correm juntamente, ou conjuntamente, ou concorrem, não afirma que são paralelos, o que uma se sobrepõe à outra. Parece sugerir que uma não é possível sem a outra e se cumpre sua inversa, em sínteses que o sobrenatural, o divino como fim, dirige os diversos níveis como se expressa o natural e que o natural é a base para aquilo.

Aqui quero chamar a atenção sobre duas questões. A primeira se refere ao lugar do homem na hierarquia natural e na hierarquia sobrenatural, por sua situação corporal e espiritual, e por sua situação cognitiva respeito ao sobrenatural.

A questão segunda é para mostrar que não é uma simples justaposição do princípio sobrenatural ao natural, é uma imbricação, uma concorrência, na que o um não pode se dar sem o outro e o outro sem este um.

Que é o relevante nestas duas questões do tomismo teórico(38)? A respeito do primeiro, é relevante o seguinte: a leitura que fez [1] o Concílio de Trento de Tomás,[2] o tomismo curialista, é dizer que a leitura conservadora do tomismo do Concílio de Trento, e logo o tomismo dos evangelizadores, não resulta de igual sentido(39). Assunto que depois veremos.

Vejamos mais detidamente a diversidade de potências da alma, é dizer se as potências ativas se distinguem pelos atos e objetos. Tomás dá solução a este problema da maneira que segue:

<<Assim, pois, --- diz --- não é uma diversidade qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença do objeto ao qual a potência, em si, se refere. Assim, o sentido, em si, diz respeito à qualidade

passível que, em si, se divide em côr, som e qualidades semelhantes; por onde, uma é a potência sensitiva da côr, a saber, a visão, e outra a do som, a saber, a audição(40)

Puseram ordem estas potências da alma?, a resposta resulta afirmativa, mas qual é o sentido desta afirmação?:

<<Ora, descobre-se entre elas, tríplice ordem, das quais, duas dizem respeito à dependência de uma potência da outra; e a terceira diz respeito à ordem dos objetos. Ora, de dois modos se pode considerar a dependência de uma faculdade de outra: segundo a ordem da natureza, pela qual os seres perfeitos são naturalmente anteriores aos imperfeitos; e segundo a ordem da geração e do tempo, pela qual se passa do imperfeito para perfeito – Conforme, pois, a primeira ordem das potências, as intelectivas são anteriores às sensitivas e, por isso, dirigem-nas e governam-nas. E semelhantemente, as sensitivas, conforme esta mesma ordem, são anteriores às potências da alma vegetativa - Conforme, porém, a segunda ordem, as cousas se passam inversamente. Pois, as potências da alma vegetativa são anteriores, na via da geração, às da alma sensitiva e, por isso, preparam o corpo para as atividades destas. E, semelhantemente, o mesmo se passa com as potências sensitivas em relação às intelectivas>>(41)

Pela estrutura as potências da alma se sujeitam a três tipos de ordem: 1] dependência de uma potência a outra a respeito a ordem da natureza; 2] dependência de uma potência a outra a respeito a ordem da geração [e o tempo]; 3] a terceira diz respeito a ordem dos objetos.

A estrutura das potências da alma a respeito do perfeito e imperfeito: 1] dois diz respeito à dependência de uma potência de outra: [a] a primeira dependência de uma potência de outra será segundo a *ordem da natureza: os seres perfeitos são anteriores aos imperfeitos*; [b] a segunda dependência de uma potência de outra será segundo a *geração e do tempo: se passa do imperfeito ao perfeito*; 3] a terceira diz da *ordem dos objetos*.

Agora bem, *conforme a ordem das potências*: 1] as intelectivas são anteriores as sensitivas, por ela dirigem e governam estas; 2] *conforme a segunda ordem*: as sensitivas são anteriores as potências da alma vegetativa; 3] as coisas passam *inversamente* na alma vegetativa.

E por que na alma vegetativa as coisas passam inversamente?: 1] porque as potências da alma vegetativa são anteriores, *na vida da geração*, às da alma sensitiva, e por isso preparam ao corpo para as atividades destas potências; 2] e semelhantemente as potências sensitivas em relação às intelectivas.

A respeito das potências da alma, nelas se tem que distinguir cinco gêneros de potências da alma :

<<se distinguirem diversas almas segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea. Pois, esta, totalmente, está sujeita à alma, e com ela se compara como matéria e instrumento [...] *alma racional* [que nem mesmo se exerce por meio de qualquer órgão corpóreo] [...] *alma sensitiva* [se realiza pelo órgão] [...] / *alma vegetativa* as operações procedem de um intrínseco [...] assim, a digestão [...]. (42)

Quanto a estes mesmos gêneros de potências da alma elas se distinguem por os objetos:

<<Pois, quanto mais elevada fôr a potência, tanto mais universal será o seu objeto, [...]. Ora, o objeto da operação da alma pode ser encarado sob tríplice ordem – Há uma potência que têm por objeto o corpo somente, unido à alma. E êste gênero de potências se chama *vegetativo*; pois, a potência vegetativa só pode agir no corpo unido à alma – Há, porém outro gênero de potências que visa um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma- Há, por fim, outro gênero, que visa um objeto ainda mais universal e é, não só o corpo sensível, mas todo ente, universalmente – Por onde se vê, que estes dois últimos gêneros potências exercem operação relativa, não só a uma coisa conjunta, mas também a uma coisa extrínseca. Como porém é necessário que o ser ativo esteja ligado, de certo modo a sou objeto, em relação ao qual opera, necessário que é a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare com esta por dois aspectos da sua natureza [...]. E, sob este aspecto, há dois gêneros de potências: *o sensitivo*, relativo ao objeto menos comum, que é o corpo sensível; e *o intelectualivo*, relativo ao objeto comuníssimo, que é o ente universal. De outro modo, porém, enquanto a alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior. E ainda, a esta luz, há dois gêneros de potências: *o apetitivo*, pelo qual a alma está

para a coisa extrínseca como fim, que é primeiro na intenção; e outro, o *motivo local*, enquanto a alma está para a coisa exterior como para o termo da operação e do movimento>>(43)

Aqui novamente é preciso desagregar o artigo para sua melhor inteligência, Tomás afirma neste artigo: 1] os gêneros das potências da alma se distinguem por seu objeto, 2] enquanto mais elevada a potência da alma, tanto mais universal será seu objeto.

Por o objeto da operação da alma se encara sob três ordens: 1] a potência que tem por objeto somente o corpo, unido a alma, é o gênero de potência vegetativa, a potência vegetativa somente pode agir no corpo unida a alma, 2] outro gênero de potência mais universal é o corpo sensível, e não somente o corpo unido a alma, 3] finalmente outro gênero que abarca todo ente universalmente.

Estes dois últimos gêneros, o gênero da potência mais universal, o corpo sensível, e o gênero que afeta todo ente universalmente, exercem operação relativa, não só a uma coisa conjunta, também a uma coisa extrínseca.

É necessário que o ser ativo se ligue, de certo modo, a seu objeto em relação ao qual opera, de onde se segue que é necessário que a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare com esta [a alma] por dois aspectos de sua natureza.

E, sob este aspecto haveria dois gêneros de potência: 1] o *sensitivo*, relativo ao objeto menos comum, que é o corpo sensível, y 2] o *intelectivo*, relativo ao objeto comuníssimo que é o ente universal. A alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior

E ainda haveria sob esta luz dois gêneros mais de potências: o *apetitivo*, pelo qual a alma está para a coisa extrínseca como o fim, que é primeiramente na intenção; e o outro é o *motivo local*, enquanto a alma está para a coisa exterior como para o termo

da operação e do movimento. Distinguir claramente entre coisa extrínseca e coisa exterior, que não é igual.

Olhemos agora o sentido interno que o é objeto deste artigo 4 da questão LXXVIII e que aqui exponho grosso modo:

<<à recepção das formas sensíveis é destinado [ordinatur] o *sentido próprio e comum*, de cuja distinção a seguir se tratará – Porém, à retenção e à conservação dessas formas é destinada a fantasia ou imaginação, que é um como tesouro das formas recebidas pelo sentido– Ao passo que, a aprender as espécies intencionais, que não são recebidas pelo sentido, se destina a virtude *estimativa* – E, por fim, a conservá-las se destina a virtude *memorativa*, que é o como tesouro de tais espécies intencionais. E a prova é que o princípio da lembrança resulta, nos animais, de alguma espécie intencional como esta, a saber, o que é nocivo ou inconveniente. E o passado, na sua natureza, à qual se reporta a memória, é computado entre tais espécies. Deve-se considerar, porém, que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os outros animais que, semelhantemente, sofrem mutação dos sensíveis externos ... E por isso, a chamada *estimativa natural*, nos animais, chama-se *cogitativa* no homem, que chega a tais espécies intencionais por uma certa comparação. Donde vem o chama-se também *razão particular*...>>(44)

Vejamos estes mais detidamente: 1] a *recepção* das formas sensíveis externas e regulado [ordinatur] pelo sentido comum ou próprio, 2] a *retenção e conservação* das formas sensíveis externas é regulada pela fantasia ou imaginação, que é um tesouro das formas sensíveis externas recebidas pelo sentido, 3] *aprender as espécies intencionais* é regulado [ordinatur] por a virtude *estimativa*, *que não são recebidas* pelos sentidos, 4] a *conservação destas espécies intencionais*, tesouro destas espécies intencionais, é próprio da *virtude memorativa*, 5] a chamada *estimativa natural nos animais* -- o que por *memorização das espécies intencionais* assume como nocivo ou inconveniente, o que chamam *instinto natural*— se denomina *cogitativa no ser humano*, 6] chega à *cogitação estimativa de tais espécies intencionais* por uma certa *comparação*, de onde se chama também *razão particular*.

Por conseguinte, chamaremos razão *particular* ao sentido comum que recebe e regula as formas sensíveis externas e cuja retenção, ademais de conservação, devemos à memória, que ademais de reter as formas sensíveis, nos permite *captar* também as espécies intencionais cuja *valoração e conhecimento* das mesmas se chega por *comparação*.

Em síntese, a razão particular, o sentido comum individual, graças à memória, retém as formas sensíveis externas ademais das espécies intencionais, não perceptíveis pelos sentidos, mas que é capaz de estimar por comparação de experiências memorizadas. Existe, por consequência, uma estimativa da razão particular, do sentido comum individual que emerge da memorização das experiências dadas pelos sensíveis externos.

Olhemos melhor isto de *estimativa espontânea do sentido comum* dos indivíduos, ou para dizê-lo de outro modo, o sentido comum, a razão particular tem uma tábua de valorações baseada na experiência sensível e perceptível intelectualmente pela comparação, é uma axiologia espontânea do sentido comum, uma teoria estimativa espontânea nascida --- em um primeiro aspecto--- do processo de memorização das formas sensíveis exteriores, e --- em um segundo aspecto--- a partir das quais percebe as intenções, e que por comparação lhe permite uma estimativa cotidiana para se orientar na vida e o mundo(45)

3] Intelecto agente.-

<<[Para] que os inteligíveis se atualizem no intelecto e por médo da abstração das espécies das condições materiais, é necessário admitir uma virtude, um intelecto agente>>(46) .

Assim, propriamente, o intelecto agente é o que permite se atualizem --- dispara o ato e atualiza--- os inteligíveis por meio da atividade de *abstração das espécies* --- processo intelectual--- das condições materiais, em sínteses o intelecto agente por meio da *atividade de abstração* das espécies objetivas, dispara a possibilidade não somente do ato, senão que com ele também atualiza os inteligíveis.

Como um aspeto desta questão se precisa ver a diferença entre o *intelecto especulativo e o prático*, em relação ao anteriormente apresentado, é dizer o intelecto agente. O que o intelecto especulativo aprende não se ordena à operação:

<<mais só à consideração da verdade; ao passo que, o apreendido, por êste se ordena à operação>>(47)

Desta maneira: denominados pelos seus fins, um se chama intelecto especulativo e se orienta a verdade; o outro, o intelecto prático, i. é, se ordena segundo o aprendido por o intelecto especulativo e a partir dele se subordina à operação(48)

4] Do apetite.-

Esta secção começará se formulando o problema seguinte: o apetite é uma potência especial da alma?. E responde Tomás da forma seguinte:

<<É necessário admitir na alma uma potência apetitiva [quod necesse est ponere quamdam potentiam animae appetitivam]. Portanto, assim como as formas existem, nos entes que têm conhecimento, de modo mais elevado que o das formas naturais; assim é necessário haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural e chamada apetite natural. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as cousas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural(49)

O apetite é uma potência especial da alma, cuja inclinação superior nos entes pertence à virtude apetitiva da alma; como acontece também nos animais o qual

apetece as coisas que aprende, ademais de apetecer aquelas às que se inclina pela forma natural.

O apetite ou desejo é potência do alma, cuja inclinação, tendência superior nos entes, pertence à virtude desejável da alma; assim, o apetite ou desejo é *potência especial* da alma; onde a *inclinação superior dos entes* pertence à virtude apetitiva da alma.

Olhemos, agora, as *divisões do apetite sensitivo* que se divide em irascível e concupiscível como potências diversas:

<<O apetite sensitivo é, genericamente, uma só potência, que se chama sensualidade; mas divide-se em duas potências, que são espécies do apetite sensitivo, a saber, a irascível e a concupiscível>>(50) <<Donde vem, que tôdas as paixões do irascível começam pelas do concupiscível e nelas terminam>>(51)

Se distinguem dois fenômenos, o cognoscitivo e o afetivo, mas o apetite sensitivo é uma só potência que se chama sensualidade, mas se divide em duas potências que são espécies do apetite sensitivo: irascível e concupiscível, vejamos isto melhor em proposições: 1] se chama *sensualitas* [capacidade, faculdade de perceber sensações, faculdade de sentir, sensibilidade] ao apetite sensitivo, é dizer a *sensualitas* e o movimento sensual remite ao apetite sensitivo, e 2] é uma só potência, mas se divide em duas potências: 3] a potência da espécie de apetite sensitivo chamado irascível, 4] a potência da espécie de apetite sensitivo llamado concupiscível, 5] todas as paixões do irascível começam pelas do concupiscível, 6] e terminam no concupiscível. Não é diabolizado(52)

Como ficam estas potências chamadas do irascível e o concupiscível frente à razão?:

<<Ora, como já ficou dito, em lugar da estimativa o homem tem a virtude cogitativa, chamada por certos / *razão particular*, por ser a que compara entre si as intenções individuais. Donde o ser natural ao apetite sensitivo, no homem, mover-se por ela. Mas a essa razão particular mesma é natural ser movida e dirigida pela razão universal; e daí vem que, nos raciocínios silogísticos, de proposições universais se tiram conclusões particulares. Por onde, como é claro, a razão universal impera sobre o apetite sensitivo, que se divide em concupiscível e irascível, e obedece àquela. E como deduzir conclusões singulares, de princípios universais, não é função do simples intelecto, mas da razão, resulta o dizer-se que o irascível e o concupiscível mais obedecem à razão do que ao intelecto. E isso todos podem experimentar em si mesmos; pois, a aplicação de certas considerações universais mitiga ou instiga a ira, o temor o afetos semelhantes. À vontade, porém, está sujeito o apetite sensitivo, quanto à execução, que se faz pela virtude motiva [...] o homem não se move imediatamente pelo apetite concupiscível e pelo irascível mas espera o império da vontade, que é apetite superior. Ora, em tôdas as potências motivas ordenadas, o segundo motor não move senão em virtude do primeiro. Por onde o apetite inferior não basta para mover, sem que nisso consinta o superior. É, pois, desse modo, que o irascível e o concupiscível estão sujeitos à razão>>(53)

O desagregado dos sentidos específicos neste artigo fica assim: 1] a virtude cogitativa é específica do ser humano, 2] compara entre se as intenções individuais, 3] se chama razão particular. A razão individual humana cogita por comparação as intenções individuais, é dizer que compara e classifica os diversos tipos de intenções, as *estimações* a respeito da tipologia das intenções a adquirir a razão individual com a experiência cotidiana. Mas o processo não conclui aqui. Em outros termos, a razão particular cogita por comparação as intenções e estabelece uma tipologia de estimações a respeito delas pelas quais a razão particular pode guiar-se na vida e no mundo. Mas a coisa não conclui ali.

À *razão particular* ou individual: 1] é natural ser mexida e dirigida pela razão universal, 2] e dali vêm que de nossos raciocínios silogísticos, de proposições universais, depois de ser *mediada pela razão tira conclusões particulares*.

A estrutura de pensamento que aqui se sugere tem o seguinte processo: é natural à razão particular, individual, cotidiana, se mexida e dirigida pela razão universal, e

dali se possibilita que das proposições universais se tirem conclusões particulares. Isto é, a razão particular é mexida e dirigida pela razão universal e esta possibilita se tirem as conclusões particulares elaboradas.

Assim, as estimações a respeito da tipologia das intenções estabelecidas comparativamente pela razão particular, si bem cotidianas e nas quais participa esta razão universal, somente move e dirige [dirigi] esta razão particular, é dizer que esta razão particular é a que estabelece uma tipologia das intenções com as quais estima e que são adquiridas pelo método de comparação, é, em última instância, um nível de razão. A razão particular, individual, é um nível cotidiano dirigido, regulado, pela razão universal

Que significa então especificamente ser regulado [dirigi]? Aqui há um duplo processo: 1] a razão universal incide sobre a razão particular e permite tirar conclusões particulares, 2] mas as conclusões particulares são novamente dirigidas pela razão universal, etc., por conseguinte se está sugerindo um método por aproximações sucessivas com dois aspectos: a] enquanto a razão universal incide sobre a razão particular como se descreve em [1] admite-se poder conhecer em certo nível intelectual pela comparação, b] mas uma vez sacadas conclusões particulares na razão particular como se descreve em [2] serve para aprofundar –intelectualmente-- na razão universal, e assim por diante.

Os apetites, tanto o concupiscível como o irascível obedecem aquela razão, a dedução das conclusões singulares de princípios universais, *não é função do intelecto, é da razão*, por conseguinte o concupiscível e o irascível obedecem à razão mais que ao

intelecto. O homem se mexe pela vontade que é apetite superior ao concupiscível e irascível. De aqui que ambos estejam sujeitos à razão(54)

5] Da vontade.-

O primeiro tópico a respeito concerne ao problema de se a vontade deseja alguma coisa necessariamente. E a resposta será a afirmativa:

<<é necessário que, assim como o intelecto necessariamente adere aos primeiros princípios, assim a vontade adira necessariamente ao último fim, que é a beatitude. Pois, o fim está para a operação como o princípio para a especulação, segundo já se disse>>(55)

Aqui está fechada a compreensão dos artigos seguintes: 1] o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, e 2] a vontade adere necessariamente ao último fim, que não é outra coisa que a beatitude ou felicidade

Olhe-se o lugar que tem aqui o intelecto a respeito dos primeiros princípios. Fala que adere a eles necessariamente; enquanto que a vontade adere necessariamente ao último fim, isto é a felicidade, a beatitude.

É a vontade uma potência mais elevada que o intelecto?:

<<o Filósofo diz, que o *bem e o mal*, objetos da vontade, *estão nas coisas*; enquanto que o *verdadeiro e o falso*, objetos do intelecto, *estão na mente*>>(56).

E mais adiante complementa a idéia: a vontade move o intelecto?:

<<Por onde, a vontade, a modo de agente, move todas as potências da alma para os atos próprios delas, excetuando as virtudes naturais da parte vegetativa, independente do nosso arbítrio>>(57)

Assim, primeiro se fala que a vontade adere ao último fim, que é a beatitude ou a bondade, logo que o objeto da vontade é o bem e o mal que estão nas coisas, de onde a conexão entre a beatitude e o bem e o mal é uma conexão direta.

Agora bem, se devem distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite superior, que é a vontade?, Tomás responde do modo que segue:

<<Pelos diversos aspectos particulares dos bens, diversificam-se as partes do apetite sensitivo. Assim, o concupiscível se refere ao aspecto do bem enquanto delectável ao sentido e conveniente / à natureza. O irascível, de outro lado, se refere ao aspecto do bem, enquanto repele e impugna o que é nocivo. Ao passo que a vontade se refere ao bem segundo o aspecto comum deste. Por onde, nela, que é apetite intelectual, não se diversificam nenhuma potências apetitivas, de maneira a haver, nesse apetite intelectual, uma potência irascível e outra, concupiscível; do mesmo modo que, por outra parte do intelecto, não se multiplicam as virtudes apreensivas, embora se multipliquem por parte do sentido>>(58)

1] o apetite sensitivo do concupiscível remete ao bem delectável ao sentido e conveniente à natureza, 2] o apetite sensitivo do irascível se refere ao bem enquanto repele o que é nocivo, 3] no apetite superior que é outra forma de se chamar a vontade, também chamado apetite intelectual, não tem potência apetitiva irascível ou potência apetitiva concupiscível. Assim a vontade se sujeita à inteligência.

6] Do livre arbítrio.-

Tem o homem livre arbítrio?, se pergunta Tomás na 1ª parte q. LXXXIII, art. 1 e se responde à questão formulada da maneira que segue:

<<O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas da reflexão racional. Pois, a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos, como se vê nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só. E, portanto, é forçoso que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional(59)

Pela virtude cognoscitiva o homem discerne de modo racional que deve evitar e que buscar, mas os atos particulares e por conseguinte contingentes, o juízo da razão

tem que ver com termos opostos, não determinado a um só, de aqui se segue, então, que o homem tem livre-arbítrio pelo fato de ser racional.

Será, então, o livre-arbítrio uma potência?:

<<Embora o livre arbítrio, na sua significação própria, denomine um ato, todavia, pelo uso comum de falar, o consideramos como o princípio desse ato, pelo qual princípio o homem julga livremente. Ora, o princípio de um ato, em pôs, é potência e hábito; pois, conhecemos alguma coisa pela ciência e pela potência intelectual. Logo, é forçoso seja o livre arbítrio potência, hábito, ou potência acompanhada de um hábito [...]. A segunda razão vem de que se chamam hábitos os modos pelos quais nos a vimos bem ou mal, em relação às paixões ou aos atos, como já se disse. Assim, [...] pela ciência, vem nos avimos em relação ao ato intelectual, enquanto conhecemos a verdade; porém, pelo ato contrário, mal. Ora, ao livre arbítrio é indiferente a boa ou a má eleição. Por onde, é impossível que seja hábito. Logo, resulta que é potência(60)

A resposta é afirmativa: 1] o princípio de um ato é potência e hábito; pois, conhecemos alguma coisa pela ciência e pela potência intelectual, 2] é forçoso que seja o livre-arbítrio potência, hábito, ou potência acompanhada de um hábito, 3] pela ciência, nós a vimos em relação ao ato intelectual, enquanto conhecemos a verdade; porém, pelo ato contrário, mal, 4] ao livre-arbítrio é indiferente a boa ou má eleição, 5] Por onde, é impossível que seja hábito. Logo, resulta que é potência.

Que tipo de potência será o livre-arbítrio?

<<A eleição é propriedade do livre arbítrio. Pois, se temos livre arbítrio é que podemos tomar uma coisa e recusar outra; e isso é eleger [...]. Ora, para esta concorre a virtude cognitiva e a apetitiva, cada uma com a sua parte. Por parte da cognitiva requer-se o conselho, pelo qual se julga a preferência de uma coisa sobre outra. E, por parte da apetitiva, requer-se que seja aceito, pelo apetite, aquilo que foi julgado pelo conselho(61)

<<Por onde, sendo o bem, como tal, o objeto do apetite, resulta que a eleição é, principalmente, ato da virtude apetitiva. E assim, o livre arbítrio é potência apetitiva(62)

1] para eleger concorre a virtude cognitiva e a apetitiva, cada uma com a sua parte, 2] por parte da cognitiva requer-se o conselho, pelo qual se julga a preferência

de uma coisa sobre outra, 3] e, por parte da apetitiva, requer-se que seja aceito, pelo apetite, aquilo que foi julgado pelo conselho, 4] a eleição é ato da virtude apetitiva, por tanto o livre-arbítrio e potência apetitiva.

Será o livre-arbítrio, então, potência diferente a vontade? Será a questão seguinte à que tentará responder Tomás:

<<Ora, assim como na apreensão intelectual o intelecto é proporcionado à razão; assim, no apetite intelectual proporcionam-se a vontade e o livre arbítrio, que não é senão a virtude eletiva. E isto bem se evidencia pela relação dos objetos e dos atos. Por *inteligir* importa na recepção simples de uma coisa; por onde, consideram-se inteligidos, no sentido próprio, os princípios que, sem raciocínio, são conhecidos em si mesmos. Mas, *raciocinar*, propriamente, é passar do conhecimento de uma coisa para o de outra; e, por isso, propriamente, raciocinamos sobre as conclusões, conhecidas pelos princípios. Semelhantemente, por parte do apetite, *querer* importa no simples desejo de uma coisa; e, por isso, diz-se que a vontade quer o fim, desejado em si mesmo. Ao passo que *eleger* é desejar uma coisa por causa de outra, que se quer conseguir; e, por isso, propriamente, se refere às coisas que conduzem ao fim [...]. Logo, a mesma potência que quer também elege. E por isso, a vontade e o livre arbítrio não são duas potências, mas uma só(63)

1] O apetite intelectual proporciona a vontade e livre-arbítrio [virtude eletiva], 2] se consideram inteligidos os princípios que sem raciocínio são conhecidos em si mesmos, 3] raciocinamos sobre conclusões conhecidas pelos princípios, 4] o apetite é o simples desejo de uma coisa, e a vontade quer a coisa em si mesmo, 5] eleger é desejar uma coisa por causa de outra e se referem a coisas que conduzem ao fim, 6] logo a mesma potência que quer, elege, 7] vontade e livre-arbítrio não são duas potências, é uma(64).

7] Do alma intelectual.-

Ao se formular estas quatro questões se relacionaram com o conjunto do que temos chamado condições preliminares, se aborda o tema da alma racional; o artigo

1 ao interrogar-se acerca de se a alma intelectiva conhece a si mesma por sua essência, Tomás responde o seguinte:

<<as substâncias imateriais, na medida em que são atualizadas pela essência própria, nessa mesma são inteligíveis por essa essência [...] / [...] o intelecto humano se comporta, no gêneros das cousas inteligíveis, somente como ser potencial, assim como a matéria prima se comporta no gênero das cousas sensíveis; e, por isso ele se chama *possível*. Assim, pois, considerado na sua essência, comporta-se como potência inteligente. Por onde, tem, de si mesmo, virtude para entender, não, porém, para ser entendido, senão quando se atualiza(65)

Desagregando isto fica do modo que segue: 1] o intelecto humano se comporta a respeito dos gêneros das coisas inteligíveis somente como ser potencial, 2] se chama por isso também, e de outro modo, *possível*, 3] em sua essência é potência inteligente, 4] tem virtude para entender, 5] mas não para ser entendida senão quando se atualiza.

Conhecerá então nosso intelecto o ato próprio?:

<<Há, por fim, outro intelecto, o humano, que nem é o entender próprio, nem do seu entender é o objeto primeiro a essência própria, mas, algo de extrínseco, que é a natureza material da coisa. Por onde, o que é primariamente conhecido pelo intelecto humano é um objeto tal; secundariamente, é conhecido o ato mesmo pelo qual é conhecido o objeto; e, pelo ato, é conhecido o intelecto, em si, cuja perfeição é o entender. E, por isso, o Filósofo diz, que os objetos são conhecidos antes dos atos; e os atos, antes das potências(66)

Reafirma-se o que for dito no artigo anterior: 1] o intelecto humano que não é entender próprio, 2] nem é objeto de seu entender o objeto primeiro, a essência própria, 3] mas se entende a natureza material da coisa, 4] assim, o que conhece primariamente o intelecto humano é um objeto, 5] secundariamente é conhecido o ato mesmo por o qual é conhecido o objeto, 6] e por o ato é conhecido o intelecto em si, cuja perfeição é precisamente o entender

Outro problema que se formula. Tomás dentro desta questão consiste no seguinte: o intelecto entende o ato de vontade?. E se responde da maneira seguinte:

<<Por onde, a inclinação natural está naturalmente na coisa natural; a do apetite sensível está sensivelmente, no ser que sente; e semelhantemente, a inteligível, que é ato da vontade, está inteligivelmente, no ser que entende, como no primeiro princípio e no sujeito próprio. Por isso, o Filósofo usa da locução: *a vontade está na razão*. Ora, é conseqüente que, o que está, inteligivelmente, num ser inteligente, seja por este entendido. Por onde, o ato da vontade é entendido pelo intelecto, enquanto alguém tem consciência de querer e enquanto conhece a natureza deste ato e, por conseqüência, a natureza do princípio do mesmo, que é o hábito ou a potência(67)

Desta maneira 1] o ato de vontade é entendido pelo intelecto, 2] enquanto algum indivíduo tem consciência de querer, 3] e em quanto conhece a natureza deste ato, 4] e conseqüentemente, conhece a natureza do princípio mesmo, que é o hábito ou a potência.

Notas

Capítulo II.

A formulação das paixões em Tomás de Aquino.-

(1) E. Gilson: *La filosofía de la edad media*, Gredos, Madrid, 1965 [1922], p. 497

(2) idem, p. 420

(3) idem, p. 520

(4) F Copleston: *Historia de la filosofía*, vol II, Ariel, Barcelona, 1983, parte V, cap. XXXVII, p. 376

(5) A Y Gurevich: <<*El tiempo como problema de historia cultural*>>, em Vários Autores: *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Unesco, 1979 [1978], p. 275

(6) A Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*, vol 3, Era, Mexico, 1983, p. 270

(7) N Elias comenta que a ampliação da consciência moral está ligada à ampliação da autoconsciência, pág. 90 de seu livro, *A sociedade dos indivíduos*, Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1994, afirmação que tem verdade e que assino por completo, mas tem um problema de por meio: um implica a ampliação do outro, o passo de um para o outro, não é tão direto nem simples como parece estar sugerido por Elías. Quais são as condições objetivas e subjetivas para este trânsito?, Nas sociedades liberais contemporâneas não é difícil reconhecer ao calvinismo como o suporte espiritual para engendrar filosoficamente a autonomização [como objetivação] da autoconsciência e com ele o início também de autonomização da subjetividade [cujo momento culminante será o idealismo alemão onde a autoconsciência se converte no reconhecimento teórico de sua própria historicidade, é dizer propriamente, subjetividade].

Mas no caso da cultura de nossa nação, foi este o processo? Estimo que não. Se bem que há a existência moral cristiano-católica --- e existindo em um sentido de clara negação teológica e moral da natureza e o prazer corporal, ambas muito apreciadas na cultura pré-hispânica, e compatível, ademais, este cristianismo com a visão do Concílio de Trento que declara como inimigos ao mundo, o demônio e a carne--- não necessariamente há as bases para a autonomização [isto é,

objetivação ou tematização da mesma], para saltar à autoconsciência negando com ele o passo a toda possível subjetividade. Qual é a razão para este impedimento?

A existência temática da autoconsciência precisa, previamente, que o indivíduo tenha uma ruptura, um desequilíbrio para que possa aflorar a diferença como consciência moral individual e em um evento coletivo, isto é, perceber moralmente como indivíduo a diferença implícita como fenômeno coletivo. Precisamente as rupturas sociais geram fortes condições para manifestar-se a autoconsciência ou autoconsciências quando existem como subjetividade [poderia haver subjetividade sem o reconhecimento, a identificação imanente, do processo histórico da autoconsciência, a isto se refere Salazar Bondy quando fala de <<filosofia transplantada>>, a nossa capacidade de situar-nos, colocar-nos --- aparentemente de modo imanente--- na autoconsciência desdobrada pelos outros que poderiam ter compreendida sua própria subjetividade, a própria historicidade de sua autoconsciência teórica, mas negando ---<obviando> é a expressão mais precisa--- a própria gênese de nossa autoconsciência e, pior ainda, a historicidade de nossa autoconsciência, isto é de nossa subjetividade], mas não é algo absoluto, poderia pensar-se sem problema algum, por exemplo, desde o processo do idealismo alemão que é um repensar teórico idealista da experiência da ilustração e da revolução francesas.

Em síntese, ter uma autoconsciência moral não nos leva à autonomização da autoconsciência geral, nem menos a uma compreensão de sua historicidade, se precisa de uma condição mais, da *percepção da diferença* e que ademais possa ser expressada teoricamente por um ou vários indivíduos reflexionando em um mesmo eixo problemático.

Mas o central da questão procede de que a diferença não pode ser um fato individual, o impulso procede de ser um fato social que os indivíduos, os intelectuais e estratos intelectuais, depois dão vida teoricamente, assim temos uma subjetividade e autoconsciência não diferenciada que passa a ser na época moderna diferenciada, isto é, tematizada. Mas que acontece quando esta saída histórico-natural fica anulada por razões históricas, para dizê-lo desde o horizonte de nossa nação, que acontece quando os que deveriam haver cumprido seu papel como indivíduos e classes não o cumpriram em seu momento?.

Vejam os dois pensadores nossos que se formularam este problema. 1] Augusto Salazar Bondy fala: o caráter imitativo de nossa filosofia será superado quando chegemos a ser uma sociedade desenvolvida, quando superemos as condições de subdesenvolvimento, 2] J. C. Ballón em seu artigo <<La racionalidad del mundo moderno>>, Logos Latinoamericano, No. 3, Lima, 1998, estima que seremos uma nação com auto-entendimento próprio quando entendamos a existência do pré-moderno detrás dos discursos socialistas e liberais, que em última instância, ignoram que não existiu processo de individualização, nem de capitalismo em nossa nação.

O que diz José Carlos é correto. Não temos tido nem individualização, nem capitalismo, por conseguinte os discursos liberais e socialistas ao ignorar nossa condição pré-moderna, não podem aceder a um auto-entendimento apropriado das condições políticas e espirituais de nossa nação [mais teríamos que ver se é correto o relativo aos discursos, mas não é nosso problema imediato assim que o deixarei de lado]. Coloca José Carlos o horizonte de compreensão de nosso auto-entendimento em um necessário passar primeiro pelo individualismo de tipo capitalista, isto seria o moderno.

A idéia é interessante e José Carlos Ballón está próximo a Salazar Bondy : *precisamos do individualismo moderno fala o primeiro, necessitamos ser desenvolvidos fala o segundo*. Ambos partem da história de nossa nação e partem do fato de que nossa história tem que seguir o mesmo caminho europeu [Ballón critica explicitamente o progressismo histórico-linear de tipo liberal e de tipo socialista para se formular nossa história, mas atraiçoa sua formulação quando quer como padrão de medida ao individualismo liberal contemporâneo para situar em melhor nível nosso discurso político], e *em ambos casos está funcionando implicitamente a aspiração a ser como estes estados capitalistas*.

Nossa nação, sem embargo, historicamente não pode constituir-se como estado nacional em seu momento, e não se pode pensar como aspiração em ser como os países desenvolvidos, porque é admitir como aspiração que temos que ser estados nacionais constituídos como os estados

capitalistas contemporâneos. Mas sabemos faz tempo, é vox populi intelectual, que somos e estamos historicamente retrasados para formularmos um programa deste tipo. Isto é, ambos pensadores propõem uma filosofia e auto-entendimento próprios --- o que é correto--- mas tem como paradigma orientador para a obtenção deste objetivo o que desenvolveu as nações capitalistas em seu lugar e momento. Mas o processo histórico real, o *aqui e agora* do presente histórico de nossa nação, é que não se logrou constituir como estado nacional de tipo europeu, e é o que é: um estado em formação, ainda semi-feudal. Desta maneira *partem eles, implicitamente, do que deveríamos ser e não o que realmente somos, e ao partir deste implícito, deste chão, não desenvolvido, desenvolvem teleologicamente o abordamento explícito do problema que observamos*. Em resumo, a formulação de Salazar como Ballón passa por admitir que teoricamente seremos um autoentendimento plenos como nação quando alcancemos o dito estado de nação moderna-contemporânea, isto é capitalista.

Vejamos, agora, a formulação de ambos à luz da inicial formulação de N. Elías. Tanto o programa filosófico de Salazar como de José Carlos nos teria que levar --- como aqui e agora--- ao abordamento do problema da moral católica e da auto-consciência. E nos levaria a admitir --- no horizonte de nossos dois pensadores--- que a moral *que teria* que dominar teria que ser a de uma nação e mentalidade capitalistas; *mas isto é precisamente o que não somos*. Em outras palavras, se olheamos a nossos dois pensadores no horizonte da formulação de Elías, teríamos que assumir que podemos conseguir a autonomia filosófica e o auto-entendimento filosófico que nos fundamenta assumindo a moral anglo-saxônica. Mas, *nem um e tampouco o outro, se formulam que partimos de uma moral católica dominante e concreta, e não faz um balanço e liquidação deste aspecto feudal-cristiano*.

Isto nos leva adicionalmente a interrogarmos a razão pela qual não faz este balanço do feudal-cristão. A resposta é complicada, mas *parece sugerir-se que o cristianismo não seria problema algum para a realização desta tarefa*. E aqui eles estariam seguindo a linha de reflexão, principalmente de J. C. Mariátegui para quem o cristianismo não seria problema algum na realização do socialismo, e se formular o problema do lugar da religião em relação à política e subordinando o primeiro ao segundo. Para nossos dois pensadores é bastante claro que não se trata de afetar as crenças religiosas nem o sentimento religioso de grandes capas e classes sociais da nação. Mas estimamos que essa linha de reflexão da tradição socialista senão é incorreta, porém confunde os planos.

Uma coisa é a religião como problema que unifica o institucional, ideológico e político; um segundo problema é que entendemos por religiosidade das capas e classes sociais que em nosso caso não se reduz a ser parte de uma denominação religiosa, um costume religioso, senão que passa inclusive por grandes capas que não acreditam no Deus cristão, senão, a grosso modo, nas forças e energias da terra, e que fora violentamente reprimidas pelo sectarismo católico-cristão principalmente (até agora persiste tal sectarismo católico contra as crenças não católicas); um terceiro problema é a obtenção de nosso auto-entendimento e auto-compreensão filosóficas. Vejamos um dos experimentos cristãos-católicos mais criativos iniciados no Peru na década do 60-70 com os teólogos Crespo-Gutiérrez. Partamos da idéia global que o catolicismo cristão postridentino até o Concilio Vaticano II foi a realização da teologia do medo; e que é desde o Concilio Vaticano II que se formula outro modo de entender a Deus; partamos da idéia de que a teologia da libertação é um experimento teológico-teórico desde a mesma teologia católica para renovar-se. Qual foi e é o efeito prático da mesma?.

A resposta é a seguinte desde nossa perspectiva: a auto-consciência teológica pós concilio Vaticano II levou a se reformular o domínio da subjetividade do cristianismo católico tridentino, que *implicou reformular-se desde a autoconsciência do presente renovador do concilio Vaticano II, o processo, o lugar e o sentido da subjetividade da tradição cristão católica e o lugar da teologia da libertação nela como parte e todo do processo*. É incorreto que tenha acontecido assim? Nossa resposta é que este é um experimento bastante interessante e criativo e é esplêndido que tenha acontecido. Mas que aportou para nosso debate filosófico de 70 em diante?. Estimamos que pouco, porque tanto a teologia da libertação como a filosofia da libertação se constituíam no processo das lutas sociais iniciadas nos 50, mas no país se manifestavam como processos paralelos. Que tem que ver isto com nosso problema? Uma coisa é o problema político da teologia e da filosofia da libertação frente à igreja tradicional e a igreja que chamaram e chamam progressista, outra coisa é o problema da religiosidade abordado pela tradição tridentina e pelo pós-Vaticano II, e outro problema é o

problema teórico do experimento da teologia da libertação como da chamada filosofia da libertação. Não vamos insistir nisto.

O ponto a salientar para nós é que se trata de um experimento teórico e que como experimento teórico a teologia da libertação tem seus próprios limites. Mas desde o *horizonte da filosofia* desenvolvida desde a década de 70 --- o que temos formulado significa o vislumbre de uma tendência que se formula o “que fazer da filosofia” de nossa nação como a necessidade de se formular teoricamente como nos auto-entendemos e auto-compreendemos historicamente--- este processo passa por colocar em evidência como a redução ontológica a categorias morais limitou e trancou o processo de avanço de nossa reflexão filosófica. E falamos principalmente do catolicismo cristão, porque ele trabalha as diversas classes e estamentos sociais desde a primeira hora da conquista. Em outro momento temos tocado o lugar do medíocre liberalismo histórico. Por isso dizemos, se formularmos o lugar *teórico* e histórico do cristianismo em nossa nação, passa por romper com esta subjetividade para procurar novos horizontes na etapa nacional da filosofia no Peru

A grosso modo diremos que a história da filosofia universitária de nossa nação a dividimos em três etapas: 1] etapa colonial, quando se reproduz exclusivamente o horizonte teológico-filosófico hispânico, e abarca desde 1532 até 1800 aproximadamente, 2] a etapa cosmopolita, quando se reproduzem vários horizontes filosóficos, abarca aproximadamente desde 1800 até 1970; 3] a etapa nacional, que utiliza os diversos horizontes filosóficos para nosso próprio entendimento e auto-entendimento filosófico, que tem várias sub-etapas: a) a crítica-negativa iniciada por A Salazar Bondy, de colocação de nosso horizonte filosófico e suas limitações, b) a crítica histórica de A Salazar - M. L Rivara - D. Sobrevilla principalmente, que se formulam a construção panorâmica de nosso processo das idéias filosóficas em seus diversos momentos, c) a sub-etapa do específico trabalho no horizonte explícito do entendimento, auto-entendimento e auto-compreensão de nosso “que fazer filosófico”, veja-se nosso livro: *Ocaso de una impostura* (El fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Peru), Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, 2004. Adicionalmente se tem que dizer --- a etapa nacional da filosofia--- que o consistente trabalho da história da filosofia e a cultura em nossa nação incorpora um aspecto universitário e não-universitário da filosofia como parte de uma unidade. Etapa nacional da filosofia no Peru não tem que ser confundida nem com <<filosofia nacional>>, nem com <<filosofia peruana>>, nem com <<filosofia da peruanidade>>, <<filosofia do incario>>, etc. No capítulo 1 temos formulado nossa posição a respeito da filosofia da libertação.

Nossa reflexão filosófica ---reitero que a idéia de programa filosófico é do D. Sobrevilla e do programa filosófico dentro de um programa nacional é de J. Abugatás, idéias ambas que adoto sem vacilar--- segue outra seqüência: 1] se formular o horizonte de objetivação, constituição e desdobramento de nossa subjetividade, exige primeiro entre outras coisas, aclarar as condições da consciência cristiano-católica e o trânsito a uma autoconsciência e autoconsciências para aceder a uma subjetividade autônoma, e temos indicado que nós partimos das paixões para situar melhor seu significado negativo e acrítico contemporaneamente em nossa cultura, e 2] para entender que a ruptura da que falamos não pode proceder do meramente intelectual, procede mais bem de uma perturbação da moral coletiva como quer Dewey, é dizer que são as rupturas práticas as que permitem as rupturas teóricas que modelam novos paradigmas [de diverso tipo e que é tarefa exclusiva dos pensadores] de aspiração coletiva e que a política e outras categorias realizam socialmente, é dizer que socializam; e assim novamente: prática teorizada e teoria socializada, matéria prima nova para um novo e mais complexo processo e consciência com mais cargas sedimentadas de respostas e de problemas, assim até o infinito.

E, como fica a questão frente ao problema antes formulado? Que fazer quando historicamente os que tiveram que cumprir seu papel e não o fizeram negando assim toda possibilidade de autoconsciência e de contextualização do processo histórico da própria subjetividade?. A resposta já não é tão simples. Poderia ser a aceitação plena e, com todas suas conseqüências, da política de mercado como quer os liberais? Pode ser a constituição de outro Estado como quer a política da subversão marxista leninista maoísta? Um processo de industrialização forçada como o caso japonês de pós-guerra ou o caso brasileiro da década de 60-80? E, em ambos casos com claras

manifestações intelectuais, econômicas e socio-morais, ou, nos convertamos em um Estado mais dos Estados Unidos de América como quer não poucos no país ?

Em síntese, ante o dilema: deixarmos avassalar pela superficial, niveladora, medíocre e embrutecedora cultura de mercado a que se reduz a cultura anglo-saxônica contemporânea ou, negá-la completamente, o sensato parece ser, estimamos, estabelecer os marcos do esquema histórico-ontológico de nossa cultura para assimilar-superando a melhor ontologia da cultura anglo-saxônica e rechaçar sua medíocre, dogmática e ridícula ontologia mercadológica.

E a nível da gente simples, das demandas que formulam as organizações políticas, acadêmicas, sociais, unido às exigências dos jovens não universitários e universitários que constantemente exigem aos pensadores por idéias e respostas aos problemas, que lhes formulamos e falamos? Idealismo moral como quer José Ingeniero? Trabalhar, obter suas próprias coisas e mandar ao diabo o demais como quer o individualismo consista contemporâneo? Praticar a luta armada para derrocar o sistema como quer a subversão? Modificar o sistema desde o mesmo sistema como gostariam certo setor de liberais e social-democratas? Voltar aos deuses e seguir aos cristos como quer as denominações cristãs? Ser céticos que é o lema de não poucos contemporaneamente ou as formulações do tipo <<hay que matar a todos los serranos y cholos.>>?;

O cristianismo católico romano emanado do Concilio de Trento não tem sido superado na prática seu influxo, não tem chegado nem à predicação, nem à educação, como foi a esperança do II Concilio Vaticano, veja-se ao respeito A. Torno: <<Conciencia histórica y teológica de la historia >>, em *Teología y mundo contemporáneo*, [Homenaje a K. Rahner], Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p. 477. A isto se soma que se pode fazer uma leitura conservadora do Concilio Vaticano II como mostra a historia da igreja peruana --- ontem como indica J. Villegas contra os <<estrangeiros>> sinônimo de <<herege>> em *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica:1564-1600*, Instituto. Teológico del Uruguay, 1976, Uruguai, cap. I, p. 78, depois na sua luta contra toda presença teórica e prática da teologia da libertação--- e mais específica e notoriamente durante a adesão ativa da tendência fascista da hierarquia eclesiástico católica peruana à ditadura fascista na década do 90.

(8) E Gilson: ob. cit., p. 316, p. 420

(9) estima M. Cruz H: <<Santo Tomás y la primera recensión de Aristóteles por los latinos>>, em *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionali, Roma: 17-24, abr, 1974, Edizioni Domenicana Italiana, Itália, 1975, vol. 7, p. 320; este mesmo autor sugere que o impacto de Averroes sobre Tomás se deu desde muito cedo em seu pensamento e chegando a ser seu conhecimento de Averroes quase perfeito, tão é assim que até agora se conhecem mais de 500 citações explícitas de Averroes não sua obra, não esgotando-se o descobrimento de mais citações deste tipo, nem que se fale das citações implícitas, p. 339; afirma ademais Cruz que as discrepâncias de Tomás com Averroes se refere a limites muito concretos, p. 324

(10) E. Gilson: idem, p. 316

(11) M. Cruz: idem, p. 320

(12) J. Hirschberger: *Historia de la filosofía*, vol I, Herder, Barcelona, 1971[1963], p. 396

(13) Introducción de M. Grabman à co-edición da Suma teológica (port-lat) em 12 vol, ver bibliografía

(14) E Gilson: *La filosofía de la edad media*, pp. 500-501

(15) veja-se a relação entre teoria e prática no cristianismo: W. Kluxen: <<Metaphysik und praktische Vernunft [Uber ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin] >>, em Ludger Oeing-Hanhoff [Hrsg]: *Thomas von Aquin 1274 / 1974*, Kösel Verlag, Germany, 1974, a tarefa da metafísica da praxis como a entende o autor se tem que distinguir de uma crítica do tipo da razão prática postulada por I. Kant, indica W. K. que a dita relação se cumpre, principalmente, como sabedoria [Weisheit] e o <<Sinne ist als christliche Möglichkeit natürlich>> dada na historicidade da concreta comunidade cristã, p. 76, a *Suma teológica* seria exemplo da unidade do intelectual com a vontade em uma unidade de pensamento, o conceito de síntese é o conteúdo desta relação entre

teoria e praxis que se unifica nesta sabedoria, p. 82; <<Nella ragione pratica in senso stretto, la quale richiede [pide] l'intervento della volontà e che culmina, sul piano della morale, nel praeceptum della prudentia e nell'imperium>> etcétera, segundo A Campodonico: <<*Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso D'Aquino*>>, em Rivista de Filosofia neo-escolastica, #s 2-3, aprile-settembre, Milan, 1997, p. 278, este autor menciona outros que se ocupam do tema, nota 2 da p. 267.

Questões doutrinárias: condições preliminares [1ª parte]

(16) Aqui somente tomarei da Suma o necessário para nossos fins, quem esteja interessado em mais pode revisar a edição capuchinha da Suma Teológica (ver bibliografia), tradução de A Corrêa quem a sua vez traduz da edição latino-francesa da equipe de dominicanos franceses como edição crítica [a edição Blot] da edição leonina [edição dominica]; quem deseje ver a edição leonina da Suma teológica remito à edição BAC, Madrid, 16 volumes, nós citaremos com muita frequência o volume IV; nós temos conferido os tratados, questões e artigos da tradução ao português de A Corrêa e a tradução ao espanhol dos dominicanos da BAC, e as diferenças na tradução são mínimas; dentro da avaliação tomista F. Arruda quando faz a história do tomismo no Brasil: *Tomismo no Brasil*, Paulus, São Paulo, 1998, cap. II, p. 122, indica a experiência de Corrêa em seu trato com Tomas e a Suma Teológica, e especificamente relacionado com a edição capuchinha indica ser uma obra boa e aprimorada.

(17) Aqui vamos considerar o que supõe uma compreensão explícita do autor exposta em uma obra filosófica determinada; a compreensão sofisticada contemporânea muitas vezes ignora uma série de fatos que resumo: 1] que o autor de uma obra filosófica realiza, dentro de um campo de problemas e possibilidades, uma interpretação explícita para dar solução a um problema por ele antevisto, 2] que é quase provável que não tivesse idéia alguma do caráter situacional de sua perspectiva ôntica, e atemporal de sua perspectiva ontológica. Os sofisticados métodos contemporâneos de análises se bem resultam interessantes terminaram por eliminar este sentido explícito do autor de uma obra, para mudar pela interpretação que supõe o interprete pode haver suposto o autor de uma obra filosófica. Desta maneira se substitui o contexto do problema e a afirmação explícita do autor de uma obra filosófica, à afirmação e interpretação que faz um interprete. Isto pode ser interessante, mas é irrelevante, um intérprete nunca deixará de ser só isso, um intérprete, sobre isto remito a E. Husserl: *La crisis de la ciencia europea*, varias edições, H-G Gadamer: *Verdad y Método*, parte II, esta obra é o recorrido de uma hermenêutica da hermenêutica, interessante pelo que nega, desestimulante por aquilo ao que levanta: a sobre-valorização da linguagem; P. Ricoeur: *Teoria da interpretação*, Edições 70, Lisboa, 2000, tem uma interpretação mais equilibrada; para ter uma idéia geral relativo ao problema de linguagem remito a M. Araújo: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Loyola, SP, 1996; finalmente me nego rotundamente a seguir a Habermas e Apel na absolutização fetichista da linguagem como único meio para a compreensão do ser, o afã de negar a teoria designativa da linguagem de Aristóteles, levo ao outro extremo à negação do dado, e tampouco resulta certo que Husserl tenha sido, afinal de contas, um empirista por haver reivindicado a intuição como dado e como fenômeno. A razão é a seguinte: o empirismo inglês é bastante claro em seu ceticismo a respeito do dado como possibilidade de conhecimento do mesmo [Locke], impossibilidade de conhecê-lo [Hume] e negação de toda materialidade do dado [Berkeley]. Nada disto há no último Husserl. Husserl não nega o dado nem tampouco se declara cético frente a este dado, se formula as condições do conhecimento do dado no horizonte do sentido. Em geral concordo com a posição relativa a que não se pode confundir o ser com o ente, isto é, a linguagem.

(18) a ontologia do pensamento tem duas grandes partes, o aspecto ontológico e o aspecto ôntico, aqui veremos ambos aspectos: o aspecto ontológico no ponto I e II, V, o aspecto ôntico III, IV, vejamos a estrutura de pensamento:

I] pela referência tem três padrões de referência gerais: a] com respeito, principalmente, ao pensamento, b] com respeito, principalmente, à realidade, c] com respeito, principalmente, à inter-

relação pensamento-realidade. Isto se refere exclusivamente ao referente geral da estrutura do pensamento e que a sua vez modela o sentido: a] se como compreensão do sentido geral, b] se como compreensão completamente relativizada dos sentidos gerais, c] como relativização total a respeito de todo sentido. Convém ter claro isto para não confundir o tipo de hermenêutica a optar, e primeiro procedimento determinará, ou ao menos incidirá, no tipo de hermenêutica que se pratique: os de tipo [a] encontraram no abordamento estrutural analítico sua melhor opção, em [b] as hermenêuticas de tipo cientista, basicamente de tipo naturalista, em [c] provavelmente as dialéticas, sobre isto há que ter muito cuidado, porque com a moda de converter a linguagem o ser, então, os referentes se podem perder com extrema facilidade. Mas não unicamente tem que ver com as formas do sentido; estimo que em geral a filosofia analítica põe tudo no mesmo saco, reduz tudo a estruturas da linguagem e quer subordinar os aspectos da estrutura de pensamento na sua unilateral rejeição a toda ontologia.

II] Pela *metodologia* se usam formas de pensamento também de tipo básico: a] principalmente indutivo, b] principalmente dedutivo, c] principalmente indutivo-dedutivo, d] principalmente dedutivo-indutivo, e] principalmente teológico, f] principalmente analógico, g] principalmente probabilístico, g] principalmente sistêmico, etc.;

III] Pelo *modo de estruturação operativa da informação*, pode ser: a] principalmente teológico, b] principalmente relacional, c] principalmente analógico, d] principalmente em redes, e] principalmente estrutural, f] principalmente sistêmico, etc.,

IV] Pelo *modo de estruturação cognoscitiva da informação* existem também padrões tipos: 1] o acumulativo-linear, 2] o cumulativo lineal e progressivo, 3] o evolutivo, 4] o sistêmico, 5] o de contrários, 6] o de contrários com saltos, 7] por estruturas, etc.,

V] Pelo *modo de problematização*: a] de acumulação de problemas, b] de evolução de problemas, c] de espiral de problemas, d] de gênese e genealogia de problemas, e] problemas formulados em sistemas, f] de sedimentação de problemas. Em síntese, a estrutura do pensamento de um filósofo, como o processo de seu pensamento, não é simples e menos se reduz à hermenêutica estrutural-analítico, este método somente seria resultado da nivelação contemporânea das formas de pensar, que tem certo método sistemático de crivos implícitos: 1] reduz arbitrariamente que é aquilo digno de ser considerado analisável (e aqui se é em geral totalmente arbitrário), 2] se estabelece o esquema do horizonte daquilo que tem que funcionar naquilo que se deixou passar como digno de análise, mas se assume que tal esquema implícito não funciona na sua pesquisa daquilo digno de analisar (horizonte de quem analisa *sob sentidos determinados* --- ontológico situacionais, histórico, contextuais, problemáticos--- do qual o analisador presume estar liberado), 3] o que fica para estudo fica pulverizado a respeito de seu sentido contextual e problemático geral para ser reduzido e relativizado ao extremo, isto é, convertê-lo em um sem fim de proposições micro ao que se lhe outorga sentidos micro (o que é uma nova deturpação), 4] a redução do sentido ainda sem fim de sentidos micros outorga ao analisador da liberdade de estabelecer as conexões lógicas que ele quiser e como quiser (e os conteúdos que ali coloca podem ser não poucas vezes: <a> trivialidades do sentido comum, muitas vezes negação de conhecimentos de outras ciências objetivamente formulados, o estabelecer uma estatísticas erudita de opiniões, <d> o dar à rédea solta a suas emoções revestidas de palavras graves, quase sempre quando são idéias de outros com que se tem fortes contradições ou de natureza política ou religiosa), 5] apelando quase sempre a uma visão da história reduzida à pesquisa dos sentidos micros e a sua terminologia correspondente; fenomenologicamente a análise estrutural esta cheia de fissuras, presumir que pode haver metodologia liberada de sentidos é incorreto e este é um caso típico [o método científico natural como historicamente imodificável, depois de ele nada haverá, é outra das grandes ingenuidades ocidentais: o que se configura historicamente pode ser modificado historicamente ou simplesmente sumir, é outro dos grandes mitos ingênuos de nossa época], e certamente não significa que seja metodologicamente o único nem o melhor; significa só que é o mais universalizado, homogêneo, e cômodo: 1] em uma compreensão primária da nova suposta tarefa profissional contemporânea da filosofia, 2] do processo de se estruturar historicamente uma forma de pensamento filosófico, que por razões extrafilosóficas se universaliza, mas que filosófica-universitariamente aparece como processo geral do pensamento filosófico contemporâneo; 3] e finalmente, porque se presume que é verdadeiro o cômodo.

Assim, o pensamento de um pensador é uma estrutura composta de vários níveis que, em cada momento da estação do pensador, põe de relevo a partir de um problema ou outro [ou um programa filosófico mínimo assumido como tal de maneira explícita ou implícita] o modo desigual de desenvolvimento, outra modalidade pode ser que, o que em um momento foi um problema passa a ser logo um subproblema ou um problema derivado, ou aquilo que antes era um problema dominante passa depois a se configurar como um padrão de reflexão [estratégia reiterada e aplicada em outros níveis] das outras estações do pensamento de um filósofo.

A estrutura de pensamento de um pensador está sujeita também a historicidade, e o fato que seja novo não implica que seja verdadeiro ou melhor, e por suposto isto põe sob suspeita toda essa que chamam modas filosóficas, incluindo o tédio da arqueologia filosófica universitária que absolutamente reage a renovar seus métodos de automodificação estrutural como pensamento, utilizando auxiliarmente os métodos e conhecimento objetivo contemporâneo. E qual é a razão para esta visão cristalizada de si mesmo como disciplina? Ter uma idéia de si mesma, uma ontologia completamente cristalizada no ahistórico e no puramente conceitual, donde se exclui tudo o que não é pensamento puro, válido em si, por si e para si..

Desde esta perspectiva a linguagem privada, elevada a forma de pensamento puro seria outra forma de sentido comum elevada a pensamento filosófico. Assim Kant liquidou a idéia cristalizada entre os filósofos sobre a <experiência> de suporte aristotélico e convertido em sentido comum pelos filósofos posteriores (a filosofia acadêmica é uma reiteração do negado por Kant), Wittgenstein fez o mesmo com Platão e Berkeley, que são, em síntese, uma linguagem privada, elevada a pensamento universal e o outro a variedade preceptiva do mesmo.

(19) J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, idem, p. 414-415

(20) aqui não se põe de relevo que a compreensão do que se entende por liberdade cristã supõe a educação do livre-arbítrio orientado a um fim [o livre-arbítrio como mera determinação individual é próprio do pensamento moderno], ao ser constantemente aplicado na prática, é incorporado ao cérebro como uma atividade automática. Falando ontologicamente é impossível exista a suposta liberdade, *não é possível viver sem uma forma de subordinação ontológica*. Outra coisa são as coordenadas ônticas em que situamos o livre-arbítrio, quase sempre situados em um horizonte preexistente ao indivíduo.

Mas o horizonte ontológico da ética não escapa ao processo histórico, por exemplo, a afirmação calvinista de que a riqueza é sintoma de estar em estado de graça a respeito da divindade, depois se converte em J. Locke na afirmação de que possuir propriedade é sintoma de inteligência. Mas em ambos casos o horizonte ontológico que determina o livre-arbítrio, é dizer a vontade, está condicionado. A variante anarquista-individualista que é a versão de R. Stirner, não é outra coisa que a pretensão de elevar a padrão universal-ontológico a atividade individual, onde o livre-arbedrío e liberdade se superpõem. É uma ilusão. O anarquismo e o anarcosindicalismo como movimentos político-sociais não se condicionam a uma forma estatal-classista, mas se a formas universais, particulares e específicas de comunidade de indivíduos, ao menos isto sugere Bakunin. O indivíduo ao que em nossa cultura chamamos << indivíduo anarcoide >> não é outra coisa que um personagem dos concebidos por Stirner, somente que não na versão individual, senão na versão do individualismo feudal espanhol (logo procuramos ser mais exatos com esta afirmação do <indivíduo anarcoide >)

O hiperindividualismo pós-moderno, que coincide com os pontífices charlatões da nova religião dogmática hiperindividualista, consumista e mercadólatra da cultura anglo-saxônica, que teoricamente sugere plena liberdade, ontologicamente não é outra

coisa que Stirner somente que levado a nível massivo e falta de imaginação, e E. Stirner parece ser um kantismo mal assimilado.

Desde um ponto de vista prático o esquema de Tomás-Hirschberger assemelha aos modelos estatísticos com variáveis verticais e horizontais de medição valorativa helenico-cristã cotidiano de comportamento, a primeira forma de estatística axiológico-moral, forma muito mais radical e criativa de auto-controle da que imagina a engenharia do comportamento. E que nem a melhor informática poderá superar, a razão parece simples: *nesta autoengenharia de controle moral é o sujeito quem introduz seus próprios recursos de melhoramento cibernético.*

Em um sentido mais geral a tecnoburocracia fascista contemporânea nos leva a estes modos de auto-engenharia do comportamento e que ademais introduzem as variáveis de controle, quase sempre reducionistas, e persuadindo aos indivíduos que serão mais livres, é dizer que introduzem nas sociedades altamente diferenciadas um alto grau de individualização. Ao aceitar isto como natural ou normal na sua consciência cotidiana, o sujeito acredita mais ainda sobre sua suposta e absoluta liberdade de escolher dentro de uma ampla e real margem de escolha, fica consagrada religiosamente a aliança liberdade-livre-arbítrio.

Mas, para quem é um mistério que esta é uma forma contemporânea de conformismo e dependência?. O indivíduo está direcionado para não escapar desta linha de controle e autocontrole. Se ele escapa ou procura escapar passa a ser classificado de marginal [N. Elías: *A sociedades dos indivíduos*:: <<A individualização no Processo Social>>]. Efeito prático: *recorrer o caminho estabelecido e não mirar aos lados e menos atrás de um.* Mais a extremada fragmentação de atividades e funcionalização das mesmas leva a uma interdependência social extrema. Por conseguinte, a uma dependência individual extrema. Quanto mais livre se é internamente, subjetivamente como indivíduo abstrato, maiores são as cadeias objetivas, objetivamente como indivíduo concreto. A liberdade contemporânea, ontologicamente modelada no mundo moderno, da que tanto se fala, não é outra coisa ônticamente que a liberdade que oferece a cultura tecnoburocrática anglo-saxônica. É simplesmente um tipo de liberdade convertida numa espécie de crença religiosa, mas historicamente perecível. A pergunta para nós é a seguinte: temos que passar como nação por esse caminho inevitavelmente ou procuramos mecanismos de compensação na ordem do pensamento para criticar-superar as falhas tremendas dessa tecnoburocratização fascista na ordem subjetivo individual, isto é, trabalhamos a concepção do indivíduo para que se conceba a si mesmo não só como indivíduo, *mas como sujeito concreto.* Reitero não tem sentido ser tecnologicamente e altamente desenvolvidos quando subjetivamente não se passa de psicopatas e doentes de diversos graus e tipos. Tem que haver uma reformulação desse retraimento, desse déficit na ordem subjetiva.

(21) segundo o antropólogo Juan Ossio --- baseado em Natan Wachtel e a teoria funcionalista da história do Peru --- o encontro das duas culturas., a européia e originária, significou uma *desestruturação* para a nossa, que se deu em vários planos, mas se manifestou, também, na grande quantidade de suicídios antes, durante e depois da chegada dos ocidentais hispânicos a estas terras do Pacífico; outro argumento estriba no despovoamento, a federação quíchua de 8 milhões de habitantes por 1532 passo a um 1 milhão trezentos mil para 1590. A respeito do Peru --- indico adicionalmente--- acerca da quantidade de habitantes existente durante o império quíchua, há uma série de formulações divergentes, mas sobre a mortandade parece haver certa unanimidade no dado seguinte: desde 1532 até 1570-80 a população quíchua e de outras etnias ficou reduzida a um milhão e quinhentos ou um milhão trezentos mil nativos. A nível das três Américas a chegada dos

ocidentais significou uma grande mortandade para os habitantes originários, de 80 milhões de habitantes originários calculados para inícios de 1500, a fins de 1600 foi a 10 milhões, veja-se Juan Ossio: *Los indios del Perú*, Mapfre, Madrid, 1992, II parte, cap. 2, pp. 174-175 para o caso peruano, Paulo Suess [coord]: *A conquista espiritual da América Espanhola*, Vozes. Petrópolis, 1972, p. 16. para o caso das três américas. Nós chamamos a atenção sobre o fato do choque (anonadamiento), mas que poderia chamar-se, também, desestruturação. Filosoficamente faremos caso omissivo deste fato constatado por historiadores, antropólogos, demógrafos, sociólogos, etc., porque nosso problema é o processo da subjetividade mais que estes dolorosos e dramáticos fatos.

Tratado da criação.

(22) <<prima quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum>>, p. 405, vol 1, Tomas de Aquino: *Suma teológica*, em geral nos basearemos na tradução de Corrêa e, em alguns aspectos polêmicos da tradução tomaremos a edição leonina preparada e traduzida ao espanhol por dominicanos espanhóis. Como sempre cada citação em português se acompanha da citação respectiva em latim.

(23) vol. I, I parte, q. XLIV, art. 1, p. 406, <<ergo quod omnia alia a deo non sit suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est>>, vol I, p. 406

(24) Tomas de Aquino: *Suma teológica*, vol. 1, I parte, q. XLIV, At 2, pp. 407-408, <<Et sic oportet ponere etiam materiam primam causatam ab universali causa entium>>, vol. I, p. 408, Corrêa traduz <<causatam>>, isto é <<causada>>, enquanto que a edição leonina da *Suma th* publicada por a Biblioteca de Autores Cristianos, edição prolixamente preparada pelos dominicanos espanhóis, tomo II-III, Madrid, 1948, p. 501 usa a expressão <<creatam>>, é dizer <<criada>>, parece que, em termos gerais, a expressão se tomou mais no sentido de <<creatam>> para opor à visão tradicional de origem grego que estimavam que <<do nada nada provém>>. O cristianismo tomista posterior a Tomás acentua o lado criacionista para ressaltar que a divindade criava da nada o ser e que era, por conseguinte, superior. E observe-se como este matiz muda o sentido, afirmação que é diferente a dizer que o matiz muda drasticamente o horizonte de constituição de tipo cristão, porque sempre há um Deus que obra como primeiro princípio de tudo o que é, mas somente põe em evidência esta interpretação seu caráter temporal e situacional. Enquanto a idéia de <<participação>> divina era o característico do tomismo de Tomás, ao se traduzir que a divindade <<cria>> a matéria prima da nada, parece sugerir-se dos princípios: 1) o criador sobrenatural que cria tudo, y 2) o criado propriamente.

(25) idem, idem, idem, idem.

(26) idem, art. 3, p. 409, <<Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationis omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existente [...] Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium>>, vol I, q. XLIV, art. 3, p. 409.

(27) idem, art. 4, p. 410, <<quod omne agens agit propter finem [...]. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi; sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere [...] Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium>>, vol. I, p. 410.

II] Tratado da criação do mundo corpóreo.-

(28) vol. II, I parte, q. LXV, art. 1, p. 572, <<Hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia>>, vol II, p. 572

(29) vol II, I parte, q. LXV, art. 2, pp. 574-575, <<considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus, primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliores, sicut / sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio vero, omnes partes propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur, et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem; secundo autem, creature ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creature quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis, per quamdam imitationem, divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creature racionales, speciali quodam modo, supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt, sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium>>[idem]

(30) Esta leitura moral (veja-se mais adiante as considerações relativas à moral) é a que se reproduz constantemente em nossa história cultural, é uma cristalização que age sobre o intelectual para valorar as costumes, mas a partir do qual o estrato intelectual não se há autopercebido. As cristalizações próprias do sentido comum agem sobre as inteligências mais treinadas é o que sugere Husserl, se isto é possível de ser detectado em mentes treinadas de tipo científico-natural, mais profunda pode ser sua presença nas mentes treinadas para a ciência social.

O estrato intelectual de minha nação a respeito de si mesmo, é dizer a respeito da consciência histórica de suas próprias coordenadas modeladoras de seu perceber e autoperceber-se, ou para dizê-lo mais rebuscadamente, nosso estrato intelectual ao se perceber como sujeito cognoscente não reconhece nem as coordenadas que modelam sua percepção da realidade, nem reconhece a historicidade de sua própria autopercepção e menos autocompreensão, vive na mais feliz ignorância., é dizer na ignorância *precartesiana* e *prekantiana*.

Outro âmbito do problema radica em estabelecer que a leitura teológico-ontológica de nossa realidade, sua cristalização e reprodução posterior ao não ser posta em evidência, tem conspirado para nossa limitação filosófica, essas cristalizações que agem como fundo ao perceber os diferentes momentos importantes de entender nossa realidade ônticamente: o momento liberal e o momento marxista, tem

implicado a presença do momento ontológico cristão, não somente a nível do estrato intelectual, senão também e em grau muito amplo nas grandes massas de nossa sociedade, pois não romper com essa subjetividade ontológico cristão nos colocava e coloca sempre em uma relação de dependência filosófica, porque não se logra a sintonia filosófica entre o que pensada o estrato intelectual a respeito dos grandes núcleos sociais, maciços, de nossa nação.

A interpretação marxista soviética fala que basta a consciência de classe dos intelectuais para cobrir este déficit, mas a consciência de classe dos intelectuais em nosso país não passou nunca de repetir o mantra sobre o valor do estrato intelectual, mas este estrato intelectual ficava e fica educada no horizonte da ilustração francesa, e, cognoscitivamente modelou o conhecimento no esquema visto quando nos formulamos a estrutura do pensamento; agora os intelectuais repetem como um mantra a noção de intelectual orgânico. É possível isso seja sensato, mas não questiona tampouco o mantra iluminista a respeito da soposta e sobrevalorada importância dos intelectuais, ainda concebidos em marcos iluministas na sociedade contemporânea. Em outros termos se dá muita importância ao rótulo, mas não à essência do problema.

O estrato intelectual do país, ainda iluminista ao se conceber implicitamente como estrato intelectual, *segue sendo ontológica e cognoscitivamente precartesiana e prekantiana a respeito a se mesmo*. E o que encontro mais chocante: ordenando os conhecimentos como simples esquema, como simples bloco de conhecimentos postos sobre um esquema, ou montado sobre um esquema, sobre uma base, um esqueleto, do qual não tem claro os fundamentos do que constitui esse mesmo esqueleto. É isso positivismo? Estimo que não o é. É uma maneira de se formular as coisas que chamaria de simples *descriptivismo*, descrevemos sem a menor noção da estrutura do pensamento e de sua *condição pré-cartesiana e pré-kantiana*, e para extremo sem a menor sintonia filosófica com o âmbito social.

Na ordem estritamente teórica, que acontece quando a leitura teórica da moral quotidiana se converte em forma de pensamento atuante, implícito, modelador da estrutura, do esqueleto do pensamento?. Que se bem é verdade que a moral nos abre o âmbito da consciência a respeito do mundo interior do indivíduo, quando absorve cristalizações onde não se autopercebe este indivíduo em disjuntiva nenhuma, porque tanto a possibilidade positiva como a negativa enquanto possibilidades morais, isto é, o bem e o mal, estão declaradas sinônimos de pecado o alguma forma de pecado [o bem individual, na teologia tomista de sobrevaloração moral do tomismo concebido pelos evangelizadores, o bem somente possível em Deus, implica aceitar que é possível realizar o bem por parte do indivíduo, mas não necessariamente a respeito do todo, é dizer ao gênero humano declarado pecador, etc.]. Não há lugar para a opção nem individual, e menos coletiva, de ruptura com o modelo dominante tanto nas relações sociais como no próprio modelamento do mundo interior do indivíduo. E, paradoxicamente, o excesso de individualismo --- interdependência social extrema e dependência individual total--- produz o mesmo efeito na forma de pensamento que observamos, o estabelecimento de um cerco total da auto-consciência do indivíduo.

Esta incapacidade para elaborar nossa ruptura individual e coletiva cerceou as possibilidades para a constituição do horizonte onde situar a auto-consciência. Não foi o cristianismo protestante quem permitiu essa possibilidade, constituir a subjetividade moderno européia, foi a ruptura, a instalação interna da crise externa.

Mas não basta o processo da crise ---a metamorfoses espiritual-religioso e individual psicológica, moral e teologicamente e que vai do católico ao protestante e do luteranismo ao calvinismo religioso e o posterior advertimento do calvinismo político ou a religiosidade do democratismo liberal--- o que permite a constituição da consciência subjetiva. É preciso sua elaboração. *Não basta a ruptura, é preciso elaborar tal ruptura teoricamente.*

Porque a neo-escolástica não pode se formular o problema como o fizeram os iniciadores da subjetividade moderna? Precisamente porque seu horizonte ontológico cristalizado implicava já um explícito com o qual se abarca e interpreta o ser, mas o ser se diz de muitas maneiras, por conseguinte o horizonte implícito somente permite perceber uma forma de se manifestar o ser com o que pretende medir tudo, é desde seus princípios impotente, o que não acontece no caso da subjetividade moderna, assim tivesse, também, a crença de que o ser por ele explicitado é, também, atemporal. Isto me leva a pensar que as interpretações explícitas sobre o ser são relativos [tanto gregos, medievais e moderno-racionalistas acreditavam em um ser atemporal] enquanto que o implícito é absoluto. Daqui se segue que é errôneo tomar como absoluta *uma única visão do ser*, ao que se concebe como atemporal, como resulta errôneo tomar como absoluto *uma única visão do ser temporal*, como é também errôneo tomar como absoluto uma visão do ser como *absolutamente relativo* por sua condição temporal, parece preferível duas coisas: 1] uma *visão do ser temporal* onde se admite que a totalidade das visões sobre o ser --- temporais como atemporais--- são as *formas como se expressa a totalidade do ser*, 2] e que, ademais, resulta possível ter uma visão que *relativize a unidade dessa totalidade* das formas, não as formas específicas, *que expressam o ser temporal*. Assim o ser, que se pode dizer de muitas maneiras --- é uma afirmação que permite se possam desembrulhar outros explícitos sobre o ser---, se torna horizonte em dois sentidos: 1] no qual se pode dizer que o *ser explícito que se pode dizer no tempo, sempre resulta sujeito a um implícito*, isto é, onde se possam desembrulhar outros modos temporais de perceber o ser, explicitamente 2] onde o ser, ainda temporal e por conseguinte relativo, se aceite que sua temporalidade presente no momento relativo frente ao processo que advém, e que é, sem embargo, absoluto no momento explícito de manifestação como ser temporal.

Isto heurísticamente facilitaria funcionalmente --- estimo --- nosso abordamento do ser evitando-nos cair na pulverização do sentido e seria também um contrapeso à degeneração do sentido.

III] Tratado do homem

1. Da alma.-

(31) vol II, I parte, q. LXXV, art 1, p. 635: <<Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae [...] Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus [...]>>, vol II, I parte, q. LXXV, art. 1, p. 635

(32) idem, art 2, p. 637: <<Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem pers se, cui non communicat corpus. Nihil autem

potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Nom enim est operari, nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calefacit, sed, calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens>> idem, art. 2, p. 637.

(33) idem, art 5, p. 641: <<Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione: formae et materiae>> idem, art 5, p. 641

(34) idem, art 6, p. 643: <<Unde materia, secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse>> idem, art. 6, p. 643

(35) vol II, I parte, q. LXXVI, art 1, p. 650: <<Est autem attendendum quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id quo est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cuius est forma, dicimus primum animatum, ut supra (q. 75, art. 5) dictum est>> idem, p. 650.

(36) vol II, I parte, q. LXXVI, art. 5, pp. 661-662: <<cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam: ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis; et non converso. Anima autem intellectiva, sicut supra [q. LV, art. 2] habitum est, secundum nature ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit [De div. nomine, c. VII (lect II)]. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum habere virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumentum / Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus [...] Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis>>

2. As potências da alma

(37) v. II, I parte, q. LXXVII, art 2, pp. 672 y 673; vol II, I parte, q. LXXVII, art. 2, p 672, 673: <<quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II De caelo [lect. XVIII], quae sunt in rebus infima non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motivis. Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam perfectam bonitatem motibus paucis [672]. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo. Et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana-. Angelis vero menor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio, praeter eius essentiam-. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrant, in ipsa, virtutes utrarumque creaturarum >>[673]

(38) É a filosofia universitária filosofia? Depende como se entenda o problema. Vejamos três sentidos: 1] que o filósofo tem que amar a verdade e expressar os diversos modos de dizer o ser, 2] que o filósofo precisa conhecer a história da filosofia para fazer filosofia, 3] sobre essa base modelar novas perspectivas ou paradigmas histórico-culturais globais, que é propriamente fazer filosofia, então, temos que em nossa história cultural a universidade foi e é uma estrutura

burocrática, que percebe o conhecimento como mera erudição [não se pode esquecer sua condição pré-cartesiana e pré-kantiana, é dizer feudal], e o estrato intelectual é uma elite sacerdotal contraposta à massa que tinha que ser ressocializada nos costumes que ponham no caminho do fim supremo, ao que os cristão chamam Deus, e os outros a deusa razão ou liberdade; então repito, digo, que somente se instaurou politicamente uma concepção cultural da universidade, que como estrutura cultural e educativa correspondia à época e, filosófica-academicamente ---isto é, cognocitivamente--- se transplantou a filosofia aristotélico cristão ou tomismo tridentino ou teologia teórica tridentina, onde se concebe ao ser como *divino e atemporal*, coisa que o sentido comum filosófico da época sancionava como <normal>, correto no estrato intelectual.

Augusto Salazar Bondy remete a este fato, diz ele que nossa filosofia foi simplesmente <<transplantada>>, teríamos que dizer que também a teologia, nossa cultura, nossa língua, etc., mas aprofundemos sobre o que nos fala Salazar Bondy, ele usa a palavra <<transplantar>>, o que é correto. Mas que significa exatamente <transplantar>?. Usualmente se remete a transplante a cultura universitária, mas se omite que se tem outros sentidos antes de ser cultural universitário: 1] um tomismo com varias mediações que vá de Tomás a Trento, de Trento ao curialismo e o tomismo espanhol, e daqui ao tomismo dos evangelizadores, 2] uma inversão teórica do tomismo teológico-teórico a um tomismo teológico-prático, 3] e o ocultamento de um modo específico de manifestar-se na ordem prática esta teologia tomista dos costumes. Assim, a cultura e filosofia universitária transplantam o sentido cultural e filosófico universitário como expressão cultural depurada, mas essa é a ponta do iceberg. O sentido como faz teologia prática os evangelizadores e se entrosa com as relações sociais é anterior ao fato universitário filosófico no Peru.

Se afirma que político-juridicamente e teológica-universitariamente se reconhece desde 1532 que os indígenas tinham alma, e que tal formulação teológica procedia do pensamento teológico progressista da época, o que é possível. Mas, *qual foi sua eficácia prática? A resposta é simples: foi nula*. Uma coisa é o tomismo prático dos evangelizadores, que veremos depois, e outra bastante diferente, o tomismo universitário. E aqui está o ponto problemático: *estimo que durante a colônia o tomismo acadêmico promédio teve algum vínculo de legitimidade com o tomismo prático, mas em absoluto relevante* [não estou afirmando que o tomismo acadêmico tivera influência no tomismo prático, afirmo que eram dois modos: um acadêmico e o outro social, de se formular as coisas dentro de um mesmo horizonte político, cultural e cognoscitivo, é dizer feudal]. E afirmo, *ademais, que o tomismo acadêmico era uma idealização teórica positiva de um tomismo real negativo*.

Mas quais foram as repercussões práticas para a mesma filosofia, para a filosofia desde o ponto de vista prático social posterior a sua etapa teológico-prático ou, para dizê-lo de outra maneira, quais foram as repercussões desta visão teológica da filosofia para a filosofia posterior?. A resposta é simples, foi nula.

O que chamamos história cultural em nossa nação é só o modelo cultural erudito, universitário, o que chamamos filosofia é o modelo cultural filosófico erudito reduzido à universidade. Mas em ambos casos, qual é sua eficácia prática? Como se entrosa no processo espiritual de nossa nação?. Não se pode abordar o problema da filosofia em nossa nação, compreendendo esta como o processo de sintonia entre seu estrato intelectual e as diversas classes e estratos sociais, pelo contrário o que há mais bem é a completa falta de sintonia a respeito de seus problemas culturais, cognoscitivos, axiológicos, etc., isto é em geral, mas é inevitável assumir que para uma autocompreensão em nossos modos de conhecermos precisamos o entrosamento

espiritual com aqueles que tradicionalmente foram ignorados, porém cuja falta de modernização espiritual fizeram que estivessem sempre estancados, porque não se tinha o estímulo, o circuito necessário para o avanço cultural e a compreensão filosófica de nosso próprio compreender o sentido da mesma dentro de nossa história cultural.

Que fique claro que entendo por modernizar, precisamente, modernizar a filosofia a respeito do atraso feudal. Na ordem ontológica, gnoseológica, lógica e outros aspectos problemáticos próprios das diversas classes e estratos sociais que nos afetam até agora. E isto obriga a se reformular a concepção cultural-liberal que, tampouco, modernizou o pensamento de nossa nação numa homogeneidade cultural, política e moral pelo contrário se auto-idealizou e dentro dessa auto-idealização que sobrevalorou aquilo que não existia em nossa nação, a integração de classes estratos sociais dirigidos pela burguesia nascente; tomou como própria a concepção cultural e filosófica no horizonte feudal, e *com estes olhos feudais fez uma leitura cultural e cognoscitiva do iluminismo francês para nosso país*. Os liberais modernizaram e realizaram seu padrão cultural e filosófico somente para sua classe social desde seu estrato intelectual humanista e cientista, que como classe é mínima a respeito das outras classes e estratos sociais, e socializou nestas sua concepção cultural erudita de conceber o papel do estrato intelectual, a cultura, conhecimento e a filosofia, ficando reduzido sua tarefa a mera instrução das diversas classes e capas sociais [a história do processo da educação no país testemunha que se pode falar de educação entanto fenômeno de massas desde a década de 60 do século XX e, que ainda hoje, no século XXI não chega com a energia que deveria ter a todos os setores da nação], isto é *fiz uma leitura feudal e reducionista da ilustração francesa*.

Agora chamam moderno à imitação e repetição, não à modernização nas formas de pensar do indivíduo e as coletividades sociais, isto é, seguem repetindo o modelo cultural tradicional. Por suposto não vale a pena se ocupar do pós-modernismo filosófico universitário peruano atual. Os pós-modernos sul-andinos não põem de manifesto o ceticismo europeu que está detrás desta filosofia, e tampouco analisam o horizonte do ceticismo em relação com o nosso, se limitam a repetir as palavras, nem sequer repetem o espírito, a estrutura do pensamento e problemas correspondentes para um abordamento contextual sério e sistemático. Não passam da eterna fase da negação do anterior [todas as filosofia no processo universitário são simples negações do que se fez antes, melhor dito, do que se repetiu antes]

(39) a concepção fechada da virtude que declara, nem virtude e nem virtuoso, *a todo aquele que não está em seu horizonte ontológico e prática correspondente*, parece um costume muito generalizado. Os gregos são um exemplo clássico quando se referem aos não-gregos, culturalmente os chamam bárbaros, na ordem do pensamento a coisa não é diferente, o que não resulta helênico não vale tomar-se em conta; similarmente a aristocracia romana tem esta lógica; nesta mesma época do século I a V, que chamarei de constituição do cristianismo [não falaremos da sua habilidade mimético-política] ou exclusivismo teológico e moral do que deram lições ao ocidente, é patente, como a justificação das guerras santas, precede à predicada por os muçulmanas; este exclusivismo passa a ser geral uma vez constituído o cristianismo religião do estado [e não é difícil captar o espantoso dogmatismo, exclusivismo, verticalismo e paixão por julgar aos outros que ficou como herança preta geral, logo: de religiosa passou a

secular], e desde o século VII até a constituição dos estados absolutistas, e dali até sua derrota que passa pelo processo de constituição dos estados modernos.

O exclusivismo passa a ser liberal, os outros passam a ser tolerados depois de violentos confrontos, assim pois, a tolerância liberal não é um mérito, *nasceu da confrontação*, e a intolerância liberal corre contra todos aqueles que não podem ser cooptados por seu calvinismo político- parlamentarista, Inglaterra e logo Estados Unidos da América são mostra de essa virulência dogmática; é muito ingênuo presumir que o fato legal, a sacrossanta lei, serve para estatuir o direito real, a lei depende sempre das necessidades políticas do Estado e, em última instância, o Estado pode prescindir do mesmo parlamento; as leis somente encobrem a intolerância legalmente organizada, política, estatal, militar e coexiste com a cotidiana; os comunistas euro-orientais em seu exclusivismo proletário imitaram também aos cristãos, somente que foram mais diretos, isto é, menos hipócritas, não falavam em nome de Deus para justificar suas ações, tampouco falavam da democracia liberal, nem ao menos da liberdade, falavam do explorado, do exclusivismo dos exploradores passamos ao exclusivismo dos explorados. Os comunistas e os fascistas tem uma virtude: falam claramente o que procuram e quais são seus objetivos. Em síntese o que digo é isto: o exclusivismo como nefasta herança cultural procede dos gregos, se converte em religião de estado com os cristãos, passa a ser próprio do calvinismo político e modernamente passa a ser patrimônio dos comunistas, fascistas, social-democratas, os nacionalismos, etc., isto é, das grandes causas políticas, as causas medianas, as causas pequenas e as causas idiotas.

A mesma filosofia padece o câncer do exclusivismo, por exemplo, a visão aristotélica, na qual se concebe o ser numa condição atemporal, se pretende que seja a única, a exclusiva e a dominante; o ser se pensa e diz de muitas maneiras, e a coexistência e luta da diversidade expressa na unidade em a diversidade e, à inversa, e em cada momento largo da história. É possível a aceitação da diversidade quando a unidade se concebe como excludente? É possível a coexistência em planeta cheio de antagonismos e entre elas as classistas?. Creio que não. A vida parece mostrar que os antagonismos mundiais a respeito dos exploradores e explorados que ao final parece estar atrás de tudo, acabará quando um deles vença ao outro, mas será definitiva essa vitória?. Acredito que não.

A incompreensão da diversidade de horizontes é seqüela dessa dogmatização do horizonte único, de fato o *único absoluto é o relativo*, de fato o *único absolutamente relativo é a relatividade da unidade do diverso*, isto é, de suas contradições, e de fato *não há mais absoluto que aquele que se manifesta em esse momento do relativo*;

A subjetividade negada não é outra coisa que o pensamento pré-hispânico e seus respectivos costumes, não expressados teoricamente nem considerados em um sentido global. Esta subjetividade não é teórica, nem é autoconsciência teórica como se entende no mundo moderno [é dizer subjetividade diferenciada, que advém própria tematicamente], mas tampouco o é do tipo medieval que também é indiferenciada como subjetividade e não tematizada como autoconsciência.

Esta subjetividade negada e indiferenciada a consideramos simplesmente como dada e atuante a través das costumes, simplesmente vivenciada, atuada. As pesquisas de tipo filosófico neste campo ainda são bastante imaturas, e se manifestam diversos posicionamentos: 1] o filósofo L. Cuéllar em seu material: <<*Existió filosofía en el Tawantinsuyo*>>, afirma que tinham pensamento filosófico na medida que seu conhecimento astronômico, eficiência social, socio-moral, etc., fala de uma racionalidade, portanto tiveram pensamento filosófico; Víctor Díaz: *Filosofía y ciencia en el antiguo Perú*, afirma que tiveram um pensamento estruturado visível no resultado prático, 2] J. Tamayo, estima que se há filosofia na medida que a filosofia social, a filosofia política e a filosofia da história européia se viram influenciados depois do século XVII pelo experimento do império

inca, 3] J. Pacheco estima que existiu porque se conseguiu solucionar uma série de problemas de índole social através do trabalho coletivo e serviu de utopia ao pensamento político ocidental, 4] M. L. Rivara discorda da existência de uma filosofia pré-hispânica, veja-se o balanço sobre este problema em M. L. Rivara: *Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana*, em: *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, t. III, FCE, Lima, 2000, pp. 258-273; 5] Zenón Depaz se formula uma reflexão do mundo andino desde o horizonte do sentido, mas indica que se precisa de maior pesquisa e sugere uma aproximação sistemática e não aceita que haja tido uma filosofia segundo o cânone greco-ocidental neste período pre-hispânico: <<*Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo andino*>>, em *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad* [Atas do VIII Congresso Nacional de Filosofía, Lima, 1-5 de agosto de 2000], UNMSM, Lima, 2001, pp. 71-84

Estimo na ordem pessoal --- e concordante com a posição de M. L. Rivara e que se precisa mais pesquisa segundo Depaz--- que: 1] existiu *pensamento pré-hispânico* antes que filosofia pré-hispânica, quando falamos de teologia pré-hispânica tampouco se fala no sentido da racionalidade greco-ocidental, 2] que resulta problemático buscar filosofia segundo o modelo greco-ocidental no pensamento anterior, pelo menos na cultura pré-hispânica de minha nação, e que tampouco justifica a atitude profundamente ignorante de certos filósofos analíticos, epistemólogos e logicistas, eurocentristas duros, que encontram que pesquisar neste fato histórico é ademais de perda de tempo, falta de seriedade intelectual, por suposto que esta linha --- linha duplamente reducionista da filosofia--- na filosofia acadêmica nacional não teve razão ontem, nem tampouco em ambos sentidos agora, 3] que a única evidência de estrutura de pensamento andino com que se olhea o ocidente e se lhe faz avaliação é a <crônica> de Felipe Guamán Poma de Ayala que veremos na seção correspondente), é possível existam outras crônicas, e é possível apareçam novas evidências, mas sobre a <crônica> de Guamán Poma parece haver certa unanimidade, 4] que se precisa de mais pesquisa e forte debate; 5] e um pesar não concordar com as idéias do pensador Gustavo Flores expostas em: *Eurocentrismo y filosofía pre-hispánica*, encontro que o esquema que propõe para explicar o processo de pensamento pré-hispânico não deixa de ser estimulante, estimo que as pesquisas futuras reforçaram ou negaram a validade do esquema que sugere.

Voltando ao ponto se teria, então, que a negação que neste caso encobre a exclusão, *declarava diabólica a subjetividade dos índios do Peru, e procuraram impor a nova, a positiva, isto é a cristiano-católica*. Agora bem, se pode incorporar o positivo o bom, sobre algo que se há declarado de antemão negativo, mal, diabólico, que era o dominante e maioritário nesta época ?. Pode conter um ente declarado negativo a outro ente considerado positivo ter por resultado final um processo positivo? Sobre uma subjetividade negada, se pretendeu montar uma subjetividade do bom, mas não criou uma moral positiva, se criou uma moral positiva do bom e virtuoso, mas olhando com desconfiança o declarado negativo. Se voltamos à pergunta relativa a se pode sair algo bom, a resposta é negativa, mas isto não deixou de se expressar distorcidamente.

O Deus cristão desta época e estas terras não se constrói agradando a Deus a través de suas obras e criaturas, nasce negando-as: o mundo, a carne se declaram más, diabólicas, e o efeito prático é: pratica-lo, porque é impossível obviar a carne e o mundo, mas tendo a mente e o coração negando-os, se culpando de sentí-los e pensá-los e desfrutá-los. Aparece a dupla moral incorporada ao individuo completamente prático, negando o real e realizando o negado. Subjetividade negada e autoculpável:

<<!**Deus está morto!**>> grita Nietzsche na Europa, tanto que nas terras do Pacífico no século XVI o Deus cristão nasceu morto

(40) <<Sic agitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit: sicut sensus pense respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus>>, vol II, I parte, q. LXXVII, art 3, p. 674

(41) vol II, I parte, q. LXXVII, art. 4, pp. 675-676: <<quod, cum anima sit una, potentiae / vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur: necesse est inter potentias animae ordinem esse. Triplem autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependuntia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit – Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas et imperanteis. Et similiter, potentiae sensitivae, hoc ordine, sunt priores potentiis animae nutritivae – Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt prioris, in via generationis, potentiis animae sensitivae; unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis, respectu intellectivarum>>.

(42) vol II, I parte, q. LXXVIII, art 1, pp. 683-684: <<diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis. Tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum (...). Et talis est operatio *animae rationalis* (quod neque etiam exercetur per organum corporale) [...] anima sensibilis quidem fit per organum corporale [...] / (...) *animae vegetabilis* (huiusmodi autem operationem sunt a principio intrinseco): digestio enim, et ea quae consequuntur (...)>>, vol II, I Parte, q. LXXVIII, art. 1, pp. 683-684

(43) idem, art. 1, p. 684:<<Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra [q. 77, art. 3, ad 4] dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplice ordine potest considerari – Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur *vegetativum*: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur – Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animae unitum – Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens – Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem, non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem oportet operans aliquo modo coniungi suo obiecto, circa quod operatur: necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari [...] Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum*, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum*, respectu obiecti comunissimi, quod est ens universale – Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparisonem, sunt duo genera potentiarum animae: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem, *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus ...>>, idem, q. LXXVIII, art 1, p. 684

(44) I parte, q. LXXVIII, art 4, p. 692; vol II, I parte, q. LXXVIII, art. 4, p. 692: <<Sic ergo, ad receptionem formarum sensibilium, ordinatur *sensus propius*, et *communis*: de quorum distinctione post dicetur [ad 1, ad 2]- Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem, ordinatur phantasia sive imaginatio – quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum –ad apprehendendum autem intentionis quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa* –Ad conservandum autem eas, *vis memorativa* quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione: puta, quod est nocivum, vel conveniens. Est ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentionis computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominen et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentionis praedictas, differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu; homo autem, etiam per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae, per collationem quamdam, huiusmodi intentiones adinvenit. Un de etiam dicitur ratio particularis...>>

(45) *estimativa espontânea do sentido comum: vejamos aqui três sentidos: [1]* <<Father George P. Klubertanz, S.J., in an excellent and very thorough historical and analytic study, *The Discursive Power Sources and Doctrine of the "Vis Cogitativa" According to St. Thomas Aquinas* ⁽¹⁾ showed that Aristotle himself never clearly distinguished between the exterior and interior senses or enumerated all the four interior senses or made clear that they are distinct powers. In particular Aristotle only implicitly wrote of the *vis cogitativa* as the interior sense that in animals is instinct and in human beings the highest of the interior senses because it mediates been the other interior senses and the spiritual human intelligence. It was the Arabian Muslim Avicenna who first began this post-Aristotelian development to which other latter writers contributed but without sufficient consistency or clarity. It was Aquinas who gradually developed this analysis more systematically in his writings and finally expressed it fully and precisely in the articles of the *Summa Theologiae* just cited.>> vease Benedict M. Ashley, O.P: <<ARISTOTLE'S DE SENSU ET SENSATO AND DE MEMORIA ET REMINISCENTIA AS THOMISTIC SOURCES>>, St.Louis University, Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, disponivel no sitio web: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/ashlev.htm>, acesso 12 de maio do 2002; tambem Gabriel J. Zanotti <<Graças a C. Fabro[13] todos temos reparado em la importância de la cogitativa como esse sentido interno que elabora essa sínteses sensível final que está em la base de essa famosa mas a vezes misteriosa expressão “...convertendo se ad phantasmata”[14] [...] El conocimiento de lo singular existente es indirecto, en Santo Tomás, porque al mismo tiempo que el intelecto capta algo de la esencia de aquello que está conociendo, capta, con el concurso de la cogitativa, aquello desde dónde está captando ese algo. Ese “terminus a quo”, en terminología de Fabro, eso “aquello desde dónde” el intelecto abstrae, es esa síntesis sensible final, producto de la cogitativa. O sea que en el proceso de abstracción el papel de la imagen sensible es sencillamente indispensable>>, <<Hacia una hermenéutica realista sobre la base de santo Tomás-Husserl. parte ii: los horizontes*>>, “Sapientia”, disponivel no sitio web: http://www.economia.ufm.edu.gt/ProfesoresInvitados/Zanotti/hermeneutica_realista

parte II a.htm acesso 12 de maio do 2002, [2] <<no es el sentido común el que hace propiamente la unificación de la percepción sensible, sino que es la estimativa>>, veja-se a recensão que faz F. Galan ao livro de GARCIA JARAMILLO, Miguel Alejandro, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, España, 1997, 418 pp, em Revista de filosofía, Departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana, plantel México. número 91 enero-abril 1998, Hemeroteca Virtual ANUIES disponível: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, disponível <http://www.anui.es.mx>, acesso: 12 de maio do 2002; [3] eu observo o seguinte: a estimativa espontânea do sentido comum se move em diferentes referentes, quando Tomás fala deste sentido comum está se referindo ao que existia na sua época, propriamente o século XIII, o <sentido> do sentido comum configurado e concebido heleno-cristianamente pela igreja, e a qual se *opunha uma tendência* de suporte pagão ou não-cristão, tendência de revalorização do corpo, etc.; igreja que ademais ostentava um forte controle do tempo do sentido comum e que se manifestava de maneira diferente nos estados feudais europeus e em forte relação com eles, e em não poucos casos com poderosa influencia política e intelectual [será de modo diferente, por exemplo, na França do na Espanha, na Itália do que na Alemanha, etc]; a estimativa espontânea do sentido comum será bastante diferente na Espanha, onde a igreja católica teve relevante papel na unidade feudal da Espanha e onde o controle social das costumes era melhor executado pela igreja; em terras do Pacífico é diferente, será diferente no norte, centro e sul-américa, e em sul América será distinta sua maneira de se manifestar entre uma cultura não tão evolucionada, por exemplo, os araucanos e o Estado coletivista da federação quíchua. Para ser claro, sem embargo, que o tomismo mais de caráter prático, o foi ainda mais, porque enfrentaram os evangelizadores na federação quíchua, costumes sociais fortemente arraigadas e de suporte estatal, por conseguinte o modo de trabalhar dos evangelizadores modificando os costumes dos naturais em um novo sentido comum, isto é, o heleno-cristão, terá diferente grau de enraizamento, Gabriel Zanotti o explica a seu modo: <<Todos recordamos la antigua y noble tesis de Santo Tomás según la cual el intelecto conoce indirectamente lo singular a través de una “conversio ad phantasmata”[19]. El intelecto agente, como sabemos, actúa sobre la síntesis sensible final de la cogitativa, que es una imagen singular. Ahora bien, esa imagen singular siempre se da en la imaginación de la persona en un espacio y tiempo determinados. La situación histórico-cultural no es ajena a la cogitativa ni tampoco a la imaginación. Dejando ahora de lado posibles connotaciones neokantianas, recordemos que Gadamer sustenta que toda inteligencia entiende e interpreta a partir de su propio horizonte de pre-comprensión. Estamos convencidos que, igual que Popper, Gadamer oscila también entre cierto neokantismo y el realismo, dado que sustenta claramente que, em ese horizonte de precomprensión los “preconceitos” positivos conduzem al entendimiento, en cuanto que los “negativos” conducen al mal entendido[20]. No hay por fin “incomunicabilidad de paradigmas” en Gadamer. Podríamos hacer por fin la siguiente analogía: así como el phantasmata es el “terminus a quo” del proceso de abstracción[21], el horizonte de pre-comprensión de cada persona es el término a quo de su proceso de entendimiento e interpretación de lo real. Y esto es ya afirmado: la situación histórica y cultural no es ajena a la imaginación ni tampoco a la cogitativa de cada persona en particular. Los conceptos

universales abstraídos a partir de la cogitativa tienen, por fin, esa carga histórico-singular.>> veja-se Gabriel J. Zanotti: <<El problema de la “theory ladenness” dos juízos singulares na epistemologia contemporânea>>, disponível no sitio web: www.economia.ufm.edu.gt/ProfesoresInvitados/Zanotti, acesso 12 de maio do 2002;

Temos indicado no capítulo 1 que esta estimativa espontânea do sentido comum heleno-cristã com respeito à subjetividade indígena teve um desenvolvimento desigual em três aspectos [a] frente a si mesmo, [b] frente ao outro, [c] na relação de ambos. Dizemos, também, que a subjetividade feudal tem autoconsciência mas entendida implicitamente [não se interrogava pelos fundamentos de sua autoconsciência, mas se podiam extrair de suas formulações teóricas] não explicitamente como foi no caso da subjetividade moderna, Jaques Maritain estima em *Humanismo integral* que no reflexiono especificamente sobre a autoconsciência. E dizíamos que a estimativa espontânea do sentido comum heleno-cristiana se superpôs à indígena nos aspectos indicados como a], b] y c].

Com a consolidação do domínio feudal no país, essa estimativa espontânea (e o <sentido> da mesma) declarada negativa, e com a qual começaram a se valorar os indígenas, se junta com as relações sociais servis ao serem usados como mão de obra nas grandes repartições de terras dos depois chamados <encomenderos> e da mesma igreja, também uma grande <encomendera>. Ficou posteriormente sancionado na ordem política, desde o estado feudal, e esta subjetividade negativa indígena não foi superada pelo estado liberal, a razão é simplesmente, porque os ignorou, usou e desfez política e socialmente, nunca os considerou parte do estado nacional. O estado liberal alimentou o que negativamente havia sido incorporado ao psicológico e autoavaliação do indígena; problema que subsiste até a época atual.

Cada aspecto mencionado como a], b] y c] tem sub-aspectos que seguidamente menciono. Incorporávamos em [a] três sub-aspectos: [a.1] acentuando o concernente a ele como indivíduo: a autoavaliação psicológica negativa e depois intelectual e cultural que sancionou o estado feudal e logo o estado liberal, [a2] como indivíduo social: entende sua individualidade em seu contexto, que é mais de trabalho coletivo, [a3] como sujeito: completamente nulo; no aspecto [b], vejamos [b1] na relação com os outros indivíduos nos diversos níveis das relações sociais: positivas dentro de seu contexto, negativa fora delas, [b2] e em relação dos outros sujeitos a respeito do indivíduo concreto nos diversos níveis das relações sociais: completamente negativa; no aspecto [c], vejamos [c1] como sujeito social em relação aos outros sujeitos sociais nos diversos níveis das relações sociais: completamente nulo [c2] o nível dos outros sujeitos sociais em relação ao sujeito social concreto nos diversos níveis das relações sociais: nulo. Apesar de toda a falação sobre nossa suposta modernidade, a modernidade somente chega de modo pleno, quiçá, ainda a um terço da população. E estamos ainda, em muitos aspectos: teórico-filosóficos, históricos-teóricos, sociais, políticos, valorativos, emocionais, em um horizonte feudal.

3. Do intelecto agente

(46) vol II, I parte, q. LXXIX, art 3, p. 698; <<Oportet igitur ponere aliquam virtutem, ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem>>, I parte, q. LXXIX, art, 3, p. 698

(47) idem, art 11, p. 712; <<Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus>>

(48) vol. II, I parte, q. LXXIX, art. 11, p. 712; <<Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem, speculativus; ille vero, practicus, id est, operativus>>, idem

4. Do apetite

(49) vol II, I parte, q. LXXX, art 1, p. 716; <<Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium; ita oportet quod in eis sit inclinatio, supra modum inclinationis naturalis quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali>> vol II, I parte, q. LXXX, art. 1, p. 716.

(50) vol II, I parte, q. LXXXI, art. 2, p. 720: <<appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem>>

(51) <<Et, propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis et in eas terminantur>>, idem

(52) perceba-se as mediações que vão contextualizando e encarnando as condições prévias na que encaixarão teórica e praticamente a teoria das paixões de Tomás: a] salientando o sobrenatural no natural; b] concorrência entre o sobrenatural-natural; c] princípio do dualismo sobrenatural-natural; d] dualismo prático, e dentro deste contexto, declarado e julgado como pecaminoso, negativamente.

Se tem que entender as condições preliminares para entender a teoria das paixões. Imaginemos por um instante a eficácia prática da instrumentalização das estimações espontâneas [remetimos a la q. y art. correspondentes] moldadas por estimações negativas explícitas [assumidas pelos indivíduos], e sua configuração correspondente implícita (veja-se as distinções feitas por nós sobre o ponto, remito à introdução e as distinções a], b] e c] ao final da mesma), a respeito da diabolização da carne [isto é, a inibição da sensibilidade corporal – prazer corporal, erotismo, sexualidade--- e seu efeito de adormecimento emocional-sentimental e afetivo correspondente, deixará de se expressar?] e o mundo [é dizer inibição da possessão material, limitações do corpo concebido como cárcere e sobrevaloração do trânsito terreno concebido como exílio]; quando negamos explicitamente certos valores no explícito do sentido comum da razão particular e lhe incorporamos estimações moldadas em certos princípios teológicos orientados a negar as costumes de uma cultura, não negamos uma coisa, negamos um horizonte de sentido de um conjunto de sistemas relacionados e concomitantes no qual o simples indivíduo vem a ser a síntese encarnada em vários níveis

Aqui ressaltamos o fato geral, os tomismos, o fato de sua expressão prática como mundo de estimações a partir de uma tábula de valorações modeladas desde a mesma vida e incorporadas na psiques [sabido é que o sujeito coagula as estimações práticas desde experiências psicológicas, emocional-sentimentais do contexto do indivíduo, contexto prévio e historicamente modelado do qual o sujeito, a maioria das vezes, não tem consciência explícita] do indivíduo explicitamente, mas não se toma em conta as incorporações implícitas em um sistema e sub-sistemas relacionados, e logo tornadas comportamento automático e recreadas e reproduzidas pelo indivíduo em seu contexto privado pessoal e comunitário, isto é, estimações vivenciadas e cristalizadas em tradições e tradições que terão por sua gênese a violência, que também acompanhará à reprodução e manutenção das mesmas, até a internalização nos diversos grupos humanos e suas práticas mentais, valorativas ou estimativas e costumes aceitadas como normais individual e comunitariamente, isto é, já nem pensadas [a expressão <<porque é assim>>, <<porque é normal>>, <<porque é o que todo mundo faz>>, <<porque é o que fazem as pessoas normais>> etc., parecem sintetizar este modo de se formular e entender as coisas; o Dr. José Russo D. quando perguntava entre outras coisas: <<y qué es aquello a lo que llamamos normal, acaso a lo que hace el hombre mal llamado normal?>>, para concluir que <<en filosofía no hay autoridades sólo la búsqueda constante del ser>> e que aquilo que se presume normal conspira contra essa busca, nos faz conformistas].

Observe-se nesta reflexão o procedimento de incorporação sistemática a que dá vida à diabolização da carne e mundo: a teologia moral consistente em que se as coisas saem bem então os deuses o quer, se sai mal então os deuses assim o quer, em termos gerais a reiteração em determinadas estratégias cotidianas leva necessariamente uma *incorporação mental, uma estrutura de pensamento*

e a cristalização mental de certos modos e estratégias de abordagem de situações cotidianas. Uma razão mais para negar a afirmação de que a filosofia não tem nada que ver com a experiência real.

Outro aspecto do problema consiste nonexo política / concepção do mundo / concepção da vida / costumes, a relação política que é uma relação objetiva, protege e estimula as tradições, que não são outra coisa que o modo social comum e cotidiano de perceber o mundo e a vida, que é o mesmo que dizer que não é outra coisa como *adquire sentido o contexto desde o contexto* no qual nos desenvolvemos, contextos cristalizados que os indivíduos encontram e adotam como horizonte imposto e que os indivíduos consideram <<normal>>, M. Heidegger dirá: <<sentido é o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado ou, tematicamente visualizado>> : M. Heidegger: *Ser e tempo*, Vozes, 2000, II seção, terceiro capítulo, parágrafo 65, p. 117: <<Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daB es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt // Logo é a partir do sentido que se sustenta a compreensão de algo, sem vir à vista como algo próprio expressado o tematizado >>, p. 324 do original; E. Husserl é mais claro ainda: a relação indivíduo-ambiente se manifesta como o sentido que orienta a este indivíduo como parte da subjetividade social: *Die Kostitution der geistigen Welt*, Meiner No. 369, Hamburg, 1984, pp. 27-28; N Hartman lembrava --- contra Heidegger--- que não se pode confundir a pergunta <<pele ser>> com a pergunta <<pele sentido do ser>>: *Ontologia*, vol I, FCE, Mexico, 1986[1934], cap. 3, pp. 52-53; enquanto que J. Habermas encontra trivial supor a M. Heidegger <<der andere Philosoph deutscher Sprache>> : *Text und context*, Suhrkamp, Germany, 1992, p. 87; M. Araújo estima --- com Hartmann e contra Habermas--- mais bem que Heidegger acha que a linguagem constitui a experiência fundamental para toda experiência do real, quer formular-se mais lá do programa de Husserl <o sentido dos sentidos>> : *A reviravolta linguístico-pragmática*, parte II, p. 205 y 207; J. Habermas em *Nachmetaphysisches denken*, incomodado com caracterização do logos reduzida a razão e que esta razão só representa ou conteúdo do objeto, parte I, p. 58, leva a ele a situar-se na linguagem e explorar suas possibilidades, etc., parte II, assim sua filosofia está no horizonte da filosofia da linguagem; nossa posição está de parte de Husserl-Hartman contra Heidegger-Habermas, a consciência e sentido que o contexto proporciona não se reduz a linguagem, tem várias possibilidades prévias ao linguagem.

Em nosso contexto --- originado nas condições sociais de tipo feudal no virreinato do Peru, período caracterizado ademais por uma escassa ou nula mobilidade social--- estas tradições cristalizadas como pré-estruturas de compreensão aparecem *histórica e externamente congeladas*, e a construção material e espiritual do mundo liberal sobre uma sociedade feudal somente poderia dar como resultado um entravamento das relações moderna-liberais, entravamento inevitável por dar-se em um contexto historicamente configurado, por esta razão quando da classe dos fazendeiros feudais saía a falange, a tendência de homens que encabeça nossa independência nacional, não puderam executar as necessárias reformas políticas, porque não puderam ir política e economicamente contra sua própria classe social, e decidem a coexistência com ela; e o século XX toma como herança um conjunto de problemas que não interessa ver aqui.

A pergunta inevitável aqui é a seguinte: se pode pensar que sob as condições do Peru contemporâneo essas relações sociais e mentais antigas sedimentadas e cristalizadas em tradições --- tradições que expressam esquemas que guardam conteúdos ontológicos e funcionais diversificados e afetam o sentido comum prático e mental transformadas das diversas classes e estratos sociais---: deixaram de existir por obra e graça de que o estrato intelectual liberal declara que não existe mais por obra e graça da sagrada razão?. Não se pode falar que em seu momento eles fizeram o que fizeram, acontece que a visão do paradigma filosófico da época que foi filosoficamente por eles interpretado foi completamente estreito, deturpada por seu sentido de ascendência feudal, para falar de outro modo: o paradigma filosófico moderno o interpretaram no horizonte feudal.

Minha posição é que: 1] essas formas práticas e mentais transformadas ainda seguem atuando contemporaneamente nas relações sociais e humanas de nossa cultura, são como o processo anatômico do sistema do cérebro humano, podemos olhar cada etapa de seu processo histórico expressados no cérebro antigo, meio e novo, 2] mais contemporaneamente se reformula o lugar do cérebro na relação intelecto-emocões, porque se conhece que as ramificações do cérebro meio

afetam as do cérebro novo, mas isso não permite falar de que sempre estaremos dominados pelas emoções, as emoções trabalhadas racionalmente afetam o status dos impulsos, mediatiza estes, meia a relação para a coexistência destes dois opostos e se estimulam mutuamente, 3] e isto efetua o esquema, também, da relação razão-emoções, não é o esquema de razão que se impõem por repressão própria do esquema feudal, tampouco o esquema ilustrado de que se reduz a: enquanto mais desenvolvido o intelecto e se tenha mais mundo então mais controlado esse aspecto (os ministros de economia tem muito mundo, estudos, e conhecimentos de economia mas é sintomático que em minha nação seus esquemas econômicos seguem matando de fome a 350 mil crianças entre 01 dias e 5 anos com devota constância anualmente, assim não se pode evitar pensar que o esquema iluminista pode engendrar contemporaneamente novas formas de doença moral), 4] no pensamento não elaborado criticamente das classes e capas sociais no país se segue situando o problema no horizonte de repressão de intelecto-emoções; nossa revolução da independência dirigida pelas aspirações políticas, econômicas e espirituais liberais, as tradições das formas feudais de pensar e agir que afeta à maioria da população até agora, não trabalhou este aspecto de ter uma mentalidade moderna, se conformou com a instrução massiva a essas classes e capas (de fato instruir não e igual a formar), assim deixou librado a esse esquema dominante no pensamento não-crítico agir embaixo dos conhecimentos dados pela instrução (desde os escolares até os universitários), mediatizando esta instrução de tipo liberal na medida que essa instrução não trabalha sistematicamente no horizonte liberal o horizonte dos valores necessários para legitimar sua subsistência; e as classes e capas sociais subalternas procuram assimilar a instrução e constróem sua visão do mundo e da vida, mais ou menos modernos, e fragmentários, *ficando determinado o sentido das mesmas pelo sistema de valores feudais*. A teoria antropológico determinista dos deuses para explicar, como a teoria de que o homem e lobo de homem, comum em nossa nação e repetida como mantra em todas as classes e capas sociais carece de relevância.

Não ter claro os fundamentos da origem e desdobramento deste processo da subjetividade e autoconsciências, esta dinâmica histórica condicionante explícita e implícita de nossas formas de pensar intelectual e do sentido comum ou pensamento não-crítico, se convertem numa permanente trava para o desenvolvimento de nossa reflexão filosófica e nos condena à tarefa tradicional, prekantiana, de seguir montando cristalizações sobre cristalizações filosóficas meramente externas, isto é, administradores da repetição do pensamento internacional, é dizer das leituras intelectuais universitárias pré-cartesianas e pré-kantianas cuja impostura originou o mito da necessária indiferença de nossa tradição cultural. Não se quer pôr em questão a subjetividade judeu-cristã, o aristotelismo cristão, porque se segue acreditando que os deuses são necessários para nossa subjetividade. Nos reiteramos: Deus nasceu morto nestas terras do Pacífico e não precisamos nem de sua sombra e nem dele agora.

(53) vol II, q. LXXXI, art. 3, pp. 721-722; <<Loco autem aestimativae virtutis, est in homine, sicut supra [q. 78, art. 4] dictum est, vis cogitativa, quae dicitur / a quibusdam *ratio particularis*, eo quod esto collativa intentionum individualium. Un de ab ea natus est moveri, in homine, appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem; unde, in sylogisticis, ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singularis. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, Qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis: ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicunturobedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in se ipsa: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam [...]. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior

consentiat [...]. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur>>, vol. II, I parte, q. LXXXI, art. 3, pp. 721-722

(54) Qual foi o esquema de pensamento, a estrutura de pensamento dos pré-hispânicos?. É um tema ainda em etapa de pesquisa, mas é claro que a seu esquema lhe foi sobreposto um de memorização, mas a memorização não tem qualquer lugar no esquema tomista, e tampouco o teria no tomismo prático; mas desde um ponto de vista prático, que significa a insistente metodologia da memorização detrás dos processos cotidianos de evangelização? É conhecido que as idéias se fixam forte e concretamente quando se traduz a ação, atividade ou prática, são *esquemas cognoscitivos* concentrados memoristicamente em algumas pautas e traduzidos a *esquemas de ação*, mas os esquemas de ação levam necessariamente estratégias de abordagem standard para avaliar situações que *cristalizadas se tornam formas assumidas e ademais consideradas normais*, e que geram respostas automáticas consideradas normais, estratégias automáticas de resposta, e isto funciona na ordem prática como *automatização do pensamento*; assim o que se introduz aos naturais foram formas práticas de pensamento automatizado de tipo memorístico-cognoscitivo-religioso, e a sua vez condicionou sua atitude para enfrentar a realidade, por conseguinte as respostas estimativas que faziam os naturais e que recepcionavam estavam modeladas nesta características consideradas normais e que reforçavam sua condição mental servil.

Assim não era somente presumir que lhe foram introduzidas formas de pensar, que foi violentado seu modo de pensar coisa também certa, *mas é também verdadeiro dizer que tiveram, também internalização de uma forma de pensar, e aquilo que se internalizava era negativo a respeito deles, mas que os naturais assumiram como positivas e incorporaram a seu modo de ver*. Ontologicamente fica perfilado outro detalhe no que chamaremos a forma de pensamento. Por a forma de pensamento, orientado determinadamente para o sobrenatural, se caracterizara por sua forma teleológica, é dizer que *o raciocínio se canaliza a uma finalidade previamente estipulada, e não precisa ser permanentemente explícita na mente do sujeito*; mais não o único, junto ao teleológico também se descreve o analógico ({a} o mundo humano fica analógico ao mundo divino, mas este limpo de misérias humanas, e {b} os modos soterrados de agir do diabólico traz os fatos cotidianos quando não se aceitam os mandatos de Deus); e ali mesmo se contém as aproximações sucessivas: seremos melhores quando mais pratiquemos a virtude que esta contida nos mandamentos. Forma de pensamento na qual dominou o teleológico. Para falar de outra maneira: *o sentido ontológico da estrutura do pensamento que se impôs entre nós foi o teleológico*. E ainda domina. Mais esta estrutura teleológica da ontologia de nossa estrutura de pensamento não se manifesta de modo aberto, *é mais bem o que dá sentido à compreensão das coisas nas quais nos situamos*. Não se pode esquecer que a ilustração e o kantismo em nosso país não obraram como uma continuidade para a demolição da subjetividade feudal. E a forma de pensamento de sentido teleológico *determina* todos os conteúdos que jazem neste horizonte de pré-compreensão, principalmente os valorativos [que mostraremos mais detidamente no capítulo dedicado a Felipe Guamán Poma de Ayala]. *Este é o fato ontológico e ôntico*.

Resulta tremenda limitação superar o horizonte ontológico a partir só da mudança ôntica, isto é, utilizando o instrumento da instrução pública, recém incorporada massivamente desde meados do século XX, no país. Todo conhecimento por mais moderno que seja será adequado, incorporado, *a esta estrutura de pensamento cristalizada, a esta forma de pensamento cristalizado, e dizer a este horizonte ontológico cristalizado*. E esta estrutura de pensamento é a que está massificada. A impressão externa é diferente, sugere que a simples instrução atual supera o problema, mas uma coisa é a modificação da estrutura de pensamento e os correspondentes valores cristalizados em seu horizonte, e outra coisa é o simples referencial cognitivo de tipo informativo não formativo; *presumir que o segundo problema modela o primeiro é um racionalismo próprio do sentido comum dos intelectuais*. Teríamos aqui um bloqueio, um desencontro de níveis, *um problema estimativo cristalizado nas relações sociais cotidianas procurando ser resolvido por uma simples incorporação acumulativa de conhecimento escolar ou universitário*. O problema estriba em superar este horizonte feudal a respeito da forma do pensamento teleológico e que cristaliza em um *sistema estimativo negativo atuante e operante nas relações sociais e humanas cotidianas*. Vejamos isto melhor no processo da nossa história.

O experimento corporativo da ditadura militar do 1968-80 <<equidistante del comunismo estatista e do capitalismo individualista y orientado a construir una sociedade humanista y de participación plena>> teve entre seus quadros, nos inícios da década do 70, ao filósofo Augusto Salazar Bondy como ministro de educação, e traz o experimento educativo dirigido pelos militares, mais a Salazar, como a inteligência pensante mostra os limites de um experimento histórico na educação peruana.

Salazar Bondy levou ao terreno da educação, isto é ao terreno prático, o horizonte de uma educação crítica dos valores comunistas e capitalistas e desalienante para a recuperação da essência do ser humano perdida na relação do sujeito com seu produto social sob a forma da apropriação capitalista. Mas o experimento partia de um sentido maior, o político, e entanto <consciência crítica> incorporado no indivíduo o <sentido crítico> não passava de sê-lo no horizonte político imposto pela ditadura do partido armado, isto é, os militares. Para dizê-lo de outra maneira o <<sentido crítico>> pode ser orientado em um sentido maior e de fato assim o é, do político. *Por conseguinte, o problema prático não radica em incorporar uma consciência crítica, que é correto, senão em determinar o sentido crítico em um horizonte político, e o problema teórico estriba determinar o horizonte feudal herdado, que se reproduz e age na forma de pensamento e estratégias correspondentes de pensamento, tanto nas relações sociais como nas cotidianas de uma tradição.* Mas porque uma falha tão séria de um estudioso tão dedicado a nossa nação? O erro procede de sua avaliação a respeito do caráter da ditadura militar, que teoricamente fez reformas progressistas, mas era claro também que tais reformas se faziam no horizonte de uma estrutura estatal de tipo corporativo italiano onde o partido dirigente não era um partido civil, senão a força armada que se constituía em partido armado. O experimento corporativo mexicano do PRI tinha no PRI precisamente o partido dirigente saído diretamente de uma revolução agrária [partido mais estruturado a respeito do Estado que o outro modelo que era o Kuo Min Tang chinês]. Mas a tarefa filosófica a respeito da constituição de um Estado nacional, nos três casos, teve caminhos diferentes: no caso chinês de Chang Kai Shek e a Taiwan insular levou a um modelo ocidental típico, no caso da China continental levou a um marxismo chinizado, no caso mexicano a um processo cognitivo de se formular a <mexicanidade> o a <filosofia da história> de América, no horizonte hegeliano; no Peru o caminho foi diversificado, levou à <filosofia da libertação>, e levou à compreensão do problema da <autocompreensão de nosso processo da subjetividade>.

Na década do 90, do século XX, se viveu com a ditadura fascista [que passou de liberal a liberal fascista: que concentrou todo o poder no executivo, que viveu sob forma de decretos, se suspenderam os direitos sociais e individuais e foram reduzidos a mínima e subordinada expressão os outros poderes do estado, isto é, a politização conjuntural do direito estatal liberal e concentrado nas mãos do executivo] e a nível de massas a intensificação [intensificação porque é um processo que se vem dando gradativamente pelos diversos governos desde mais ou menos 1960] e fusão de um horizonte pragmático com o pré-existente feudal-liberal [isto fica analisado em um material chamado <<Ética y sentido da vida>> e também <<Política, valores ética pública>> apresentada no VIII Congresso Nacional de Filosofia, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000; disponíveis no sítio Web antes indicado], que a <<revolução da informática>>, o acesso a maior informação, a pragmatização e redução da forma de pensamento onde nossa nação é uma ponta do processo técnico-burocrático contemporâneo, *não implica uma superação da forma de pensar* do horizonte feudal, senão um intento de *funcionalização* da forma de pensamento herdado. Qual será o efeito prático de uma forma de pensamento teleológico com uma forma de pensamento pragmático?. Poderá a forma de pensamento pragmático funcionalizar a forma de pensamento teleológico ou acontecerá o inverso? Haverá o potenciamento do indivíduo ou do sujeito? Sou pessimista a respeito: *se acentuará o individualismo zoológico*, que não é de maneira alguma o individualismo de tipo moderno liberal-burguês, nem muito menos a superação do individualismo burguês que fora trabalhado criativamente pelo idealismo alemão.

5. Da vontade.

(55) vol II, I parte, q. LXXXII, art 1, p. 724; <<Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus, ex necessitate, inhaeret primis principiis, ita voluntas, ex necessitate, inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Pys (lect XV)>>; vol II, 1a parte, q. LXXXII, art. 1, p. 724.

(56) idem, art 3, p. 727; <<<<Et ideo Philosophus dicit, in VI Metaphys [lect IV] quod *bonum et malum*, quae sunt obiecta voluntatis, *sunt in rebus; verum et falsum*, quae sunt obiecta intellectus, *sunt in mente*>>; vol II, q. LXXXII, art. 3, p. 727.

(57) idem, art 4, p. 729; <<Et ideo voluntas, per modum agentis, movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur>>; vol II, q. LXXXII, art. 4, p. 729.

(58) idem, art. 5, pp. 730-731: <<Et ideo, secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et / conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocementum. Sed voluntas respicit bonum sub commun ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit, in appetitu intellectivo, alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam, ex parte intellectus, non multiplicantur vires apprehensive, licet multiplecentur ex parte sensus>>, vol II, 1^a parte, q. LXXXII, art. 5, pp. 730-731

6. Do livre arbitrio

(59) vol II, 1^a parte, q. LXXXIII, art 1, p. 732; <<Sed homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismi, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo, circa ea, iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod hominis liberi arbitri, ex hoc ipso quod rationalis est>>; vol II, 1^a parte, q. LXXXIII, art. 1, p. 732.

(60) vol II, 1^a parte, q. LXXXIII art 2, p. 734; <<quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum, secundum propriam significationem vocabuli: secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium, vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitus [...] Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones vel ad actus, bene vel male, ut dicitur in II Ethic [lect V] [...]. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia>>, vol II, 1^a parte, q. LXXXIII, art. 2, p. 734.

(61) idem, art 3, p. 735; <<Dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrat aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur>>; vol II, 1^a parte, q. LXXXIII, art. 3, p.735

(62) idem, idem, p. 736; <<Unde, cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus: sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia>>; idem, idem, p. 736

(63) idem, art 4, p. 737; <<Sicut autem, ex parte apprehensionis intellectivae, se habent intellectus et ratio; ita, ex parte appetitus intellectivi, se habent voluntas et

liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actu. Nam *intelligere* important simplicem acceptionem alicuius rei; unde intelligi dicuntur, proprie, principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. *Ratiocinari* autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter, ex parte appetitus, *velle* important simplicem appetitum alicuius rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. *Eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet, in cognitivis, principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita, in appetitivis, se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur [...] Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et, propter hoc, voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae; sed una>>; vol II, 1ª parte, q. LXXXIII, art 4, p. 737

(64) Veja-se o tipo de raciocínio que executa Tomás em cada questão, não é uma reflexão fechada, excludente, é uma reflexão que se bem orientada a repensar o aristotelismo averroísta cristianamente, mas é uma reflexão aberta, não realiza uma leitura linear do aristotelismo averroísta. Pelo contrário, depois veremos como este rasgo não excludente da compreensão do tomismo de Tomás em relação a uma série de temas, se vai perdendo a reflexão em seus continuadores, se vai fazendo mais rígida, mais defensiva, até chegar ao tomismo dos evangelizadores que resulta ou parece ser uma leitura linearmente moral do tomismo dos continuadores de Tomás; e isto não é casual, corresponde as modificações que sofre este tomismo de Tomás no ocidente: <<20. Medium aevum opus Aristotelis metaphysicum recipit et atque iterum comentariis illustrat, ad ordinem tamen systematicum proprium raro perveniens. Non obstante hac adhaerentia, doctrina ipsa profundam *transformationem* subit ...>>, em J. Lotz: *Ontología*, Herder, Barcelona, 1963, p. 11

Para citar alguns exemplos: a) livre-arbítrio se converterá na ausência enfática de tal livre-arbítrio, se tornando as duas possibilidades da disjunção débil no predomínio da disjunção forte, e pior ainda, negando ou diabolizando aquilo que foi excluído nessa disjunção débil. Se tenderá que, pela forma externa doutrinal, do tomismo de Tomás, será *teoricamente disjuntivo*, mas na *ordem práctico* será mais bem só um valor, isto é, e para dizê-lo de outra maneira, no *tomismo dos evangelizadores não existiu a disjunção débil, existiu unicamente a forte*, que é o mesmo dizer que não existiu o livre-arbítrio que leva ao bem, se determinou e impôs o bem através do método correto ou o que os evangelizadores acharam correto para o indígena; b) a respeito da liberdade o fato de que ambas sejam uma só potência não significa que sejam o mesmo, são dois aspectos, uma se orienta ao supremo bem, isto é a liberdade, a outra ao intelecto propriamente, a eleição entre duas possibilidades; e assim poderiam se mencionar outras questões. Isto o veremos mais completo no capítulo dedicado à *Cronica e buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala.

7. Da alma intelectiva.

(65) vol II, 1ª parte, q. LXXXVII, art 1, pp. 780-781; <<Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis [...] / [...] Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde *possibilis* nominatur. Sic igitur, in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligati, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu>>; vol II, 1ª parte, q. LXXXVII, art 1, pp. 780-781.

(66) idem, art 3, p. 785; <<Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quo primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo

cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (lib II, De anima, lect VI), quod obiecta praecognoscuntur actibus; et actus, potentiis>>; vol II, 1^a parte, q. LXXXVII, art. 3, p. 785.

(67) idem, art 4, p. 786; <<Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut en primo principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III, De anima (lect XV), quod *voluntas in ratione est*. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia>>, vol II, 1^a parte, q. LXXXVII, art. 4, p. 786

III. A formulação das paixões na Suma Teológica de Tomás de Aquino

2] Questões doutrinárias: condições preliminares [1ª de la 2ª].-

IV] Tratado da bem aventurança.-

1] Ações humanas em si mesmas.-

Começa este artigo: do fim último em comum formulado o seguinte na q.1, art. 1:

<<Das ações feitas pelo homem só se chamam propriamente humanas as que lhe são próprias, enquanto homem [...]. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado *faculdade da vontade e da razão*. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada [...]. Ora, é manifesto que todas as ações procedentes de uma potência são por esta causadas, quanto à essência do objeto mesmo delas. E como o objeto da vontade é o fim e o bem, necessário é tendam todas as ações humanas para um fim(1)

Retenha-se aqui as idéias seguintes: 1] o ser humano é senhor de suas ações, 2] o é pela razão e pela vontade, 2] por isto é chamado *o livre-arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão*, 3] são ações propriamente humanas as procedentes de vontade deliberada, 4] o objeto das ações humanas é uma potência, 5] o objeto da vontade é o fim e o bem, 6] por tanto *todas as ações humanas tendam para um fim*.

Pareceria haver aqui uma identificação de coisas: 1] do bem com a causa final, o apetite racional [vontade] é *impulso e tendência espiritual* ao bem do ser humano,

portanto, toda ação voluntária está determinada necessariamente pelo bem, 2] não pode desejar nada nem perseguir nada senão pela razão do bem, 3] o bem e o apetecível, é a perfeição buscada por todo agente, especialmente o ser humano.

E que é o bem?, o agente intelectual conhece o bem pelo entendimento, é atraído por esse bem e se mexe a amá-lo pelo apetite racional ou vontade; o apetite racional ou vontade ama o bem por ele mesmo, portanto o elemento psicológico não intervém neste aspecto do problema. Então, a vontade se mexe quando reconhece esse bem em si mesmo.

O ponto seguinte radica em averiguar se atuar para um fim é próprio da natureza racional (q. I, art. 2):

<<Todos os agentes agem necessariamente para um fim [quod omnia agentia necesse est agere propter finem] [...] Ora, a primeira de todas as cousas é a final [...]. O agente porém só move visando um fim , [...]. Ora, para produzir um determinado efeito, necessário é seja determinado a algo certo com natureza de fim [...]. E esta determinação, operada na natureza racional pelo apetite racional chamado vontade, o é, nos outros seres, pela inclinação natural denominada apetite natural [per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas ... per inclinationem naturalen, quae dicitur appetitus naturalis]. Assim: um ser tende para um fim pela sua ação ou pelo seu movimento, de duplo modo: movendo-se por si mesmo para o fim, como o homem [...]. Por onde, os seres dotados de razão a si mesmos se movem para o fim, por terem o domínio dos seus atos pelo livre arbítrio, *faculdade da vontade e da razão* [...]>>(2)

A decomposição do artigo leva ao seguinte: 1] toda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal, 2] os agentes, todos, agem para um fim, 3] a primeira de todas as coisas é a final, 4] portanto, o agente se mexe visando um fim; 5] para a produção de um efeito determinado é necessário que esteja determinado respeito a algo que é o fim; 6] na natureza racional essa determinação a produz a vontade [apetite racional], 7] nos outros seres, é dizer que todos os não humanos, se mexem por inclinação natural [apetite natural], 8] mas só o homem, ser dotado de razão, move-se a um fim por estar dotado da faculdade de vontade e de

razão. Portanto, o agente principal na natureza é o homem, e o fim principal do homem, só poder ser Deus.

Tomás não está dizendo que toda ação está sujeita a um fim, compreendendo ação como algo indiscriminado, está dizendo que as ações do ser humano --- senhor de suas ações devido ao livre-arbítrio que é a faculdade da vontade e da razão--- estão mediadas por livre-arbítrio, e como tal estão sujeitas a um fim, isto é, Deus. Os agentes não humanos, mas dotados do movimento, se mexem ao fim por inclinação natural [o apetite natural].

Este ponto é tratado com mais detimento no artigo 3 da mesma questão (q. I) quando se interroga se os atos humanos são especificados pelo fim:

<<Tudo o que é especificado o é pelo ato e não pela potência. Assim, os compostos de matéria e forma são especificados pelas formas próprias. E assim também se deve pensar a respeito dos movimentos próprios. Pois, distinguindo-se de certo modo o movimento pela ação e pela paixão, uma e outra se especificam pelo ato: esta, pelo ato, princípio de agir; aquela pelo que é o termo do movimento [...] / Ora, de um e outro modo, os atos humanos, considerados, quer como ações, quer como paixões, especificam-se pelo fim. Pois, esses atos podem ser considerados de ambos os modos, porque o homem se move a si mesmo e é por si mesmo movido. Porém, como já se disse, chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto, que o princípio dos atos humanos, como tais, é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles. Pois um ato humano termina naquilo que a vontade visa, como fim; assim como nos agentes naturais a forma do gerado é conforme a do gerador. E porque, como diz Ambrósio, *os costumes propriamente são humanos*, os atos morais especificam-se propriamente pelo fim, pois, atos morais e atos humanos são o mesmo>>(3)

Tomás distingue: 1] movimento próprio por ação, 2] movimento próprio por paixão, 3] se especificam propriamente pelo ato: este pelo princípio da ação, aquele pelo término do movimento, 4] os atos humanos considerados como ações ou paixões, se especificam pelo fim, 5] *são humanos os atos que procedem de vontade deliberada*, 6] *o objeto da vontade é o bem e o fim*, 7] o princípio dos atos humanos como tais, é o fim, 8] e semelhantemente é o término deles, 9] pois, o ato humano acaba naquilo que

é proposto à vontade como fim, 10] agora bem, os *costumes são propriamente humanos*, então, as ações morais se especificam pelo fim, 11] *porque atos humanos e atos morais são o mesmo*. E sendo o mesmo estão sujeitos a um fim.

Qual é o efeito prático de uma posição deste tipo?: 1] As ações humanas procedentes de vontade deliberada estão sujeitas a um fim que é por sua vez o bem, agora, o ato humano termina naquilo que lhe é proposto como fim; 2] os *costumes são propriamente humanos*, posto que, os atos morais se especificam pelo fim, porque *atos morais e atos humanos são o mesmo*, 3] os atos humanos geram costumes, costumes humanos, e esses costumes humanos são também morais, 4] Portanto, os costumes como produto das ações especificamente humanas são morais e sujeitas a um bem. Por conseguinte, os costumes são moralmente corretos, se sujeitam também ao fim(4)

Tudo o que o homem quer será por causa do fim último?. Tomás responde da maneira seguinte:

<<Tudo quanto o homem deseja ha-de forçosamente desejar por causa do último fim. E isso ressalta de dupla razão. A primeira é que tudo quanto o homem deseja está compreendido na noção do bem. E se não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, há de necessariamente sê-lo como tendendo para esse bem; pois sempre o que é incoativo se ordena para a própria consumação, como é patente tanto nas obras da natureza como nas da arte. E assim, toda perfeição incoativa se ordena à perfeição consumada, que é o último fim. A segunda é que o último fim está para a moção do apetite como o primeiro motor para as outras noções. Ora, é manifesto que as causas segundas motoras não movem senão enquanto movidas pelo primeiro motor. Por onde, os apetíveis secundários não movem o desejo senão em ordem ao apetite primário, que é o último fim>>(5)

1] o que o homem deseja o é por causa do fim último, 2] por duas razões: a) todo quanto o homem deseja se enquadra na noção do bem: a1) seja como *tendência* a esse bem, a2) o desejando-lhe como bem perfeito, 3] porque tudo o que começa [incoativo] se ordena à própria consumação, assim a perfeição que se inicia se ordena à perfeição

consumada, isto é, o último fim; b)) os apetíveis secundários para existir precisam do apetível primário, que é o fim último.

V] Tratado dos atos humanos.-

Aqui o esquema que seguiremos é o que propõe a edição da BAC da *Suma teológica*, e é o seguinte:

[<<] dos atos voluntários em geral [q. VI-XVII];

[>>] da bondade e malícia dos atos humanos [q. XVIII-XXI].

[<<] Os atos voluntários em geral se dividem em duas seções:

[A] do voluntário e involuntário em comum,

[B] dos atos voluntários em particular.

A secção [A] do voluntário e involuntário em comum se distinguem dos âmbitos:

1] por sua natureza [q. VI] e

2] por sua circunstância [q. VII].

A secção [B: dos atos voluntários em particular] se dividem em duas secções:

A subsecção [1] da secção [B], isto é: 1] os atos próprios da vontade se dividem em:

1] a respeito ao fim [q. VIII-XII],

2] a respeito dos meios [q. XIII-XVI]

1] os *atos próprios da vontade* a respeito ao fim

[a) *respeito ao fim* que se subdivide a sua vez em três: a) a respeito da volição, b) a respeito do gozo ou fruição, c) a respeito da intenção [q. VIII-XII];

[b) *respeito dos meios* se subdivide, a sua, em três: (a) eleição [que se subdivide em a.1) em si mesma, a.2) no conselho ou deliberação]; (b) consentimento; (c) o uso [qts. de XIII ao XVI]

2] dos *atos imperados* [q. XVII]

[>>] da bondade e malícia dos atos humanos [q. XVIII-XXI] se subdivide em quatro secções:

1] bondade e malícia dos atos em geral [q. XVIII]

2] bondade e malícia dos atos internos [q. XIX]

3] bondade e malícia dos atos externos [q. XX]

4] propriedades consequentes à bondade e malícia dos atos [q. XXI]

Nós não vamos a revisar todas as questões, senão aquelas que entendemos relevantes para nosso fim.

Das ações humanas e a vontade.-

O seguinte subsentido pesquisa nos atos humanos em relação ao voluntário, assim se perguntará: há voluntário nos atos humanos? Se pergunta na q. VI, art. 1, e responde da seguinte maneira:

<<Tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim; pois a denominação de voluntário importa em que o movimento e o ato procede da inclinação própria [hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione] [idem, 1081]; a essência do voluntário implica em o princípio do ato ser interno, como algum conhecimento do fim [ad rationem voluntari requeritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis]>>(6)

A posição do autor é bastante clara a respeito da natureza do voluntário: 1] se se tem algum conhecimento do fim, 2] então, tem em si mesmo o princípio de seu ato, 3] então, age para o fim, 4] a essência do voluntário implica no princípio do ato o ser interno com algum conhecimento do fim.

Desta maneira é claro, que Tomás considera os atos humanos como atos morais e dentro do plano moral. Todos os requisitos do ser moral e da moralidade se condensam nestes elementos: 1] *princípio interior ou tendência da vontade*, 2] *ação voluntária e*, 3] *ordem ao fim*.

Dentro destas reflexões sobre a vontade e o ato humano o autor se interroga pela situação do medo, é dizer se o medo causa o involuntário absoluto:

<<Assim pois, o praticado por medo é voluntário, por se realizar em determinado lugar e tempo e como sendo, em determinado caso, impedimento a um maior mal, temido(7)

Ao falar da circunstância do medo e do involuntário acontece quando é impedimento a um mal tido como um mal maior, mas a ação será sob condições de medo, mas será voluntário.

E sob que circunstâncias consideradas principais se age? (q. VII, art. 4):

<<Propriamente humanos, como já se disse, são os atos voluntários. Ora, o motivo e o objeto da vontade é o fim. E, portanto, a principalíssima de todas as circunstâncias é a que constitui o fim do ato, que é *a razão por que se age*; e secundária é a que atinge a substância do ato, i.é, *aquilo que se fez* [...](8)

Convém ressaltar aqui as idéias seguintes que como veremos estão constantemente presentes na reflexão de Tomás: 1] os atos voluntários são propriamente os atos humanos, 2] inclusive sob condições de medo seguem tendo a condição de voluntários, 3] o *motivo* da vontade é o fim, 4] o *objeto* da vontade é o fim, 5] a principal das circunstâncias é *a razão porque age* a vontade, 6] o secundário será aquilo que atinge à própria substância do ato, é dizer *aquilo que se fez*(9)

Em termos gerais, então, se pode dizer que ele está falando dos atos voluntários, mas não se pode esquecer que com isto ele está assumindo que o voluntário é uma realidade ontológica a respeito da vontade. E essa condição subsume a outra, é dizer dos elementos que podem turbar a realização desta ação voluntária, isto é, o involuntário.

Mas aqui vem o fato seguinte: que o involuntário age e teoricamente não afeta a condição ontológica a respeito do fim do voluntário; são só condições psíquicas que afetam, que desviam mais não anulam a condição ontológica geral. Vejamos agora outro aspecto da vontade.

A vontade quer somente o bem? interroga Tomás, no artigo 1, da questão VIII, e se responde:

<<A vontade é um apetite racional. Ora, todo apetite só pode desejar o bem, / pois, o apetite não é mais do que uma inclinação do apetente para alguma coisa; e nada se inclina senão para o que lhe é semelhante e conveniente. Por onde, tudo o que existe sendo, enquanto ente e substância, um certo bem, necessário é que toda inclinação seja para um bem [...]. Portanto, para que a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a idéia de bem(10)

Desagreguemos um pouco mais detidamente esta afirmação: 1] a vontade é um apetite racional, 2] *todo apetite* somente pode desejar o bem, e porque é assim? 3] *porque o apetite não é outra coisa que uma inclinação do apetente para alguma coisa*, 4] *e nada se inclina senão para aquilo que lhe é semelhante e conveniente*, 5] tudo o que existe é necessário e que toda inclinação seja ao bem, 6] agora, para a vontade tender a uma coisa não precisa que exista o bem, 7] é suficiente que se tenha *aprendido algo sob a idéia de bem*.

Observe-se o teor quando se refere à coisa que tende ao bem; *todo apetite* somente pode desejar o bem, é uma condição excludente; *todo apetite* não é outra coisa que uma *inclinação do apetente*, isto é neste caso, do indivíduo para alguma coisa; assim: todo apetite é a inclinação do apetente para alguma coisa que lhe é semelhante e conveniente; por conseguinte, *haverá níveis de entes e substâncias que se inclinam ao bien*.

Tomás não está dizendo, e menos afirmando, que todos os níveis de entes e substâncias se inclinam ao bem em geral, senão, ao bem no nível de entes e de substâncias em que se encontram estes. E não está dizendo --- *nem menos implicando*--- que todo aquilo que não se inclina ao bem nos diferentes níveis de entes e substâncias é má. Em outras palavras, *Tomás não anula o processo*. Mas sem que o bem respectivo destes níveis de entes e substâncias passaram ao supremo bem, isto é, Deus(11)

A questão VIII, artigo 3, se pergunta se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio. Para o qual usa o seguinte raciocínio:

<<Sendo o fim querido por si mesmo, e sendo o meio como tal querido para o fim, é claro que a vontade pode querer aquele sem querer este. Mas pode querer os meios sem querer o fim. Assim pois, a vontade quer o fim em si mesmo, de duplo modo: absolutamente e em si e em razão de querer os meios. Ora, é claro,

pelo mesmo movimento uno é que a vontade, de um lado quer o fim, sendo este a razão de querer os meios, e, de outro, quer os meios. Diverso porém é o ato pelo qual quer o fim em si, absolutamente, o que às vezes tem procedência temporal ... Pois, primeiro, inteligimos os princípios em si; depois, os inteligimos nas conclusões, enquanto damos assentimento a estas por meio daqueles(12)

Olhe-se novamente o raciocínio aberto de Tomás neste artigo: 1] o fim é querido em si mesmo, 2] onde o meio como tal é querido para o fim, 3] a vontade pode *querer o fim sem querer o meio*, 4] e mais, *pode querer o meio sem querer o fim*, 5] querer o fim em função dos meios, 6] e querer os meios.

Não está dizendo nosso autor que os meios *obrigatoriamente* tem que estar em função do fim, não está dizendo que os meios em função do fim *são necessariamente bons*. Não está dizendo que *os meios que não estão em função do fim são maus ou negativos*. E o meio querido para o fim não é declarado moralmente bom pelo simples fato de ser Deus este fim último. A razão para esta última afirmação procede da questão e artigo anterior: nada se inclina senão para aquilo que lhe seja conveniente e semelhante(13)

Da vontade humana e as paixões.-

A descrição deste subsentido na reflexão de Tomás merece dele tratamento em uma série de questões e artigos que passo a indicar. O primeiro ponto a pesquisar será o relativo ao que ele chama <Do motivo da vontade> (q. IX, art 1):

<<E portanto, por este lado, a vontade move, para os seus atos, as outras potências da alma; porque usamos destas quando queremos. Pois, os fins e as perfeições de todas as outras potências estão compreendidos, como bens particulares, no objeto da vontade. E sempre, a arte ou potência que visa o fim universal move a agir a arte ou potência que visa o fim particular, compreendido no universal>>(14)

1] usamos das potências da alma quando queremos, e 2] é a vontade quem mexe para *seus atos*, 3] os fins e perfeições de todas as potências estão compreendidas no *objeto da vontade*, e 4] realizadas como bens particulares, 5] a arte ou potência que

se estende ao fim universal *mexe a agir* na arte ou potência que se estende ao fim particular, 6] que está compreendido no universal.

A situação da vontade volta a tomar relevo nesta questão quando ele fala que é a vontade quem mexe para os atos da alma como bens particulares, e *que os fins como perfeições de todas as potências se compreendem no objeto* da vontade. E qual é o objeto da vontade? É o fim universal, que mexe a este fim particular, o qual, a sua vez, está compreendido no universal.

Agora de modo mais específico vejamos como se formula esta questão e artigo na medida que no artigo um se viu a específica situação da vontade com respeito às potências da alma, o artigo 2 se interrogará acerca de se a vontade pode ser mexida pelo apetite sensitivo (q. IX):

<<Como já se disse, o apreendido sob a idéia de bom e de conveniente move, como objecto, a vontade [...] Ora, é manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde, quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que lhe não pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não o parece ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade>>(15)

1] o apreendido como idéia de bem e conveniente mexe como objeto a vontade, 2] pela vontade o homem muda, muda, para alguma disposição, 3] quando levados por uma paixão vemos como conveniente algo que quando estamos isenta dela, 4] *enquanto ao objeto o apetite sensitivo mexe a vontade.*

Mas de que jeito mexe o apetite sensitivo a vontade? Quando a idéia de bem mexe como objeto da vontade, é dizer quando temos a idéia de bem, esta também obra como objeto da vontade. E porque é possível isto? É possível porque se está falando do intelecto e não da razão, o apetite sensível mexe com o intelecto, mas não necessariamente com a razão universal. Em outros termos: o apetite sensível pode ter

idéia do bem como simples razão particular, mas não mediada pela razão e fim universal.

Se move por si mesma a vontade ? (q. IX, art. 3):

<<Como já se disse antes, em razão do fim, objeto da vontade, a ela pertence mover as outras potências. Ora, segundo já foi dito, o fim está para os apetíveis como o princípio, para os inteligíveis. Ora, é manifesto que o intelecto, conhecendo o princípio, reduz-se da potência ao ato, quanto ao conhecimento das conclusões, e deste modo a si mesmo se move. E semelhantemente, a vontade, querendo o fim, move-se a si mesma a querer os meios>>(16)

A resposta a expõe o autor de modo bastante explícito: 1] a vontade move as outras potências em razão do fim (e sobre este aspecto vimos linhas antes), 2] a vontade desejando o fim se move a si mesma a querer de igual maneira os meios. E o relacionado entre fins e meios igualmente.

Será a vontade, então, mexida por Deus? (q. IX, art. 6):

<<Ora, só Deus pode ser causa da vontade; o que de duplo modo se demonstra. Primeiramente, porque a vontade é uma potência da alma racional, que só Deus causa, por criação, como se disse na primeira parte. E depois, porque a vontade, ordenando-se ao bem universal, só Deus, que o é, pode ser causa dela. Enquanto que qualquer outro bem é por participação e particular; ora, causa particular não pode dar inclinação universal. Logo, nem a matéria prima, potencial em relação a todas as formas, pode ser causada por qualquer agente particular>>(17)

1] somente Deus pode ser causa da vontade, mas em que sentido o será? 2] porque a vontade é uma *potência da alma racional causada por criação de Deus*, 3] e depois, porque a vontade se ordena ao bem universal e 4] somente Deus pode ser causa dela, 5] qualquer outro bem, em tanto que particular, não pode produzir inclinação universal, 6] portanto, não pode ser causado por agente particular.

Então, para ascender a Deus somente se pode se a razão particular pode entender o fim, e tal razão particular se verá participada [mediada] da razão universal para entender o fim, isto é Deus(18).

A questão seguinte, é dizer a questão X, procede a continuar desentranhando outros aspectos relacionados com a vontade, e esta vez no artigo 3 reflexiona a respeito de se a vontade é mexida, necessariamente, pela paixão do apetite inferior:

<<Como já se disse, a paixão do apetite sensitivo move a vontade, por ser esta movida / pelo objecto; i. é, enquanto que um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão de duas maneiras pode dar-se.

Primeiramente, ficando ele pela paixão de tal modo ligado, que perde o uso da razão; isso sucede com os loucos e amantes por causa da veemente ira ou concupiscência, ou qualquer outra perturbação corpórea; pois, tais paixões não sobrevêm sem transmutação corpórea e elas os fazem agir como os brutos, que seguem necessariamente o ímpeto da paixão, pois neles não há algum movimento da razão, e, por conseguinte, da vontade. Outra vez porém a razão não é pela paixão totalmente absorvida, mas o seu juízo fica em parte livre, e assim, permanece algo o movimento da vontade, que permanece, não tende necessariamente para aquilo a que a paixão inclina. Assim pois não há no homem o movimento da vontade, e só a paixão domina; ou, se esse movimento existe, a vontade não segue a paixão necessariamente>>(19)

Desagregemos estas considerações mais detidamente de como é mexida a vontade:

1] *a vontade é mexida pela paixão do apetite sensitivo*, 2] a paixão do apetite sensitivo a sua vez *é mexida pelo objeto*, 3] *se julga conveniente e bom, ou não, segundo a disposição da paixão*, 4] *e o homem muda pela paixão de uma maneira quando perde o uso e movimento da razão, e, por conseguinte, se deixa levar pelo ímpeto da paixão, não há, portanto vontade*, 5] *e o homem muda pela paixão de outra maneira quando a razão e o movimento da razão não é absorvida pela paixão, fica em algum nível ou juízo livre*, 6] *e assim permanece o movimento da vontade que não tende necessariamente até onde inclina a paixão, é dizer que a vontade não segue necessariamente à paixão.*

Observe-se aqui, desde o início, a afirmação relativa a que é o objeto quem move a paixão do apetite sensitivo e esta move a vontade, explicando a continuação, os dois

momentos em que se dá esta mudança: por *incidência da paixão* com respeito à razão e, *qual é a situação* ali da vontade.

Mas Tomás em todo momento está *fazendo observações gnosiológicas* a respeito ao modo de ser mexida a vontade, esta observando a vontade como uma entidade externa e objeto de reflexão sob condições de movimentação. É inevitável pensar frente a esta questão e artigo, que ficasse fora a condição gnosiológica que dá Tomás à sua reflexão para ficar no sentido moral(20)

E ao final observará como es posible que a vontade não siga a paixão. É pertinente indicar que em todo momento Tomás *não está reduzindo* o objeto a considerá-lo como um problema de índole moral, é dizer que não o reduz nem à carne nem ao mundo(21)

A q. X, art. 4, formula-se o problema relativo a se a vontade é movida necessariamente por Deus. E responde do modo seguinte:

<<Por onde, Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida>>(22)

Assim se distigüem dois tipos de movimentação da vontade a respeito de Deus, tanto no movimento contingente e movimento necessário, e a razão é simples, nem todo movimento da vontade está orientado ao fim, por exemplo, quando se dá na razão particular que não reconhece o fim, isto é, Deus.

Seguidamente se formula o problema da intenção: a intenção é ato do intelecto ou da vontade ? (q. XII, art. 1):

<<Intenção, como o próprio nome o indica, significa *tender para alguma coisa* [Dicendum quod intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid tendere*] ... Logo, a intenção, primaria e principalmente é própria do que / move para o fim [Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod/ movet ad finem] ... Ora, como já se estabeleceu, a vontade move para o fim todas as outras potências da

alma. Por onde é manifesto, que a intenção e propriamente ato de vontade [Voluntas autem movet omnes alias vires anima ad finem, ut supra [q. 9, art 1] habitum est. Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis; pp. 1118-1119]; não que ela seja própria do conhecimento, mas porque pressupõe este, pelo qual é proposto à vontade o fim para onde ela se move [non quia ad cognitionem pertinet; sed quia cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet [...]>>(23)

A intenção é 1] *tender para alguma coisa*, 2] a *intenção primária, principalmente*, é aquilo que move para o fim, 3] a vontade move para o fim todas as outras potências da alma, 4] de onde é claro que a *intenção primária, principalmente*, é propriamente ato de vontade, que move para o fim a esta vontade, 5] não que a *intenção primária, principalmente*, seja própria do conhecimento, 6] a *intenção primária, principalmente, presuponhe este conhecimento*, 7] pelo qual *é proposto à vontade o fim* para onde ela se move.

Em sínteses, não pode haver <<tendência>> para alguma coisa, *intenção primária*, sem conhecimento, porque precisamente por este conhecimento a *intenção manifesta tendência*, e *direciona a vontade* para alguma coisa, propondo alguma coisa à vontade para o fim onde se move, assim a *intenção* so pode ser ato de vontade.

A respeito da eleição, será ato da vontade ou da razão (q. XIII, art. 2)?, e se responde da maneira seguinte:

<<A palavra *eleição* inclui algo pertencente à razão ou intelecto e algo pertencente à vontade. Pois, como diz o Filósofo, a eleição é o *intelecto apetitivo*, ou o *apetite intelectivo* [Discendum quod, in nomine electionis, importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus, in VI Ethic (lect II), quod electio est *appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*] ... Por onde, o ato pelo qual a vontade tende para algo que é proposto como bom, desde que é ordenado a um fim pela razão, é, certo, um ato de vontade, materialmente; formalmente, porém é ato de razão [Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem: materialiter quidem est voluntatis; formaliter autem, rationis] ... E portanto, a eleição não é, substancialmente, ato da razão, mas da vontade; pois ela se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é, de manifesto, ato de potência apetitiva [Et ideo electio

substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae >>(24)

1] a palavra eleição inclui *algo pertencente à razão e algo pertencente à vontade*; 2] a eleição é *intelecto apetitivo* ou *apetito intelectual*; 3] quando a *vontade tende para algo* proposto como bom, desde que é *ordenado pela razão*, 4] *materialmente* é um ato de vontade, 5] mas *formalmente* é um ato de razão, 6] substancialmente, então, a eleição é ato da razão, mas também da vontade, porque se completa com certo movimento da alma para o bem escolhido, 7] logo é ato de potência apetitiva.

Em sínteses, a eleição tem de razão e tem de vontade, assim é *intelecto apetitivo* o *apetite intelectual*; quando a *vontade tende para algo proposto como bom*, ordenado pela razão, é um *ato material da vontade*, mas *formalmente* é *ato da razão*; *substancialmente a eleição é ato de razão*, mas também tem de vontade porque se *complementa com o movimento da alma* para o bem escolhido e proposto pela razão. Então, a eleição substancial e principalmente, é ato da razão e, secundariamente, de vontade.

Existe a eleição somente em relação aos atos humanos? (q. XIII, art. 4), a resposta de Tomás será sem gênero algum de equívoco:

<<E deste modo, a eleição sempre diz respeito aos atos humanos>>(25)

E que tipo de eleição será aquela que escolhe a razão particular? Será uma eleição limitada, senão própria do animal, e tampouco o será de um intelecto pleno. É uma simples *cogitativa*.

A respeito do conselho se dirá o seguinte (q. XIV, art. 1):

<<a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer. Ora, relativamente ao que se deve fazer há muita incerteza porque os atos versam sobre

os singulares contingentes, pela sua variabilidade incertos. Ora, nas suas cousas duvidosas e incertas, a razão não profere o juízo sem uma inquirição precedente. Logo, é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. E a essa inquirição se chama *conselho*>>(26)

1] a eleição resulta de um juízo da razão ao que se deve fazer, 2] mas este último versa sobre singulares contingentes, logo incertos, 3] quando a razão duvida pelo incerto, então, procura uma inquirição precedente, 4] logo, a inquirição é necessária ante juízo relativo da aquilo que se tem que escolher, 5] a inquirição se chama conselho.

Dos atos voluntários, em particular que são próprios da vontade, a respeito dos meios, o concernente ao consentimento é um deles (q. XV, art. 2) e opinará da maneira seguinte:

<<Consentir supõe a aplicação de um sentido a uma realidade [...] E como o ato da virtude apetitiva é uma como inclinação à realidade em si, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade enquanto aderente a esta, recebe por uma certa semelhança, o nome de sentido, porque experimenta, por assim dizer, a realidade a que adere, enquanto que nela se compraz(27)

1] consentir se toma no sentido de con-sentir, 2] con-sentir *supõe a aplicação de um sentido a uma realidade*, 3] o ato da virtude apetitiva enquanto con-siente é uma *certa inclinação à realidade enquanto aderente a esta*, e só pode ser assim na medida que <<com sente>> com o sentido, 4] e recebe o nome de <<sentido>> porque *experimenta a realidade a que adere*, 5] e *nela se compraz*

Qual é o objeto do consentimento? (q. XV, art. 4):

<<Consentimento significa aplicação do movimento apetitivo, por quem o tem no seu poder, a algo de preexistente. Ora, na ordem das ações humanas, é preciso, primeiro, apreender o fim; depois, desejar o fim; em seguida, deliberar sobre os meios e, afinal, desejá-los [...] E portanto, a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho é, propriamente, o consentimento. Por onde, como o conselho não tem por

objeto senão os meios, o consentimento propriamente dito não recai senão sobre estes>> (28)

1] consentimento é a aplicação do movimento apetitivo por quem tem algo de preexistente, 2] *o preexistente só pode ser a determinação do conselho*, 3] é assim porque nas ações humanas: a] se aprende o fim, b] se deseja o fim, c] se delibera sobre os meios, d] finalmente se lhes deseja, 4] *agora o conselho só tem sentido a respeito dos meios*, 5] *portanto o consentimento só recai sobre os meios*

O meio chamado <usar> é ato da vontade? (q. XVI, art. 1):

<<Por onde, é manifesto que usar, primária e principalmente, é próprio da vontade como primeiro motor; da inteligência porém como dirigente; das outras potências, enfim, como executoras, que estão para a vontade, que as aplica à ação, como os instrumentos, para o agente principal. Propriamente porém, a operação não se atribui aos instrumentos mas, ao agente principal; assim, a edificação se atribui ao operário e não, ao instrumento. Por onde é manifesto que usar propriamente é ato da vontade>>(29)

1] usar é primária e principalmente próprio da vontade como primeiro motor, 2] é a inteligência quem dirige, 3] as outras potências executam, 4] que estão para a vontade que as aplica à ação, como instrumentos para o agente principal, 5] a operação se atribuí ao agente principal e não aos instrumentos

O ato da vontade é ordenado, imperado, mandado?>> (q. XVII, art. 5):

<<Como já se disse, a ordem não é senão o ato da razão que manda, com certa noção, que alguma coisa seja feita. Ora, é manifesto que a razão pode ordenar o ato da vontade. Pois, assim como pode julgar que é bom querer uma cousa, assim pode ordenar, mandando-nos querer. Por onde é claro que o ato da vontade pode ser ordenado>>(30)

1] a ordem é o ato da razão que manda com certa noção que certa coisa seja feita, 2] e manifesto que a razão pode mandar, ordenar, o ato da vontade, 3] pode mandando-nos querer, 4] assim o ato da vontade pode ser ordenado.

Pode um ato do apetite sensitivo ser ordenado, imperado, mandado? (q. XVII, art. 7):

<<o ato do apetite sensitivo não só depende da potência apetitiva, mas também da disposição do corpo. Porém a atividade de uma potência da alma resulta de uma apreensão ou imaginação. Ora, a apreensão imaginativa, sendo particular, é regulada pela racional, que é universal, assim como uma virtude ativa particular é regulada pela virtude ativa universal. E, portanto, por este lado, o ato do apetite sensitivo / está sujeito a razão; ao passo que não o está a qualidade e a disposição do corpo; e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão. E pode mesmo acontecer que esse movimento se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão embora esta pudesse preveni-lo se o previsse>>(31)

1] *o ato do apetite sensitivo depende da potência apetitiva e a disposição do corpo*, 2] a apreensão imaginativa sendo particular é regulada pela racional, igual a virtude que é regulada pela virtude ativa universal; 3] portanto *o ato do apetite sensitivo está sujeito a razão*, 4] *ao passo que não o está a disposição do corpo*, 5] *e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão*, 6] e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo <<se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão>>, 6] assim pudesse a razão preveni-lo.

Assim é claro que o ato do apetite sensitivo a pesar de estar sujeito a razão e na medida que não o está completamente à disposição do corpo, então não está, tampouco, totalmente sujeito ao império da razão, e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo, provocado por imaginação o sentido, escape ao império da razão. Isto significa simplesmente que o apetite sensitivo na medida que é corporal e está parcialmente sujeita a razão, pode fugir --- por imaginação o sentido--- ao império desta razão.

Qual é em geral a estrutura completa da ação voluntária que é aceita e fixada pelos comentaristas tomistas?. Esta tábula contém a reconstrução de todo o processo intelectual-volitivo. Se pode falar em geral, neste esquema, da íntima correlação de cada grau da atuação volitiva com outro da inteligência. A síntese da tábula é a seguinte:

ordem da intenção

a) acerca do fim

atos de inteligência

atos de vontade

1) idéia ou apreensão do fim

2) primeira complacência e volição

3) juízo do bem como conveniente e possível

4) intenção do fim

b) acerca dos meios

5) a deliberação

6) complacência ou consentimento dos meios

7) último juízo prático de preferência sobre

8) eleição

o meio mais apto

II. ordem da execução

9) ordem ou mandato

10) uso ativo da vontade (usus activus)

11) execução

12) gozo e repouso

(por atos do entendimento e de todas as

potências: usus passivus)

VI] Tratado da bondade e malícia dos atos humanos.-

Em geral este Tratado forma parte de um mais geral que é o *Tratado das ações humanas*. Este *Tratado da bondade e malícia dos atos humanos*, teria que chamar-se sem discussão <Da moralidade em geral>, porque é dela de quem trata aqui..
Vejamos que significa este Tratado.

Todas as ações humanas são boas ou há más ? (q. XVIII, art. 1):

<<Assim, pois devemos concluir que toda ação, na medida em que é, nessa mesma é boa; e lhe faltará a bondade, sendo, por isso considerada má, na mesma medida em que lhe faltar algo da plenitude do ser devido; por ex., se lhe faltar a quantidade determinada exigida pela razão, ou o lugar devido, o cousa semelhante(32)

O primeiro que ressalta nesta questão e artigo é como Tomás estabelece a condição ontológica da moralidade em geral. Assim diz: 1] toda ação humana na medida que é humana e mesma boa, 2] e será considerada má, na medida que lhe faltar plenitude como ser devido, 3] isto é, se não alcança a determinação exigida pela razão.

Olhe-se o lugar que tem aqui o que se chama <<má>>, é <<má>> aquilo que cerce de plenitude como ser devido, isto é, em tanto não chega a ser bom, <<má>> é por conseguinte privação, uma carência. Aqui, ser devido pode ser considerado em vários sentidos que se aclararão depois.

Nós lembramos simplesmente que ser devido pode ser também a incompreensão, a privação, de porque todo ato humano bom é bom, a compreensão de que todo ato humano bom é bom procede do fato de sua relação com o supremo bem. Não compreender isto é, também, uma privação.

Mas isto, tampouco, é casual. Tomás começa a presumir que o mal não é só privação, mas também um termo contrário do bem. Mas segue sendo a perspectiva da privação a tendência dominante

Tem a ação humana no objeto bondade ou maldade ? (q. XVIII, art. 2):

<<Por onde, assim como a bondade primeira de um ser natural depende da sua forma, que o especifica, assim a primeira bondade do ato moral depende do objeto conveniente [...] / [...] o primeiro mal nos atos morais, é o precedente do objeto, como tomar o bem de outrem [...]>>(33)

1] a bondade e maldade do ato moral depende do objeto conveniente; não é só e unicamente do sujeito.

A bondade e malícia dos atos humanos provem do fim? (q. XVIII, art. 4):

<<assim, pois a bondade de uma ação humana pode ser considerada em quatro pontos de vista. Uma é genérica, que convém à ação como tal, pois é boa na medida em que é ação, como já se disse. Outra é específica, e lhe resulta do objeto conveniente. A terceira, dependente das circunstâncias, é como que accidental. E a quarta, dependente do fim, é constituída pela relação com a causa mesma da bondade>>(34)

A partir da determinação central que estabelece no artigo 1 ele procede a seqüenciar a bondade em quatro pontos de vista: 1] a genérica: é boa na medida que é ação, 2] a específica resulta do objeto conveniente, 3] a terceira, segundo as circunstâncias, que é como accidental, 4] depende do fim e se relaciona com a causa mesma da bondade.

O fim diversifica especificamente os atos em bons e maus? (q. XVIII, art. 6),

<<Certos atos se chamam humanos, enquanto voluntários, como já se disse. Ora, o ato voluntário inclui dois outros: o interior, da vontade, e o exterior, tendo um e outro o seu objeto. Ora, o fim propriamente é o objeto do ato interior da vontade; ao passo que o ato exterior tem por objeto aquilo mesmo sobre o que recai. Por onde, assim como ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, assim o ato interior da vontade, pelo fim, como seu objeto próprio. Ora, o que procede da vontade tem por assim dizer valor de forma para o que procede do ato exterior, pois a vontade se serve, para agir, dos membros, a modo de instrumentos; e nem os atos exteriores / têm valor moral senão enquanto voluntários. Logo, a espécie dos atos humanos é formalmente considerada em relação ao fim; e materialmente, em relação ao objeto do ato exterior [...]>>(35)

1] certos atos se chamam humanos *enquanto voluntários*, 2] o ato voluntário inclui dois: a) o interior que é da vontade, b) exterior, cada qual tem seu objeto, 3] o objeto do ato interior da vontade é o fim propriamente, 4] o objeto do ato exterior é aquilo mesmo sobre o qual recai, 5] o ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, 6] o ato interior se especifica pelo fim, 7] o que procede da vontade tem valor de forma ao que procede do ato exterior, 8] os atos exteriores tem valor moral enquanto voluntários, 9] assim, a espécie dos atos humanos é *formal em relação ao fim*, 10] *material em relação ao objeto do ato exterior*.

Não é a espécie do ato humano só em relação ao fim, tem que haver também relação a respeito do objeto. Mas daqui se segue, então, que poderá haver atos humanos bons ou maus a respeito do objeto. E poderá ser estes *independentes da*

subjetividade dos indivíduos?. A resposta é negativa. Porque se trata de uma *moralidade intrínseca fundada no objeto*.

E, poderá haver ações boas ou más, *independente da intenção subjetiva* do homem?. A resposta é afirmativa e a razão é a seguinte: *se trata de uma moralidade subjetiva ou intrínseca fundada no objeto*. Trata-se, então, de duas lógicas morais: uma externa e uma interna, subjetiva.

A respeito da lógica interna *relativa ao objeto*, a lógica moral de Tomás é clara: *se trata de uma moral objetiva subjetiva ou intrínseca*. A respeito da lógica externa a lógica é clara: pôde haver atos morais bons ou maus, independentes da *intenção subjetiva ou lógica subjetiva* do indivíduo

Agora as chamaríamos lógica individual e lógica social. Existe uma lógica social independente da lógica individual. E existe uma lógica individual que possa agir a favor ou em contra do social sem propor nada a respeito da lógica social.

A espécie de bondade proveniente do fim está compreendida no proveniente do objeto, tal como a espécie no gênero ?, (q. XVIII, art. 7):

<<Portanto, quando o objeto não se ordena essencialmente ao fim, a diferença específica dele proveniente não determina essencialmente a resultante do fim, e reciprocamente ... Se, porém o objeto se ordena essencialmente ao fim, uma das diferenças é, essencialmente, determinante da outra, e portanto uma está compreendida na outra.

Resta, porém examinar qual é a compreendida; e para o sabermos claramente devemos considerar, primeiro, que quanto mais particular é a forma donde deriva uma diferencia, tanto mais específica é esta. Segundo, quanto mais universal é um agente, tanto mais universal é a forma que dele procede. Terceiro, quanto mais posterior é um fim, tanto maior é a sua correspondência a um agente mais universal [...] Do sobredito se segue, que a diferença específica procedente do fim é mais geral; e a procedente do objeto essencialmente ordenado a um determinado fim, é específica em relação à primeira. Ora, a vontade, cujo objeto próprio é o fim, é motor universal em relação a todas as potências da alma, cujos objetos próprios são os dos atos particulares>>(36)

1] quando o objeto não se ordena ao fim, o específico do objeto, não determina o fim, e reciprocamente, 2] se o objeto se ordena ao fim, então, uma está compreendida na outra; 3] como se determina a <<compreendida>>: a) quanto mais particular a forma de onde deriva a diferença, tanto mais específica está, b) quanto mais universal o agente, tanto mais universal a forma que dele procede; c) quanto mais posterior um fim, maior a sua correspondência a um agente mais universal, 4] assim, a diferença específica procedente do fim é mais geral, 5] e o objeto determinado a um fim é específico em relação ao fim em geral, 6] a vontade cujo objeto é o fim, é o motor universal de todas as potências da alma, cujos objetos próprios são os dos atos particulares.

Aqui se trabalha com as categorias do específico, particular e geral na ordem moral e para determinar três relações: 1] do formal e material a respeito deles, 2] dos fins em cada nível no específico, particular e universal, 3] da vontade a respeito de todas as potências.

Como ficam os atos morais indiferentes ?, (q. XVIII, art. 9) e nosso autor responde da maneira seguinte:

<<E sendo própria da razão ordenar, o ato humano procedente da razão deliberativa, que não se ordena ao fim devido, por isso mesmo lhe repugna a ele e é mau; o que se ordenar porém ao fim devido, entrando na ordem da razão, é bom. Ora, como necessariamente todo ato se ordena ou não ao fim devido, todos os atos humanos, procedentes da razão deliberativa, individualmente considerados, ou são bons ou maus. Os que, porém não procederem dessa razão, má, de uma certa imaginação, como coçar a barba, mover as mãos ou os pés, esses não são, propriamente falando, morais ou humanos, pois, este carácter lhes deriva da razão. Tais atos serão, portanto indiferentes, quase escapando de gênero dos atos morais(37)

1] é próprio da razão ordenar o ato humano procedente da razão deliberativa, 2] se tal não se ordena a isto, então lhe repugna e é mau, então não se sujeita ao fim devido, 3] se entra na ordem da razão, então é bom, 4] todos os atos humanos

precedentes da razão deliberativa individualmente considerados serão bons ou maus,

5] necessariamente todo ato humano se ordena ou não ao fim devido.

De que depende a bondade da vontade humana?.-

O primeiro esclarecimento a respeito disso trata acerca de se a bondade da vontade humana depende de seu objeto (q. XIX, art 1) e responde do modo seguinte:

<<Por onde, a vontade boa e a má são atos especificamente diferentes. Ora, a diferença específica dos atos depende dos objetos, como já se disse. Logo, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos>>(38)

1] a vontade boa e a má são especificamente diferentes, 2] a diferença específica dos atos depende dos objetos, 3] *portanto, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos*. Se assim resultam as coisas, não é difícil perceber que *o problema será o tipo de objeto e quem o declara bom ou mau*.

A bondade da vontade humana dependerá da razão? (q. XIX, art. 3):

<<Como já se disse, a bondade da vontade depende propriamente, do objeto, e este lhe é proposto pela razão; pois, o bem conhecido pelo intelecto é o objeto proporcionado à vontade, ao passo que não lhe é proporcionado a ela, mas ao apetite sensitivo, o bem sensível ou imaginário. Pois, enquanto que a vontade pode tender ao bem universal apreendido pela razão, o apetite sensitivo não tende senão para um bem particular, apreendido pela potência sensitiva. Logo, a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo por que depende do objeto>>(39)

1] a bondade da vontade depende propriamente do objeto, 2] e o objeto lhe é proposto pela razão, 3] o bem conhecido pelo intelecto é o objeto proporcionado à vontade, 4] mas não lhe é proporcionado a ela o bem sensível ou imaginário, 5] quem proporciona isto é o apetite sensitivo; 6] *pois, enquanto a vontade pode tender ao bem universal apreendido pela razão*, 7] *o apetite sensitivo tende para um bem particular*, 8] *o bem particular é apreendido pela potência sensitiva*, 9] portanto, a bom. <<Assim, a vontade depende da razão>> do mesmo modo que <<depende do objeto>>. Isto é

explicado em diversos momentos por Tomás ao longo dos tratados aqui entrevistos e nos leva a outras considerações(40)

Será boa a vontade humana que concorda com a razão errônea? (q. XIX, art. 6):

<<Se, pois, a razão ou a consciência errar voluntariamente, de modo direto, ou por negligência, não sabendo o que deveria saber, esse erro não impedirá que a vontade concorde com a razão ou a consciência assim errônea, seja má(41)

Dependerá a bondade da vontade humana do fim intencional? (q. XIX, art. 7)

<<Por onde, como a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido, conforme já se disse, ela há, necessariamente, de depender do fim intencional. É conseqüente, de outro lado, a intenção da vontade, quando sobrevem a uma vontade já preexistente; como quando queremos fazer uma coisa e depois a referimos a deus. E então a bondade da primeira vontade não depende da intenção seguinte, / a não ser que um novo ato de vontade venha ligar esta àquela(42)

1] a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido; 2] a bondade há de depender necessariamente do fim intencional.

Dependerá a bondade da vontade humana de sua conformidade com a divina?, (q. XIX, art. 9):

<<Como já se disse, a bondade da vontade depende do fim intencional. Ora, o fim último da vontade humana é o sumo bem – Deus, segundo já dissemos. Logo e necessariamente a bondade da vontade humana há-se de ordenar para Deus, sumo bem. Ora, este bem, em si e primariamente, comparado com a vontade divina, constitui-lhe o objeto próprio. E como o primeiro, em qualquer gênero, é a medida e a razão de tudo o que esse gênero pertence; e sendo reto e bom aquilo que atinge a sua medida, segue-se que, para ser boa, a vontade humana há-se de conformar com a divina>>(43)

1] a bondade da vontade depende do fim intencional, 2] o fim último da vontade é Deus, 3] é necessário, portanto, que a vontade humana se ordene ao sumo bem, é dizer Deus, 4] o sumo bem é objeto próprio, 5] o sumo bem ---comparado com a vontade divina--- tem seu objeto próprio, 6] e como supremo bem é a medida e a razão de tudo aquilo ao que pertence a este gênero, é dizer o supremo bem, 7] e como tudo o que atinge à medida onde o supremo bem é Deus, é reto e bom, 8] portanto, a vontade humana tem que se conformar com a vontade divina.

Assim a vontade divina tem por fim intencional o supremo bem, mas tudo aquilo onde Deus é medida a respeito dos seres humanos que aspiram ao bem, então isto procede do gênero que contém como medida todos os demais gêneros, portanto, a vontade humana se tem que sujeitar também a divina.

Em síntese, se a vontade humana se sujeita ao fim intencional que é bom, e o mesmo faz Deus a respeito de si mesmo ---isto é, como vontade divina que aspira também ao supremo bem---, então, o bem dos gêneros que pertencem aos objetos e os que seres pertencem a Deus assim objetos e seres aspiraram a Deus; a vontade humana aspira ao bem no fim intencional, e o fim supremo da vontade humana é Deus, portanto a vontade humana --- na medida que é participada pela vontade divina--- se *conforma* à vontade divina

Da bondade e a malícia dos atos humanos.-

O bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato de vontade? (q. XX, art. 1):

<<A bondade porém ou a malícia do ato exterior, em si mesmo, por causa da matéria devida e das devidas circunstâncias, não lhe deriva da vontade, mas antes da razão. Por onde, si considerarmos a bondade do ato exterior, relativamente à razão que o ordena e o apreende, ela é anterior à bondade do ato da vontade. Considerada porém na execução do ato, supõe a bondade da vontade, que lhe é o princípio>>(44)

1] a bondade ou malícia do ato exterior deriva da razão, 2] portanto si considerasse a bondade do ato exterior relativa à razão, ela é anterior à bondade do ato de vontade.

Toda bondade e malícia do ato exterior depende da vontade?, (q. XX, art. 2):

<<Como já se disse, podemos considerar duas espécies de bondade e malícia do ato exterior, a relativa à matéria devida e às circunstâncias, e a relativa à ordem ao fim. Esta última, que se ordena ao fim, depende totalmente da vontade; ao passo que a primeira depende da razão, e desta depende a bondade da vontade na medida em que quer>>(45)

1] existe a bondade e malícia do ato exterior relativa à matéria devida e relativa às circunstâncias, 2] existe a bondade ou malícia do ato exterior relativa à ordem ao fim, 3] *esta última depende totalmente à vontade*, 4] ao passo que a primeira depende da razão, 5] e desta última, da razão, depende a bondade da vontade na medida em que quer.

O ato interior da vontade e os atos exteriores tem a mesma bondade ou malícia?,
(q. XX, art. 3):

<<o ato interior da vontade e o ato exterior, considerados na ordem da moralidade, constituem um só e mesmo ato ... Por onde, devemos concluir que, umas vezes, o ato interior e o exterior têm a mesma bondade e malícia, e outras não Por onde, devemos dizer que, quando o / ato exterior é bom o mau só em virtude de ordenar-se a um fim, esse ato que visa um fim, mediante o ato da vontade, tem absolutamente, a mesma bondade e malícia deste último que, por si mesmo visa um fim(46)

1] Na ordem da moralidade são um só ato o ato interior da vontade e o ato exterior, 2] o ato exterior e interior têm a mesma bondade e malícia e em outras não, 3] o ato exterior é bom e é mau que visa a um fim, 4] esse ato que visa um fim mediante o ato da vontade, 5] tem absolutamente a mesma bondade o malícia da vontade que por si mesmo versa a um fim.

1] Às vezes coincidem os atos bons e maus externos e internos, em outras ocasiões não, 2] mas quando coincidem o ato exterior e o ato interior a respeito de um fim, tem o ato externo a mesma bondade ou malícia que o ato interno que se move por vontade por si mesma e a respeito de um fim.

Aqui se podem olhar dois tipos de atos: externo que depende da razão e interno que depende da vontade, não são idênticos e não parece que o ato externo determina o interno; em situações em que ambos parecem idênticos Tomás não fala de que o ato exterior determina o ato interior o de vontade(47).

O ato humano por ser bom ou mau, implica a noção de retitude ou de pecado?, (q.

XXI, art 1):

<<Mas os seres que agem por vontade têm como regra próxima a razão humana, e como suprema a lei eterna. Por onde, sempre que um ato o homem o pratica em vista de um fim, conforme à ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando porém se afasta dessa retidão considera-se pecado. Ora é claro pelo que já dissemos, que todo ato voluntário é mau, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna; ao passo que todo ato bom concordam ambas essas ordens. Donde se colhe que o ato humano, por ser bom o mau, implica a idéia de retitude ou de pecado>>(48)

1] os seres humanos que agem por vontade tem como regra próxima a razão humana e como lei suprema a eterna, 2] portanto é reto si conforma-se ao primeiro, 3] quando se afasta do primeiro se considera pecado, 4] o ato humano para ser bom o mau implica a idéia de retitude e pecado.

Notas

Capítulo III

Tratado da bem aventurança

1] Ações humanas em si mesmas.-

(1) q. I, art. 1, vol. III, 1^a de a 2^a, p. 1026; <<quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo [...] / Est autem homo dominus suorum actuum, per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis*. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt / omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint>>, idem, p. 1026.

(2) vol III, 1^a da 2^a, q. I, art 2, p. 1027; <<Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit in finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut modo (...). Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent in finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et

rationis]. Pois tôda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal [*tota natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale*]>> [idem]

(3) vol III, 1ª da 2ª, q. I, art 3, p. 1028 / 1029; <<quod unumquodque sortitur speciem, secundum actum, et non secundum potentiam [p.1028]. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis ... per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur: actio quidem, ab actu qui est principium agendi; passio vero, ab actu qui est terminus motus... Et utroque modo actus passionum, sive considerentur per modum actionum, sive consideratur per modum passionum, speciem a fine sortiuntur ... eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso... inquantum procedunt voluntate deliberata ... Obiectum autem voluntatis est bonum et finis...nam id quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem... principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis... Et similiter est terminus eorumdem>>, vol III, 1ª da 2ª, q. I, art. 3, 1028 / 1029

(4) Isto é correto, de primeira intenção, se tomamos em conta a função ativa do livre arbítrio tanto para o indivíduo como para o coletivo, os costumes resultariam *produto humano coletivo sujeito a um fim* proveniente do exercício individual do livre arbítrio sujeito a um fim.

Mais bem examinado não resulta tão simples: 1] que acontece quando numa disjunção forte de tipo moral *se diaboliza a variável que se exclui* como aconteceu em nossa cultura? Teríamos que os costumes humanos constituídos estariam por completo direcionados em um *sentido totalmente negativo*, e isto vale para o livre-arbítrio individual como o coletivo, 2] Tomás presume que do livre -arbítrio individual se chega ao livre-arbítrio para o coletivo que cristaliza como costume, por conseguinte o costume seria correto. Isto tampouco resulta correto, porque ainda no caso de Tomás que está propondo um livre-arbítrio síntese de razão e vontade, e ambas, tanto razão como vontade sujeitas sempre a um fim superior e supremo, portanto está propondo, no melhor dos casos, *um livre-arbítrio tutelado*, dirigido, entendido em um horizonte.

Enquanto que o tomismo de Tomás na ordem intelectual propõe um livre- arbítrio *tutelado, prudente* ou como se queira dizer, mas *sempre tutelado*, o tomismo prático dos evangelizadores não parece preocupado com a possibilidade de eleição que sugere o livre-arbítrio de Tomás. *Neste tomismo prático dos evangelizadores se carrega a tinta no fato prático, e literal, de que atos humanos e atos morais são o mesmo na ordem individual como na coletiva*. Por conseguinte, primeiro *diabolização do excluído no livre-arbítrio, e depois e só depois vem o livre-arbítrio tutelado*.

Qual é o efeito prático: 1] a respeito do indivíduo o livre-arbítrio individual fica eliminado, porque está direcionado em um sentido, 2] a respeito da moral social, cristalização de costumes morais excluentes se aceitando só aquilo em que se determinou o sentido correto, 3] o indivíduo com respeito a si mesmo, consciência e autoconsciência moral *excluyente e auto-excluyente, aquilo que foi determinado como <<sentido correcto>>* não só exclue os outros, senão *internaliza essa exclusão*, se torna assim auto-exclusão, 4] tutela e moraliza a vida cotidiana, 5] direcionamento de sentido comum em um <<sentido>>, 6] sujeição total à mediação clerical, 7] divinização de todo o processo.

Observe-se como se vão *configurando as formas lógicas, as estruturas lógicas de sentido secundário*, se nos atemos ao critério prático de que *estas são produto da reiteração, da repetição das ações*. Aquí observamos a *incorporação da exclusão lógica como sistema* em uma camada de níveis: 1] a nível emocional-religioso, 2] depois moral, 3] depois intelectual, 4] se converte em esquema de ação social, 5] e cristaliza finalmente como sentido comum [mas antes havíamos visto como se incorporava a lógica teleológica, etc.], todas estas considerações vão mostrando o fator emocional-religioso e as sucessivas mediações *como se incorporam formas gerais de conceitualização categorial que se expressam na prática dos indivíduos reiterada e cotidianamente reforçando a cristalização categorial em um sentido ou outro*. Assim as categorias filosóficas, aparentemente abstratas é só teóricas, encarnam nos sujeitos concretos e encarnam com uma camada de sentidos determinados. Encarnam, portanto, os diferentes sentidos de suas relações sociais e sobre elas as novas reconceitualizações. Isso explica porque os jovens de nosso país em pleno século XXI ainda têm <<sentidos categoriais-filosóficos>> determinados em um sentido e que são por sua vez *conteúdos categoriais e funcionam com um sentido e conteúdo* para a elaboração dos conhecimentos e informação em pleno século XXI.

Não é ilícito pensar que desde esta constatação se pode inaugurar um modo de estudar o *desigual acercamento ao abordarem as categorias aristotélicas*, o conteúdo e sentido das mesmas, é dizer a <<dimensão do sentido; p. 121>>, <<camadas do sentido; p. 115>>, todos são termos usados por E. Ströker <<*Geschichte und Lebenswelt...*>>, em *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund*

Husserls; outra tarefa será entender a *dimensão orográfica categorial do sentido* que se assumiu no tomismo prático, e passou logo como um todo unitário às formas de pensar, agir e estimar cotidianas da massa indígena evangelizada e se impregnou simultaneamente nas relações sociais e humanas em constituição.

Assim a este esquema de pensamento *lhe é previa a exclusão lógica, da qual temos antes falado, e se vai configurando um horizonte implícito de uma estrutura categorial e propria do sentido comum*, <um sentido comum direcionado em um sentido>. Para dizê-lo de outro modo: os evangelizadores evangelizavam com uma camada de sentidos prévios e uma orografia categorial determinada, ao qual se unia a estimação do divino como bom e o humano como diabólico, e incorporavam isto no sentido comum aos indígenas quem tinham as limitações próprias de seu sentido comum, assim uma: *ressocialização do sentido comum direcionado em um sentido*

Insistimos na idéia seguinte: nós não acreditamos na idéia tradicional de que o somatório das deliberações conscientes dos indivíduos no uso cotidiano de seu livre-arbítrio, tenha como produto social costumes, produto também, consciente e autoconsciente da reunião quantitativa das decisões dos indivíduos, e que por esse fato de ser individualmente produto do livre-arbítrio tenha que o mesmo nos costumes sociais, isto é necessariamente bom.

Nós estimamos que se bem relacionados tem sentido diferente, assim como um neurônio individual não supõe pensamento, senão somente quando há um conjunto de neurônios se pula a pensamento, igual, os costumes são um salto que não necessariamente implicam qualitativamente, o que se poderia implicar qualitativamente do livre-arbítrio individual.

Por conseguinte, desde um ponto de vista de esquema emocional, moral, lógico-intelectual, cognoscitivo, etc., *a historicidade do que consideraremos sistema-indivíduo* não tem uma relação linear, idêntica, *com a historicidade do sistema-coletivo de costumes sócio-morais cristalizadas.*

(5) vol III, 1^a da 2^a, q. I, art. 6, p. 1033; <<Dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem, si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum : quia semper inchoatio, alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam his quae fiunt a natura, quam his quae fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis>>, idem, p. 1033.

Tratado dos atos humanos.-

Das ações humanas e a vontade.-

(6) vol III, 1^a da 2^a, q. VI, art 1, p. 1081; <<quodcumque igitur sic agit vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquamnotitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; hoc enim importat nomem voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione] [idem, 1081]; hoc enim importat nomem voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione>>, idem, , art 2, p. 1083

(7) vol III, 1^a da 2^a, q. VI, art 6, p. 1087; <<Sic autem hoc quod fit per metum est voluntarium, inquantum scilicet est hic nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur[...]>>, vol III, 1^a de la 2^a, q. VI, art. 6, p. 1087: trad per: Lo que se hace por miedo es voluntario, en cuanto que es naturalmente en un lugar y momento, conforme sea impedimento a lo temido como un mal mayor

(8) vol III, 1^a da 2^a, q. VII, art 4, p. 1095; <<quod actus proprie dicuntur humani prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et obiectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quae attingit actum ex parte finis,

scilicet cuius gratia; secundaria vero, quae attingit ipsam substantiam actus, id est, quid fecit [...]>>, idem, p. 1095

(9) Esta questão não deixa de ser chamativa, Tomás distingue dois âmbitos: 1] o principal: a razão pela qual se age, e 2] o secundário: *aquilo que se faz e que afeta à substância do ato*. Na forma excluente de colocar a moral heleno-cristã nos habitantes originários destas terras, parece que se pôs mais ênfase no segundo, que se tornou desde o ponto de vista prático, corrente; e se pôs mais ênfase, desde o ponto de vista da prédica à razão pela qual se age, mas no horizonte de justificação cristã, é dizer que foi principal desde um aspecto puramente doutrinal, ou do fraseário, mas no ângulo prático incorporava na consciência e autoconsciência implícita dos habitantes originários destas terras uma *moral prática excludente*. Assim o fraseário da doutrina sustentava um horizonte de necessária justificação da razão pela qual se agia, a prática cotidiana do indígena assimilava uma moral que diabolizava ou que excluía na disjunção forte, como fica exposto mais adiante. Ficava sancionado um duplo código: 1] o fraseário doutrinal que caía em determinado âmbito, mas que 2] era mediatizado, mediado, pela moral excludente do qual estava impregnado o meio ambiente cotidiano.

O efeito prático disto não podia ser mais devastador: 1] era a forma geral e comum de moral, 2] incorporada à forma de pensar [como temos indicado antes], 3] as teorias das minorias alfabetas estavam em completa falta de relação a respeito da massa analfabeta, e 4] quando esta massa [índios, negros, chineses, mestiços, maioritários e analfabetos] tomava a informação comunicada, assimilava aplicando a lógica excludente, não precisava de razões para justificar-se, porque atuava a lógica excludente, *bastava a lógica excludente que funcionava como razão justificadora pela qual se age*.

E com esta limitação --- como *razão justificadora* por o qual se age--- na forma de pensamento não crítico, no esquema de pensamento, assim tudo aquilo que se considerava <<como fazer>> funcionava dentro desta lógica justicadora excludente, mas esta vez *como princípio determinante em um esquema de pensamento*, que a seu turno era um esquema de pensamento predominantemente lógico excluyente; em síntese, configuravam um círculo gnosiológico e lógico-conceitual, ou aspectos de um esquema de pensamento, totalmente viciado, *era o teleologismo excludente levado ao sentido comum cotidiano das relações sociais e humanas*.

Outro aspecto está relacionado com os atos involuntários. Este tipo de lógica relativa à situação determinada da vontade e natureza humana a respeito do fim, e a condição psicológica que afeta externamente e desvia dos objetivos da vontade e o fim tem um duplo problema: a] um ontológico a respeito do que se propõe como o ontológico, b] a abstração do psicológico.

A respeito da situação: a] resulta interessante a condição absoluta a tese da determinação ontológica dos atos humanos, isto é, que eles estão orientados à bem-aventurança, que de modo algum se pode modificar; b] a maneira como os atos determinados ao fim ainda sendo involuntários, isto é extrínsecos aos próprios princípios, os atos psicológicos, se declara que não afetam esta condição determinada ontologicamente. Daqui se segue então que o ser humano está orientado à felicidade queira ele ou não, que é a condição ontológica sujeita ao fim; mas que tem que ser orientado a que caminhe corretamente a esse fim, que sua conduta se ordene devidamente a esse fim, que está já determinada ontologicamente.

Portanto, uma inteligência como a indígena, que é um ser de uma condição básica, isto é, restringida a uma condição sensível, se não entendia as coisas de Deus, ainda sem entender plenamente, poderia ele modificar sua conduta para acercar-se a Deus. De fato, desde um ponto de vista prático, sua inteligência limitada estava impossibilitada de compreender plenamente as coisas que acercam a Deus, mas em seu raciocínio elementar poderia acercar-se, provavelmente pela fé e por sua conduta correta,

a Deus. Para obter tal objetivo era possível e legítimo usar a violência contra o mesmo indígena. Era para seu bem.

Que acontece então? Nós dizemos que este processo não é só o que se mostra, que não é verdade que não se tivesse uma incorporação deturpada das coisas pelos indígenas, *porque de fato o mundo valorativo do indígena estava, ademais, de psicologicamente afetado. Em torno disso se estruturava um modo valorativo, ético e ontológico.* O idealismo alemão separou bem ambos âmbitos e por isso, agora, podemos ver as coisas de outro modo não psicologista. Desde um ponto de vista geral contemporâneo, continuar tomando-os como animais não rende fruto [aparte que essa idéia é agora, no século, peregrina, mas ainda há gente que repete que o índio era <<tardo de por sí>>, veja-se A Egaña: *Historia de la iglesia en América española (Hemisferio sur)*, BAC, Madrid, 1966, cap II, p. 39, esta idéia peregrina só é superada por quem acredita no país que se tem que exterminar-los a bala ou usando qualquer outra modalidade de extermínio] é muito melhor incorporá-los como parte de um Estado nacional para poder exercitar junto a eles a destruição de seu modo de produção, costumes, hábitos, idéias e critérios feudais.

Agora, este modo de arrumar a conduta dos indígenas segundo o modo dos cristãos era incompatível com o jeito vertical do modo de governar da aristocracia quíchua? A resposta é negativa. O inkario impôs uma forma de controlar a natureza humana dos naturais por meio da aplicação violenta da pena de morte pelas faltas mais mínimas. E era o estrato dirigente da aristocracia inka como das aristocracias regionais quem impõem e administram o poder da morte sobre os naturais, é dizer que eles estavam já configurados na sua consciência e autoconsciência espontânea por esta forma de controle social. Quando o império fica derrubado pela guerra civil e ação política e militar dos espanhóis entre 1532 e 1570-1580, se rompe com a forma anterior de controle, entra-se em um <<desgano vital>>, mas começa a cristalizar a nova forma de controle social;

E que acontece no plano da consciência e autoconsciência espontâneas? Que o *estrato intermediário da aristocracia quíchua e das aristocracias regionais*, que formavam parte desta, começam o processo de adequação a nova ordem política e social, se tornam nova ordem social nos *intermediários* a respeito do mundo dos brancos com o mundo indígena, e seguem tendo seus privilégios garantidos pelo domínio espanhol, mas como cidadão de segunda categoria.

Então, tiveram troca de regime político-social, mas não de horizonte ontológico e valorativo e continuou o mesmo. Foi simplesmente um adequamento da velha forma a uma nova, foi uma sobreposição de horizontes, como depois acontecera com o horizonte feudal a respeito do liberal em nossa cultura.

Um desenvolvimento desigual e com contradições dos horizontes, um resultado diferente na constituição da orografia --- dos níveis das relações sociais, humanas, intelectuais--- na fusão dos horizontes. E temos falado que no inkario as formas laborais, sexuais, principalmente o relativo a entender e expressar o erotismo, da concepção a respeito do homem, etc., eram diferentes as medievais que se impôs. Por conseguinte, a modificação da conduta era um aspecto muito importante na evangelização. E reforça o aspecto moral do tomismo dos evangelizadores a respeito

do tomismo de Tomás. A evangelização era, em última instância, só uma forma mais elaborada do controle social, não meramente externa, senão já interna, é dizer *incorporada* aos indígenas.

E assim o princípio de incorporação do individualismo feudal na colônia do Perú na consciência dos indígenas. O mundo feudal na colônia do Perú desenvolve as formas do individualismo feudal e tal terá a forma intelectual e prática de seus colonizadores. (10) vol III, 1ª da 2ª, q. VIII, art 1, pp. 1096-1097; <<Discendum quod voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnes autem appetitus non est nisi boni / Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum: necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum [...] Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni>>, idem, p. 1097

(11) Sobre o bem: se precisa ter bastante claro este aspecto, porque a visão de Tomás é bastante diferente ao tomismo dos evangelizadores. No entanto Tomás sugere uma escala de coisas e entes que *têm sua forma específica de aspiração ao bem* e não declara mau a todos os aspectos de cada forma específica que não se acerca ao bem ou demoram em se acercar ao bem em um determinado nível; é dizer, o imperfeito no sentido de ainda não desenvolvido, senão indeferenciado, não é tomado por Tomás como mau. O tomismo dos evangelizadores declararam que *tudo o que não se acerca ao bem é mau*, ou que é indeferenciado era mau, é dizer, e uma vez mais e pela enésima vez, foi a sua uma visão, uma leitura reducionista linear e reducionista moral, o que tinha uma envergadura ontológico-religiosa e gnosiológica diferente em Tomás. *Aqui é patente a transgressão.*

(12) vol III, 1ª da 2ª, q. VIII, art 3, p. 1099; <<Dicendum quod, cum finis secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem: manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, sine hoc quod feratur in ea quae sunt ad finem. Sed in ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo, absolute ac secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem. Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ipsa quae sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque praecedit tempore [...]. Nam prima aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia>>, idem, p. 1099.

(13) Novamente é possível perceber como o tomismo de Tomás valora o relacionado com o fim e os meios, a leitura dos tomismos tem um sentido mais direcionado, até chegar ao tomismo dos evangelizadores onde a leitura do tomismo de Tomás é uma leitura desde os costumes, uma leitura contra os costumes pagãos dos habitantes originários, e assim este tomismo de Tomás se torna uma leitura moral e moralizante.

No sentido prático a diabolização da variável negativa da disjunção da que temos falado antes, somente poderia significar que os *meios sujeitos ao fim eram bons necessariamente*, é dizer querido por Deus, e por conseguinte, tudo o que acontecesse, seja positivo ou negativo, se justificava desde que *era o meio que levava ao fim querido por Deus*, materializando uma lógica unidirecional e teleológica do tipo <<é querido por Deus>>. Por suposto daqui passar a que todo evento acontecido, acontecendo ou por acontecer --- resulte bom ou mau--- teria o mesmo valor: <<é querido por Deus>>. *Assim, os meios são instrumentalizados em função ao fim.* Novamente aparece negado o caráter aberto do tomismo de Tomás.

Que lógica está funcionando neste caso? Uma *lógica teleológica, determinista do horizonte do pensamento*, é dizer uma ontologia-religiosa determinista e determinista do pensamento. Atua também a categoria de <<necessidade>> sob modalidade de <<tem que ser assim e não de outra maneira>>. *Assim aos poucos se pode observar o sentido em um horizonte de constituição dos princípios que, por sua vez, configuram a estrutura e o sentido do pensamento em um horizonte de funcionamento nos indivíduos, é dizer um esquema de pensamento concreto e cotidiano*, que por sua vez está sujeito às formas de valorações emanadas da mesma experiência, como falara o mesmo Tomás ao referir-se ao sensível. Isto não é uma constatação abstrata, na pesquisa feita a 500 estudantes universitários da

UNMSM das escolas profissionais de sociología, história, psicologia, filosofia, literatura, etcétera, do primeiro ano, a respeito do sentido do conteúdo categorial com os quais olhavam e interpretavam [o sentido] o mundo, *é dizer as categorias com as quais teciam os conhecimentos*, de onze categorias, mais ou menos, nove ou dez correspondiam ao horizonte da filosofia grega e medieval e só uma era moderna. Por conseguinte o horizonte antigo de *constituição do sentido* ainda funciona nas mentes dos jovens, isto é, tem um horizonte de funcionamento *determinado e não crítico* [esta pesquisa esta disponível no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]. Agora temos que dizer o seguinte: esse horizonte de constituição tem um horizonte próprio e específico que é a versão do *tomismo dos evangelizadores, que determina o sentido do horizonte de funcionamento*.

A repetição das novas idéias não implicam um questionamento sistemático das atuantes como *horizonte de constituição e esquema de funcionamento* das quais não se tem noção alguma, ou se presume que as novas questionam automaticamente, por ser novas, o que filosoficamente é muito primário e *não necessariamente é verdade*. E isto é, precisamente o que se quer pôr de relevo e questionar. A respeito da teleologia do pensamento também temos reflexionado nos capítulos precedentes.

Da vontade e as paixões

(14) vol III, 1^a da 2^a, q. IX, art 1, p. 1101; <<Et ideo, ex hac parte, voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universalis comprehensus>>, idem, p. 1101

(15) vol III, 1^a da 2^a, q. IX, art 2, p. 1102; <<Dicendum quod, sicut supra (art. 1) dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti [...]. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde, secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem>>, idem, p. 1102

(16) vol III, 1^a da 2^a, q. IX, art 3, p. 1103; <<quod, sicut supra (art. 1) dictum est, ad voluntatem pertinet movere alias potentias, ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed, sicut dictum est (q. VIII, art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus, per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas, per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem>>, idem, p. 1103

(17) vol III, 1^a da 2^a, q. IX, art 6, p. 1107; <<Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae solo Deo causatur per creationem, ut in Primo dictum est [q. XC, art. 2, 3]. Secundo vero, ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente>>, idem, 1107

(18) Josep de Acosta.- Acosta se opõe à <<visão comum>> da época que achava aos indígenas ser gente bestial e sem entendimento e se tinham alguma era mínima [M. L. Rivara de Tuesta: *Las ideas pedagógicas del Padre José de Acosta*, em *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, cap III, T. I, p. 182]; recusava que aos índios não se escutava, nem os compreendia, nem os respeitavam como humanos, considerados mais bem <<como una caza efectuada en el monte y que se recoje para

<servicio y antojo>>> [idem, c. III, T. I, p. 182]. Para finalizar, Acosta tem uma obra muito famosa *De procuranda indorum salute*, 1577, obra que quando foi enviada na Espanha [1582] recebeu uma primeira censura, e depois quando enviada a Itália [1588] volta a sofrer censura. Quase sempre censurava Acosta a *atitude do clero em seu posicionamento frente ao indígena*. [idem, c. III, T. I, p. 190]. Mas estimo que Acosta é *uma posição minoritária* e seguirá sendo-a pese a que em sua polêmica com a tese de Sepúlveda, tese dominante na época, acerca do problema de *se os índios têm alma ou não*, parece a teses de Acosta a correta, o prático é que *a posição dominante, em geral, era de assumir aos indígenas como carentes de alma, assumi-los como animais ou quase animais:<<animales que hablan>>*: M. L Rivara: *La filosofía colonial en el Perú*, idem, cap I, p. 218 [concepção que corresponde aos interesses da coroa, do conquistador e que depois seria a *pratica comum* do cura, governador, conquistador nas colônias: M. L. Rivara: <<*Transculturación y valoración del hombre indígena*>>, idem, p. 146, e uma larga hierarquia de mando, assim *não foi considerado nem servo por natureza, e nem homem livre*]. E pedagogicamente se observa o método geral da época: *repetição no espanhol, memorização, injúria, ameaças e violência física*. Mais tarde observaremos que exatamente essa é a crítica que faz Guamán Poma de Ayala em sua *Crónica* escrito em 1613. Denúncia de Guamán Poma que por outra fonte se observa como aproximadamente correta, em 1611 Bartolomé Lobo, terceiro arcebispo de Lima, manda uma missiva ao monarca da Espanha com data do 20 de abril de 1611 <<donde traza un cuadro trágico de la realidad concreta : insiste em los abusos de los regulares, doctrineros a costa de los naturales>>, vease A Egaña: ob cit, parte II, cap. 1, p. 281.

Uma coisa é a igreja e o tomismo dos documentos oficiais e a visão do tomismo universitário da universidade de San Marcos daquela época e outra, muito diferente, é o tomismo pratico dos evangelizadores. Antes de Acosta é conhecida a posição de Las Casas, Victoria, Soto, a Universidade de Salamanca, quem reconhecem a condição inteligente do indígena, contra a posição oficial de Ginés de Sepúlveda, Francisco de Toledo, os cronistas toledanos, etc., que a negam. Porque foi negada alma e a inteligência ao indígena? Para tê-lo como animal de trabalho e falante. A visão dominante daquela época é a visão aristotélica feudal *de Sepúlveda e Toledo* entre outros.

A querida e respeitada professora María Luisa Rivara estima que: 1] <<La conquista española fue fundamentalmente un fenómeno de transculturización occidental que se impuso al pueblo vencido al sustituir su estructura de comportamiento por otra, elaborada allende los mares, dentro de una estimativa valorativa en concordancia con los interes político-económicos de la corona española y presuponiendo que el arquetipo de hombre moral estaba representado por el cristiano>> [<<*Transculturización y valoración del hombre indígena*>>, ob. cit, p. 133], 2] <<La transculturización occidental seguiría su curso imperativo y paulatinamemnte irían, hombre y cultura aborigen, perdiendo el vigor de la resistencia y terminarían por ser absorbidos por lo extranjero y foráneo>>, [idem, idem, p. 142] . Sim, mas em rigor de verdade qual é horizonte que sugere quando fala de: 1) <<substituir sua estrutura de comportamento>>, 2) <<estimativa valorativa>>, 3) <<arquétipo de homem moral>>, <<ser absorvidos>>, desde um ponto de vista pratico que significa esto?. A nossa reflexão propõe uma resposta a estas interrogantes.

(19) vol III, 1ª de la 2ª, q. X, art 3, pp. 1111-1112; <<Dicendum quod, sicut supra (q. 9, art. 2) dictum est, passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte / Qua voluntas movetur ab abiecto: inquantum scilicet homo aliquialiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem inmutatio hominis per passionem duobus modis contingit.

Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his Qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis: in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione; sea remanet, quantum ad aliquid, iudicium rationis liberum. Et, secundum hoc, remanet aliquid de motu voluntatis. In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus, Qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur.

Et sic, aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem>>, idem, pp. 1111-1112

(20) a visão dos cronistas toledanos dos costumes indígenas é típica. Por exemplo, o que relata o cronista Francisco López de Gomara: são bêbados até perder o juízo, não guardam o parentesco nem lealdade no matrimônio, casam com quantas querem e inclusive com suas irmãs, herdando sobrinhos e não filhos, são mentirosos, ladrões, cruéis, sométicos [sodomitas], ingratos, sem honra, sem vergonha, sem caridade e sem virtude; a visão do cronista toledano Juan de Matienzo: são tímidos, pusilânimes, padecem de complexo de inferioridade frente aos espanhóis, carecem de sentido de previsão a respeito do amanhã, carecem de interesse em acumular riquezas, ociosos, ébrios, idólatras, tem afição ao sexo oposto, cruéis, sem caridade, sem honra, mentirosos, M. L. Rivara: <<Transculturización y valoración del hombre indígena>>, ob. cit, pp. 134-136; mas existem os outros, os que querem explicar a situação do indígena desde outro ângulo, assim Hernando de Santillán que viveu aqueles dias da quebra da ordem social indígena diz: <<Los cambios introducidos explican, para Santillán, la condición moral defectiva que ellos ofrecen a los ojos del régimen español y de los conquistadores>>, idem, p. 138. Em geral, esta é a visão comum e negativa do indígena da época e que inclusive, até agora, é a *visão e conteúdo político e racista* da gente do litoral a respeito da gente da serra do país.

(21) Observe-se aqui o processo de transformação que sofre a paixão do apetite sensitivo ou apetite inferior; Tomás descreve um movimento de relação entre o objeto e um nível, propriamente o corporal do indivíduo. Posteriormente no tomismo dos evangelizadores deixara de ter esta natureza explicativa e passará a se converter em um problema moral, que por sua vez será caracterizado como negativo ou simplesmente diabolizado, *em suma a paixão do apetite sensitivo, isto é, o apetite inferior, passa a ser vetado*. Isto externamente aparecerá como irrelevante, mas implica a redução do *apetite inferior a uma condição defectiva*. Mas incorporado à autoconsciência espontânea, as relações humanas e sociais como condição defectiva, implica e implicará uma negação de sua natureza real, a negação de seu próprio corpo natural no mundo. E suporte para uma posterior relação *negativa com o corpo* contra as relações positivas que implicam o corpo e as paixões do corpo. Para dizê-lo de outro modo: 1) se incorpora o veto à consciência e autoconsciência espontânea das pessoas, 2) ésta se reproduz depois nas relações sociais e humanas como relação valorativa negativa, estimativa negativa, tanto da consciência como autoconsciência espontânea.

A relação consciente com o corpo é uma relação de simples dever a respeito dele, mas com um transfundo, é dizer com uma estimativa negativa na autoconsciência espontânea que impede a relação prazerosa, estimativa positiva, com ele. Porque a relação prazerosa do corpo se relaciona de modo automático com a relação sensual e erótica do corpo (não esquecer que no império inka o prazer do corpo era bom) com a sensualidade. A tarefa do cristianismo tem como alvo a modificação das costumes bestiais dos indígenas, e a pior resulta a erótica. Mas daqui segue outro problema.

Do temor e autodesprezo corporal da própria corporalidade, da própria carnalidade no mundo, se passa ao *desprecio do corpo e a carnalidade do outro*, somente serão dois aspectos de um mesmo problema: a *negação da estimação da corporalidade*

própria e alheia em um primeiro momento, isto é, como apetite sensitivo (e a cegueira estimativa implícita fica unida à explícita da propaganda religiosa), que será depois levado e reproduzido a outros momentos, não será outra coisa ---nestos novos momentos--- que a cristalização da negação sancionada nesse primeiro momento do processo. A cegueira estimativa implícita e explícita da própria corporalidade, como a surdeira estimativa implícita e explícita da corporalidade alheia, é um rasgo característico de nosso processo histórico-espiritual vigente inclusive no século XX.

Assim fica mexido por completo o sentido do tomismo de Tomás, a leitura moral desta questão e artigo ficaria aproximadamente reduzido ao seguinte : *o objeto que mexe com a paixão são os apetites do sensível, em especial do corpo, o apetite carnal, onde a paixão dominaria por completo a uma razão particular, incapaz de reconhecer os fins de Deus, de onde fica a vontade completamente fraca, ou desviada da sua natureza real, que impede reconhecer os fins que são os fins postos por Deus.*

(22) vol III, 1^a de la 2^a, q. X, art 4, p. 1113; <<Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur>>, idem, p. 1113.

(23) vol III, 1^a de la 2^a, q. XII, art 1, pp. 1118-1119

(24) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIII, art 2, p. 1124

(25) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIII, art 4, p. 1127; <<Et, per hunc modum, electio semper est humanorum actuum>>, idem, p. 1127

(26) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIV, art 1, p. 1131; << Discendum quod electio, sicut dictum est (q. XIII, art. 1, ad 2, art. 3), consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae, propter sui variabilitatem, incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis, ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et haec inquisitio *consilium* vocatur>>, idem, p. 1131.

(27) vol III, 1^a de la 2^a, q. XV, art 2, p. 1137: <<Dicendum quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam: secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experimentiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea>>, idem, p. 1137.

(28) vol III, 1^a de la 2^a, q. XV, art 4, p. 1139; <<Discendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium: primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde, appetitum finis; deinde, consilium de his quae sunt ad finem; deinde, appetitum eorum quae sunt ad finem [...] Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem: consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem>>, idem, p. 1139.

(29) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVI, art 1, p. 1141; <<Unde manifestum est quod uti primo est principaliter est voluntatis, tamquam primi moventis; rationis autem, tamquam dirigentis; sed aliarum potentiarum, tamquam exequentium: quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti: sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis)>>, idem, p. 1141

(30) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVII, art 5, p. 1149; <<Discendum quod, sicut dictum est (art. 1), imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis. Sicut potest iudicare quod bonum sit aliquid velle; ita potest ordinare imperando quod homo velit. Et quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus>>, idem, p. 1149

(31) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVII, art 7, pp. 1151-1152: <<Unde et actus appetitus sensitivus, non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationes, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo, ex ista parte, actus appetitus / sensitivi imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo, ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam, quamdoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationes vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset>>, idem, 1151-1152

Tratado da bondade e malicia dos actos humanos.-

(32) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVIII, art 1, p. 1156; <<Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi>>, idem, 1156.

(33) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVIII, art 2, pp. 1157-1158; <<Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei; ita et prima bonitas actus moralis, attenditur ex obiecto convenienti [...] / [...] ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto: sicut accipere aliena [...]]>>, idem, pp. 1157-1158

(34) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVIII, art 4, p. 1160; <<Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem, secundum genus, prout scilicet est actio: quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est [art. 1]. Alia vero, secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia, secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem, secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam>>, idem, p. 1160.

(35) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVIII, art 6, pp. 1162-1163; <<Dicendum quod aliqui actus dicuntur humani in quantum sunt voluntarii sicut supra [q. I, art 1] dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus; scilicet: actus interior voluntatis; et actus exterior. Et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem propriae est obiectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Id autem quod ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis; neque actus exterioris / habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem; materialiter autem secundum obiectum exterioris actus [...]]>>, idem, p. 1162-1163

(36) vol III, 1^a de la 2^a, q. XVIII, art. 7, p. 1164; <<Sic igitur, quando obiectum non est per se ordinatum ad finem: differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quae est ex fine; neque converso. ... Si vero obiectum per se

ordinetur ad finem: una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una instarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quae sub quo. Ad cuius evidentiam, primo considerandum est est quo quanto aliqua differentia sunitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agentis universaliori ... Et ex istis sequitur quod differentia specifica qua est ex fine, est magis generalis; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectis omnibus potentiarum animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum>>, idem, p. 1164.

(37) vol III, 1ª da 2ª, q. XVIII, art 9, p. 1167; <<Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens: si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod, vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. Un de necesse est omnem actus hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem, talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus: cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens>>, idem, p. 1167.

De que depende a bondade da vontade humana.-

(38) vol III, 1ª da 2ª, q. XIX, art 1, p. 1171; <<Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei, in actibus, est secundum obiecta, ut dictum est [q. XVIII, art. 5]. Et ideo bonum et malum, in actibus voluntatis, proprie attenditur secundum obiecta>>, idem, p. 1171.

(39) vol III, 1ª da 2ª, q. XIX, art 3, p. 1174; <<Discendum quod, sicut dictum (art 1, 2), bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati; sed appetitui sensitivo. Quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto>>, idem, p. 1174

(40) vigilância dos costumes: Isto significa para o indígena, dentro do horizonte do evangelizador, um aparente controle da sua conduta e aparentemente *fica só como um problema psicológico*. Mas se continuamos raciocinando desde a lógica do conhecimento atual, não é difícil se dar conta que a vigilância dos costumes, *sem persuasão, ou com persuasão meramente negativa*, só leva ao estabelecimento de uma conduta dissociada e à incorporação e desenvolvimento de uma consciência onde funciona um duplo padrão de valoração, de estimações, a respeito dos atos humanos considerados bons e ruins. Resulta pior, ainda, quando é o modo de proceder e se defender de toda uma cultura em fase de desestruturação, isto é, do império ao regime feudal. Externamente adquire todas estas relações humanas um perfil psicológico, *mais de cuja subjetividade, isto é, consciência e estimações, é completamente indefinido*, difuso. José Carlos Mariátegui falava que tudo no Perú era difuso, seu clima, seus homens, sem um perfil claro. Mas o que ele constata e do qual

reclama, é só consequência de uma indefinição cultural proveniente de uma cultura *neutralizada* e cuja neutralização se canalizou pelos valores feudais. Em geral, na lógica dos evangelizadores hispânicos, o indígena percebe só o lado externo da subjetividade e na realidade não tinha porque ir mais além. Assim, tem o indígena capacidade de vontade ou de razão?. A resposta é negativa. E por que?. Porque tanto a vontade como a razão procedem do fim proposto como bom, só que um age materialmente enquanto tendência e o outro é só formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de se ter vontade que não seja proposto como bom pela razão? A resposta é afirmativa. Quando acontece? *Quando a razão não informa à razão particular, não media a razão nesta razão particular.* No horizonte dos evangelizadores hispânicos seria assim por ser o indígena simplesmente ente sensível [I parte, q. LXXVIII, art. 4], não racional. Portanto, esta vontade do indígena será declarada, ademais de limitada e imperfeita, negativa e má. E isto não é de Tomás.

Juan Ossio, igual que JC Mariátegui e outro número razoável de intelectuais nacionais, falam de <mimetização> cultural para sobreviver nas novas condições. Mas nós sugerimos o seguinte: *mimetização dissociada e com tendência à incorporação negativa da cultura imposta.* Não acreditamos no suposto <<sincretismo>> cultural que é a tendência de Kubler-Marzal. E é este o sentido do <<pragmatismo crioulo>> do qual faláramos antes.

(41) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIX, art 6, p. 1178; <<Sit igitur ratio vel conscientia erret errare voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur: tunc talis error rationis vel concientiae sic errati, sit mala>>, idem, p. 1178

(42) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIX, art 7, pp. 1179-1180; <<Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra (art 1, 2) dictum est: necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praesistenti: puta, si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione / sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione>>, idem, 1179-1180.

(43) vol III, 1^a de la 2^a, q. XIX, art 9, p. 1182; <<Dicendum quod, sicut dictum est (art. 7), bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Fines autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est deus, ut supra (q. 1, art. 8; q. 3, art. 1) dictum est. Requiritur ergo, ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, quod est Deus. Hoc autem bonum, obiectum proprium eius. Illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Et ideo, ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntate divinae>>, idem, p. 1182.

Da bondade e malícia dos atos humanos.-

(44) vol III, 1^a de la 2^a, q. XX, art 1, p. 1186; <<Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior, secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a vontade, sed magis a ratione. Unde, si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis. Sed, si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius>>, idem, p. 1186

(45) vol III, 1^a de la 2^a, q. XX, art 2, p. 1187; <<in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia: una, secundum debitam materiam et circumstantias; alia, secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis,

dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur>>

(46) vol III, 1^a de la 2^a, q. XX, art 3, pp. 1188-1189; <<actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus [...]. Sic ergo dicendum quod quandoque, est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris: quandoque, alia et alia. Sic ergo discendum quod, quando actus exterior est / bonus vel malus solum ex ordine ad finem: tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, qui per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem mediante actu voluntatis>>, idem, pp. 1188-1189

(47) dominicanos espanhóis: <<El *acto exterior*, pura y estrictamente tal ---*praecise sumptus*---, comprenderá sólo los elementos exteriores de la acción humana en su ejecución, todos los actos que la integran distintos de los actos de la voluntad y que son imperados por ésta. Se contrapone al puro acto interior, formado por los actos elícitos de la voluntad. No es preciso que sea siempre una acción exterior del hombre. A veces se constituirá por las operaciones intelectuales, del apetito sensible, etc, que, que bien se desarrollan en el interior del hombre, son externas al acto de la voluntad>>, Santo Tomás: *Suma teológica* [vol. 4], edición BAC antes mencionada, p. 538

Observe-se o carácter que tem << ato exterior>>, todos os atos *distintos* da vontade, se contrapõem aos atos próprios da vontade, mas, aí está o problema: <<Não é preciso que seja uma ação exterior do homem. As vezes se constituirá pelas operações intelectuais, do apetite sensível...>>. Esta afirmação em um contexto de luta contra os costumes depravados e uma moralização total das relações termina por moraliza-se, também, as operações intelectuais e as do apetite sensível. Se tem que pensar e sentir *só aquilo que é correto*, isto é, que seja agradável a Deus. Pensar outra coisa é negativo, isto é, é pecado.

(48) vol III, 1^a da 2^a, q. XXI, art 1, p. 1194; <<In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex aeterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinis rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem, ex praemissis (q. 19, art 3, 4), quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae; et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati>>, idem, p. 1194.

IV. A formulação das paixões na Suma Teológica de Tomás de Aquino

Das paixões [1ª da 2ª]

A] Se a alma tem paixões.-

A respeito do problema das paixões e se a alma tem estas, nosso autor nesse processo de pesquisa vai respondendo também aos outros aspectos como aqui se verá. Depois de responder a primeira pergunta e dizer se a alma tem paixões, passa o autor a estabelecer a hierarquia das mesmas, para finalizar pesquisando se são boas ou más as ações destas. Vejamos o procedimento que desenvolve ao formular-se estas questões e os respectivos artigos

À pergunta: a alma tem ou não paixões ?. O autor se responde da maneira que segue (q. XXII, art. 1):

<<Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior mais propriamente se realiza a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é paixão mais propriamente que a alegria>>(1)

Que é propriamente uma paixão? Para falar sinteticamente a essência da paixão é a atividade produzida no órgão pela potência de atração dos objetos. Agora bem, a

paixão [que é propriamente atividade] convém a alma acidentalmente, na medida que é composta.

E porque é assim?. O corpo é composto de alma e corpo, agora a paixão não afeta a alma enquanto acidental na medida que: 1] em um sentido na alma é propriamente espiritual ou racional; 2] em outro sentido, tanto quanto animador e informante do corpo. Portanto, só pode afetar ao corpo. Depois veremos o que a paixão pode ou não somar ou restringir ao valor do ato voluntário.

A paixão reside mais na parte apreensiva ou na apetitiva? (q. XXII, art 2):

<<Como já dissemos, o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva (...) Por onde claramente se vê que a paixão em si mesma reside mais na parte apetitiva que na apreensiva>>(2)

1] o nome de paixão [que é propriamente atividade] implica que o paciente é atraído pela ação do agente, 2] a alma é atraída pelo objeto externo mais por virtude apetitiva, 3] de aqui se segue que reside na virtude apetitiva. O sujeito das paixões é uma potência ou faculdade apetitiva [existem duas potências: cognoscitivas e apetitivas]

A paixão reside mais no apetite sensitivo ou no intelectivo? (q. XXII, art. 3):

<<Como já dissemos, existe propriamente paixão onde há transmutação de corpo; e esta se encontra nos actos do apetite sensível, não só espiritual --- como na apreensão sensitiva (---) más também natural (...). Por onde é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectivo (...)>>(3)

1] há paixão [o próprio dela é ser atraída] donde se tem mudança no corpo, 2] e tal se encontra nos atos do apetite sensível, 3] atos do apetite sensível não são só espirituais, é dizer reduzido à apreensão sensitiva [que recebe a intenção do objeto],

4] são também os atos do apetite sensível, natural [é dizer a parte fisiológica], 5] assim a paixão reside mais no ato do apetite sensitivo e não do intelectivo. E por que não no intelectivo? Porque o intelectivo é independente, espiritual, como foi antes dito.

As paixões do apetite irascível são as mesmas que as do concupiscível ? (q. XXIII, art 1):

<<Portanto, para sabermos quais as paixões do irascível e quais as do concupiscível, é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Ora, já dissemos na primeira parte, que o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, em si mesmos considerados, sendo aquele deleitável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima de fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árduos e difíceis constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível(4)

1] o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, sendo um deleitável e outro doloroso, 2] o objeto do irascível é a luta pelo bem ou mal que forem por natureza árduos e difíceis constituem o objeto da paixão irascível, 3] logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, *absolutamente considerados*, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; 4] todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o *bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados*, pertencem ao irascível.

Veja-se que nosso autor não reduz o apetite sensitivo [conhecido como sensualita ou sensualidade tradicionalmente] que é em rigor da verdade uma só potência ou

energia. ou força, que em tanto gênero se divide em irascível e concupiscível. É dizer que não está moralizando a sensualita ou sensualidade como acontecerá depois.

Uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si (q. XXIII, art. 4):

<<as paixões do apetite irascível porém já pressupõem, a atitude ou inclinação a buscar o bem ou evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente [...]. Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhuma paixão se opõe.

Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma>>(5)

Observe-se o modo de raciocinar de Tomás, 1] uma mesma potência pode ter --- nos diz--- paixões, *especificamente diferentes e não contrárias*, é dizer que são contrárias, mas não contrárias antagônicas, 2] as paixões do apetite irascível já supõe inclinação a buscar o bem ou evitar o mal, 3] as paixões do apetite concupiscível dirigem o olhar ao bem e ao mal de modo absoluto, com uma diferença: o bem goza de uma virtude atrativa a respeito do apetite, enquanto que o mal a tem repulsiva.

Continuando: 4] as paixões do apetite concupiscível se compõe de três relações unidas [coniugationes]: a) amor-ódio, b) desejo-aversão e [c] alegria-tristeza, 5] as paixões do apetite irascível são similarmente duas relações unidas: a) esperança-desespero, b] temor-audácia, e [c] ira; 6] são onze todas as paixões de espécie diferente, 7] seis pertencem ao concupiscível, 8] cinco pertencem ao irascível, 9] sob as quais se contém todas as paixões da alma.

Estas paixões que são relações unidas não antagonicamente do concupiscível e de modo similar do irascível, não se podem tomar em conta sem assumir o conjunto de

considerações prévias, é dizer que o contexto ontológico nas que estão situadas nos tratados, questões e artigos anteriores.

Para dizê-lo de outra maneira, as onze paixões aqui definidas como unidas não antagonicamente, é dizer diferentes e não contrárias, excetuando a ira, todas, repito, estão subordinadas aos sentidos que o autor vinha demonstrando com anterioridade(6)

As paixões do irascível tem prioridade sobre as paixões do concupiscível ? (q. XXIV [alias XXV], art. 1):

<<As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada têm de relativo ao repouso mas só ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível.

<<Ora, o repouso, sendo termo do movimento, e anterior na intenção mas posterior na execução. Se pois compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem da execução; assim, a esperança precede à alegria e por isso a causa, conforme aquilo da escritura: *na esperança alegres*. A paixão concupiscível porém, que implica o repouso no mal, a saber, a tristeza, é média entre duas paixões do concupiscível pois, sendo causada pelo ocorrer do mal que era temido, resulta o temor; mas precede ao movimento da ira, causa de nos arrojarmos à vingança. E como vingar-se do mal é apreendido como bom, o irado se alegra, após have-lo conseguido>>(7)

Em termos *absolutos* as paixões do irascível são anteriores às do concupiscível; em ordem a *extensão*: 1] as paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, porque tem dois aspectos: a] movimento, b] e relativo ao repouso, 2] o irascível só é relativo ao movimento na medida que o objeto do irascível é o difícil ou árduo.

Em termos mais específicos, se tem primeiro na ordem da *execução*: 1] as concupiscíveis são anteriores as irascíveis na medida que são mais simples, isto é, só tem o bem ou o mal, 2] as irascíveis são mais complexas na medida que ao bem e ao mal se lhe tem que somar a razão do árduo e difícil.

Prossigamos com esta citação:

<<toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que implica repouso, a saber, a alegria ou a tristeza.

Se porém comparamos as paixões do irascível com as do concupiscível, que importam o movimento, estas são manifestamente primeiras, porque aquelas lhe acrescentam algo, assim como o objeto do irascível acrescenta algo ao do concupiscível, a saber, o árduo ou a dificuldade. Assim, a esperança acrescenta ao desejo um certo esforço e uma certa elevação do ânimo para conseguir o bem árduo. Semelhantemente, o temor acrescenta à aversão ou abominação uma certa depressão do ânimo por causa da dificuldade do mal.

Por onde, as paixões do irascível são médias entre as do concupiscível, que importam movimento para o bem ou para o mal, e as que importam repouso no bem ou no mal. Logo, é claro que as do irascível têm princípio e termo nas do concupiscível>>(8)

1] toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que é alegria ou tristeza [e por que razão acontece isto? Porque o mal e o bem enquanto *presentes e possuídos* dá lugar a um movimento de atração ou repulsão], 2] novamente o anterior: as paixões do concupiscível são anteriores às do irascível na medida que as paixões irascíveis acrescentam algo às do concupiscível: o difícil e o árduo.

É o amor a primeira das paixões do concupiscível ? (q. XXIV (alias XXV), art. 2):

<<Os objetos do concupiscível são o bem e o mal. Ora, sendo este a privação daquele, o bem há de necessariamente ter prioridade. Logo, todas as paixões que o têm por objeto são naturalmente anteriores as que têm o mal como objeto tendo cada uma a sua paixão oposta, pois, buscando-se o bem é forçoso eliminar-se o mal oposto.

Ora, o bem têm natureza de fim que é, certo, primeiro na intenção e posterior, na execução. Por onde a ordem das paixões do concupiscível pode se considerada relativamente à intenção ou à execução. Quanto a esta, é primeiro aquilo que primeiramente existe no ser que tende para o fim. Ora, é manifesto que tudo o que tende para um fim há de ter, primeiro, aptidão para o alcançar e proporção com ele, pois, nada tende para um fim não proporcionado. Segundo, há de ser movido para o fim. Terceiro, repousa no fim alcançado. Ora, essa aptidão mesma da proporção do

apetite com o bom é o amor, que não é mais do que a complacência no bem. Depois, o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência. E por fim repouso no bem é a alegria ou deleitação. Por onde, segundo esta ordem, o amor precede o desejo e este, à deleitação. O contrário, porém se dá na ordem da intenção, porque a deleitação intencionada causa o desejo e o amor, pois ela é o gozo do bem que, como bem mesmo, é de certo modo fim, conforme já dissemos>>(9)

1] os objetos do concupiscível são o bem e o mal, 2] o *mal e privação do bem*, 3] o bem tem prioridade, 4] o bem tem natureza de fim a respeito da intenção e posterior na execução, 5] a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada à intenção ou execução, 6] tudo o que tende para um fim há de ter aptidão para alcançar o que é proporcionado a ele, 7] há de ser movido a um fim, 8] repousa no fim alcançando, 9] essa aptidão proporcional ao apetite com o bom só pode ser o amor, 10] e o amor é complacência no bem, 11] o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência, 12] e alegria na deleitação; 13] portanto, o amor é anterior ao desejo e este à deleitação, 14] na ordem da intenção, a deleitação intencionada causa o desejo e amor porque é em certo modo fim.

É a esperança a primeira entre as paixões ? (q. XXIV (alias XXV), art. 3):

<<Por onde fica claro que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível. E, se quisermos conhecer a ordem das paixões, segundo a geração, primeiramente surgem o amor e o ódio; depois, o desejo e a fuga; terceiro, a esperança e o desespero; quarto, o temor e a coragem; quinto, a ira; sexto e último, a alegria e a tristeza, que acompanham todas as paixões, como se diz. E de como o amor é anterior ao ódio; o desejo, à fuga; a esperança, ao desespero; o temor, à coragem; a alegria à tristeza, do sobredito se colige>>(10)

Fica claro em seu raciocínio que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível, e imediatamente passa a uma avaliação, no entanto, estabelece uma hierarquia pela *geração*, é dizer que, na *ordem e no sentido* das paixões que

maneira Tomás de Aquino, fica assim: *ordem das paixões segundo a geração*: 1] primeiro o amor e o ódio, 2] desejo e fuga, 3] esperança e desespero, 4] temor e coragem, 5] a ira, 6] a alegria e a tristeza que *acompanha a todas* as paixões, 7] o amor é anterior ao ódio, 8] o desejo à fuga, 9] a esperança ao desespero, 10] o temor à coragem, 11] a alegria à tristeza(11).

Este artigo se complementa com este relativo: A alegria e a tristeza, a esperança e o temor, resultam as quatro principais paixões ? (q. XXIV (alias XXV), art. 4):

<<Estas quatro paixões são comumente consideradas como principais; as duas primeiras --- a alegria e a tristeza--- por serem absolutamente completivas e finais, relativamente a todas as outras, e a elas conseqüentes, como diz Aristóteles; o temor e a esperança, de outro lado, por serem completivas, não absolutamente, mas no gênero do movimento apetitivo de alguma coisa. Pois, relativamente ao bem, o movimento começa pelo amor, continua pelo desejo e termina pela esperança; e em relação ao mal, começa pelo odio, continua pela aversão e termina pelo temor.

Por onde, o número dessas quatro paixões fundasse-se de ordinário na diferencia entre o presente e o futuro, pois o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente. Ora, o bem presente é objeto da alegria, o mal presente, da tristeza; o bem futuro, da esperança e o mal futuro, do temor. E as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas

Por isso alguns também consideram principais as paixões em questão, por serem gerais. O que é verdade, se a esperança e o temor designarem o movimento do apetite tendente comumente para algo de desejável ou que deve ser evitado>>(12)

1] *são consideradas como principais quatro paixões: alegria, tristeza, temor e esperança*, 2] alegria e tristeza por serem *absolutamente* completivas e finais, relativas a todas as outras e elas mesmas, 3] temor e esperança são completivas, porém *não absolutas*, mas *no gênero do movimento apetitivo* de alguma coisa, 4] *relativamente ao bem*, o movimento começa pelo amor [concupiscível: bem sensível comum e absolutamente considerado com movimento de atração: amor], continua pelo desejo [concupiscível: bem sensível em quanto ausente e não possuído, resulta um

movimento de atração: desejo], termina na esperança [irascível: a respeito do bem sensível ainda não conseguido pelo que tem de bem, gera um movimento de atração: esperança]; 5] *relativamente ao mal* o movimento começa pelo ódio [concupiscível: mal sensível e comum e absolutamente considerado com movimento de repulsão: ódio], continua pela aversão [concupiscível: a respeito do mal sensível enquanto ausente e não possuído, que resulta em um movimento de repulsão: aversão], e termina no temor [irascível: o mal árduo, não padecido enquanto mal, produz um movimento de repulsa: temor].

É mais ainda: 1] por onde, o número dessas quatro paixões se fundamente de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, 2] porque o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente, 3] concupiscível: o bem presente (enquanto possuído) é objeto da alegria, 4] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza; 5] irascível: o bem futuro (pelo que tem de bem), da esperança, 6] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor, 7] as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas: *concupiscíveis*: a) desejo [bem ausente e não possuído; futuro], b) aversão [mal ausente e não possuído: futuro]; *irascíveis*: a) desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], b) audácia [mal futuro pelo que tem de dificuldade], ira [mal presente e árduo].

São as paixões do alma moralmente boas ou más ? (q. XXV (alias XXIV), art. 1):

<<As paixões da alma podem considerar-se em dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob império da razão e da vontade. Em si consideradas e como uns movimentos do apetite irracional, não são susceptíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São porém susceptíveis de bem o mal moral, enquanto caem sob o império da razão e

da vontade. Pois, apetite sensitivo depende mais estritamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos entretanto e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que / forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade>>(13)

Vejamos como desenvolve este raciocínio Tomás: *as paixões* se consideram de duas maneiras: 1] em si, 2] enquanto caem sob o domínio da razão e a vontade, 3] em si *são movimentos do apetite irracional, não suscetíveis de bem nem de mal moral*; 4] *são objeto de bem e mal moral enquanto caem sob o império da razão e da vontade*. 5] Qual é a razão? O apetite sensitivo depende mais da razão e a vontade que dos membros exteriores, 6] os membros exteriores enquanto atos morais bons ou maus dependem da vontade, 7] com maior razão as paixões voluntárias são boas ou más, 8] são voluntárias enquanto governadas pela vontade o do que a vontade neste ponto não proíbe [*vel ex eo quod a voluntate non prohibentur*]]

As paixões consideradas em si são movimentos do apetite irracional que não são susceptíveis de avaliação moral, é dizer que não são moralmente nem boas e nem más, são produto do apetite irracional.

Todas as paixões da alma são moralmente más? (q. XXV (alias XXIV), art. 2):

<<resposta à terceira – As paixões da alma, quando contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado; ordenadas porém pela razão, auxiliam a virtude>>(14)

E aqui fala nosso pensador: *as paixões da alma quando são contrárias à razão inclinam ao pecado, enquanto que quando são ordenadas pela razão inclinam à virtude*(15)

Diminui sempre qualquer paixão a bondade do ato moral ? (q. XXV (alias XXIV), art. 3):

<<Logo, podendo o apetite sensitivo obedecer a razão, como já dissemos, é da perfeição do ato moral ou humano que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão>>(16)

1] pode o apetite sensitivo obedecer a razão, 2] que as paixões da alma sejam reguladas pela razão, 3] corresponde à perfeição do ato moral.

Este fato explica a razão, em parte, porque os sacerdotes exercitavam sobre os indígenas a compulsão externa para o cumprimento religioso da época, procuravam que a razão ordenasse as paixões. O problema radica, sem embargo, no fato de que impossibilitados os indígenas de aceder a razão, então, a prática da compulsão externa ficava como mera vigilância externa que se sujeita a uma conduta correta. Poderia ser interpretada como correta e sujeita a razão, mais eram assim realmente? A resposta é negativa, guardar as formas externas não implica compreensão interna, nem menos compreensão estimativa do tipo cristã a respeito do cristão.

Alguma paixão da alma é em sua espécie moralmente boa ou má ? (q. XXV (alias XXIV), art. 4):

<<de dois modos podemos encarar a espécie do ato ou da paixão. Ou quanto ao gênero da natureza, e então o bem ou o mal moral não lhe pertencem à espécie; ou quanto ao gênero de moralidade, na medida em que participam do voluntário e do juízo da razão. E deste último modo o bem e o mal moral podem pertencer à espécie de paixão, entendendo-se por este objeto algo de conveniente à razão ou dela dissonante, como se dá com a vergonha, temor da torpeza e, com a inveja, tristeza causada pelo bem de outrem. Pertencem então à espécie do ato exterior>>(17)

1] a espécie do ato ou da paixão se pode encarar de dois modos, 2] enquanto ao gênero da natureza : o bem e o mal moral não pertencem a espécie, 3] enquanto ao

gênero da moralidade: participam do voluntário e do juízo da razão, 4] deste último modo o bem e mal moral podem pertencer a espécie da paixão, 5] a espécie da paixão pode ser algo de conveniente à razão ou ser desta dissonante, exemplo: vergonha, temor da torpeza, etc., 6] que *pertencem* como dissonante então a uma espécie do ato exterior

B] Das paixões do apetite concupiscível

Do amor.-

O amor pertence ao concupiscível ? (q. XXVI, art. 1):

<<O amor é algo próprio ao apetite, pois ambos têm por objeto o bem; por onde, qual a diferença do apetite, tal a do amor. Ora, há uma espécie de apetite não conseqüente à apreensão do apetente, mas à de outrem; e este se chama *apetite natural*. Pois os seres naturais desejam o que lhes convém à natureza, não por apreensão própria, mas pela do instituidor da natureza, como se disse no livro primeiro. Outra espécie de apetite há porém conseqüente à apreensão do apetente, mas necessária e não livremente, tal é o *apetite sensitivo*, dos brutos, que contudo nos homens participa algo da liberdade, enquanto o obedece à razão. Enfim, há outro apetite que acompanha a apreensão do apetente, conforme um juízo, e é o racional ou intelectivo chamado *vontade*

Ora, em qualquer destes apetites, chama-se amor ao princípio do movimento tendente para o fim amado. No apetite natural o princípio desse é a conaturalidade do apetente relativamente ao objeto para que tende, e pode ser chamado amor natural, assim como a conaturalidade do corpo pesado em relação ao lugar médio se dá em virtude da gravidade e pode ser denominado amor natural. E semelhantemente, a cooptação do apetite sensitivo ou da vontade para algum bem, i.é, a complacência no bem, chama-se amor sensitivo, ou intelectivo ou racional. Por onde, o amor sensitivo pertence ao apetite sensitivo, como o amor intelectivo ao apetite intelectivo. E pertence ao concupiscível, porque é assim denominado relativamente ao bem absoluto e não ao bem árduo, objeto do irascível>>(18).

Vejamos os tipos de amor que sugere esta reflexão de Tomás: 1] o apetite não dependente da apreensão, é o *apetite natural*, 2] o *apetite sensitivo* que obedece à

razão e pertence aos animais e os homens, 3] o apetite conforme o intelecto, *apetite racional o intelectivo chamado vontade*

Note-se aqui detidamente o lugar do chamado *apetite sensitivo*: 1] é conseqüente à apreensão do apetente, 2] *mais necessária e não livre*: nos brutos, 3] e que nos homens *participa com alguma liberdade* [*aliquid libertatis participant*] em quanto obedece à razão. *É dizer que este apetite sensitivo não tem um status definido.*

Neste apetite sensitivo, e de modo mais básico, *participa o apetite natural*, posto por Deus nos animais, e participa o apetite sensitivo enquanto que *pertence e obedece em algum grau à razão*. É dizer que o apetite sensitivo participa de uma condição que tem dois aspectos : a condição natural, que temos chamado básica; e a que *obedece em algum grau à razão*, e que por comodidade chamaremos básico e em algum grau humano racional.

E é diferente ao apetite que acompanha à apreensão apetente, *conforme um juízo livre*, e é *o racional ou intelectivo chamado também vontade*. Assim, será o apetite sensitivo necessário nos brutos [em tanto natural, mas tampouco se afirma que os brutos carecem de algum grau de razão], com algum grau de sujeição à razão humana, mas que não chega a ser apetite intelectivo na medida que não há um juízo livre [neste caso se admite que pode haver juízo superior ao natural mas inferior ao intelectivo na medida que não há mediação da vontade que o faz propriamente intelectivo, é dizer um juízo humano sem mediação da vontade]

Agora bem, se diz respeito ao amor: 1] se chama amor ao princípio do movimento *tendente ao fim amado*, 2] há dois tipos de amor, 3] para *o apetite natural* será *o amor natural* que se dá pelo princípio da conaturalidade do apetente relativamente ao objeto, 4] para *o apetite sensitivo* será *o amor sensitivo, racional ou*

intelectivo, que se dá pelo ajuste [coaptatio] do apetite sensitivo ou vontade para algum bem e a própria complacência no bem.

Observe-se aqui o lugar do apetite sensitivo a respeito da ambigüidade formulada na questão nas linhas antes imediatas [q. XXVI, art 1], o apetite sensitivo tem como expressão o *amor sensitivo que é assimilado ao racional ou intelectivo*. Este apetite sensitivo *convertido em amor sensitivo, racional ou intelectivo, lhe foi eliminado o lado natural*. Observe-se, ademais, que *tampouco, é qualificado de modo negativo*.

É o amor uma paixão ? (q. XXVI, art. 2):

<<o apetível dá ao apetite, primeiro, uma certa cooptação para êle, que é uma complacência no apetível, donde resulta o movimento para este. Pois, o *movimento apetitivo age circularmente* pelo processo seguinte: o apetível move o apetite, introduzindo-se-lhe, por assim dizer, na intenção; e o apetite tende para o apetível, que deve ser realmente conseguido, de modo a o fim do movimento coincidir com o princípio do mesmo. Por onde a primeira imitação do apetite pelo apetível se chama amor, que não é senão a complacência no apetível, da qual resulta o movimento para este, que é o desejo; e por último vem o repouso, que se chama alegria. Assim pois o amor, consistindo numa quase imitação do apetite pelo apetível, é manifesto que é paixão propriamente, enquanto tem a sua sede no concupiscível; comumente e em geral, enquanto esta na vontade>>(19).

1] o apetível dá ao apetite uma união para ele que é uma complacência no apetível, e de donde resulta *o movimento para este*, 2] o movimento apetitivo age circularmente, 3] o processo é o seguinte: a) o apetível move o apetite pelo desejo, b) o apetível é o que tem que ser conseguido pelo apetite, c) que é a sua vez o fim do movimento, d) o qual coincide com o principio do mesmo, 4] assim a primeira mudança [*immutatio*] do apetite pelo apetível se chama amor, 5] e o amor é a complacência [*complacentia*] no apetível, 6] e o repouso nela que se chama alegria. 7] o amor consiste, enquanto *movimento* ao apetível, numa *paixão, propriamente*, cuja sede está no concupiscível, 8] comumente e em geral, enquanto está na vontade [o apetite racional]

O amor se divide convenientemente em amor de amizade e de concupiscência?

(q. XXVI, art 4):

<<Como diz o Filósofo, *amar é querer bem a alguém*. Assim pois o movimento do amor tende para um duplo termo: o bem / que queremos a alguém, seja esse a nossa própria pessoa ou a de outrem; e a pessoa a quem o queremos. Ora, ao bem que queremos para outrem diz respeito o amor de concupiscência; a pessoa a quem o queremos, o amor de amizade [...]

Por conseqüência, o amor pelo qual amamos alguma coisa como boa em si mesma é o amor absoluto; enquanto que aquele pelo qual amamos algum bem, para outrem é o amor relativo>>(20)

1] amar é querer o bem de alguém, 2] o movimento do amor tende para dois termos, 3] o primeiro termo é o bem para nossa própria pessoa ou outrem, 4] o segundo termo é dirigida à pessoa a quem queremos, 5] o amor está no concupiscível que é geralmente na vontade [o apetite racional], *é então, amor racional*, 6] portanto o bem *racional ou intelectual* que queremos para outrem a sua vez tem dos aspectos, 7] *o bem racional ou intelectual* que queremos para outro como *amor de concupiscência*, 8] *o bem racional ou intelectual* que queremos para outro como *amor de amizade*. Estas duas últimas não são paixões são aspectos da paixão do amor.

Qual é a causa do amor ? (q. XXVII, art. 1):

<<Como já dissemos, o amor reside na potência afetiva, que é passiva. Por onde, o seu objeto se lhe refere como causa do seu movimento ou ato. Logo, há de própria e necessariamente ser causa do amor o que dele é objeto. Ora, o objeto próprio do amor é o bem, pois, como já dissemos, o amar implica uma certa conaturalidade ou complacência do amante em relação ao amado; pois, o bem de cada qual é o que lhe é conatural e proporcionado. Donde se conclui, que o bem é a causa própria do amor>>(21)

1] o bem é a causa própria do amor, e por que? 2] Porque o amor reside na potência afetiva, que é passiva (é dizer que se deixa atrair), 3] portanto o objeto é causa de seu movimento, 4] logo, é causa do amor o que é objeto dele. 5] Agora, o

objeto próprio do amor é o bem, por que? 6] Porque o bem é o bem de cada qual que lhe é conatural [complacência] e proporcionado.

Continuando com este mesmo problema Tomás afirma no artigo 2, da questão XXVII, o seguinte relacionado com o conhecimento:

<<Como já dissemos, o bem é causa do amor, como objeto deste. Ora, o bem não é objeto do apetite senão quando apreendido. Logo, o amor implica a apreensão do bem amado. Por onde, o filósofo diz que a vista corpórea é o princípio do amor sensitivo; e semelhantemente, a contemplação da beleza ou da bondade é do amor espiritual. Assim pois, o conhecimento é a causa do amor, e a razão porque só o bem conhecido pode ser amado>>(22)

1] o bem é causa do amor como objeto deste, 2] o bem para ser objeto do apetite precisa ser apreendido, 3] logo, o amor implica a apreensão do bem amado, 4] e assim como a vista corpórea é o princípio do amor sensitivo, 5] assim o é a contemplação do amor espiritual [ou racional], 6] portanto, o conhecimento é a causa do amor [racional] e a razão pela qual *só o bem conhecido pode ser amado*.

É o amor paixão lesiva? (q. XXVIII, art 5):

<<Como dissemos, amor significa uma certa cooptação da virtude apetitiva para algum bem. Ora, o quem cooptação para algo que lhe é conveniente não fica lesado por isso, antes, se for possível, mais se aperfeiçoa e melhora [...]
[...]

Mas isto que acaba de ser dito se refere ao que há de formal no amor e dependente do apetite. Pelo que tem de material, que é uma certa alteração corpórea, essa paixão pode ser lesiva pelo excesso da alteração, como acontece com os sentidos e com todos os atos de uma potência da alma, que se exerce mediante alguma alteração de órgão corpóreo>>(23)

Assim, o amor que é uma união da virtude apetitiva e para algum bem, não fica lesado, melhora; mas sim, pode sê-lo na ordem sensitiva, com mais rigor, no aspecto de um órgão corpóreo.

Do ódio.-

Se o objeto e a causa do ódio é o mal ? (q. XXIX, art 1):

<<Ora, é manifesto, que assim como o amor natural consiste na consonância ou aptidão natural do apetite para o conveniente, assim, ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo. Do mesmo modo o amor do apetite animal ou do intelectivo é a consonância desse apetite com o apreendido como conveniente; e o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao apreendido como repugnante e nocivo. Ora, como tudo o conveniente tem, como tal natureza de bem, assim tudo o repugnante o tem como tal natureza de mal –E portanto, como o bem é o objeto do amor, o mal o é do ódio>>(24).

1] o odio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo, 2] o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao *apreendido* como repugnante ou nocivo.

Olhe-se aqui o sentido da palavra <<apreendido>, isto é, como participa a cogitativa neste processo. A cogitativa não é outra coisa que a capacidade de abstrair por comparações as espécies intencionais como foi antes mencionado, é o nexu entre o sensitivo e espiritual ou intelectual. Existem vários objetos especiais do ódio: 1] ódio de si mesmo, 2] ódio da verdade, 3] ódio de uma coisa em universal. O sentido da <<apreensão>> tem que ver com esta última.

O ódio de uma coisa universal tem dos sentidos: (a) um sensitivo ou passional e radica no concupiscível (ódio passional), (b) outro chamado voluntário ou racional (ódio racional). O ódio da vontade é universal, porque é a captação racional ou de entendimento do objeto odiável e tal apreensão é abstrata e universal. Mas não vamos nos interessar por esta.

Se falamos de ódio passional do sensitivo <<que é regulado imediatamente pela cogitativa>>(25) que não é <<abstractiva o apprehensiva del universal (razão de universalidade: a/n), sino que se dirige a la naturaleza universal en cuanto está bajo la intención de singularidad>>(26). Até aqui parece tudo perfeitamente claro.

Então este ódio que procede da abominação <<materialmente toca o universal direto>>(27), é dizer, que se tem ódio da natureza material que toca ou leva ao universal direto, não de um sujeito particular, para dizê-lo de outro modo <<porque el sentido toca al universal directo no formalmente, sino materialmente, esto es, a la cosa que es universal, no a la razón de universalidad>>(28).

É o amor causa do odio ? (q. XXIX, art 2):

<<Como já dissemos, o amor consiste numa certa conveniência entre amante e o amado, e o ódio, numa certa repugnância ou dissonância entre um e outro. Ora, o que convém a um ser deve se considerar antes do que o que lhe repugna, pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente. Por onde e necessariamente, o amor há de ser anterior ao ódio; e só se odeia o que contraria o bem conveniente que se ama. Ora, neste sentido todo ódio é causado pelo amor>>(29)

1] reitera-se a idéia: o amor é consonância com o objeto amado, o ódio é uma dissonância, 2] o que convém ao ser deve se considerar antes daquilo que lhe repugna, 3] pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente, 4] assim é necessário que o amor seja primeiro que o ódio, 5] e só se odeia aquilo que é contrario ao bem que se ama.

A consideração [4] não é como se formula, o amor e ódio estão em relação do tipo de objeto que se presume que se ama, poderia ser primeiro

Do desejo.-

Que é o desejo propriamente? (q. XXX, art. 1):

<<Como diz o Filósofo, a concupiscência é um apetite deleitável. Ora, há duas espécies de deleites, como a seguir se dirá: um próprio ao bem inteligível, que pertence à razão; outro, próprio ao bem sensível. Ora, a primeira espécie pertence só à alma, ao passo que a segunda, à alma e ao corpo, porque, sendo os sentidos virtudes existentes em órgãos corpóreos, o bem sensível é bem do conjunto. Ora, o apetite de tal deleite é a concupiscência que, como o próprio nome o indica, pertence simultaneamente à alma e ao corpo. Por onde, a

concupiscência, propriamente falando, reside no apetite sensitivo e na virtude concupiscível, que, da concupiscência, recebe a sua denominação(30).

1] se tem um deleite próprio ao bem inteligível e que pertence a razão, a este tipo pertence só a alma 2] um deleite próprio que pertence ao bem sensível, a este tipo pertence a alma e o corpo, 3] o bem sensível, portanto, é bem de conjunto, do corpo 4] assim a concupiscência reside em ambos, no apetite sensitivo e na virtude concupiscível. Em síntese, desejo sensitivo e desejo da alma.

É a concupiscência uma paixão especial da potência concupiscível? (q. XXX, art 2):

<<Mas é preciso também levar em conta a noção de fim o bem, como virtude motriz quer / enquanto realmente presente, quer enquanto ausente. Pois, quando presente, leva-nos a repousar nele; e quando ausente, nos move para ele. Por onde, quando o deleitável sensível adapta, de certo modo, a si e conforme o apetite, causa o amor; quando, ausente, atrai para si, causa a concupiscência; quando por fim, estado presente, produz a quietação do apetite, causa o deleite. Assim, pois, a concupiscência é uma paixão especificamente diferente do amor e da deleitação; mas, o desejar um objeto deleitável ou tal outro produz as diversidades numéricas da concupiscência>>(31)

1] o desejo é uma paixão do apetite concupiscível, 2] aquilo que nos move para o objeto sensível desejado mas ausente, 3] quando o objeto desejado está presente produz a quietude do apetite, causa o deleite, 4] desejar diversos objetos deleitáveis produz as diversidade numéricas da concupiscência.

Certos desejos são naturais e outros são não naturais? (q. XXX, art. 3):

<<Ora as concupiscência da primeira espécie –as naturais, são comuns aos homens e aos animais, porque a uns e a outros há algo que lhe é naturalmente conveniente e deleitável. E por isso, o Filósofo as denomina *comuns* e *necessárias*. As da segunda espécie porém são próprias aos homens, que tem a propriedade de buscar algo como bom e conveniente, além daquilo que a natureza exige. E por isso diz ainda o Filósofo que as concupiscências da primeira espécie são irracionais; as da segunda porém são *acompanhadas da razão*. E como cousas diversas se fundamentam diversamente, as desta última espécie Aristóteles

também as denomina *próprias e adventícias*, é, superiores às naturais. Como já dissemos, a concupiscência é um apetite do bem deleitável>>(32).

Observe-se aqui o seguinte a respeito dos desejos naturais e não naturais, diz o autor : 1] o desejo é um apetite que pertence ao bem deleitável, 2] pode ser este de duas maneiras, 3] quando é conveniente à natureza do animal: comida, bebida, etc., é apetite natural que pertence ao bem deleitável, ou, quando é conveniente ao animal em virtude de uma apreensão, 4] é comum aos seres humanos e aos animais por isto se lhes chamam, também, comuns e necessários, 5] quando é apreendido algo como bom e conveniente pelo desejo do deleitável, se chamara cobiça, 6] *quando pertence ao apetite natural se chamará irracional*, 7] *a outra forma é a acompanhada de razão, e é estritamente humana*, 8] chamará as naturais, também *próprias*, e as outras *humanas*(33)

Do prazer.-

Vejamos os distintos aspectos os quais se aborda este ponto relativo ao prazer, e que se agrupam nos tópicos seguintes: 1] do prazer em si mesmo, 2] se a alegria é o mesmo que o prazer, 3] se o prazer reside no apetite intelectual, 4] se são maiores os prazeres do tacto, 5] se há algum prazer inatural, 6] se memória e esperança causam o prazer, 7] se a tristeza causa o prazer, 8] se o prazer impede o uso da razão, da bondade e malícia dos prazeres, e finalmente 9] se o prazer é a regra do bem e do mal moral(34).

Que é o prazer em si mesmo? (q. XXXI, art. 1) A respeito diz Tomás:

<<O movimento do apetite sensitivo chama-se propriamente paixão. Ora, qualquer afeto procedente da apreensão sensitiva é movimento do apetite sensitivo que há de convir necessariamente ao prazer

[...]

É pois, genericamente que se diz que o prazer é um *movimento da alma*. E quando se diz *disposição para um objeto natural presente*, i.é, existente realmente em a

natureza, assinala-se a causa do prazer, que é a presença do bem conatural. Quando dizemos *simultaneamente completo* mostramos que a disposição não deve ser considerada enquanto se opera, mas depois de operada, quase no termo do movimento; pois o prazer não é um vir-a-ser, como queria Platão, mas antes, como diz Aristóteles, um estado. Quando por fim se diz *sensível*, excluem-se as perfeições das cousas insensíveis, não susceptíveis de prazer- Por onde, conclui-se claramente que, sendo um movimento do apetite animal, conseqüente à apreensão do sentido, o prazer é uma paixão da alma>>(35)

A formulação segue esta seqüência: 1] *o movimento do apetite sensitivo é o que denominamos propriamente paixão*, 2] *a afeto que, ademais, procede da apreensão sensitiva é movimento do apetite sensitivo e o que, ademais, é necessário compete ao prazer*, 3] *por conseguinte o prazer é considerado, em geral, o movimento da alma*, 4] *por isto, ademais, dizemos que a condição existente na natureza, isto é, que existe na coisa natural, a colocamos como causa do prazer, a saber, a presença do bem conatural*, 5] *mas tudo junto [simul tota] mostra que o constituído não se tem que tomar conforme é na condição mesma e sim conforme é ser do constituído [constitutum]*, quase no término do movimento, 6] *assim não é advém, é um estado*, 7] *o sensível somente compete ao suscetível de prazer*, 8] *assim é patente que o prazer é movimento no apetite animal*, 9] *e que se segue à apreensão pelos sentidos*, 10] *portanto o prazer é paixão da alma*(36).

É a alegria absolutamente o mesmo que o prazer ? (q. XXXI, art 3):

<<Portanto, tudo o que causa prazer pode também causar alegria, em se tratando de seres racionais, embora nem tudo possa causar a alegria; assim às vezes o que nos causa um prazer corpóreo não nos causa alegria, segundo a razão. Donde se conclui que o prazer abraça domínio mais vasto que a alegria>>(37)

Assim, o nosso autor estabelece que o prazer abarca um domínio mais vasto que a alegria. Pode inclusive haver prazer corporal, mas que não se corresponda com o da razão.

O prazer reside no apetite intelectual? (q. XXXI, art. 4):

<<Como já dissemos, há um certo prazer conseqüente à apreensão da razão. Ora, por esta apreensão é movida não só o apetite sensitivo, aplicando-se a um objeto particular, mas também o apetite intelectual, chamado vontade. E então, no apetite intelectual ou vontade há o prazer chamado alegria, não porém, o prazer corpóreo>>(38)

O prazer abarca um domínio mais vasto que a alegria, 1] há prazer conseqüente à apreensão da razão, 2] por esta apreensão é movido não só o apetite sensitivo aplicado a um objeto particular, 3] por esta apreensão é movido também o apetite intelectual ou também chamado vontade, 4] logo, no apetite intelectual ou vontade há o prazer que se chama alegria. Assim a alegria é uma sub-classe do prazer, e que corresponde ao prazer. E se segue também que *há prazer no conteúdo do apreendido, objeto que satisfaz o sensitivo, e no mesmo processo de apreender, que pertence à vontade e se chama alegria.*

Os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos? (q. XXXI, art. 6):

<<Sendo pois o prazer do tacto o máximo, em razão da utilidade, e o prazer da vista, em razão do conhecimento, quem quiser compará-los verá que, absolutamente, o prazer do tacto é maior que o da vista, por se encerrar nos limites do prazer sensível. Pois como é manifesto, o natural, num ser, é o que há de mais forte. Ora, a estes prazeres do tacto é que se ordenam as concupiscências naturais, como as da comida, as venéreas e semelhantes –Se porém considerarmos os prazeres da vista enquanto ela serve ao intelecto, então são mais fortes, pela mesma razão pela qual os prazeres intelectuais o são mais que os sensíveis>>(39).

1] o prazer do tato é o máximo em razão da utilidade, 2] o prazer da vista em razão do conhecimento, 3] comparativamente o prazer do tato é maior que da vista. 4] Qual é a razão? O *prazer do tato fica encerrado nos limites do prazer sensível.* 5] E por que é assim? Porque o natural no ser é o que há de mais forte, 6] *a este prazer do tato é que se ordenam as concupiscências naturais,* 7] concupiscências natural da

comida, venéreas e semelhantes, 8] mas os prazeres intelectuais o são mais que os sensíveis

Veja-se este raciocínio de Tomás, dos prazeres sensíveis, naturais, o do tato é o mais forte; e a este prazer se ordenam as concupiscência naturais como comer, venéreas, etc., mas as intelectuais são mais ainda.

Há algum prazer inatural? (q. XXXI, art. 7):

<<Por onde, pode dar-se que aquilo que encontra a natureza do homem, relativamente à razão ou à conservação do corpo, se torne conatural a um determinado homem por causa de alguma corrupção existente em na natureza do mesmo. E esta corrupção pode provir do corpo ou da alma. Quanto ao corpo, de alguma doença [...] assim, há quem se deleite comendo terra, carvão ou cousas semelhantes. Quanto à alma, quando alguém, por costume, se deleita em comer carne humana; no coito bestial ou com indivíduos do mesmo sexo; ou cousas semelhantes, que não são conformes à natureza humana>>(40)

Resultam a memória e a esperança causa do prazer ? (q. XXXII, art. 3):

<<O prazer é causado pela presença do bem conveniente, quando sentido ou percebido de qualquer maneira [...]. Em segundo lugar vem o prazer da esperança, no qual se dá a união deleitável, não só pela apreensão, más também pela faculdade ou possibilidade de alcançar o bem que deleita. Em terceiro lugar por fim, está o prazer da memória, que implica só a união de apreensão>>(41)

1] o prazer é causado pela presença do bem conveniente, quando sentido ou percebido de qualquer maneira, 2] logo, chega o prazer da esperança que é a possibilidade de alcançar o bem que deleita, mas a apreensão, isto é a memória 3] o prazer da memória que implica só a união da apreensão, 4] portanto, a memória [a apreensão] por si só não permite alcançar o prazer, tem que estar unida a esperança, necessariamente.

É a tristeza causa do prazer ? (q. XXXII, art. 4):

<<A tristeza pode ser considerada de duplo ponto de vista: como atual e como existente na memória, e de ambos esses modos poder ser causa do

prazer. Assim, a tristeza atual é causa do prazer, por despertar a memória da coisa amada, cuja ausência constricta, mas cuja apreensão, só por si já deleita. Mas a lembrança da tristeza se torna deleitável por causa da subsequente libertação, pois não padecer um mal implica a noção de bem. Por onde, aumenta-se-nos a matéria da alegria quando conhecemos estarmos livres de certas tristezas e dores>>(42)

1] a tristeza seja *atual ou existente* na memória, isto é na apreensão, pode ser causa do prazer, 2] E por que é assim? A *tristeza atual* pode ser tal, na medida que desperta a memória [a apreensão] da coisa amada, cuja ausência constricta mas cujo recordar só por si deleita, 3] a recordação da tristeza se torna prazerosa por causa da posterior libertação, 4] *porque não padecer um mal implica a noção de bem*, 5] portanto, nos aumenta a alegria quando estamos liberados de certas tristezas e dores.

Assim, se a tristeza atual na medida que desperta a apreensão da coisa amada, a ausência da coisa amada produz tristeza, *mas simultaneamente* só o fato da recordação por si deleita; o mesmo acontece quando se trata da recordação da tristeza e *simultaneamente* se torna prazerosa por causa da posterior libertação; porque estar liberados de certas tristezas e dores supõe simultaneamente aumento da alegria. Assim, não padecer um mal implica a noção de bem.

Impede o prazer o uso da razão ? (q. XXXIII, art. 3):

<<Os prazeres corpóreos, porém impedem o uso da razão, de tríplice modo. Primeiro, por causa da distração. Pois, como já dissemos, atendemos muito ao com que nos deleitamos. Ora, a atenção aplicada intensamente a um objeto se enfraquece em relação aos demais, ou totalmente deles se desvia. E então, se o prazer corpóreo for grande, impedirá totalmente o uso da razão, atraindo para si toda a atenção do espírito, ou a / impedirá em grande parte. Segundo, por causa da contrariedade. Pois, certos prazeres, levados ao excesso, são contra a ordem da razão. E por isso, o Filósofo diz, que *os prazeres corpóreos corrompem a ponderação da prudência; não porém a da razão especulativa*, a que não contrariam; por ex, não contrariam a verdade que *o triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos*. Ao passo que, pelo primeiro modo, impedem uma e outra. Terceiro, por uma certa obstrução. Pois, ao prazer corpóreo é conseqüente uma certa transmutação corpórea, tanto maior que nas outras paixões, porque o apetite se apega mais fortemente a um objeto presente que a

um ausente. Ora, estas perturbações corpóreas impedem o uso da razão, como vemos nos ébrios, que tem o uso dela obstruído ou impedido>>(43)

Os prazeres corpóreos impedem o uso da razão de três modos: 1] por causa da distração, se muito grande a atenção no prazer corpóreo se perde o uso da razão, 2] os prazeres levados ao excesso são contra a ordem da razão, ainda que não a razão especulativa, 3] por obstrução ou impedimento.

Da bondade e da malícia dos prazeres (q. XXXIV, art 1):

<<Logo, devemos dizer que certos prazeres são bons e certos, maus. Pois, o prazer é o repouso da potência apetitiva nalgum bem amado e é conseqüente a alguma operação. E disto podemos dar duas razões. Uma se funda no bem em que, descansando, nos deleitamos. Pois, o bem e o mal, na ordem moral é o que convém à razão ou dela discorda, como já dissemos; assim como, na ordem da natureza, chama-se natural o que convém à natureza, e inatural o que dela discorda.

[...]

/ A outra razão se funda nas ações, das quais umas são más e outras, boas. Ora com as ações têm mais afinidade os prazeres que as acompanham, que os desejos que as precedem no tempo. Por onde, sendo bens o desejos das boas ações e maus os das más, com maioria de razão hão de ser bons os prazeres que acompanham as boas obras e maus os que acompanham as más>>(44)

1] o prazer é o repouso da potência apetitiva em algum bem amado e é conseqüente a alguma operação. E disto podemos dar duas razões, 2] uma se funda no bem em que, descansando, nos deleitamos, 3] pois, o bem e o mal, na ordem moral é o que convém à razão ou dela discorda, 4] *a outra razão se funda nas ações, das quais umas são más e outras boas*, 5] *as ações têm mais afinidades aos prazeres que as acompanham do que os desejos que as precedem no tempo*, 6] assim, bens ou desejos das boas ações e maus os das más, com maioria de razão hão de ser bons os prazeres que acompanham as boas obras e maus os que acompanham as más.

É o prazer a medida ou a regra do bem e do mal moral ? (q. XXXIV, art 4):

<<A bondade e a malícia moral consiste principalmente na vontade, como já dissemos. E pelo fim conhecemos se esta é boa ou má. Ora, consideramos como

fim aquilo no que a vontade descansa: e o descanso da vontade ou de qualquer apetite no bem é o prazer. Por onde, pelo prazer da vontade humana principalmente julgamos se um homem é bom ou mau: bom e virtuoso é o que se compraz nas obras das virtudes; mau, o que se compraz nas obras más

Os prazeres do apetite sensitivo porém não são a regra da bondade nem da malícia; assim, a comida é delectável em geral para o apetite sensitivo tanto do bom como do mau. Mas a vontade dos bons com ela se deleita conforme a conveniência da razão, da qual não cura a vontade dos maus>>(45)

Desagreguemos isto de melhor maneira: 1] *a bondade e a malícia moral consistem, principalmente, na vontade*, 2] e pelo fim se sabe se é boa ou má, 3] o descanso da vontade e de qualquer apetite no bem, é o prazer, 4] pelo prazer da vontade humana, principalmente, julgamos se um homem é bom ou mau, 5] *os prazeres do apetite sensitivo não são a regra da bondade nem da malícia*, 6] *se precisa da vontade que se deleita conforme a conveniência da razão*(46).

Da dor.-

É dor paixão da alma? (q. XXXV, art 1) :

<<Ora, todo movimento do apetite sensitivo se chama paixão, como já dissemos; e principalmente o que implica algum defeito. Por onde / a dor, como existente no apetite sensitivo, se chama muito pròpriamente paixão da alma; assim como as moléstias corpóreas chaman-se pròpriamente paixões do corpo. E por isso Agostinho chama especialmente à dor *sofrimiento*>>(47)

1] todo movimento do apetite sensitivo se chama paixão, 2] a dor existente no apetite sensitivo se chama paixão da alma [*<<alma>>* tem um sentido de princípio animador ou informante do corpo]. 3] Agostinho chama a dor de sofrimento

A tristeza é dor? (q. XXXV, art 2):

<<O prazer e a dor podem ser causados por dupla apreensão: pela do sentido externo ou pela interna, da inteligência ou da imaginação. Ora, a apreensão interna tem maior extensão que a externa, pois tudo o que entra no domínio desta entra também no daquela, mas não inversamente. Por onde, só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, como já dissemos. E semelhantemente, é chamada tristeza só aquela dor que é causada pela apreensão interna. E assim como só o prazer causado pela apreensão externa merece o nome de tal e não o de alegria, assim

também a dor causada pela apreensão externa tem tal denominação e não a de tristeza. Logo, a tristeza / é uma espécie de dor, como a alegria uma espécie de prazer>>(48).

1] o prazer poder ser causado pela apreensão do sentido externo: a inteligência, 2] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido interno: a imaginação e tem mais extensão que a externa, 3] só o prazer causada pela apreensão interna é denominada alegria, 4] a dor que produz esta apreensão interna se chama tristeza, 5] a alegria é externa. Portanto, a dor que produz esta apreensão interna é a tristeza.

É o desejo de evitar a tristeza mais veemente que o desejo de prazer? (q. XXXV, art 6):

<<Por onde, o prazer pode ser íntegro e perfeito, enquanto que a tristeza é sempre parcial; e por isso o desejo do prazer é mais intenso que o evitamento da tristeza—A segunda razão é que o bem, objeto do prazer, é desejado por si mesmo, ao passo que o mal, objeto da tristeza deve ser evitado como privação que é do bem [...] Portanto / também a inclinação da virtude apetitiva, em si mesma considerada, tende ao prazer com maior veemência do que aquela com que evita a tristeza>>(49)

Tome-se em conta a última afirmação: *inclinatio appetitivae virtutis, per se loqueando, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristiam*, é dizer aqui, não se está dizendo que o prazer é negativo ou deva ser negado, *se está dizendo que pode ser mas íntegro e perfeito* na medida que é um movimento da alma [q. XXXI, art 1]

É a dor externa maior que a dor interna do coração ? (q. XXXV, art. 7):

<<Se portanto comparamos a causa da dor interna com a da externa, uma pertence, em si mesma, ao apetite que abrange ambas as dores, mas a outra lhe pertence mediatamente. Assim, a dor interna provém de alguma coisa repugnar ao apetite diretamente; e a externa, de lhe repugnar a este por já ter repugnado antes ao corpo. E como sempre o existente por si tem prioridade sobre o existente por outro, por este lado a dor / interna tem preeminência sobre a externa. E o mesmo resulta se considerarmos a apreensão. Pois a apreensão racional e imaginativa é mais elevada que a do sentido do tacto. Por onde, absolutamente falando e em si mesma, a dor interna é mais forte que a externa. E a prova é que aceitamos voluntariamente, as dores externas, para evitarmos a interna. E

quanto a dor externa não repugna ao apetite interior, torna-se de certo modo deleitável e agradável à alegria interior>>(50)

Daqui procede essa imagem da dor moral, porque dor moral interna é o que repugna ao apetite diretamente, enquanto que o externo é o que repugna ao corpo, e enquanto a dor externa não repugna ao apetite interior, se torna mais deleitável à alegria interior.

Mas --- insistimos--- perceba-se o tipo de raciocínio que esta fazendo Tomás, está indo do ontológico ao moral, e no moral não associa prazer com pecado, ainda que --- temos dito antes--- parece haver uma ambigüidade entre o natural-irracional e o humano, sem embargo, se pode dizer que desde um ponto prático poderia ser <<uma coisa ou a outra>>. Uma nova modificação do sentido(51).

Indica convenientemente Damasceno quatro espécies de tristeza a saber: acedia, ansiedade, misericórdia, envidia? (q. XXXV, art 8):

<<aplicando-se-lhe a noção a um elemento estranho, que pode ser tomado relativamente à causa do objeto ou ao efeito –Ora, o objeto próprio da tristeza é o *mal próprio*. Por onde, o objeto estranho à mesma pode ser considerado ou quanto a um só desses elementos, que serão então o mal, mas não próprio; assim, a *misericórdia* é a tristeza causada pelo bem [sic] alheio considerado contudo como próprio. Ou quanto ambos, porque não se refere então nem ao que é próprio nem ao que é mal, mas, ao bem alheio, considerado, contudo como mal próprio; e tal é a *inveja*. E quanto ao efeito próprio da tristeza, consiste numa certa aversão / do apetite. Por onde, o que é estranho, em relação ao efeito da tristeza, pode ser considerado só relativamente a um dos elementos, ficando eliminada a aversão; e tal é a *ansiedade*, que agrava o ânimo de modo a não deixar nenhum refúgio, e por isso recebe também a denominação de *angústia*. Se porém esse gravame chegar ao ponto de imobilizar os membros exteriores e impedi-los de agir, isso constituirá a acédia, e então o que é estranho será relativo a ambos os elementos, por não ser nem aversão nem pertencer ao apetite. E por isso e mais essencialmente, se diz que a acédia trava a voz, porque esta é, de todos os movimentos exteriores, o que exprime sobretudo o conceito interior e o afeto, não só nos homens mas também nos brutos, como diz Aristóteles>>(52)

Esta é uma ampliação a respeito de alguns movimentos da alma: 1] o objeto próprio da tristeza é o *mal próprio*,2] a *misericórdia* é a tristeza causada pelo mal

alheio considerado contudo como próprio, 3] quando não se refere nem ao que é próprio nem ao que é mal, mas ao bem alheio considerado contudo como mal próprio, tal é a *inveja*, 4] quanto ao efeito próprio da tristeza consiste numa certa aversão / do apetite, para aquilo que é estranho, ficando eliminada a aversão, gera a *ansiedade*, e por isso recebe também a denominação de *angústia*.

É a tristeza nociva ao corpo? (q. XXXVII, art 4):

<<Por onde, as paixões da alma que tolhem o movimento do apetite, em busca de um objeto, não repugnam ao movimento vital quanto à espécie deste; mas podem repugnar no que lhe respeita a quantidade, como se dá com o amor, a alegria, o desejo e paixões semelhantes. E por isso estas paixões especificamente coadjuvam a natureza do corpo, embora por excesso possam vir a prejudicá-lo. As paixões porém que implicam o movimento do apetite, em uma certa fuga ou retração, repugnam ao movimento vital, não só relativamente à quantidade do movimento, mas ainda à espécie do mesmo, e por isso prejudicam, absolutamente; assim, o temor; o desespero e, acima de todas, a tristeza, que agrava o ânimo por causa do mal presente, cuja impressão é mais forte que a do futuro>>(53)

1] a tristeza se opõe diretamente ao movimento vital, ao corporal, 2] pode afetar a esta condição corporal o fato do excesso, 3] mas a tristeza se opõe à atividade da saúde corporal, 4] e ademais tristeza agrava o ânimo por causa do mal presente [como foi antes dito na q: XXIII], cuja impressão é mais forte que a do futuro

Mitiga o prazer a dor ou a tristeza? (q. XXXVIII, art 1):

<<Como do sobredito resulta, o prazer é o repouso do apetite no bem conveniente; e a tristeza é o repugnante ao apetite. Por onde, o prazer está para a tristeza, nos movimentos apetitivos, como, relativamente ao corpo, o descanso para a fadiga, proveniente de alguma transmutação não natural; pois também a tristeza implica uma certa fadiga ou sofrimento da virtude apetitiva. Assim pois como o repouso do corpo é remédio contra a fadiga proveniente de qualquer causa não natural, assim o prazer é remédio para mitigar a tristeza, qualquer que ela seja>>(54)

1] o prazer é o repouso do apetite no bem conveniente, 2] a tristeza é o repugnante ao apetite, 3] assim o prazer está para a tristeza, nos movimentos do

apetite, 4] como relativamente ao corpo o descanso para fadiga, 5] a tristeza também implica uma certa fadiga ou sofrimento da virtude apetitiva, 6] portanto, assim como o repouso do corpo é remédio contra a fadiga de qualquer causa não natural, 7] assim, o prazer é remédio para mitigar a tristeza.

Mitiga o pranto a tristeza? (q. XXXVIII, art 2):

<<As lágrimas e os gemidos naturalmente mitigam a tristeza e por duas razões. A primeira é que todo mal reprimido aflige mais por aumentar a contenção da alma. Mas quando ele se expande, para o exterior, essa contenção como que se esvai e então diminui a dor interna. E por isso, quando, tomados da tristeza, a manifestamos exteriormente pelo pranto ou gemido, ou ainda, pela palavra, nos a mitigamos. A segunda é que sempre a atividade consoante à disposição em que estamos nos é delectável. Ora, pranto e os gemidos são atividades consoantes a quem está triste ou sofre, por isso se tornam delectáveis. Ora, como todo prazer mitiga de certo modo a tristeza ou a dor, como já dissemos, resulta que o pranto e o gemido mitigam a tristeza>>(55)

1] o mal reprimido quando ele se expande, para o exterior, a contenção como que se esvai e então diminui a dor interna 2] é que sempre a atividade consoante à disposição em que estamos nos é delectável, 3] assim, o pranto e os gemidos são atividades consoantes a quem está triste ou sofre, e por isso se tornam delectáveis, 4] todo prazer mitiga de certo modo a tristeza ou a dor, como já dissemos antes, resulta que o pranto e o gemido mitigam a tristeza.

A contemplação da verdade mitiga a dor ? (q. XXXVIII, art 4):

<<Como já dissemos, é na contemplação da verdade que sobretudo consiste o prazer. Ora, todo prazer mitiga a dor, como também já demos. Logo, a contemplação da verdade mitiga a tristeza ou dor, e tanto mais perfeitamente quanto mais perfeitamente formos amantes da sabedoria. E por isso os homens, na tribulação, alegram-se com a contemplação das cousas divinas e da felicidade futura (...)>>(56)

1] o prazer consiste sobretudo e principalmente na contemplação da verdade, 2] esta é mais perfeita quanto mais formos amantes da sabedoria, 3] por isso os homens se alegram com a contemplação das coisas divinas e da felicidade futura.

O banho e o sono mitigam a tristeza? (q. XXXVIII, art 5):

<<Como já dissemos, a tristeza especificamente repugna ao movimento vital do corpo. E portanto, o que restitui a natureza corpórea ao estado devido da noção vital repugna à tristeza e a mitiga. E portanto, na medida em que tais remédios fazem a natureza recobrar o estado devido, são causa de prazer, porque esse refazer-se da natureza é o constitutivo do prazer, como já dissemos. Por onde, como todo prazer mitiga a tristeza, o banho e o sono são remédios corpóreos mitigantes da tristeza>>(57)

1] a tristeza repugna ao movimento vital do corpo, 2] a restituição da natureza corpórea ao estado devido repugna a tristeza e a mitiga, 3] quando os remédios levam ao estado devido, são causa do prazer, 4] portanto, os remédios corpóreos como banho e sono mitigam a tristeza porque são causa do prazer.

Notas

Capítulo IV.

Se o alma tem paixões.-

(1) vol III, 1^a da 2^a, q. XXII, art 1, p. 1200; <<Unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens: inquantum scilicet compositum patitur. Sed, in hoc, est diversitas. Nam, quando huiusmodi transmutatio fit en deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia>>, idem, p. 1200

(2) vol III, 1^a da 2^a, q. XXII, art 2, p. 1201; <<Discendum quod, sicut iam dictum est [art. 1], nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam ... Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva>>, idem, p. 1201.

(3) vol III, 1^a da 2^a, q. XXII, art 3, p. 1203; <<Discendum quod, sicut iam [art. 1] dictum est, passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi: et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva (...). Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellecti; (...)>>, idem, p. 1203.

(4) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIII, art. 1, p. 1205; << Ad cognoscendum ergo quae passiones sunt in irascibili et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae dictum est autem in primo [q. LXXXI, art. 2], quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiat in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis: ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis: quaecumque ergo passionis respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quaecumque vero passionis respiciunt bonum vel malum sub rationem ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et huiusmodi>>, idem, p. 1205

5) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIII, art 4, p. 1209:<< In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili, quae absolute respicit bonum vel malum [...]

Sic igitur patet quod, in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum; scilicet: amor et odium; desiderium et fuga; gaudium et tristitia. Similiter, in irascibile, sunt tres, scilicet: spes et desperatio; timor et audacia; et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim: sex quidem in concupiscibili; et quinque irascibili. Sub quibus omnes animae passiones continentur >>, idem, p. 1209.

(6) subordinação ôntica: veja-se com cuidado este aspecto da formulação de Tomás. *Há toda uma cadeia de sentidos prévios que configuram um contexto no qual ficam envolvidos já o modo como se vão percebendo, definindo as paixões.* Estas paixões estão situadas em um horizonte hierárquico de: 1] sobrevaloração do sobrenatural, 2] o processo específico do natural, 3] as considerações subsequentes: bem-mal, virtude-peccado, etc. O modo como se mostram e definem as paixões estão colocadas em um horizonte ôntico, subordinado a um ontológico, onde o sobrenatural é o elemento condicionante central.

O contexto ontológico [tampouco o ôntico] deste aspecto não se há visto *desmontado* em nossa literatura filosófica, mais funciona cotidianamente traz as valorações propriamente morais, para dizê-lo de outra maneira, se repetem cotidianamente, se usam como instrumento para julgar cotidianamente cada ato e ação, se presume correto, mas não se questiona seu horizonte ontológico.

E isto é assim porque se presume, em última instância, que a religião ou a visão ontológica religiosa a respeito do contexto ôntico com o que se justifica este contexto ôntico é legítimo, *é dizer que um contexto ôntico sem justificação ontológica religiosa poderia considerar-se como uma negação de todo o ontológico, a destruição de valores sagrados, etc.* Mas se pensa assim, porque se presume que a moral religiosa cristã é boa para viver moralmente bem. Sem uma moral cristã a sociedade seria moralmente um caos ou uma degeneração ou alguma dessas considerações, mas tudo isso é uma visão apocalíptica da moral social.

Não existe relação determinista entre moral cristã e bons costumes, em outros termos: 1] se pode viver de modo moralmente correto sem acreditar em deuses, 2] se pode viver de modo moralmente correto acreditando em deuses, 3] se pode viver de modo moralmente incorreto acreditando em deuses, 4] se pode viver de modo moralmente incorreto não acreditando em deuses. Presumir que se vive de modo moralmente correto *somente porque se acredita* em deuses em uma ingenuidade dogmática próprio das denominações cristãs e seu costume excludente e sectário de se manejar. Não se precisa da justificação amparando-se em deuses para viver de modo moralmente correto, o problema é viver de modo moralmente correto de preferencia prescindindo de deuses, ou, se não é possível prescindir dos deuses, que se possam assumir todos os modos de viver moralmente correto, *onde acreditar em deuses é uma maneira mais de viver moralmente de modo correto.* O modo de acreditar dos crentes é um modo, mas não o único, nem o melhor, nem superior, e vale tanto como a crença budista, a dos africanos, camponeses, ateus, panteístas, etc.

A ontologia que justifica a moral cristã e que se pretende exclusiva e excludente a respeito de todas as outras formas de ontologia religiosas e atéias tem que ser rechaçada drasticamente. Este é outro indicativo da presença do ser implícito feudal que não foi sistematicamente questionado

Não romper com a ontologia religiosa, reitero, impede todo avanço na reflexão da subjetividade filosófica, a razão é porque a religião cristã em nosso país tem elevado a situação ontológica a uma condição absoluta ignorando as mediações sobre o tomismo até se tornar uma interpretação *contra* os costumes indígenas. O tomismo aristotélico dos evangelizadores e seu tomismo prático, tem convertido a estrutura ontológica e lógica do tomismo aristotélico em uma estrutura do pensamento ontológico completamente dominada pela interpretação moral e socializada as relações sociais e humanas, é dizer que tem convertido uma estrutura ôntica, contextual, situacional, dominada por uma visão moral dela, em uma estrutura ontológica, absoluta, eterna, dominada por o sentido moral e moralizante. O estrato intelectual que só tem olhos para olhar deles para adiante, só mostraram em nosso país uma orgânica incapacidade para olhar para trás e estabelecer o fundamento do conhecimento com que compreendem, ou melhor, a historicidade da sua própria subjetividade e autoconsciência, é dizer o horizonte e fundamento da mesma.

(7) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. , pp. 1210-1211: <<Dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passionis irascibilis, nam, in passionibus concupiscibilis, invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed, in passionibus irascibilis, non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est, quia id in quo iam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior est in executione. Si ergo comparentur passionis irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono: manifeste passionis irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibili: sicut spes praecedit gaudium; unde et causa / ipsum, secundum illud Apostoli, Rom, XII (12): Spe gaudentes. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passionis irascibilis. Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae: quia, cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinent ad motum irae. Et quia rependere vicem malis apprehenditur ut bonum: cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet>>, idem, pp. 1210-1211.

(8) idem: <<Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed, si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum: sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et obiectum irascibilis addit, supra obiectum concupiscibilis, arduitatem sive difficultatem. Spes enim, supra desiderium, addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad

consequendum bonum arduum. Et, similiter, timor addit, supra fugam seu abominationem, quamdam deppresionem animi, propter difficultatem mali.

Sic ergo passionis irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in

bonum vel in malum, et inter passionis concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et

sic patet quod passionis irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus

concupiscibilis terminantur>>, p. 1211

(9) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. 2, p. 1212; <<quod obiecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo: eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus malum quarum obiectum est malum, unaquaque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione; sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi, vel secundum intentionem vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod prima fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum. Secundo, movetur ad finem. Tertio, quiescit in fine, post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor: qui nihil aliud est quam complacentia boni. Motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia. Quies autem in bono, est gaudium vel delectatio. Et ideo, secundum hunc ordinem, praecedit desiderium; et desiderium praecedit delectationem. Sed, secundum ordinem intentionis, et e converso. Nam delectatio intenta causat desiderium et amorem: delectatio enim est fruitio boni, quae quadmodo est finis, sicut et ipsum bonum; ut supra (q. 11, art. 3, ad 4) dictum est>>, idem , p. 1212

(10) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art 3, p. 1214; <<Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionem secundum viam generationis scire velimus: primo, occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II Ethic (lect V): ita tamem quod amor est prior odio; et desiderium, fuga; et spes, desperationes; et timor, audacia; et gaudium quam tristitia: ut ex praedictis colligi potest>>, idem, p. 1214.

(11) a BAC elabora o seguinte esquema: Principio: as paixões diferem por o movimento de atracção o

repulsão respecto do mesmo têrmo: bem o mal; porqué se estabelecem?: 1] em razão da contrariedade,

2] da causa que a motiva, 3] o movimento que lhe segue:

A] concupiscível [três combinações]: I] a) a respeito do bem sensível *comum e absolutamente* considerado, se estabelece um *movimento* de atracção: amor; b) a respeito do mal sensível *comum e absolutamente* considerado, se estabelece *movimento* de repulsão: ódio; II] a) a respeito do *bem sensível* em quanto *ausente e não possuído*,

resulta um *movimento* de atração: desejo, b) a respeito do *mal sensível* enquanto *ausente e não possuído*, resulta um *movimento* de repulsão: aversão; III] a) o bem enquanto *possuído* produz um movimento de atração: deleite ou gozo, b) o mal enquanto presente e possuído da lugar a um movimento de repulsão: dor e tristeza.

B] irascível: I] a) respeito do bem sensível ou árduo ainda não conseguido, *pelo que tem de bem*: movimento de atração: esperança, b) a respeito ao bem árduo e sensível ainda não conseguido, *pelo que tem de árduo*: movimento de repulsão: desesperança; II] o mal árduo não padecido ainda produz: a) enquanto mal: movimento de repulsa: temor, b) por razão de sua dificuldade: se origina um movimento de agressão que tende a evitá-lo: a audácia; III] o mal árduo padecido origina um movimento de agressão para superá-lo: a ira [é privativa ou negativa a respeito de sua ausência ou presença da mansidão], p. 641; veja-se *com extremo cuidado a formulação teórica* de Tomás a respeito da hierarquia das paixões, e a mesma *forma teórica que emana do processo prático* que irá a ter posteriormente quando se torna cristianismo dos evangelizadores. Mais adiante eu formularei um esquema (parte III e IV) que acho poderia se acercar ao que foi o esquema dos evangelizadores e a hierarquia na geração das paixões.

(12) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. 4, p. 1215; <<Dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter, respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic (lect V). Timor autem et spes sunt principales: non quidem quasi completivae simpliciter; sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid, nam, respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur intimare.

Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri: motus enim respicit futurum; sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium, de malo praesenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has complete reducuntur

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales, hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum>>, idem, 1215.

(13) vol III, 1^a da 2^a, q. XXV (alias XXIV), art 1, pp. 1216-1217; <<Dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus: sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra (q. XVIII, art. 5) dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis: sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationis et voluntati, quam membra exteriora: quorum tamen motu et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum / quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur>>, idem, pp. 1216-1217.

(14) vol III, 1^a da 2^a, q. XXV (alias XXIV), art 2, p.1218; <<Ad tertium: Dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant in peccatum; inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem>>, idem, p. 1218.

(15) As paixões do apetite irracional não podem ser julgadas moralmente, isto é importante porque as paixões do apetite irracional são todas aquelas que estão fora da razão e a vontade, mas não se pode esquecer que este é o ponto de vista cristã-católico ou a visão cristã da formulação mediada por Averroes sobre o qual reflexiona Tomás.

Se implica do raciocínio de Tomás que tudo aquilo que moralmente está fora da razão e vontade tenha que declarar-se explicitamente negativo, isto é, pecaminoso? A resposta é simples e o diz o mesmo Tomás claramente: *não*. Posteriormente no tomismo dos evangelizadores tudo aquilo que escapa à racionalidade cristã, é dizer a razão e vontade cristã, é declarada moralmente pecaminoso. É dizer a negação total da corporalidade [entendamos o corpo e a corporalidade como um sistema, não como uma substância ou objeto], negação de qualquer manifestação do corpo, um veto total e radical sobre ele, e qualquer manifestação dele, *qualquer manifestação do corpo é automaticamente negativa e declarada pecaminosa*

(16) vol III, 1^a da 2^a, q. XXV (alias XXIV), art 3, p. 1219; <<Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra (q. 17, art. 7) dictum est: ad perfectionem moralis sive humani boni per timet quod etiam ipsae passiones animae sint regulae per rationem>>, idem, p. 1219.

(17) vol III, 1^a da 2^a, q. XXV (alias XXIV), art 4, p. 1220; <<Dicendum quod, sicut de actibus dictum est (q. 18, art 5, 6); ita et de passionibus dicendum videtur: quod scilicet species actus vel passiones dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae; et sic, bonum vel malum morale non pertinent ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris: prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et, hoc modo, bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut obiectum passionis, aliquid se de conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tristitia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus>>, idem, 1220.

Do amor.-

(18) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVI, art. 1, p. 1222; <<Dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde, secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis sed alterius; et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro (q. 103, art. 1, ad 1, 3) dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero; et talis est *appetitus sensitivus*, in brutis: Qui tamen, in hominibus,

aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur *voluntas*.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respectum ad bonum absolute; non per respectum ad arduum: quod est obiectum irascibilis>>, idem, p. 1222.

(19) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVI, art 2, p. 1223; <<Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui: primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile. *Nam appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in III *De anima* (lect XV): appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione; et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum: ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima, ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, quid nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo, quies, quae est gaudium sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibilis; communiter autem et extendo nomine, secundum quod est in voluntate>>, idem, p. 1223.

(20) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVI, art 4, pp. 1225-1226; <<Dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetor* (cap IV) *amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit; scilicet: in bonum / quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii; et in illud cu vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri habetur amor concupiscentiae; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae [...]. Et, per consequens, amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid>>, idem, pp. 1225-1226

(21) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVII, art 1, p. 1227; <<Dicendum quod, sicut supra (q. XXVI, art 1), dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam, sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris, quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: quia, ut dictum est (q. 26, art. 1, 2), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum, id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris>>, idem, p. 1227.

(22) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVII, art 2, p. 1228; <<Dicendum quod, sicut dictum est (art.1), bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est

apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc, Philosophus dicit, IX Ethic (lect V, XIV), quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et, similiter, contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ex ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum>>, idem, p. 1228.

(23) vol III, 1^a da 2^a, q. XXVIII, art 5, p. 1238; <<Dicendum quod, sicut supra (q. XXVI, art 1, 2; q. XXVII, art 1) dictum est, amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur; sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur [...]

[....]

Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiales in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis>>, idem, 1238.

Do odio

(24) vol III, 1^a da 2^a, q. XXIX, art 1, p. 1240; <<In appetitu autem naturali, hoc manifeste apparet, quod, sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita, ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, in quantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, in quantum huiusmodi, habet rationem mali.- Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris; ita malum est obiectum odii>>, idem, p. 1240.

(25) Suma teológica, IV, BAC, Madrid, p. 735

(26) idem, p. 735

(27) idem, p. 736

(28) idem, p. 736; cogitativa: O raciocínio de Tomás parece bastante claro, a cogitativa que é espiritual e corresponde ao sentido interno (igual que a memória sensitiva e a imaginação), que pode escapar ao controle da vontade para desviar-nos do caminho reto, essa cogitação aparece sob outro modo de agir, sob a forma específica da relação da razão particular com o universal material, mas não formal, materialmente a natureza direta que encarna este universal direto [o material de Mark Jordan <<Aquina's Construction of a Moral Account of the Passions>>, em *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 33, Hef 1-2, 1986, Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, postula que (1) o irascível está teleologicamente subordinado ao concupiscível (p. 89), (2) a razão particular é diretamente guiada pelo universal ou razão silogística (p. 89), e se faz a seguinte pergunta polêmica: como pode haver atualização da alma como evento teleológico quando o irascível e o concupiscível se mexem em uma certa autonomia dentro dos meros costumes? (pp. 89-90).

Nosso autor responde a sua pergunta afirmando que a questão XXIV da 1^a da 2^a responde a esse interrogante: Tomás afirma que a razão subordina <<quase>> completamente as paixões (esta idéia da forma como governa a razão, não de forma

despótica, senão política, aparece também na página 15 do artigo de Marie-Dominique Chenu O. P: << *Les passions vertueuses (L'anthropologie de saint Thomas)* >>, em *Revue Philosophique de Louvain*, tome 72, No 13, fev, 1974], tal questão XXIV afirma o lugar da razão na moralidade, e responde ao problema mais amplo de como teleologicamente fica incorporada a paixão à razão não de forma despótica .

Nós respondemos ao mesmo problema do seguinte jeito: 1) a vis cogitativa permite o salto entre o irascível e o concupiscível, 2) aqui há teleologia, 3) mas se tem autonomia limitada do indivíduo enquanto indivíduo que se mexe só pela estimativa da vis cogitativa ou razão particular [a razão silogística não tem controle completo desta razão particular, ainda que a mesma razão seja fonte da razão particular que esta razão particular mesma desconhece. Agora, por que acontece esto? Porque a razão particular não reconhece essa razão silogística que procede e está mediada por Deus], 4) então teria <livre-arbítrio> imperfeito, não racional, pois só é racional enquanto sujeito à vontade; só quando há razão particular, mediada pela razão silogística, então, se pode falar de arbítrio e vontades livres, 5) aqui temos teleologia, 6) e que permite, ademais, reconhecer a Deus pela razão nos mesmos costumes humanos, 7) e aqui temos outra vez teleologia. A vontade que age fora deste cânone é vontade não-cristã, isto é, vontade não racional posto que em última instancia não pode reconhecer a Deus no mundo. O <livre-arbítrio> da razão particular é, então, deficitário desde o ângulo cristão, a vontade que se acomoda a este esquema é vontade deficitária. Assim somente ou cristã pode ser livre.

Às duas afirmações de nosso autor, respondemos nós: 1) que o irascível está teleologicamente subordinado ao concupiscível? Dizíamos: é verdade enquanto se admita que a razão particular pode agir com certa autonomia frente à razão silogística, 2) a razão particular esta guiada por a razão silogística? Dizíamos: é verdade enquanto se admita que é tal coisa quando esta razão particular é mediada e se reconhece na razão silogística, 3) mas a razão silogística não tem sentido à margem da finalidade desta, isto é, descobrir a razão divina no mundo, e que é em nós --pela razão silogística-- como se cumpre tal tarefa. Nosso autor assim comete três omissões: 1] enquanto subordina o irascível ao concupiscível, 2] enquanto subordina a razão particular de modo total a razão silogística, e 3] enquanto separa a razão silogística do reconhecimento da razão divina. Nosso autor sobrevalora a razão silogística anulando a razão particular, depois de haver anulado o irascível. Sua resposta --- e estratégia--- é uma resposta racionalista, que não é exatamente Tomás e sim parece muito perto ao cânone interpretativo idealista subjetivo do kantismo de Fichte e seguidores relativo à intuição.

Mais tarde mostrarei que a característica da evangelização em nosso país *contra toda a propaganda da cultura oficial secular e religiosa* só mostram que teológica e oficialmente o que dirigiu a evangelização de nossa colônia não foi o suposto amor, que é a visão teológica oficial, mas que no indígena foi --teologicamente falando-- o ódio. Desde a perspectiva dedutiva da doutrina de Tomás e os tomismos, a motivação foi levar o evangelho ao mundo, etc., isto é, pretendio ser uma ontologia positiva, mas desde o angulo indutivo dos indígenas, só foi a imposição desde o concupiscível do ódio, aversão, tristeza, e desde o irascível ao desespero, temor e ira, isto é, foi uma *ontologia negativa*. Esta versão oficial do cristianismo cristalizou na etapa do governo de F. Toledo, foi a versão cristã para a evangelização; mas detrás dessa versão oficial está o outro sentido, a estendida realmente entre a população indígena, a

negação ôntica e ontológica e ademais a *imposição de uma ontologia percebida pelo negativo*; ponto de luta parece estar precisamente na interpretação da cogitativa ou razão particular, vontade, intelecto, etc., como veremos mais adiante, no esquema indutivo.

Os indígenas --- na visão cristã--- só podiam chegar a ter cogitativa e não razão, e menos compreensão do sentido da <participação divina> no mundo a ser percebido pela razão humana. Então se desenvolve a compulsão externa como foi antes expressado. Mas a cogitativa como é reconhecida é a razão particular capaz de dar referência do tipo valorativo e moral aos atos humanos. Mas a referência de tipo moral aos atos humanos na razão particular era antes de ser moral, em geral estimativa. A moral não se diluía em uma prática moral específica, sistemática, nem teoria nem pratica como entendem os ocidentais. Mas o interessante aqui é o seguinte: os indígenas tinham *conceptualização para referir-se as estimações* que remetiam a atos humanos e sociais, e isto es fácil constatar nas crônicas hispânicas respectivas sobre nossos ancestrais.

Sobre uma cogitativa particular e social indígena se procuro montar uma cogitativa reducionista-moral cristã sob formas de controle social da vida cotidiana dos costumes. A este último temos chamado nós *voluntarismo* na medida que se apela a isso para cobrir o déficit que os evangelizadores achavam tinha os naturais em matéria de vontade. Como reagiu a cogitativa o estimativa indígena a esse processo de cristianização? Ocultando-se atrás do estabelecimento de um duplo padrão de conduta cultural. O individualismo pré-moderno do tipo cristã próprio dos espanhóis ficou envolvido nesse horizonte, *é dizer que ficou entrosado externamente em uma cultura que ademais de reativa e em dispersão, estava ademais assimilando para sobreviver à nova forma cogitativa envolvida nas relações sociais e humanas que se estavam construindo.*

O escritor J. C Mariátegui falava que o nosso é o perfil espiritual próprio de um <<individualismo anarcoide>>, <<borroso>>, <<gris>>, que ficou com o pior da cultura espanhola e não assimilo ou melhor dela. Se tem que dizer que o <individualismo anarcoide> que ele constata não é outra coisa que em geral o <<individualismo da sobrevivência>> de uma cultura, mas os efeitos sobre a população depois das reformas de que gerou uma grande quantidade de índios desraigados <<Un aumento sorprendente de los <indios forasteros> ----dize o historiador Manuel Burga--- constituye el hecho más revelador de esta reubicación poblacional. (de Toledo entre 1570-80 a/n) Este es un fenómeno nuevo en los Andes centrales. En el imperio, el tributo cumplía la doble finalidad de movilizar bienes y fuerza de trabajo y, a su vez, fijar a las poblaciones dentro de los marcos tradicionales de sus estructuras comunitarias. Dentro del ayllu el indígena tenía derechos / étnicos, tierras y ayni (trabajo colectivo), y también obligaciones fiscales, trabajar las tierras del Sol y del Inca. Nadie podía subsistir fuera de la comunidad étnica: la inmovilidad geográfica de las poblaciones era un rasgo estructural del sistema>>, Manuel Burga: <<La sociedad colonial [1580-1780]>>, en *Nueva Historia General del Perú*, Mosca

Azul, Lima, 1982, pp. 74-75; la psiquis y estimativa del indio desarraigado se configura entre 1570 e 1630, índios que logo migraram aos núcleos urbanos, aldeias, tomando o rumo que tomava a exportação de ouro e prata da serra aos portos do litoral etc, junto a geração do mestiçagem correspondente e sob a constituição das relações sociais e humanas feudais; e sobre estes estamentos a construção do individualismo pré-moderno de tipo feudal encarnado em uma super minoria espanhola, em outros termos: <<individualismo anarcoide>> espanhol com o conteúdo de um <<individualismo da sobrevivência>>. Esta característica persiste até agora em nossa cultura e expandida a todas as classes e capas sociais, só que sob formas históricas diversas. O <<individualismo da sobrevivência>> não é um problema psicossocial e moral deficitário como foi tratado político- oficialmente, é um problema político, econômico e valorativo cultural. Por isso J. Maritain tem razão quando fala que o renascimento humanista e a reforma foram uma <<réhabilitation anthropocentrique de la créature>>, p. 23, cap 1, de *Humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936, mas o controle hispânico foi a contra reabilitação da criatura dentro do mesmo cristianismo e ativada ferozmente para combater aos partidários da reabilitação, a permanência da criatura ontologicamente postada na teologia católica, a visão ontológica negativa da criatura, conquista hispânica que, ademais, trouxe a negação do mundo indígena e sua visão antropocêntrica de si mesma; em síntese, implicou uma dupla negação.

Héctor Aguer constata que o Catecismo Romano atual e a diferença do Catecismo romano de Trento fundamenta 1] uma visão global da vida cristã como atualização e realização da dignidade humana que é imagem de Deus pela criação, se inspira e estrutura na 1ª da 2ª da *Suma th*, pp. 10-11. Então se admite que o Catecismo romano de Trento foi uma visão deturpada de Tomás na relação criador-criatura e, ademais se admite que a visão relativa à não <atualização> como parte do criador era o comum. Mas que significa ontologicamente que a criatura não se reconhece em seu criador e nem em seus desígnios? Significa ruptura, dualismo. 2] Admite nosso autor que a moralidade das paixões no Catecismo romano atual a diferencia do Catecismo de Trento <<recupera [la moralidad de las pasiones] un tema que había sido excluído, relegado o considerado de modo exclusivamente negativo por las escuelas modernas de teología moral>>, H Aguer: <<La moral de Tomás de Aquino en el Catecismo de la Iglesia Católica>>, In: Sapiencia, volumen L, Buenos Aires, 1995, p. 13. Aqui nosso comentarista-apologista é muito condescendente. A recuperação da moralidade das paixões implicou e implica a destruição, deturpação, repressão e violência contra a natureza humana sob pretexto de Deus, implicou e implica, ainda hoje, a brutalidade total em nome de Deus (ah, os deuses!!) ---remitimos as informações de Guaman Poma de Ayala--- usando ou não batina sobre nossa nação, que deixaram profundas e destrutivas marcas emocionais nutridas de preconceitos, temores e servidão, e a pior de todas, o desprezo e brutalidade contra 4 - 5 milhões de compatriotas, coisas que chegam, inclusive, até nossa contemporaneidade.

(29) vol III, 1ª da 2ª, q. XXIX, art 2, p. 1241; <<Dicendum quod, sicut dictum est (art 1), amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem, in quolibet, prius considerare qui ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et, secundum hoc, omne odium ex amore causatur>>, idem, 1241.

Do desejo

(30) vol III, 1ª da 2ª, q. XXX, art 1, p. 1247; <<Dicendum quod, sicut Philosophus dicit, I Rhetor (cap XI), *concupiscentia est appetitus delectabilis*. Est autem duplex

delectatio, ut infra (q. XXXI, art 3, 4) dicitur: una, quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia, quae est in bono, secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis: quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Tales autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus; ut ipsum nomen concupiscentiae sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi (sic) concupiscibili, quae ab ea denominatur>>, idem, p. 1247

(31) vol III, 1^a da 2^a, q. XXX, art 2, p. 1248-1249; <<Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens: nam, secundum quod est praesens, facit in ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moverei. Unde ipsum delectabile secundum sensum: inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero>>, idem, 1248-1249.

(32) vol III, 1^a da 2^a, q. XXX, art 3, p. 1250; <<Primae ergo concupiscentiae naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in III Ethic (lect VI), vocat eas *communes et necessarias*. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhe (cap XI), Philosophus dicit prima concupiscentias esse *irracionales*; secundas vero, *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur: ideo, etiam, secundae dicuntur, in III Ethic (lect XX), *propriae et appositae*, scilicet supra naturales>>, idem, p. 1250

(33) o natural, o irracional e o humano.- resulta interessante observar que o que é comum aos seres humanos e aos animais, *a satisfação das necessidades naturais*, é dizer propriamente as necessidades do corpo, no animal são declaradas irracionais, mas que no ser humano é irracional que coexiste com o racional, assim coexiste o natural no ser humano sob a condição de irracional-racional. Mas não é difícil observar que Tomás está seguindo a seqüência natural-irracional para referir-se aos animais, e no ser humano a seqüência é natural / irracional – racional, em última instância a teoria que está funcionando é a teoria da direção do racional do irracional, a razão dirige a parte animal do ser humano, *que são as necessidades naturais do corpo*. É claro que há uma manifesta intelectualização das necessidades, mas negando em princípio, as necessidades naturais, as necessidades corporais. Olhe-se que, se bem há negação do natural, *não há satanização do mesmo*.

(34) Vejamos os distintos aspectos sob os quais se aborda este ponto relativo ao prazer, e que percebemos se agrupam nos tópicos seguintes: I] pela *definição*: 1] do prazer em si mesmo, 2] se a alegria é o mesmo que o prazer, 3] se o prazer reside no apetite intelectual, II] pelo *tipo de prazer*: 4] se são maiores os prazeres do tato, 5] se há algum prazer inatural, III] pela *causa do prazer*: 6] se a memória e a esperança causam o prazer, 7] se a tristeza causa o prazer, IV] pelos *impedimentos do prazer*: 8] se o prazer impede o uso da razão, V] pela *natureza moral dos prazeres*: 9] da bondade e malícia dos prazeres, 10] e finalmente se o prazer é a regra do bem e do

mal moral. Por conseguinte, quando se fala do prazer há que distinguir o sentido como se está usando a referência ao prazer.

Do prazer.-

(35) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXI, art 1, p. 1253; <<Discendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur; sicut supra (q. 22, art. 3) dictum est. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse competere delectationi.

[...]

Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est *motus animae*, ponitur en genere. Per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consist in factum esse, ut dicitur in VII Ethic (lect XII). Per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectionis rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.- Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitus animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae>>, idem, p. 1253.

(36) aqui o sentido é dado pela definição: 1] é movimento da alma, 2] é *qualquer afeto procedente da apreensão sensitiva*, é um movimento do apetite sensitivo, 3] é uma condição conatural ao objeto, 4] mais especificamente um estado que um vir a ser -- depois segue Tomás--- 8] assim é patente que o prazer é movimento no apetite animal; 9] e que se segue à *apreensão pelos sentidos*, em momento algum é qualificado moralmente, pelo contrário, é constante o conteúdo gnosiológico do problema e o sentido gnosiológico do mesmo.

Os tomismos posteriores não recarregam as tintas no sentido ontológico e gnosiológico senão mais bem, no moral, é *dizer que se lê no sentido moral*. O prazer deixa de ter o sentido que manifesta Tomás na *Suma th* que está *orientado mais no sentido de distinguir os sentidos do prazer*. E fica restrito a ser movimento do apetite animal. O prazer é próprio dos animais. Os naturais destas terras do Pacífico eram --- segundo informam os cronistas em geral--- muito dados aos prazeres nas suas grandes festividades e no cotidiano e não era difícil para sua sensibilidade cristã chegar a conclusão que eram animais ou quase animais ou animais falantes. A leitura da realidade indígena pelos evangelizadores e dos cronistas como a visão oficial que transmitem depois os cronistas toledanos, *mostra que era a visão comum da época*. E só confirma a tese da leitura moral do tomismo de Tomas pelos evangelizadores.

O pensador JC. Mariátegui estima que o missionário no Peru se limitou não a velar pela pureza do dogma, mais bem <<su misión se redujo a servir de guía moral>>, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima, edición 68, abril 1998, ensayo 5, p. 125. O ponto, contudo é o seguinte, desde o ângulo do tomismo de Tomás não era simples guía moral, *era mais que isto*; desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores, está sugerindo JCM que o tomismo dos evangelizadores não passou de ser uma leitura moral da realidade moral da época? Parece que a resposta é afirmativa em dois sentidos: 1] tanto os historiadores [Juan José Vega] e os antropólogos [J. Ossio], etc., encontram que no período de domínio da federação

quíchua havia uma grande liberdade sexual, que na aristocracia quechua-orejona chegava quase a orgias, enquanto que nos membros comuns do ayllu era também bastante livre, 2] Mariátegui parece presumir que o cristianismo em suas diversas etapas foi uma leitura política da realidade, mas o tomismo desde sua existência foi em geral e implicitamente uma leitura moral da realidade. Ao menos quando o formula para o caso do tomismo dos evangelizadores no Peru parece assim considerá-lo, mas o caso peruano é um caso específico. Quiçá seja bom distinguir cristianismo, catolicismo, tomismo de Tomás e tomismos posteriores.

(37) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXI, art 3, p. 1256; <<Unde, de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem; quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quamdoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et, secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium>>, idem, p. 1256.

(38) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXI, art 4, p. 1257; <<Dicendum quod, sicut dictum est (art. 3), delectatio quaedam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem. Ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et, secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quae dicitur gaudium; non autem delectatio corporalis>>, idem, 1257.

(39) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXI, art 6, p. 1260; <<Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis: si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi et venerea, et huiusmodi -Sed si consideremus delectationes visus secundum quod visus deservit intellectui: sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus>>, idem, 1260.

(40) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXI, art 7, p. 1262; <<Ita igitur contigit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse: vel ex parte corporis (...) sicut aliqui delectantur in comestione terrae, vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi; vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comendo hominis, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut alierum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam>>, idem, p. 1262.

(41) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXII, art 3, p. 1267; <<Dicendum quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur [...] Secundum autem gradum tenet delectatio spei: in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem; sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipescendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae: quae habet solam coniunctionem apprehensionis>>, idem, p. 1267.

(42) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXII, art 4, p. 1268; <<Discendum quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memória. Et, utroque modo, tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens, est causa delectationis, inquantum facit memoria rei dilectae; de cuius absentia aliquis tristatur: et tamen de sola eius apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiae fit delectabilis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni. Unde, secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia>>, idem, p. 1268

(43) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXIII, art 3, pp. 1277-1278; <<Sed delectationes corporales impediunt usum rationis, triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et, secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna: vel totaliter impedit usum rationis, ad se intensionem animi attrahendo; vel multum impedit. Secundum, ratione contrarietatis, quaedam enim / delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et, per hunc modum, Philosophus dicit, in VI Ethic (lect IV), quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae; non autem existimationem speculativam, cui non contrariantur: puta triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*. Secundum autem primum modum, utranque impedit. Tertio modo, secundum quamdam ligationem: in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis: sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum>>, idem, p. 1277-1278.

(44) vol III, 1^a de la 2^a, q. XXXIV, art 1, p. 1280-1281; <<Discendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest – Una quidem, ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum, in moralibus, dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra (q. 18, art. 5) dictum est; sicut, in rebus naturalibus, aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans

[...]

/ Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt malae, et quadam bonae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae: multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae >>, idem, p. 1280-1281.

(45) vol III, 1^a de la 2^a, q. XXXIV, art 4, p. 1285; <<Dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra (q. XX, art. 1) dictum est. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cuius libet appetitus in bono est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae praecipue iudicatur homo bonus vel malus: est enim bonus et virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum; malum autem, qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum>>, idem, p. 1285

(46) **conveniência da razão:** Resulta interessante este aspecto do prazer. É necessário que a vontade se sujeite à conveniência da razão para distinguir o bom do mau. É dizer que Tomás não está dizendo que o prazer é mau, *não está dizendo que o prazer sensitivo é mau, Tomás está dizendo que tem que haver sempre sujeição da vontade à razão*. Mas inclusive aquilo que não se sujeita totalmente a isto, por exemplo, fazer-se a barba, resulta mau. Admitindo que tem que haver sujeição da vontade à razão, não se segue de modo inequívoco que tudo aquilo que escape a isto é mau. Outra questão

radica em que o prazer sensitivo não determina absolutamente nada, *presumir que qualquer prazer sensitivo automaticamente resulta mau não corresponde à visão de Tomás*. Presumir que todo prazer sensitivo pressupõe uma *intenção implícita* da vontade sujeita à razão, *em todos os casos*, é uma pressuposição errada, ou uma leitura do tomismo de Tomás bastante unilateral. Precisamente esta *intenção implícita* não resulta casual no tomismo dos evangelizadores, procede de haver diabolizado a contraparte ao correto ou bom. Não se conformaram simplesmente em estabelecer a negação como contraparte à afirmação. Esta negação foi diabolizada. *Resultado prático: desconfiança da intenção explícita, porque se mantém em um transfondo implícito de negação total pela diabolização e pela redução ao pecado.*

Esta seqüência se manifesta na estrutura emocional e na estrutura valorativa implícita e explícita que sobre ela se monta, e sobretudo, o esquema de pensamento que coagula, que se impõe logicamente a força de se reiterar e se reforçar desde os planos da estrutura emocional e a estrutura valorativa. Expressado na ordem das relações humanas e sociais, é dizer que socializadas estas estruturas, o efeito prático é o de uma cristalização ôntica que se presume ontológica, isto é, absoluta na medida que passa de época em época nutrindo-se das incorporações específicas de cada época, é dizer sedimentando aparentemente novas capas de estruturas emocionais, valorativas e de pensamento que ônticamente aparecem sempre como novas, mas estão condicionadas por esta origem e sentido ontológico não questionado nem posto de manifesto. Se na subjetividade indígena filosoficamente não se distinguia o ôntico do ontológico ocidentalmente falando, e por extensão não distinguia o temporal do espiritual ocidentalmente falando, é quase certo que a subjetividade feudal-cristã que tendo uma consciência teórica onde não estava tematizada a autoconsciência propriamente, nem menos a subjetividade. E dizer que onde não estava diferenciado nem o ôntico nem o ontológico no aspecto situacional e temporal, é quase certo, digo e repito, *assumisse a situação ôntica elevada a um status ontológico.*

Na época da independência o seu produto cultural, a ilustração, durante a primeira república, depois durante a segunda república, até fins do século XX, *se reitera a sedimentação desta condição indiferenciada pré-cartesiana e pré-crítica de nossa subjetividade reiteradamente*. Temos indicado insistentemente que a filosofia universitária de minha nação não permite ver esta condição, porque *ela não faz uma reconstrução genealógica de sua própria subjetividade e autoconsciência*, e isto é assim porque a filosofia universitária não é outra coisa que uma forma de subjetividade institucionalizada --- e um aspecto do real--- onde o central é sua própria negação.

Por analogia histórica é interessante observar o processo de modelamento das consciências das crianças pelo sistema de confissão; agora, pensemos em uma sociedade onde o sacerdote e a igreja tinham poder total sobre as consciências dos indígenas, unido a uma divinização tanto da igreja como dos sacerdotes. Para ter idéia da importância da confissão, Guaman Poma de Ayala, em o capítulo correspondente assinala o papel da confissão. Assim mesmo era comum a existência de *Sermonarios* onde se indicavam todos os procedimentos para um apropriado interrogatório durante a confissão.

Do dor.-

(47) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXV, art 1, pp. 1286-1287; <<<<Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra (q. XXII, art 2, 3) dictum est, et praecipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in / appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae; sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV. *De civ Dei* (cap. VII), dolorem specialiter *eagritudinem* nominat>>>, idem, pp.1286-1287

(48) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXV, art 2, pp. 1287-1288; <<Dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possent: vel ex apprehensione exterioris sensus; vel ex apprehensione interiori sive intellectus, sive imaginationes. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior: eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori; set non converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra (q. XXXI, art. 3) dictum est. Et, similiter, ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae satur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori, apprehensione causatur, nominatur quidem dolor / non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris sicut gaudium delectationis>>>, idem, pp. 1287-1288.

(49) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXV, art 6, pp. 1294-1295; <<Unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est sempre secundum partem. Unde naturaliter maior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiae, est fugiendum in quantum est privatio boni [...] Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam>>>, idem, pp. 1294-1295.

(50) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXV, art 7, pp. 1296-1297; <<Sit ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris: una per se, pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor; alia vero, per aliud. Nam dolor interior est hoc quod aliqui repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor, ex eo quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde, ex parte ista, dolor interior praeeminet exteriori. – Similiter etiam ex parte / apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensu tactus. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est quod etiam dolores exteriores aliqui voluntarie suscipit, ut evitet interiorem. Et, in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gáudio>>>, idem, pp. 1296-1297

(51) desvelar esse tomismo teórico geral ---senão mais bem o específico, da ontologia dos afetos--- não é nossa tarefa, procuraremos por enquanto um abordamento quando vejamos a Felipe Guamán Poma de Ayala : *Crônica e bom governo, donde se poderá ver não somente o tomismo prático que funcionou e que tem que ver com nossa pesquisa, senão indutivamente o horizonte teórico-ontológico implícito que deixou.*

(52) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXV, art 8, pp. 1298-1299; <<Et, hoc modo loquendi, assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest, vel ex parte causae obiecti, vel ex parte affectus. Proprium enim obiectum tristitiae est *proprium malum*. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest: vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est *miser cordia*, quae est tristitia de alieno malo, in quantum tamen aestimatur ut proprium: vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum; et sic est *invidia*. Proprius autem

affectus tristitiae consisti in quadam fuga / appetitus. Unde extraneum, circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quae scilicet tollitur fuga; et sic est *anxietas*, quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium; unde alio nomine dicitur *angustia*. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*: sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exterioris motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus; ut dicitur in I Polit (lect I)]>>, idem, pp. 1298-1299.

(53) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXVII, art 4, p. 1309; <<Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem; sed possunt repugnare secundum quantitatem: ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista, secundum speciem suam, iuvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus; et ideo simpliciter nocent: sicut timor, et desperatio, et, prae omnibus, tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri>>, idem, p. 1309.

(54) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXVIII, art 1, p. 1311; <<Respondeo.- Dicendum quod, sicut ex praedictis (q. XXIII, art 4), patet, delectatio est quaedam quies appetitus, in bono convenienti; tristitia autem est eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam, in motibus appetitivis, sicut se habet, in corporibus, quies ad-fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione>>, idem, p 1311.

(55) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXVIII, art 2, p. 1312; <<Dicendum quod lacrymae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et, hoc, duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum, interius clausum, magis affligit: quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum. Sed quando ad exteriora diffunditur: tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur; et, sic, interior dolor minuitur. Et, propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationis convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur eis delectabilis. Cum igitur omnis delectatio aliquo modo mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (art. 1): sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur>>, idem, p. 1312(55)]

(56) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXVIII, art 4, p. 1314; <<Dicendum quod, sicut supra (q. III, art 5) dictum est, in contemplatione veritatis maxima delectationi consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat; ut supra (art 1) dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem: et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent (...)>>, idem, 1314.

(57) vol III, 1^a da 2^a, q. XXXVIII, art 5, p. 1315; <<Dicendum quod, sicut supra (q. XXXVII, art 4) dictum est, tristitia, secundum suam speciem, repugnat vitali motione corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio:

hoc enim est quod delectationem facit, ut supra (q. XXXI, art 1) dictum est. Unde cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur>>, idem, p. 1315.

V. A formulação das paixões na Suma Teológica de Tomás de Aquino

Das paixões [1ª da 2ª]

C] Do apetite irascível.

A esperança.-

É a esperança o mesmo que o desejo ou cobiça [cupiditas]? (q. XL, art 1):

<<As paixões se especificam pelos seus objetos. Ora, há quatro condições que devemos considerar relativamente ao objeto da esperança. A primeira é que ele deve ser bom, pois, propriamente falando, não há esperança senão do bem. E, por aqui ela difere do temor, relativo ao mal. A segunda é que deve ser futuro, pois a esperança não tem por objeto o bem presente já adquirido. E, por aqui, difere da alegria relativa ao bem presente. A terceira, que deve ser algo de árduo, que se alcança com dificuldade; pois, não se diz que alguém espera um objeto insignificante, que com a maior facilidade poderá possuir. E por aqui difere a esperança do desejo ou cobiça, que, referente a um bem absolutamente futuro, pertence ao concupiscível, ao passo que ela pertence ao irascível. A quarta é que seja possível alcançar o objeto árduo, pois ninguém espera o que de nenhum modo pode alcançar. E por aqui a esperança difere do desespero>>(1)

1] o objeto da esperança se sujeita a quatro condições, 2] só se tem *esperança do bem*, e por aqui difere a esperança do temor que é relativo ao mal 3] tem que ser *futuro* porque a esperança não tem por objeto o já adquirido no presente, nisto difere a esperança da alegria, 4] tem que *ser árduo, que se alcança com dificuldade*, aqui difere do desejo o cobiça, 5] que se *possa alcançar* o objeto árduo, que *seja alcançável*, que *seja possível e certa* sua consecução, por aqui difere do desespero

Assim noção do tempo(2) e desespero(3) sentidos diferentes do tomismo de Tomás em seus continuadores.

Pertence a esperança à potência cognoscitiva? (q. XL, art 2):

<<A esperança, implicando uma certa tendência do apetite para um determinado bem, pertence manifestamente à potência apetitiva>>(4)

1] a esperança enquanto tendência do apetite para um bem determinado pertence à potência apetitiva.

É a experiência causa da esperança? (q. XL, art 5):

<<Como já dissemos, o objeto da esperança é o bem futuro, árduo, e possível de ser alcançado. Logo, pode ser causa da esperança o que torna um objeto possível ao homem ou o leva a julgá-lo tal>>(5)

1] o objeto da esperança é o bem futuro, árduo e possível de ser alcançado, 2] é causa da esperança o que torna um objeto possível ou se *julga* possível

A esperança coadjuva ou impede nossa atividade? (q. XL, art. 8):

<<A esperança, em si mesma, pode coadjuvar a nossa atividade, tornando-a mais intensa. Primeiro, em razão do seu objeto, o bem árduo possível. Pois, a consideração do árduo excita a atenção; e por outro lado, a consideração do possível não retarda o esforço. Donde se conclui que o homem age intensamente levado da esperança. Segundo, em razão do seu efeito. Pois, a esperança, como já dissemos, causa o prazer, que nos coadjuva a atividade, conforme também já dissemos; e por isso mesmo a coadjuva(6).

Em razão de seu objeto: 1] o bem concebido árduo e excita a atenção, 2] a condição de realizável não retarda o esforço, 3] movido por a esperança o ser humano age intensamente. *Em razão de seu efeito:* 1] a esperança causa o prazer, e 2]coadjuva a atividade. A esperança é uma *energia* da paixão do apetite irascível que move ao bem sensível futuro, árduo e possível de conseguir.

Do temor.

E o temor paixão da alma ?, (q. XLI, art 1):

<<Entre os outros movimentos da alma, o temor é, depois da tristeza, o que principalmente implica a noção de paixão. Pois, como já dissemos, ao conceito de paixão pertence: - primeiro, ser um movimento da virtude passiva, para o qual o seu objeto está como um motor ativo, pois a paixão é um efeito do agente. E deste modo também consideramos paixões o sentir e o inteligir. – Segundo e mais propriamente, chama-se paixão o movimento da virtude apetitiva. – E, ainda mais propriamente, o movimento da virtude / apetitiva servida por um órgão corpóreo, acompanhado de certa transmutação corpórea. – E enfim, proprissimamente, chamam-se paixões os movimentos que acarretam alguma nocividade>

<<Por onde, mui verdadeiramente lhe cabe a natureza [ratio] de paixão; vem contudo depois da tristeza, relativa ao mal presente, porque o temor é relativo ao mal futuro, que não move como o presente>>(7)

Este artigo é quase uma síntese relativo à paixão: 1] o conceito de paixão é ser um movimento de virtude passiva, mais adiante explicamos porque passiva], 2] *onde o objeto age como motor ativo*, 3] a paixão é um efeito do agente, 4] são paixões também o sentir e inteligir, 5] *mais em rigor chama-se paixão a virtude da paixão apetitiva*, 6] e mais rigoroso ainda: movimento da virtude apetitiva servida por órgão corpóreo *acompanhado de certa transmutação corpórea*, 7] proprissimamente se chamam paixões aos movimentos que acarretam alguma nocividade [isto é, uma

incorporação], 8] *assim ao temor convém o nome de paixão porque é relativo ao mal futuro.*

É o temor uma paixão especial ? (q. XLI, art 2):

<<As paixões da alma se especificam pelos seus objetos. E portanto, paixão especial é a que tem um objeto especial. Ora, tanto o temor como a esperança estão nestas condições. Pois, assim como o objeto desta é o bem futuro árduo e possível de ser alcançado, assim, o daquele é o mal futuro difícil a que não podemos resistir. Logo, o temor é uma paixão especial da alma(8)

1] as paixões da alma se especificam pelos seus objetos [disto sabemos a razão], 2] o temor é paixão especial, 3] *temor o é do mal futuro difícil que não podemos resistir.*

Existe algum temor natural? (q. XLI, art 3):

<<Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina; o que de dois modos pode dar-se. De um modo porque o todo se aperfeiçoa pela natureza, sem nenhuma operação da potência apreensiva; assim, mover-se para cima é o movimento natural ao fogo como crescer o é aos animais e às plantas. De outro modo, natural é o movimento para o qual a natureza inclina, embora se complete só pela apreensão; pois, como já dissemos, o movimento das potências cognitiva e apetitiva reduzem-se à natureza como ao primeiro princípio. E deste modo também os atos mesmos da potência apreensiva, como o inteligir, o sentir e o lembrar-se se chamam naturais, bem como o movimento do apetite animal>>(9)

1] Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina, se dá de dois modos, 2] como tudo se aperfeiçoa pela natureza, 3] como o movimento para o qual a natureza se inclina e se completa só pela apreensão, 4] existe portanto temor natural e temor do movimento ou ato da vontade.

Prossegue:

<<E deste modo podemos dizer que o temor é natural, e distingue-se do não-natural, pela diversidade do objeto. Pois, o temor, segundo o Filósofo, é relativo *ao mal que corrompe* e do qual a natureza foge, por causa do seu desejo natural de existir; donde vem o dizermos que esse temor é natural. E além disso, o temor é relativo *ao mal que contrista*, que não repugna à natureza, mas ao desejo do apetite; e tal temor não é natural. Pois, como já dissemos, a distinção entre o amor de concupiscência e o prazer se fundam no que é natural e no que não o é>>(10)

Este artigo distingue 1] entre o temor natural e não-natural, e se distingue o natural do não-natural pela diversidade de objeto, 2] o temor é relativo ao mal que dana e do qual a *natureza foge*, por seu desejo de viver, o que o faz um temor natural, 3] mas se têm o *mal que contrista*, que *não repugna a natureza senão ao desejo do apetite*, 4] este temor não é natural.

Continuando:

<<Porém, segundo a primeira acepção da palavra *natural* é mister saber-se que certas paixões da alma, como o amor, o desejo e a esperança, se chamam às vezes naturais; outras porém não podem se chamar assim. E isto porque o amor e o ódio, o desejo e a aversão implicam uma certa inclinação para buscar o bem e fugir do mal, inclinação essa que também pertence ao apetite natural. Por onde, há um certo amor natural; e podemos dizer que o desejo ou a esperança existe de certo modo, também nos seres naturais privados de conhecimento>>(11)

Neste artigo 1] certas paixões como amor, desejo, esperança se chamam as vezes naturais, que tem uma certa inclinação e que buscam o bem e fogem do mal, 2] inclinação que pertence ao apetite natural, por onde há um certo amor natural.

Mas isto se pode caracterizar, também, como que tem uma certa inclinação a, principalmente, fugir do mal, mas não necessariamente para buscar o bem, simplesmente fugir do mal; o que chama <<amor natural>> é *pressupor que fugir do mal necessariamente supõe buscar o bem*.

Fugir simplesmente do mal supõe *assumir implicitamente que preservar-se do mal é necessariamente buscar o bem*, e não é tão assim. Preservar-se do mal é simplesmente guardar-se dele, evitar a ele. Mas guardar-se do mal, evitar a ele, é *buscar o bem?*.

Indica corretamente Damasceno seis tipos de temor: indolência, pudor, vergonha, admiração, estupor e agonia? (q. XLI, art 4):

<<o temor é provocado pelo mal futuro, que nos sobrepuja o poder, de modo que lhe não podemos resistir. Ora, como o bem, também o mal do homem pode ser considerado quanto à sua operação ou quanto às cousas externas. Quanto à sua operação o homem pode temer um duplo mal – O primeiro é o trabalho, que causa gravame à natureza; e, daí a *indolência*, consistente em evitar a atividade por temor do trabalho sobre excedente. – O segundo é a torpeza, que provoca a má opinião dos outros. E assim se chama, *pejo* à torpeza temida na comissão do ato, e *vergonha* quando se trata do ato torpe já cometido>>(12)

Continuando:

<< Por outro lado, o mal consistente nas cousas exteriores pode exceder, de três modos, a faculdade de resistência do homem. Primeiro, em razão da sua grandeza, como quando nos / achamos em face de um mal tão grande que não lhe podemos calcular as conseqüências. E nisto consiste a *admiração*. Segundo, em razão do seu caráter insólito, i.é, quando um mal insólito se nos oferece à consideração e, por isso mesmo, nos parece grande. E nisso consiste o *estupor*, causado por uma imaginação insólita. Terceiro, em razão da improvisação, i.é, quando o mal não pôde ser previsto; assim tememos os infortúnios futuros. E tal temor se chama *agonia*>>(13)

A resistência do homem pode ser quebrada de três modos: 1] o mal exterior é tão grande que não se podem calcular as conseqüências, nós admiramos 2] em razão de seu caráter insólito, nos produz estupor, 3] quando o mal não pode ser previsto e assim tememos infortúnios futuros, nos agoniamos.

É o bem objeto do temor? (q. XLII, art 1):

<<O temor é um movimento da potência apetitiva, da qual é próprio buscar e evitar um dado objeto, como diz Aristóteles. Ora, o que ela busca é o bem, e o que evita é o mal. Por onde, qualquer movimento dessa potência que importe em buscar um objeto, há de sempre tê-lo por bom; e qualquer que implique a fuga, há de tê-lo por mau. Por onde, como o temor implica a fuga, há de primariamente e em si mesmo ter o mal como seu objeto próprio>>(14)

1] a potência apetitiva busca o bem e evita o mal, 2] por onde tudo aquilo que esta potência busque será bom, 3] assim o *temor têm ao mal como seu objeto próprio*

Há temor do mal natural ? (q. XLII, art 2):

<<Como diz o Filósofo, o temor provém da *fantasia de um mal futuro que causa corrupção ou tristeza*. Ora, como causa tristeza o mal contrário à vontade, assim

causa corrupção o que o é à natureza; e tal é o mal natural. Logo, pode haver temor dele>>(15)

1] o temor provém da fantasia de um mal futuro, 2] o que causa tristeza é *contrário a vontade*, assim causa corrupção ao o que é à natureza, e tal é o mal natural, 3] portanto há temor dele.

O temor pode ser temido? (q. XLII, art 4):

<<Como já dissemos, é capaz de nos aterrar só o que provém de uma causa extrínseca; e não o que provém da nossa vontade. Ora, o temor provém, em parte, de uma causa extrínseca e, em parte, é da alçada da vontade. Provém de causa extrínseca por ser uma paixão conseqüente à fantasia do mal iminente>>(16)

1] só nos aterra o que vem de causa extrínseca, não da vontade, 2] e provem de causa extrínseca por ser paixão conseqüente à fantasia do mal iminente.

É o amor causa do temor? (q. XLIII, art 1):

<<Assim pois no caso em questão, o objeto do temor é o mal considerado como tal, como / futuro e próximo e ao qual não podemos resistir facilmente. E portanto o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do objeto do temor, e por conseqüência do próprio temor. O que porém nos torna de tal modo dispostos que temamos o mal de que acabamos de falar, é causa do temor e do seu objeto, como disposição material. E deste modo o amor é causa do temor. Pois, é de amarmos um bem que se nos torna mal o que dele nos priva; e por isso o tememos como um mal>>(17)

1] o objeto do temor é o mal considerado como tal, 2] *como futuro ao qual não podemos resistir com facilidade*, 3] o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do temor, 4] e por conseqüência do próprio temor, 5] e uma disposição material

É a deficiência causa do temor? (q. XLIII, art 2):

<<Como já dissemos, podemos descobrir dupla causa do temor: uma, como disposição material de quem teme; a outra, como causa eficiente, da parte de quem é temido>>(18)

1] *existe temor como disposição material de quem teme*, 2] como causa eficiente de parte de quem é temido. Agora a disposição material de quem teme pode sê-lo a respeito das coisas más, pode sê-lo, também, das pessoas más.

É o tremor efeito do temor (q. XLIV, art 3):

<<Como já dissemos, o temor provoca uma certa contração de fora para dentro, e isso explica que os membros externos permaneçam frios. Daí o tremor, causado pela debilidade da força reguladora dos membros; e para tal debilidade contribui sobretudo a falta de calor, instrumento pelo qual a alma move, como diz Aristóteles>>(19)

Este artigo trabalha com os efeitos exteriores, isto é, do corpo, assim 1] o tremor é causado pelo temor

O temor trava a operação ? (q. XLIV, art 4):

<<Quanto à alma, por outro lado, se ele for moderado e não perturbar demasiado a razão, contribuirá para a boa operação, causando uma certa solícitude e fazendo-nos deliberar e operar mais atentamente. Se porém crescer de modo a perturbar a razão, impedirá a operação, mesmo da alma. Ora, não é a esse temor que se refere o Apóstolo>>(20)

1] o temor quando excessivo faz aos homens incapazes de juízo

Da coragem.-

O coragem resulta da esperança ? (q. XLV, art 2):

<<Como já dissemos muitas vezes, todas as paixões da alma, de que tratamos, pertencem à potência apetitiva. Ora, todos os movimentos dessa potência se reduzem à busca e à fuga

[...]

Ora, respeito as quatro paixões: a busca do bem é própria da esperança, a fuga do mal é própria do temor; a busca do mal aterrorizante pertence à coragem e a fuga do bem, ao desespero. Donde se conclui que a coragem resulta da esperança, pois, é porque esperamos superar um mal aterrorizante iminente que o afrontamos audazmente. Ao passo que do temor resulta o desespero, pois desesperamos quando tememos a dificuldade que rodeia o bem esperado>>(21)

1] *todos os movimentos do irascível se referem a busca e a fuga*, 2] a busca do bem é própria da esperança, 3] a fuga do mal é própria do temor, 4] a busca do mal

aterrorizante pertence a coragem, 5] a coragem resulta da esperança, porque espera um mal aterrorizante, iminente é que afrontamos audazmente, 6] enquanto que do temor resulta o desespero, pois desesperamos quando tememos a dificuldade que rodeia o bem esperado.

Pode a deficiência ser causa do coragem ? (q. XLV, art 3):

<<a coragem resulta da esperança e é contrária ao temor. Por onde, tudo o que, por natureza, causa a esperança ou exclui o temor é causa da coragem. Como porém o temor, a esperança e também a coragem, sendo paixões, supõem um movimento do apetite, e uma certa transmutação corpórea, à dupla luz podemos considerar a causa da coragem: quanto à provocação da esperança ou quanto à exclusão do temor. Aquela é relativa ao movimento apetitivo; esta, à transmutação corpórea>>(22)

Tudo o que causa esperança ou exclui o temor é causa da coragem, 2] assim a esperança é relativa ao movimento apetitivo, 3] e a exclusão do temor é própria da transmutação corpórea.

São os corajosos mais audazes antes do perigo de que depois de estar neles? (q. XLV, art 4):

<<A coragem, sendo um movimento do apetite sensitivo, resulta da apreensão da potência sensitiva. E, esta não compara nem indaga circunstâncias particulares, mas julga subitamente. Ora, acontece às vezes que, por uma súbita apreensão, não pode ser conhecido tudo o que suscita dificuldade, num caso dado. Donde, os movimentos da coragem, que afrontam o perigo. Pelo que, quando entramos a experimentá-lo, sentimos maiores dificuldades do que a princípio pensávamos, e por isso recuamos>>(23)

1] a coragem sendo um movimento do apetite sensitivo *resulta da apreensão da potência sensitiva*, 2] a potência sensitiva não compara e nem indaga circunstâncias particulares porque julga subitamente, 4] *por súbita apreensão não pode ser conhecido tudo o que suscita dificuldade em determinado caso*, 5] por isso a coragem que afronta

os perigos, 6] mais quando entramos a experimentá-los se percebem mais dificuldades do pensado inicialmente e por isso recuamos.

A súbita apreensão da potência sensitiva não informa da totalidade que encerra uma determinada circunstância, pode afrontar os perigos teoricamente, mas não quando praticamente ao experimentá-las se percebem mais dificuldades do pensado teoricamente e por isso se recua.

Da ira.-

O objeto da ira é o mal? (q. XLVI, art 2):

<<Por onde, o movimento da ira tende para dois termos: para a vindicta em si, que deseja e espera, como um bem, provindo daí o deleite; e para aquele de quem quer tirar vingança, como alguém que lhe é contrário e nocivo, o que implica a noção do mal>> [...] <<A ira, ao contrário, considera como bom um objeto, a saber, a vindicta que deseja; e outro, como mal, a saber, o homem nocivo, de quem se quer vingar. Por onde, é uma paixão composta, de certo modo, de paixões contrárias>>(24)

Temos a ira enquanto mal e a ira enquanto ira: 1] o *movimento da ira tende* em primeiro termo, para a vingança que *deseja e espera como um bem, provindo daí o deleite*, 2] o *movimento da ira tende*, em segundo termo, para aquele que quer vingança *contra alguém que considera contrário e nocivo, o que implica noção do mal*, 3] a ira ao contrário considera como bom um objeto, *isto é a vingança que deseja*, 4] e a ira considera *como mal* a saber o homem nocivo de *quem se quer vingar*, 5] donde resulta a *paixão composta de paixões contrárias*.

É a ira acompanhada de razão ? (q. XLVI, art 4):

<<Como já dissemos, a ira é o desejo da vingança. Ora, este importa uma relação entre a pena que deve ser infligida e o mal que sofremos; donde o dizer o Filósofo, que *quando pensamos que é necessário atacar alguém de tal modo, logo ficamos irados*. Ora, comparar e pensar é próprio da razão. Logo, a ira vai de certo modo acompanhada da razão>>(25)

A ira vai acompanhada de razão na medida que se tem equivalência a pena a infligir e o mal que sofremos

A ira é mais natural que a concupiscência ? (q. XLVI, art 5):

<<Pois, a natureza de um homem pode se considerada, genérica, especificamente, ou segundo a compleição própria do indivíduo. Assim, se considerarmos a natureza genérica, que é a do homem enquanto animal, então a concupiscência é mais natural que a ira; pois, é pela natureza comum em si mesma, que o homem tem certa inclinação para desejar o que lhe conserva a vida, específica o individualmente. Se porém considerarmos a sua natureza específica, i.é, enquanto racional, então a ira é lhe mais natural que a concupiscência, por ser, mais que esta, acompanhada da razão [...]. Se porém considerarmos a natureza de um indivíduo na sua compleição própria, então a ira é mais natural que a concupiscência [...]>>(26)

1] se pode considerar segundo se tome ao homem genérica, ou individualmente, 2] se é tomado o homem enquanto animal --- genericamente--- então a concupiscência é maior que a ira, 3] genericamente se tem certa inclinação para desejar o que lhe conserva a vida extensiva ao específico e individual, 4] se é tomada em conta a natureza específica --- isto é, racional--- então a ira é mais natural que a concupiscência por estar acompanhada a ira de razão, 5] se individualmente, então a ira, com maior razão, lhe é mais natural.

A ira tem por objeto somente aquilo que é justiça? (q. XLVI, art 7):

<<Como já dissemos, a ira busca o mal na medida em que este exerce a função de justiça vindicativa. Por onde a ira é relativa aos mesmos a que o é a justiça e a injustiça. Pois, é próprio da justiça exercer a vingança; e lesar a outrem é o constitutivo da injustiça. Assim, tanto pela causa, que é a lesão praticada por outrem, como também por parte da vindicta a tirar dele, o que visa o irado, é manifesto que a ira tem o mesmo objeto que a justiça e a injustiça>>(27)

A ira tem o mesmo objeto que a justiça e a injustiça

É o contento ou desprezo motivo da ira? (q. XLVII, art 2):

<<Todas as causas da ira se reduzem ao desprezo [...] o desprezo se opõe à excelência do homem; pois desprezamos aquilo a que não damos nenhum valor. Ora, com todos os nossos bens pretendemos a uma certa excelência. Por onde, os que nos ofendem consideramo-los como atacando a nossa excelência e como manifestando, portanto, o desprezo(28)

1] todas as causas se reduzem ao desprezo, 2] o desprezo é não dar valor nenhum à excelência dos homens, 3] a ofensa é considerar atacada nossa excelência.

Priva a ira da razão? (q. XLVIII, art 3):

<<A mente ou razão, embora não dependa, para o seu ato próprio, de um / órgão corpóreo, contudo, como depende, para o mesmo, de certas potências sensitivas, cujos atos ficam impedidos pela perturbação do corpo, necessariamente as perturbações corpóreas hão de impedir também o juízo da razão, como mui claramente o manifesta a embriaguez o sono [...]. Por onde, dentre as demais paixões, ela é a que mais manifestamente nos priva do uso da razão [...]>>(29)

A ira é aquela das paixões que mais nós priva do uso da razão em certos casos. A ira tem, pois, dois conteúdos: enquanto objeto de justiça onde se impõe certa razão, e este conteúdo onde a paixão nos priva por completo da razão.

Notas
Capítulo V

Do appetite irascível.-

A esperança

(1) vol III, 1^a da 2^a, q. XL, art 1, p. 1321; <<Dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei, quatuor conditiones attenduntur. Primo quidem, quod sit bonum: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et, per hoc, differt spes a timore, qui est de malo. Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito. Et, per hoc, differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti. Tertio requiritur quod sit aliquid arduum, cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et, per hoc, differt spes a desiderio vel cupiditate; quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem; spes autem ad irascibilem. Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et, secundum hoc, differt spes a desperatione>>, idem, p. 1321.

(2) José Carlos Ballón pesquisou este aspecto: Orígenes históricos del pensamiento filosófico peruano I y II: Historia tiempo, aqui nosso autor desenvolve as idéias seguintes, na pesquisa I ele demonstra a compreensão do espaço como um <lugar natural> <hierarquicamente ordenado>, <imutável> E <prévio ao discurso e a ação subjetiva>; na pesquisa II ele demonstra que a visão do tempo histórico não é a que maneja a cultura europeia e cujos rasgos são os seguintes: <1. Simultaneidad absoluta o continuidad exclusivamente sincrónica. Se trata de una concepción no sucesiva del tiempo, en la que el pasado y el futuro se superponen o transponen en la memoria presente o son equivalentes e indistinguibles de ella ...parecen convivir simultáneamente todos los tiempos y todos los espacios... previo al discurso y la acción>, <2. Discontinuidad diacrónica o “arritmia consistente” [M. Iberico]. [...] El “predecesor” o el “sucesor” no constituyen ni un antecedente ni un consecuente, ni un “antes” ni un “después”, pues entre una era y otra media una catástrofe cósmica

nascimento o morte de alguma subjetividade] ... El pasado sólo puede ser visto como objeto de “culpabilidad” o como objeto de “añoranza” de un bien perdido por efecto de la inversión catastrófica>, <Escepticismo ateleológico. / [...] expresa la desesperanza que plantea una noción del tiempo en la que no es pensable el futuro como una contingencia independiente del presente. Éste sólo puede significar la cancelación catastrófica del presente y ... representar la inmediatez de la muerte. La única alternativa certera es la reversión al pasado... identificación entre “tiempo”, “vida” y “dolor”. El tiempo es visto como un intervalo de espera {de nostalgia, ausencia, ansiedad} entre el nacimiento y la muerte...>,<4. Estructura jerárquica del tiempo>, en Logos Latinoamericano, No 3, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 236/ 237.

As constatações de Ballón são interessantes 1] sempre e quando não se deixe de lado que valem para a concepção do tempo pré-moderno, mas quanto valor tem para indicar esta característica como própria do pensamento feudal? Os cronistas indicavam que os indígenas careciam de noção de <mañana>, por exemplo o cronista toledano, Juan de Matienzo, fala claramente disso <<para ellos no ay mañana. Contentanse con lo que han de menester para una semana...>>, citado em: M. L. Rivara: <Transculturación y valoración del hombre aborigen>, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, T. I, FCE, Lima-Perú, 2000, p. 136, nota 4, se Matienzo indica que os indígenas carecem da noção de <mañana> é porque o cronista tem idéia dela; estimo que a idéia de <mañana> é de base feudal, ainda que, provavelmente, a massa feudal espanhola do século XIV e XV tivesse uma idéia muito religiosa dela, mas não é assim no seu estrato intelectual, sua *intelligentsia*, 2] o <catastrofismo> parece ter mais que ver com o modo indígena de entender o tempo, mas não necessariamente o feudal, o <milenarismo> europeu é de base religiosa e tem noção de tempo, ainda que religioso, mas o <milenarismo> indígena é restauracionista e fundado em mitos e lendas. O antropólogo J. Ossio tem formulado idéias ao respeito que aqui indico à grosso modo, 3] há que distinguir estes aspectos na massa propriamente e no estrato intelectual daquela época, como na massa do estrato intelectual da etapa da primeira república, o mesmo relativo à segunda república e o estrato intelectual de tipo cristão, liberal, marxista e fascista, 4] se tem que distinguir o caráter homogenizador da concepção cultural dos fundadores da nossa república, uma concepção feudal feita com roupas liberais-ilustrados, de uma minoria branca e com atitude tipicamente compradora-consumista do europeu, misturado ao elemento da concepção indígena do tempo, 5] e discordo por completo com sua noção de que os discursos modernos, isto é, da segunda república e relacionado com o marxismo e o corporativismo do partido aprista, tenham caído no mesmo problema. Se pode criticar aos pensadores e filósofos da geração do Centenário e da geração dos 20 em sua visão, seu horizonte baseado na ilustração e o racionalismo, mas não que tenham ignorado as condições da época, pois conheciam sua época, mas a olhavam com olhos feudais da ilustração e com olhos racionalistas próprios do marxismo e hegelianismo [que o aprismo interpretou em um horizonte corporativista]. Encontro que José Carlos coloca em um mesmo caixão tudo.

(3) mentiras culturais: a idéia essa do <<amor ao próximo>> é um mito de nossa cultura atual; desde o início da fundação de nosso estado em formação, o suporte deste estado primeiro como estado feudal, foi não o suposto <<amor ao próximo>> foi o ódio; nos espanhóis, temendo a quem desconheciam, isto é, o indígena; e o indígena que tinha que viver a carência do bem, isto é de seu mundo, como

mostraremos mais adiante deste trabalho. Depois do Vaticano II é que vem toda essa falação do <<amor>>, etc.; e o estado nacional se fez baseado na exploração dos indígenas principalmente, e grandes matanças perpetradas contra eles. Isso de amor ao próximo é pura fala e hipocrisia; sejamos claros que em nossa nação temos dois tipos de cristianismo: o cristianismo das classes baixas e o cristianismo das classes médias e altas. As classes baixas exaltando o mito da virtude da pobreza e as classes médias e altas exaltando o mito da virtude de <sentir> o amor ao próximo. Em ambos casos é pura hipocrisia: não é virtude ser morto de fome e nem só <sentir> amor ao próximo.

(4) vol III, 1^a da 2^a, q. XL, art 2, p. 1322; <<Dicendum quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in quoddam bonum: manifeste pertinet ad appetitivam virtutem>>, idem, p. 1322

(5) vol III, 1^a da 2^a, q. XL, art 5, p. 1326; <<Discendum quod, sicut supra (art 1) dictum est, spei obiectum est bonum futurum, arduum, possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile>>, idem, p. 1326.

(6) vol III, 1^a da 2^a, q. XL, art 8, 1329; << Discendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex duobus – Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra (q. XXXII, n. 3) dictum est, causat delectationem, quae adiuvat operationem, ut supra (q. XXXIII, art. 4) dictum est. Unde spes operationem adiuvat>>, idem, p. 1329.

Do temor.

(7) vol III, 1^a da 2^a, q. XLI, art 1, pp. 1330-1331; <<Discendum quod, inter caeteros animae motus, post tristiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra (q. XXII) dictum est, ad rationem passionis; -primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis: eo quod passio est effectus agentis. Et, per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati; -secundo, magis proprie dicitur / passio, motus appetitivae virtutis –Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali –Et adhuc, propriissime, illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum>>

<<Unde verissime ipsi competit ratio passionis. Tamen post tristiam, qua est de praesenti malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens>>, idem, pp. 1330-1331

(8) vol III, 1^a da 2^a, q. XLI, art 2, p. 1332; <<Dicendum quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum; sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae>>, idem, p. 1332

(9) vol III, 1^a da 2^a, q. XLI, art 3, p. 1333; <<quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sic hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensiva virtutis: sicut moveri sursum est modus naturalis ignis; et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra (q. X, art 1) dictum est, motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et, per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere,

sentire et memorari, et etiam motus animalis quandoque dicuntur naturalis>>, idem, p. 1333.

(10) idem, p. 1333; <<Et, per hunc modum, potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit, in II Rhetoric (cap. V), timor de *malo o corruptivo*: quod natura refugit propter naturale desiderium, essendi; et talis timor dicitur esse naturalis. Et, iterum, de malo *contristativo*: quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus; et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra (q. XXVI, art 1; q. XXX, art 3; q. XXXI, art 7) amor concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale>>, idem, 1333.

(11) idem, p. 1333; <<Sed, secundum primam acceptionem *naturalis*, sciendum est quod quaedam de passionibus animae, quandoque, dicuntur naturale, ut amor, desiderium spes; aliae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium, vel spes, potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus>>, idem, p. 1333.

(12) vol III, 1^a da 2^a, q. XLI, art 4, pp. 1334-1335; <<timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita malum potest considerari, vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et, sic, causatur *segnities*: cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitude laedens opinionem. Et, sic: turpido timeatur in actu committendo, est *erubescencia*; si autem sit de turpi iam facto, est *verecundia*>>(12), idem, pp. 1334-1335.

(13) idem, pp. 1334-1335; <<; pp. 1334-1335; <<Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis: cum / aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum cuius exitum considerari non sufficit. Et, sic, est *admiratio*. Secundo, ratione dissuetudinis: quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur; et sic est magnum nostra reputatione. Et, hoc modo, est *stupor*: qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo, ratione improvisationis: quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur *agonia*>>, idem, p. 1334-1335

(14) vol III, 1^a da 2^a, q. XLII, art 1, p. 1336; <<Dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI Ethic (lect II). Est autem prosecutio, boni; fuga autem, mali. Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quamdam importet, primo et per se respicit malum, sicut proprium obiectum>>, idem, p. 1336.

(15) vol III, 1^a da 2^a, q. XLII, art 2, p. 1337; <<Dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II Rhetoric (cap V), timor provenit ex *phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae; et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor>>, idem, p. 1337.

(16) vol III, 1^a da 2^a, q. XLII, art 4, p. 1340; <<Dicendum quod, sicut dictum est (art 3), illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit; non

autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa intrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali>>, idem, p. 1340

(17) vol III, 1^a da 2^a, q. XLIII, art 1, pp. 1343-1344; <<Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non / potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris; et, per consequens, ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et obiecti eius per modum dispositionis materialis. Et, hoc modo, amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum; et, per consequens, quod timeat ipsum tamquam malum>>, idem, 1343-1344.

(18) vol III, 1^a da 2^a, q. XLIII, art 2, p. 1344; <<<<Dicendum quod, sicut supra (art 1) dictum est, duplex causa timoris accipi potest: una quidem, per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia, per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur>>, idem, p. 1344.

(19) vol III, 1^a da 2^a, q. XLIV, art 3, p. 1349; <<Dicendum quod, sicut supra (art 1) dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent. Et, propter hoc, in eis, accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra: ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II De anima (lect IX)>>, idem, p. 1349.

(20) vol III, 1^a da 2^a, q. XLIV, art 4, p. 1350; <<Sed, ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increseat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur>>. Idem, p. 1350.

Do coragem

(21) vol III, 1^a de la 2^a, q. XLV, art 2, p. 1352; <<Dicendum quod, sicut iam pluries (q. XXII, art 2; q. XXXV, art 1; q. XLI, art 1) dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent [...]Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem; fuga mali, ad timorem; prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam; fuga vero boni, pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum>>, idem, p. 1352.

(22) vol III, 1^a da 2^a, q. XLV, art 3, p. 1353; <<Dicendum quod, sicut supra (art 1, 2) dictum est, audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor, et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali, dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem

timoris: uno modo quidem, ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis>>, idem, p. 1353.

(23) vol III, 1^a da 2^a, q. XLV, art 4, p. 1355: <<Dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem; sed subitum habet iudicium. Contingit autem, quandoque, quod, secundum subitam. Apprehensionem, non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt>>, idem, p. 1355.

Da ira

(24) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVI, art 2, p. 1358; <<[<<Et, sic, motus irae tendit in duo; scilicet: in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali>> [...] Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit; et aliud, secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus>>, idem, p. 1358.

(25) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVI, art 4, p. 1360; <<Dicendum quod, sicut supra (art 2) dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocentem sibi illatum; unde, in VII Ethic (lect VI), dicit Philosophus quod *sylogizans quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim*. Conferre autem et sylogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione>>, idem, p. 1360

(26) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVI, art 5, p. 1361; <<Potest enim natura alicuius hominis considerari: vel secundum naturam generis; vel secundum naturam speciei; vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, qua est natura huius hominis in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira: quia, ex ipsa natura communi, habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis: sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, in quantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia [...]. Et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat] [...]>>, idem, p. 1361

(27) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVI, art 7, p. 1364; <<Dicendum quod, sicut supra (art 6) dictum est, ira appetit malum, in quantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet; laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictae eius, quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia>>, idem, p. 1364

(28) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVII, art 2, p. 1369; <<[Dicendum quod omnes causae ira reducuntur ad parvipensionem [...] quia parvipensio excellentiae hominis opponitur: quae enim homines nullo modo

putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II Rhetoric (cap II). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur: in quantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere>>, idem, p. 1364.

(29) vol III, 1^a da 2^a, q. XLVIII, art 3, pp. 1375-1376; <<[Dicendum quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen / quia indiget, ad sui actum, quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato: necesse est quod perturbationis corporales etiam iudicium rationis impedian; sicut patet in ebrietate et somno [...]. Unde ira, inter caeteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis>>, idem, pp. 1375-1376.

II parte

VI. O Concilio de Trento e do tomismo romano-italiano

Em termos gerais, a situação que externamente condiciona o Concilio de Trento é uma intensa movimentação na Europa da época, onde a força dominante é procedente da monarquia hispânica, mesmo suportando fortes contradições, sobretudo à raiz da reforma protestante, que é a luta dos príncipes alemães sob as bandeiras de Lutero contra os interesses do Papado e do império hispânico. O luteranismo é um movimento de tipo político e religioso, onde Lutero se respalda nos príncipes para a expansão religiosa e os príncipes por sua vez, utilizam esta força desatada entre as classes baixas para ter maior potência de expansão e controle.

A Igreja vê-se sujeita também a fortes contradições internas. Aos que insistem em uma necessária reforma, o impulso procede da ruptura de Lutero e da expansão do movimento luterano, onde a Igreja, depois de uma etapa inicial de desconcerto passa a reorganizar suas forças de modo radical, desde questões de dogmas até a sua prática pastoral. Assim em termos gerais, é um movimento social de reforma político-religiosa e dentro dela ocorre o movimento de reforma da Igreja, precisamente para manter suas áreas de influência, dinamizando o movimento católico de restauração,

que depois de reorganizado passaram à ofensiva na Europa, encontrando no aparato religioso jesuíta a forma de combate mais moderna do papado.

Deste modo a história dos dogmas na Igreja católica não são essencialmente fatos externos, são formas teóricas que em seu momento tiveram um conteúdo prático, isto é, social, sob uma base a qual a Igreja foi configurando sua postura dogmática, isto é, sua tradição. Aqui remetemos em termos gerais a um de seus mais representativos teólogos que faz menção acerca do lugar dos dogmas.

O teólogo católico K. Rahner remete-nos ao problema do dogma, porque o Concílio de Trento é um concílio de definição do dogma. K. Rahner em seus *Escritos de teologia* fala em momento diverso do sentido da existência da evolução do dogma na doutrina católico-cristã(1). Este autor aponta duas idéias que vale a pena ter-se em conta: 1] fala que o *pathos* cristão antes do advento liberal, considerava como inimigo mortal tudo o que ameaçasse a salvação eterna(2), 2] que em todas as religiões das culturas superiores e que possuem uma doutrina delimitada, obtem-se como resultado uma <<diversidad de opiniones sobre esa doctrina, disputa pues y lucha sobre ella y sobre las hechuras sociológico-religiosas que son portadoras de esas opiniones doctrinales>>(3).

Em síntese, que pretendo com esta breve introdução? Pretendo estabelecer que os dogmas, ainda sendo tais, são pontos fundamentais de uma doutrina e pior ainda se se pretendem divinos, sobre os quais neste horizonte se pode discutir e provavelmente não se podem negar, e que não escapam ao contexto histórico. A margem de que se

possam negar ou não, interessa aqui observar que os dogmas sujeitam-se aos contextos históricos, e no caso do Concílio de Trento ao contexto político e teológico.

Para nossa interpretação nós usaremos em grande medida ao historiador mais reconhecido sobre este tema: H Jedin(4). Este historiador enfrenta um dos historiadores mais críticos do Concílio de Trento e que questionou severamente o Concílio, argumentando que este representou a vitória da Curia romana: Paolo Sarpi(5). O historiador H. Jedin no século XX enfrenta a P. Sarpi como anteriormente, no século XVII, o fizera F. Pallavicino(6).

P. Sarpi indica que a Curia romana saiu fortalecida no Concílio, mas que neste se manifestaram as seguintes contradições: 1] entre o Concílio *versus* Curia romana, 2] entre Concílio *versus* Papa, 3] e entre Concílio *versus* Curia e Papa; H Jedin quer responder a essas críticas e indica que em geral P. Sarpi comete dois grandes erros: 1] que ele não é um crítico justo porque trabalhava para o estado veneziano, que era politicamente republicano, e que isto portanto significava que politicamente lutava contra o papado, e 2] que em Trento se fez a reforma da Igreja e esta se aplicou logo, não triunfando nem o episcopalismo nem o estatalismo eclesiástico(7). O Concílio --- opina Jedin--- não foi um simples ato eclesiástico, representou também um vasto desenho político com o objetivo de restituir à Igreja sua unidade e ao império a sua imagem(8).

Primeira etapa do Concílio: 1545-1547.

O Concílio de Trento iniciou-se solenemente em 13 de dezembro de 1545. Entre dezembro de 1545 e janeiro de 1546 discutiu-se sobre a sua denominação, que ficou

como Concílio ecumênico e geral; a forma de votação ficou definida como votação de tipo individual e não por nações(9); e os temas em discussão abordaram contemporaneamente(10) dogmas e reformas do clero.

A respeito dos bispos participantes obteve-se a seguinte informação: em geral foi um concílio de direito, mas não de fato, e tiveram uma maior representação os cristãos da Europa meridional, segundo os seguintes dados estatísticos: Europa tinha mais ou menos 500 bispos católicos, sendo que nas reuniões de Trento não passavam de 237 os votantes, e as votações mais decisivas durante a 1ª e a 2ª etapa do Concílio votaram 72 bispos. Note-se que 113 bispos moravam na sede do papado, em Roma(11). Foi em geral um Concílio burocrático.

A programação(12) do Concílio de Trento é a seguinte:

Sessões: Decretos:

Trento: 1ª etapa

- sessão 1 : 13 / dez / 1545: início do Concílio
- sessão 2 : 7/ jan / 1546:
- sessão 3 : 4 / fev / 1546: o símbolo da fé
- sessão 4 : 8 / avr / 1546: das escrituras
- sessão 5 : 17 jun/ 1546: do pecado original; da reforma do clero
- sessão 6 : 13 / jasn / 1547: da justificação; da reforma do clero
- sessão 7 : 3/ mar/ 1547: dos sacramentos; da reforma do clero

- sessão 8 : 11 / mar / 1547: decide-se passar a sede do Concílio de Trento a Bologna.

Bologna: 2ª etapa

- sessão 9 : 21 / abr / 1547: da prorrogação das sessões
- sessão 10 : 11 / jun / 1547: da prorrogação das sessões

Trento: 3ª etapa

- sessão 11 : kalendis / mai / 1551: da prorrogação das sessões
- sessão 12 : 1 / set / 1551 : da prorrogação das sessões
- sessão 13 : 9 / oct / 1551 : do sacramento da eucaristia; da reforma do clero
- sessão 14 : 25 / nov / 1551 : da penitência e extrema unção; da reforma do clero
- sessão 15 : 25 / jan / 1552 : da prorrogação das sessões
- sessão 16 : 28 / avr / 1552 : da suspensão do Concílio
- sessão 17 : 18 / jan / 1552 : de celebrando o Concílio

Trento: 4ª etapa

- sessão 18 : 26 / fev / 1562 : da eleição dos livros.
- sessão 19 : 14 / mai / 1562 : da prorrogação das sessões

- sessão 20 : 4 / jun / 1562 : da prorrogação das sessões
- sessão 21 : 16 / jul / 1562 : doutrina da comunhão sob duas espécies e sobre os meninos; da reforma do clero
- sessão 22 : 17 / set / 1562 : da missa; da reforma do clero.

Infortunadamente não nos foi possível aceder as Atas do Concílio para registrar as votações sessão por sessão e estabelecer as correlações de tendências em seu seio. E nem todos opinam que a idéia do Concílio foi de reorganização das forças cristãs católicas. Uma variante da posição assumida por Sarpi é a defendida por Delumeau.

Para Delumeau a ênfase mais forte do Concilio versou sobre o problema das visitas pastorais para que a prática religiosa dos fiéis estivesse mais estreitamente vigiada, depois, os estatutos sinodais que prescreveram a obrigação de exercer um controle sobre os fiéis que não cumpriam o preceito pascoal e enviar a lista dos contumazes aos bispos e aos sínodos(13).

O historiador G. Zagheni em *A idade moderna*, descreveu as tendências existentes no interior do Concílio: 1] a curialista, cujo chefe era o cardeal Del Monte, 2] a imperial, cujo chefe era o cardeal Madruzzo, 3] a espanhola, cujo chefe era o cardeal Pacheco. Os partidos foram três: os cardeais de mentalidade conservadora por serem radicais na defesa dos direitos e interesses da curia e do papado; o partido da reforma de cima para baixo; e o partido da reforma tipo Seripando, Morone e principalmente Contarini, que eram cardeais próximos as ideais da república.

Entre os dias 12 e 15 de fevereiro de 1546 discutiu-se na congregação geral o importante tema das escrituras e do lugar da tradição, pois é sabido que os luteranos

pregavam que bastava a Bíblia como fonte da revelação e com isto << era preclusa ogni possibilità di ammettere una vera tradizione dogmática>>(14), enquanto que o Concílio discutia o lugar da revelação em sua relação com a tradição. *A relação entre revelação e tradição foi aceita e aprovada por unanimidade no Concílio.*

Entre março e abril trabalha-se sobre alguns decretos relativos a escritura e tradição, assim o primeiro decreto insiste na oposição a tese protestante de só levar em conta a palavra revelada na Bíblia, e se propõe o princípio católico de ter em conta a tradição não escrita em materia de fé e de costume proveniente de Cristo, que passou aos apóstolos e deles a Igreja. A idéia de estabelecer duas correntes, uma, os livros da escritura e a outra, a tradição [em parte a tradição não escrita / em parte a tradição escrita] também foi considerada negativa na medida em que não se assumia a *continuidade da sucessão*, a tradição era depositária da autoridade e tinha tanto valor quanto à mesma revelação.

Observe-se a diferença de tratamento do tomismo de Tomás com o tomismo do Concílio onde as coisas se determinam por assembléias gerais, e onde se perfila a luta dos dogmas, neste caso contra as críticas dos luteranos; declarar a Tomás como fonte espiritual do Concílio *no horizonte da continuidade da tradição*, que tem tanto valor como a revelação, *só significa divinizar o tomismo de Tomás na interpretação da Igreja.*

E sem a revelação, forma parte deste processo então, afirmar a tese da <<criação>> sobre a <<participação>>, e não forma parte deste dualismo que, enquanto em Tomas é somente enunciado, em Trento *se constitui em parte implícita do dogma* em processo de reformulação pela luta contra os protestantes.

Em outros termos, a revelação falava da <<criação>> ex-nihilo, e sobre isto se recorreu a Tomás, onde a tese tomista de Tomás da <<participação>> ficou postergada; e para ser mais genérico, o tomismo de Tomas foi lido desde a tradição sobrevalorizando-a.

No segundo decreto, entre março-abril ---sessão IV--- trabalha-se sobre os livros que se devem tomar como oficiais.

Dell'antico Testamento: i cinque di Mosè, e cioè: *Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio; Giosuè, Giudici, Ruth*; i quattro dei *Re*; i due dei *Paralipomeni*; il primo e il secondo di *Esdra* (che è detto di *Neemia*); *Tobia, Giuditta, Ester, Giobbe*; i *Salmi* di David; i *Proverbi, l'Ecclesiaste, il Cantico dei cantici, la Sapienza, l'Ecclesiastico, Isaia, Geremia con Baruch, Ezechiele, Daniele*; i dodici *Profeti minori*, cioè: *Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia*; i due dei *Maccabei*, primo e secondo.

Del nuovo Testamento: i quattro *Evangelii*: secondo Matteo, Marco, Luca, Giovanni; gli *Atti degli apostoli*, scritti dall'evangelista Luca; le quattordici *Lettere dell'Apostolo Paolo*: ai *Romani*, due ai *Corinti*, ai *Galati*, agli *Efesini*, ai *Filippesi*, ai *Colossesi*, due ai *Tessalonicesi*, due a *Timoteo, a Tito, a Filemone, agli Ebrei*; due dell'apostolo Pietro, tre dell'apostolo Giovanni, una dell'apostolo Giacomo, una dell'apostolo Giuda, e l'Apocalisse dell'apostol Giovanni.

Se qualcuno, poi, non accetterà come sacri e canonici questi libri, interi com tutte le loro parti, come si è soliti leggerli nella chiesa cattolica e come si trovano nell'edizione antica della volgata latina e disprezzerà consapevolmente le predette tradizioni, sia anátema>>(15).

Este decreto é geralmente denominado <<decreto sobre a Vulgata>> que é declarada autêntica na medida em que essa é a versão mais antiga, difundida e de variado uso, útil tanto para uso dogmático, nas disputas teológicas, como para a pregação. *Sua autenticidade não está em sua conformidade com o texto original, mas por sua longa utilidade pela Igreja.*

Mais acirrada ainda foi a disputa sobre a tradução da Bíblia em língua vulgar, assim considerada pelos participantes por um consenso unânime que *a única competente para sua interpretação é a Igreja. A censura só pode provir dos ordinários.*

Discutiu-se a situação de: 1] produzir um material *facilmente acessível aos meninos e os adultos laicos*, 2] que deva *servir de guia*, 3] e cujo objetivo é *facilitar a penetração do conteúdo doutrinal da Bíblia: é o Catecismo*. O Catecismo é <<un breve compendio della dottrina dogmatica [detto Introduttio, o anche Methodus]>>(16). Este Catecismo deve criar a premissa para uma melhor instrução do povo, elevando o nível cultural do clero encarregado da cura das almas.

Assim, e contra toda a opinião comum, *o Catecismo visa ser a forma de divulgação central da doutrina tomista, compendiada e memorizada por crianças e adultos laicos; e serve ademais de elemento de instrução da população. Aqui deve-se ter em conta que se trata de configuração das formas de pensar da população ignorante, isto é, dentro do que se caracteriza como cristianismo popular: 1] razão particular, 2] cristianismo coisificado e contabilizável, 3] e onde o irreal tem tanto peso como o real. Como se verá no capítulo correspondente.*

Lamentavelmente nas formas contemporâneas de religião o valor do Catecismo não se percebe bem por ocorrer em uma outra época a sua forma de socialização, mas naquela época o seu valor como <<homogeneizador>> cultural e intelectual(17) é de muita importância, junto a outras formas de prática religiosa [é sabido qual era o tremendo valor da confissão naquela época junto com as orações e a recitação do catecismo]. São formas muito básicas de socialização do tomismo-aristotelista.

Os princípios e as categorias são incorporadas: 1] à razão particular, 2] em termos imediatos não comportam uma modificação significativa da conduta social, 3] mas sim uma socialização de uma ontologia religiosa, 4] mas era uma coincidência externa entre a razão particular e a forma universal socializada pela Igreja, 5] não existia entrosamento interno, imanente, 6] os pressupostos universais do cristianismo eram reduzidos à compreensão da razão particular, 7] a Igreja mesma tinha uma visão externa da *relação subjetiva* entre igreja e massa de fiéis. Precisavam entender a plenitude das coisas que no catecismo se falavam? A resposta é negativa.

Em outros termos, a razão particular destes indivíduos sujeita-se a uma outra moral e aos poucos são incorporadas a novas, isto é, na razão particular trabalhada em um cristianismo elementar vão-se unificando às novas convicções morais, se ressocializando os costumes e gerando novas formas de tradição a tradição já existente [a religião não parte de zero, parte de uma forma de pensar e moral prévias]
.

Prossigamos com nossa exposição. Esta tarefa tem a ver também com o local de origem dos bispos, isto é, que tinham que ser do lugar, pois isso significa ademais que a residência dos bispos tem que ser aquela à que são designados [isto geraria dentro da Igreja uma enorme resistência na prática pastoral posterior ao Concílio]

Foram também discutidos os temas relativos aos seminários para a formação do clero, que tinha como finalidade cobrir as formas antigas como se estabelecia o processo de formação do sacerdote, unido a sua terrível ignorância. Finalmente se estabelecia que só o sacerdote poderia exercer a atividade da pregação.

No mês de junho a propósito do decreto relativo ao pecado original se evidencia o programa da reforma católica de Trento:

<<il rinnovamento dell'episcopato mediante nomina di veri pastori, il rafforzamento della posizione dei vescovi nell'ambito delle loro diocesi, l'assicurazione della cura d'anime parrocchiale>>(18)

O pecado original e o lugar das paixões.-

Vejamos agora a polémica sobre o pecado original. A discussão do tema foi proposta dentro de um esquema composto de duas partes: 1] origem, propagação e culpa do pecado original [congregação do 31 de maio de 1546], 2] sobre a remissão do pecado e seu efeito [congregação do 4 de junho de 1546] .

O primeiro esquema relativo ao pecado original ocorre na Congregação geral de 4 de junho, e nesta reunião geral foi aceito por unanimidade admitir que a culpa do pecado é completamente cancelada pelo batismo, e que a concupiscência que age como remanescente não pode ser chamado a rigor de pecado.

Assim propriamente pecado não é concupiscência, de onde a concupiscência, isto é, o desejo que começa primeiro por ser sensível, isto é, o corpo natural, se bem que não pode ser conceituado de pecado *inclina-se ao pecado*, mas *se observa uma sobreposição de níveis*:

1] o corpo sensível que é quem tem o desejo,

2] o desejo propriamente que não é pecado,

3] o desejo que pode levar ao pecado,

4] e que pode desembocar nele

Aqui o problema é precisamente o sentido de inclinação ao pecado. Vejamos isto mais detidamente.

A inclinação ao pecado que desemboca nele se toma ou se compreende só no sentido que <leva ao pecado>, isto é, que <desemboca nele>, mas a inclinação que leva ao pecado é só uma possibilidade em duas:

- 1] que possa levar a ele e desembocar nele,*
- 2] que possa levar a ele mas não desemboca nele.*

Aqui se assume que, necessariamente desemboca nele, isto é, no pecado. A lógica implícita nesta presunção é a seguinte: o desejo, cuja fonte é o corpo, inclina ao pecado, e que o homem por experiência empírica necessariamente peca. Portanto, sua inclinação ao pecado e o desembocar nele, é evidente. Mas esta lógica implícita condena aos homens.

Em outros termos, parte de um juízo empírico elevado a um juízo universal de condenação. O que reforça nossa idéia pessoal que o conteúdo da teoria tem que ver com o que se enfrenta como experiência humana, não é abstrata, e que junto às teorias seguem experiências situacionais que as teorias envolvem, gerando uma grande quantidade de generalizações na teoria bastante problemáticas pela presença não discriminada de conteúdos de sentido comum ou experiência imediata. Prossigamos.

E se observa o novo lugar e o caráter totalmente negativo das paixões humanas: estas inclinam ao pecado, portanto são problemáticas, por exemplo, falaram os estóicos que as paixões são negativas, enquanto os cristãos falam:

- 1) só a inclinação leva ao pecado [e inclinação presume-se somente de modo abstrato]*

2) e depois, implícitamente, se respalda no juízo empírico que é elevado a juízo universal, onde se declara que toda inclinação desemboca no pecado.

Assim a alteração lógico-gramatical passa a situar-se em um *horizonte de sentido* fechado. O efeito prático só pode ser: *neutralizar o corpo sob a modalidade de negação do corpo*. Nada disto existe no horizonte de Tomás, o que existe em Tomás é a necessidade das paixões irascíveis, possibilidade das concupiscíveis e a inclinação ao pecado. E o lugar da vontade e livre arbítrio é mais enfático, e se admite sobretudo como um processo de várias etapas, no tomismo ítalo-romano verbalmente se enuncia a possibilidade, mas implícitamente se presume que desemboca no pecado.

Porque tanta insistência nisto: porque os catecismos são a forma de homogeneizar as formas de pensar indígenas e determinam o lugar da Igreja e o papel dos sacerdotes ali. O que em Tomás pode ser uma possibilidade de situar o corpo e as paixões em um horizonte afirmativo, no tomismo ítalo-romano simplesmente a possibilidade se torna uma negação implícita de todo horizonte positivo. *Torna-se a afirmação prática evangelizadora do horizonte negativo.*

Transferido este modificado *horizonte de sentido*, a ressocialização de uma cultura indígena que não se preocupa em manter disciplinado cristianamente o corpo, aos olhos dos evangelizadores [não se pode esquecer que o cristianismo espanhol passa pela *força interior* que vem de sua luta contra os infiéis, a reunificação hispânica, e a luta contra os protestantes] o efeito prático só pode ser de horror pela barbárie devido aos seus costumes gentis. E correspondentemente *reforçar-se no valor* da tese que Trento tinha manifestado ao propor o problema da concupiscência e o pecado original. (19)

A segunda reunião geral de 14 de junho tratou o mesmo problema, procurando estabelecer um segundo esquema na medida em que o primeiro ficou sujeito a muitas modificações. Propôs-se o problema, que não fica claro, porque o pecado original é remetido por meio da fé unida ao sacramento do batismo.

No dia 13 do mês de janeiro de 1547 realiza-se a VI reunião que trabalha o concernente ao decreto da justificação, que foi proposto pelos luteranos contra os católicos. A doutrina da justificação de tipo católica, definida no Concílio, se move longe do pelagianismo que exclui no processo de salvação a ação sobrenatural da graça de Deus, e do luteranismo, na qual se nega a cooperação do homem para obtê-la. Mas ao enfatizar as obras como elemento paliativo para obter a graça, os cristãos ítalo-romanos ficam longe da revelação.

O posicionamento da doutrina católica se estrutura em três graus:

1] no capítulo 7 fica definida a essência do problema da justificação: a justificação não termina na remissão do pecado pelo batismo, supõe ao mesmo tempo a <<santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore>>, a fórmula de Paulo, segundo a qual o homem vem justificado mediante a fé pela graça, que é a visão da Igreja, e tem que ser entendida no sentido de que a fé <<è principio della salvezza umana, fundamento e radice de tutta la giustificazione>>.

2] o segundo grau do problema da justificação trabalha no sentido de sem ser possível aumentar a graça, esta se estabelece mediante a observação dos mandamentos de Deus, que é um dever imposto por Deus, e não somente um signo da justificação. Mais ainda, o justo não tem assegurado sua salvação eterna, não tem que

pecar e tem que agir para sua salvação com temor e tremor, assim a *perseverança* se torna uma nova graça.

3] versa sobre o modo como incidindo em pecado mortal se perde a graça, não só pela falta de fé. Mas a graça pode ser *recuperada* por meio do sacramento da penitência, quem persevera obtém a vida eterna. O homem não pode nada contra isso porque só Deus é dono de determinar a quem pertence o mérito para a salvação(20)

Na sessão número oito [11 de março de 1547] decide-se a transferência do Concílio à Bologna, transferência que foi um enorme obstáculo para o grande delineamento planejado pelo Concílio.

Em síntese o resultado desta primeira etapa foi à elaboração de quatro decretos dogmáticos e outros quatro em matéria disciplinar. O decreto sobre a escritura e tradição em oposição ao que valorizava a escritura, dos luteranos; o decreto sobre o pecado original e sua justificação, promulgadas nas sessões V e VI; o decreto sobre o sacramento em geral e sobre o batismo em particular, que foi promulgado na VII sessão, onde se estabelece o conceito católico de sacramento em oposição ao conceito luterano, e fixa em sete o número de sacramentos.

Segunda etapa do Concílio: Bologna 1551-1552.

O Concílio em Bologna passa a ser definido por Jedin como <<quase exclusivamente italiano>>. As sessões discutem o problema de diversos sacramentos, penitência, unção dos enfermos, o matrimônio, etcétera, e abrange quase três meses, e

muito demorado foi o debate sobre a indulgência e o purgatório, debate que comprometera a participação de 30 teólogos [do 23 de junho até 15 de julho].

Os teólogos tiveram grande divergência de opiniões sobre a essência e o modo de operar da indulgência. Tal coisa acontecia e se justificava pelo insuficiente conhecimento da origem e história da questão.

Das questões relativas aos sete sacramentos que se trataram no Concílio transferido a Bologna, a objeção mais forte de Lutero foi contra o sacramento do matrimônio. As discussões do Concílio em sua etapa de Bologna tiveram que ser interrompidas pela instabilidade política, e desta forma, voltaram a realizar-se em Trento.

O historiador Jedin faz a seguinte avaliação do Papa Paulo III que fôra quem acompanhou o processo do Concílio antes e durante ele, até o período de Bologna [ele morreu o 10 de novembro de 1549] : <<Paolo III fu un Papa in tutto e per tutto politico ... lo convocò [o Concilio: a/n] per un criterio razionale, non per una preoccupazione pastorale>>(21)

Terceira etapa do Concílio: Trento 1551-1552

A situação política favorece totalmente agora as posições do papado e por conseguinte as posições curialistas, a razão é que sob as novas circunstâncias o papado pode prescindir da pressão do imperador(22)

Nesta etapa que se inicia, o dia 1 de setembro coincide com a sessão 12 e se debatem problemas relativos à eucaristia de 8 a 16 de setembro, que junta a 25

teólogos que se manifestam sobre o problema, destes 25, 16 são espanhóis [destacando-se M. Cano, Salmerón e Laínez]. O ponto central deste debate consiste no problema da transubstanciação, entre outros pontos em conflito. A sessão se abre em 11 de setembro e se promulgam os decretos sobre a eucaristia e a reforma do clero.

O debate sobre a penitência e a unção dos enfermos foi objeto de fortes debates entre a congregação dos teólogos, que demorou do dia 2 a 30 de outubro, sessão em que falaram 38 teólogos. No dia 25 de novembro se promulgaram documentos os quais os principais trataram sobre estes sacramentos.

No dia 21 de janeiro de 1552 tinha-se o texto doutrinal completo .

Assim, qual foi à base sobre a qual se montou o Concílio de Trento? Foi centralmente:

- 1] o problema da Bíblia e a tradição,
- 2] o problema da justificação,
- 3] o problema dos sacramentos.

A leitura tomista do Concílio de Trento, matizada de debates, descansa nestes três problemas. E destes três resulta como central o problema dos livros sagrados e a tradição. A leitura tomista do Concílio situa-se no horizonte principalmente da tradição e desde ali avaliam o tomismo de Tomás de Aquino. Não foi uma leitura abstrata dele. E sobre esta base, depois se faz a leitura do curialismo e do tomismo espanhol.

Como fica o problema das paixões desde a leitura que fez o Concílio de Tomás por algum de seus simpatizantes contemporâneos?:

[1] procura que a vontade humana não ficasse exposta como completamente privada da liberdade,

[2] ao reagir contra a doutrina do pecado como que este é inclinação ao mal, se evita uma condenação geral das inclinações e tendências do coração humano, e que conforme o calvinismo teriam que ser extirpados, a natureza humana não é mais pecado,

[3] as paixões podem se pôr também à servidão dos ideais morais dentro da ordem social(23).

Mas o que acontece frente à tese [2] quando a cultura que se tem que ressocializar, a indígena, *tem uma relação de completa satisfação* das suas necessidades corporais? Acontece que o *corpo tem inclinação ao mal, e sua alma similar à dos brutos de igual modo*. Portanto, corpo e alma, similar aos brutos, tinham inclinação ao mal. Não tinham que ser extirpados, mas sim reeducados sob uma severa vigilância na medida que a sua, a indígena, era aliás uma razão particular só [como foi visto nos cinco primeiros capítulos] .

O fruto mais sistemático e útil desde um ponto de vista prático, resulta no *Catecismo para os párocos*, editado em 1566, e solicitado pelo Concílio desde 1546. Catecismo que veremos logo.

Quarta etapa do Concílio: 1562.

Nesta etapa a posição espanhola entra em aliança com os italianos e promovem um completo controle das posições curialistas(24)

Nesta etapa se desenvolvem também outros temas que ficaram pendentes, entre os quais os da sessão 18 que trabalha sobre <<a seleção dos livros> e o <salvo-conduto para estrangeiros> luteranos participantes na sessão. Sobre os livros se enfatiza o cuidado na seleção deles ante a propagação de livros perigosos, e os cuidados que se deve colocar para evitar sofrimentos posteriores(25). Isto é, inquisitoriais.

Na sessão XXI trabalha-se sobre o problema das espécies, e a Igreja não chega a um ponto de concordância e tem que optar por uma posição conciliadora(26).

Em síntese temos configurado o tomismo de inspiração romano-italiano(27) que passará logo ao catolicismo posterior e dentro dele ao hispânico. Depois deste recorrido temos claro que se trata de um tomismo de Tomás onde se nota o seguinte:

- 1] fixação de um corpus doutrinal onde prevalecem as teses do horizonte curialista,
- 2] interpretado da tradição *reentendida* segundo o jeito ítalo-romano e ítalo-hispânico, onde o central é a divinização da hierarquia da estrutura eclesiástica,
- 3] o problema das paixões ficará encerrado *neste horizonte*, onde o corpo, declarado fonte de inclinação ao pecado presume que essa inclinação desemboca necessariamente no pecado,
- 4] finalmente fica reforçado o lugar do sacerdote, a divinização do soldado de infantaria, que tem que enfrentar em seu dia-a-dia cotidiano das pessoas.

Notas

Capítulo VI

(1) K Rahner: sobre a evolução do dogma K. R tem várias referências ao longo de seus sete volumes, tomo I: <<Ensayo de esquema para una dogmática>>, <<Sobre el problema de la evolución del dogma [pp 51-53, nota 1, com abundante bibliografia sobre o tema]; tomo IV: <<Reflexiones entorno a la evolución del dogma>>; tomo V: <<Qué es herejía?>>; tomo VII: <<Espiritualidad antigua y actual>>; e este autor ao se referir à primeira edição aos sete volumes no espanhol ---cujo prólogo ele mesmo escreve--- indica que seus escritos tem como pano de fundo contextualizar suas formulações à luz da história secular e dentro dela a eclesiástica. Aqui se excluem os trabalhos especificamente histórico-dogmáticos.

(2) Rahner, volume V, p. 522.

(3) Rahner, volume V, p. 513.

(4) H. Jedin: A edição que usamos é a edição traduzida do alemão ao italiano, o título original no alemão é: *Geschichte des Konzils von Trient*, Band, I, II [1957], III [1970]; a edição italiana se chama: *Storia del Concilio di Trento*, na editora Morcelliana, Italia, 1962, também em três volumes, volume II [1962], volume III [1973]. H. Jedin para realizar sua obra, se apoiou nos seguintes materiais: 1] volumes IV e V do Concilium Tridentinum da Görres-Gesellschaft, 2] correspondência oficial e privada do volume X e suplemento do volume XI dessa coleção, 3] os cadernos pessoais de Severoli, Angelo Massarelli [quem elaborou e ordenou as atas do Concílio], Pratano e Seripando (volumes I e II da coleção citada). Para nossa desgraça não nos foi possível encontrar estas fontes documentais no RS e tampouco na Intenert [buscadores: www.altavista.com, www.google.com, www.lycos.com, www.search.com] O material do H. Jedin e outros referidos ao Concílio citados ou por citar se encontram localizados principalmente na biblioteca dos freis capuchinhos, Rua Paulino Chavez, Partenon, Porto Alegre, RS.

(5) Ranke: L. von Ranke: *Historia de los Papas*, FCE, Mexico, 1963 [1834-1836], historiador anti-católico, avalia do seguinte modo a Sarpi: homem reto e respeitado em Veneza, inimigo das pretensões eclesiásticas e da hegemonia espanhola, Lib. VI, p. 322; <<tenía un decidido odio por la influencia temporal del Papado>>, Lib. VI, p. 382; tinha a teoria de que o poder do príncipe provém de Deus e ao Papa não incumbe saber nem pesquisar se as ações do Estado são pecaminosas ou não, Lib VI, p. 382; G. Zagheni avalia assim a Sarpi: escreve *Historia del concilio tridentino*, Londres, 1619, filo protestante mas não hereje [Ranke fala que foi frei], foi excomungado e morreu impenitente; a obra de Sarpi baseia-se em documentos e em fontes do arquivo do estado veneziano, mas não conhece as fontes do arquivo do castelo Sant'Angelo [agora no Vaticano]; é criticado por tendencioso pois quer mostrar na sua obra que o Concílio foi convocado ilegalmente pelos papas para impedir uma reforma na igreja <<in capite et in membris>> e afirmar mesmo o absolutismo papal, veja-se: *A idade moderna*, Paulus, São Paulo, 1999 [1995], cap. 6, pp. 172-173, nota 3.

(6) Pallavicino: O mesmo Zagheni avalia a P. Sforza Pallavicino assim: é sua a obra *Istoria del concilio di Trento*, Roma 1656-1657, foi escrita para refutar a Sarpi por encargo da curia romana, ele trabalhou sobre o trabalho de Terêncio Alziati quem a sua vez trabalhou 25 anos as Atas do Concilio guardadas nos arquivos do castelo Sant'Angelo, sua morte deixou pela metade o trabalho que foi encomendado de acabar a Pallavicino, homem de forte poder de síntese, animado pelo espírito da contra-reforma, para refutar a Sarpi, e que indica as características e os limites deste, etcétera, idem.

A revisão da obra de Pallavicino, escrita em três tomos é o que agora chamaríamos uma coletânea com introduções à suposta refutação de Sarpi, que é a mesma que usa Jedin e Zagheni depois, estes são os argumentos de Pallavicino: a] Sarpi não consultou as atas, portanto sua visão é deturpada, e ademais sua história é um conjunto de dados inexatos; b] Pallavicino refuta na seção chamada por ele: *Introduction a l'histoire véridique du concile de Trente, et a la refutation de l'histoire mensongère écrite par Pietro Soave Polano [anagrama de Pietro Paoli Sarpi]* o seguinte: 1] Sarpi não dá detalhes das sessões (Pallavicino, vol I, p. 515), 2], comete erros de informação (livre sixième, c. XIV, numero 3, Vol II, p. 88; idem, p. 175), 3] das paginas 687 a 698 do volume II é a enumeração dos erros de Sarpi vistos

nos 12 primeiros livros dele, segundo Pallavicino não existem as supostas contradições que Sarpi fala (vol II, p. 697), 4] até o livro 18 de Sarpi que indica Pallavicino, são apontados 118 erros de tipo que agora chamariamos de pontual (vol II), 5] vol III de Pallavicino indica 67 erros do Catalogo de erros de Sarpi (vol III, p. 67).

Em síntese, a refutação a Sarpi se resume no seguinte: não consultou as atas do Concílio, comete erros pontuais na sua obra, e finalmente é partidário da república e inimigo da política exterior do Papado a respeito da Itália. Os republicanos eram antipapistas pela política destes de balanço e contrabalanço nefasta para a unidade italiana: conforme os interesses do papado quando uma região tinha mais força que outra então o papado estabelecia políticas de alianças contrárias, e se precisava contratava tropas estrangeiras ou apoiava a forças de ocupação de outros reinos ou favorecia condottieros, o rechaço a esta política papista se encontra já nos escritos tanto de Guicciardini como Machiavelo; A bibliografia de P. Sarpi : *Considerazioni sopra le censure della santità di Paolo V* (già citata), *Trattato dell'interdetto della santità di Paolo V* (già citata), *Istoria del Concilio Tridentino, 1616* (pubblicato a Londra nel 1619 dal Vescovo De Dominis, sotto uno pseudonimo, senza l'autorizzazione del Sarpi), *Storia dell'interdetto, 1608, Lettere ai Protestanti, 1608*, e outros aspectos de su actividade remeto ao site web disponível: <http://scuolaworld.provincia.padova.it/nievo/ddttc/galileo/3/PSARPI.HTM>, acesso 11 de maio do 2002; G Martina: *História da Igreja* [vol I], Loyola, São Paulo, 1995, * parte III, p. 192 da edição portuguesa, parte III, pp. 202-203 da edição italiana, parte III, pp. 179-181 da espanhola, anota que o historiador Sismondi: *Storia delle repubbliche italiane del medio evo*, seguindo a pista de Machiavelo-Sarpi, responsabilizan à contra-reforma pela situação de dominação da Itália, esta tese --- continua Martina--- foi logo retomada pelos liberais tipo Settembrini e laicistas tipo De Sanctis, para eles a contra-reforma levou a opressão das consciências, hipocrisia e ceticismo, depois B. Croce reafirma as idéias dos liberais; os marxistas ---sigue Martina--- falam do pântano [palude] pós-tridentino, de conformismo jesuítico e do triunfo dos costumes e da mentalidade espanhola no catolicismo.*

Em síntese, a tese de Machiavelo-Sarpi é repetida pese seus erros por liberais e marxistas, mas o que significa assumir que a posição liberal e marxista é errada?: 1] que a posição de Machiavelo, e os republicanos é errada respeito à política do papado, 2] e Sarpi, em um horizonte republicano, acomete a tarefa incorreta e deturpada por não haver consultado as atas, de avaliar o Concílio de Trento. Assim a posição de Machiavelo é incorreta politicamente, e a de Sarpi falha por este ser republicano e não consultar as atas do Concílio; outro autor faz a seguinte avaliação: <<Le due correnti che si scontrarono nel concilio e che finirono poi per convergere furono quella che tendeva a porre in primo piano le riforme morali e disciplinari e quella che intendeva accantonare questi problemi (lasciandoli all'autorità del pontefice) per dare al concilio la funzione esclusiva di pronunciare una condanna contro le dottrine protestanti. In definitiva, il concilio riuscì a realizzare un compromesso tra i sostenitori delle due posizioni e a raggiungere un orientamento unitario>>, *Il Concilio di Trento* (e il piu' complessivo processo della riforma cattolica), disponível: <http://www.cronologia.it/storia/biografie/concilio.htm>, acesso: 11 de maio do 2002.

Não é difícil perceber aqui o fato do Concílio e a acirrada disputa política prévia que determina o horizonte do Concílio e a leitura do tomismo de cada um dos participantes, dos partidos e das tendências [a leitura do tomismo dos conciliaristas será diferente de uma leitura curialista ou uma leitura reivindicatória do caráter divino do Papa na terra]. E a leitura de cada um dos artigos e dogmas que emergem do Concílio estão profundamente cruzados por este fato. Assunto nada casual e que faz com que os protestantes os denominem: cristianismo romano, catecismo romano, romanistas, etcétera . *

(7) introdução ao volume II da edição italiana da obra de H. Jedin, p. 14

(8) Jedim, int, II, p. 18.

1ª etapa do Concilio

(9) votação: <<... No contentos con mantener la autoridad, y superioridad. indiscutida del papa sobre el concilio, los legados [papales a / n] prosiguieron sus manejos para convertirse en dueños absolutos de los procedimientos, reglas y sistemas que habrían de regular las discusiones conciliares, especialmente por la manera como dispusieron del derecho al voto. En Constanza y Basilea ya vimos que las votaciones se hicieron por naciones,[v] al mismo tiempo que los abades y teólogos ejercían su derecho al voto como los demás prelados. Esto era una violación de los derechos del episcopado, arguyeron astutamente los legados, porque en los antiguos concilios ecuménicos solamente a los obispos se les consideraba como ministros con derecho a voto. Fue fácil para los legados el hacerse con el apoyo de los obispos en este punto; hacia tiempo, por no decir siglos, que los obispos sufrían los vejámenes de las órdenes religiosas. Aprovecharon aquella ocasión para demostrar cuán celosos estaban de sus derechos episcopales. El obispo Jacobo Nacchianti de Chioggia, fue el portavoz más destacado del celo episcopal. Por consiguiente, se acordó, a finales de diciembre de 1545, que el voto fuese privilegio absoluto y único de los obispos y superiores de las órdenes religiosas. *No votarían por naciones, tampoco, sino separadamente. Esta decisión, ciertamente, seguía más fielmente la tradición antigua, pero en aquellas circunstancias dio una ventaja enorme a los partidarios del papado: los obispos italianos que eran la inmensa mayoría* [cursiva nossa].

En Italia, las diócesis eran muy pequeñas y había muchos obispos. Sus ingresos eran pequeños y dependían de la Santa Sede no solamente para cobrar pensiones, sino también porque todos los beneficios extra episcopales de que pudieran beneficiarse los obtenían *a cambio del voto de obediencia al papa* [cursiva nossa]. Con tales hombres en la asamblea tridentina, los legados papales estaban seguros de dominar el concilio a su antojo si conseguían que votasen solamente los obispos. Se decidió; además, más tarde, que los obispos ausentes aunque representados por sus delegados no tenían derecho al voto. *De esta manera, el papado se aseguró la mayoría electoral, compuesta por los prelados italianos, al mismo tiempo que anulaba y hacia enmudecer a los obispos transalpinos llamados ya entonces ultra-montanos* [cursiva nossa], muchos de los cuales eran jefes de grandes territorios y no podían dejar sus diócesis por temor a que lo que ellos llamaban «herejía triunfase en sus dominios y les arrebatara todos sus privilegios. La mayoría de estos obispos eran partidarios de la superioridad del concilio sobre el papa», disponible en Sobreestapiedra: <<Trento>>, cap 1 <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acceso em 11 de maio do 2002; *então os curialistas tinham o controle do Concílio e farão uma leitura do tomismo de Tomás com determinado sentido*, ignorar este horizonte reduz em muito o valor das interpretações racionalistas clericais e neonominalistas de Tomás, como as interpretações mecanicistas e deterministas do marxismo soviético e dos ateísmos que se reduzem a lutar contra as igrejas de signo cristã.*

(10) saída política: <<La reforma de la curia papal causaba pánico en Roma; los tesoros pontificios y las arcas Curiales temblaban ante su solo anuncio. Pero la presión reformista del emperador y los españoles fue muy fuerte. Cuando el cardenal Madruzzo, pidió en nombre del emperador que se diese prioridad a la reforma, el partido papal se encontró en una situación muy embarazosa.[vii] El ingenio de Tomás Campeggio, obispo de Feltre, en Venecia, sacó a los legados del apuro. Propuso una solución intermedia: que tanto las cuestiones relativas a la reforma como las que tenían que ver con la doctrina fuesen estudiadas simultanea y alternativamente>> disponible em Sobreestapiedra: <<Trento>>, cap 1, disponible <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acceso em 11 de maio de 2002.

(11) J. Delumeau: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Labor, Barcelona, 1973, parte I, cap 1, p. 10; G. Zagheni: *A idade moderna*, Paulus, Brasil, 1999, c. 6, p. 177 complementam este quadro: padres conciliares presentes na abertura do Concílio em 1545: 30, no primeiro e no segundo período cerca de 70, os decretos da última sessão foram assinados por 225; algumas situações políticas: <<Cuando en Trento hicieron su aparición los obispos franceses y españoles, que en su mayoría favorecían el conciliarismo de Constanza y Basilea y creían que el papa, por consiguiente, era inferior al concilio, *todos los obispos italianos, como un solo hombre* [cursiva nossa], se pusieron del lado de los legados papales actuando servilmente como meros portavoces de la voluntad pontificia>>: disponible em

Sobreestapiedra: <<Trento>>, cap 1, <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002; Jedin: *Storia do Concilio do Trento*, fala que a segunda etapa do Concílio, isto é, a etapa de Bologna, foi *quasi exclusivamente italiano*, vol III, Libro IV, cap 3, p. 131; «Los franceses pelean por la autoridad del concilio sobre el Sumo Pontífice, los españoles por la autoridad de los obispos y los italianos por la del papa [as cursivas são nossas em todos os casos], y así que era imposible hacerse doctrina que pareciese bien a todos...>>: Pedro González de Mendoza, *El Concilio de Trento*. Espasa-Calpe, Buenos Aires. 1947. p. 95, apud Sobreestapiedra <<Trento>>, cap 1, nota vi, <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002; <<Pero el emperador y los obispos españoles tenían otros puntos de vista. Partidarios del romanismo, los españoles estaban de acuerdo con los legados en cuanto a la intransigencia con los protestantes. Pero, fuertemente nacionalistas al mismo tiempo, se identificaban con los ultramontanos al defender la autoridad de los obispos y del concilio>> cap 1, nota v, em <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002; assim parece que as tendências mais poderosas foram a curialista e conciliarista, com uma tendência procurialista dentro da conciliarista, isto é, a espanhola. *Temos que falar então do domínio da tendência curialista, o que é o curialismo?*, vejamos suas características na seção: *o tomismo curialista*, isto é: *eles fazem uma interpretação curialista do tomismo de Tomás*. *

É necessário ter estes referenciais para recontextualizar o fato de que as disputas teológicas ou filosóficas ocorreram situadas em determinados horizontes, as leituras racionalistas, isto é sem contexto, sem problemas, abstratas de só conexão lógica, não mostram a tremenda variação nas mediações. Poderá perguntar-se, e com razão, que importância têm se está situado no horizonte conciliarista ou curialista frente ao tomismo de Tomás, a resposta merece mais pesquisa, mas de fato uma leitura curialista dará outro contexto ao aspecto ontológico ou ético, etc..*

(12) Menu: Paulu III, Julio III, Pio IV: *Conciliis Tridentini [canones et decretas]*, Augustae Taurinorum Typographia Pontificia, 1900, pp: 1, 4, 6, 9, 12, 17, 35, 39, 43, 52, 54, 57, 68, 75, 93, 102, 114, 119, 120, 121, 134; mais informação sobre as reuniões, observe-se o site web disponível <http://www.intratext.com/X/ESL0057.htm>, acesso em 11 de maio de 2002; também o site web disponível: Concilio de Trento, *Documentos del Concilio de Trento*, <http://www.multimedios.org/docs/d000436/index.html>, acesso em 11 de maio de 2002, este é bastante completo, com apêndices, etcétera.

(13) J. Delumeau, idem, parte II, c. V, p. 263; essa forma de controle social funcionou no tomismo prático dos evangelizadores no Peru, como se verá mais claro no capítulo: O tomismo curialista e espanhol, do presente trabalho.

(14) Jedin, ob cit, t. II, cap. II, p. 74.

(15) disponível: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-11/22-2/conciliodeTrento.html>, acesso 11 de maio do 2002

(16) Jedin, ob cit, t II, cap III, p. 119.

(17) Bolaños: <<El catecismo [guaraní: a/n], aprobado en 1583 por el Tercer Concilio Limense, reunido en la capital del Virreinato del Perú, del cual dependía la Provincia del Paraguay, fue traducido al guaraní por Bolaños, al igual que el "Confesionario" y los "Sermones", todas ellas obras aprobadas por el Concilio Limense. Lo único que ha llegado hasta nosotros son las oraciones o "rezo" y el catecismo breve. Aunque atestiguado en 1610 por el P. Diego de Torres Bollo, primer provincial de los jesuitas, son precisamente éstos los que hoy ponen en duda la autoría de Bolaños con respecto al "Confesionario" y "Sermones" por no ser conocidos actualmente y por considerar abundante el posible material traducido (15).

El catecismo de Bolaños fue aprendido de memoria por los indios guaraníes de las reducciones franciscanas, jesuíticas y por los de los pueblos de indios a cargo del clero secular [cursiva nossa] ...

El catecismo breve contenía 17 preguntas y respuestas que se creía eran las necesarias para ofrecer un *compendio de la doctrina cristiana* [cursiva nossa]. El tema de Dios *uno y trino* abarcaban seis preguntas. *El hombre y su fin*, tres. *La fe en Jesucristo*, cuatro. *Bautismo en la Iglesia*, dos. *Sacramento de la Penitencia*, uno. *Mandamientos de Dios de la Iglesia*, uno [cursiva do texto].

Según investigaciones hechas por el P. Meliá, el resumen doctrinal del citado catecismo están centrado sobre la salvación del hombre. Los sacramentos, la Iglesia y los mandamientos se presentan como medios para conseguir la salvación del hombre. Hay una pregunta que se refiere a la idolatría y que "refleja una preocupación por la mentalidad religiosa del indio" (17)>>.

<< El catecismo de Fray Luis Bolaños modeló la fe cristiana de los indios reducidos por los franciscanos, jesuitas y clérigos seculares. Fue el catecismo de la Iglesia en el Paraguay *por más de dos siglos y el medio* [cursiva nossa] más eficaz para lograr la "guaranización" de la doctrina cristiana.

Su repetición diaria, incluso durante las ocupaciones de la vida cotidiana, en los viajes y en las chacras, logró crear entre los indios un lenguaje cristiano. Aunque hubo otros catecismos posteriores, ninguno como el de Bolaños influyó tan decisivamente en el adoctrinamiento de los indios [cursiva nossa] >>; observe-se as afirmações de nossa pesquisadora: 1] compêndio da doutrina cristã, 2] versão reduzida, 3] influência de dois séculos e meio, 4] memorização e repetição, 5] cotidianamente.

Em síntese: compêndio ontológico-categorial básico incorporado na visão dos indígenas por meio da memorização e repetição durante dois séculos cotidianamente. Isto historicamente nos serve de referencial na medida em que a população indígena do Perú não foi destruída em nosso país, abarcando de quatro a cinco milhões de habitantes. Mas o mais interessante se radica em que o método da memorização e repetição é um método que funcionará até 1960 aproximadamente nas escolas públicas peruanas. E ainda continua funcionando. *

Outro aspecto é que a ruralização de Lima atual, dos anos 70 em diante intensamente, significa a forte presença dos modos de pensar feudais, pré-modernos, isto é, que *a elite intelectual pensa uma coisa mais a grande massa social tem outra estrutura de pensamento*, isto é, outra estrutura ontológico-categorial, *outro modo mental de olhar a realidade*. Temos indicado que entre outras coisas é impossível sair desta amarra ontológica sem antes observar e criticar os que nos têm amarrados ao passado, é dizer como se plasma isto que nos tem amarrado. *

Amaldiçoar o cristianismo peruano, que santifica o feudal, amaldiçoar ao medíocre liberalismo histórico peruano que vive com a cabeça posta nos EE.UU, e o comunismo soviético em versão peruana que quer o mesmo que o passado socialismo real, não tem jeito, pois os três padecem do mesmo problema de essência. Assumem que se é cristã, se é como EE. UU ou se é como o socialismo real, *então seremos modernos*, em realidade não faz outra coisa que amontoar problemas, sedimentar camadas e mais camadas de uma subjetividade e auto-consciências originária, constitutiva e por completo desconhecida. *É insistir no velho uso do horizonte e das categorias antropológicas e morais religiosa cristã e semi-religiosa, isto é, semi-cristãs, mas semi-liberais, para aplicar-las implicitamente ao horizonte ontológico e ôntico da historicidade considerada normal*. *

(18) Jedin, ob cit, t. II, cap III, p. 154.

(19) pecado e concupiscência: <<Il santo sinodo dichiara che mai la chiesa cattolica ha inteso che venga chiamato "peccato" la concupiscenza, qualche volta chiamata dall'apostolo peccato (37), per il fatto che nei rinati alla grazia non è un vero e proprio peccato, *ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina*. Chi pensasse il contrario sia anatema>>, disponível em: <http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-11/22-2/conciliodeTrento.html> acesso em 11 de maio de

2002; logo reiterado << 2. Concupiscencia- Esta rebelión del apetito inferior, transmitida de Adán a nosotros, es una ocasión de pecado y en ese sentido se acerca al mal moral. Sin embargo, la ocasión de pecado no es necesariamente un pecado y aunque el pecado original queda borrado por el bautismo, la concupiscencia permanece en la persona bautizada. Por ello el pecado original y la concupiscencia no pueden ser la misma cosa, como sostuvieron los primeros protestantes. (véjase Concilio de Trento, Ses. V., can. V)>> disponível em: [Enciclopedia católica](http://www.encyclopediacatolica.com/p/pecadooriginal.htm), vol I, entrada <Pecado original>, subtítulo VI, :<http://www.encyclopediacatolica.com/p/pecadooriginal.htm>, acesso em 17 de maio de 2002, e continua a Enciclopédia << 3. [...] Y la gracia santificante es santidad y así es llamada por el Concilio de Trento, pues la santidad consiste en la unidad con Dios y la gracia nos une íntimamente con Dios. La bondad

moral consiste em que nossa ação é congruente com a lei moral, mas a graça é deificação, como dizem os Pais, uma conformidade perfeita com Deus quem é a regra primária de toda moralidade. (Vê-se GRACIA). A graça santificante, portanto, pertence ao ordenamento moral não como um ato passageiro mas como uma tendência permanente que existe ainda quando o sujeito que a possui não realiza ato algum. É uma volta para Deus, *conversio ad Deum*. Consequentemente, a privação de essa graça, ainda sem que se dê nenhum outro ato, constitui uma mancha, uma deformidade moral, um voltar-se longe de Deus, *aversio a Deo*, e tal caráter não se encontra em nenhum outro dos efeitos do pecado de Adão. Esta privação, portanto, é a mancha hereditária>>, disponível em: *Enciclopedia católica*, vol I, entrada <Pecado original>, subtítulo VI, :<http://www.encyclopediacatolica.com/p/pecadooriginal.htm>, acesso em 17 de maio de 2002, desta maneira era reposto ao indígena através do batismo a possibilidade de reencontro com Deus, teológica e moralmente. Mas este é já outro nível do problema, um problema sobrenatural, que nós deixaremos de lado por tão misterioso, finalmente: << a "mancha" que Santo Tomás define como "privação de a graça" (I-II:109:7; III:87:2, ad 3), e é precisamente desde esse ponto de vista que o batismo, ao pôr fim a a privação de a graça, "borra tudo aquilo que constitui um pecado real e propriamente dito", já que a concupiscência que permanece "não é um pecado real e propriamente dito", *aunque su transmisión es igualmente voluntaria* [cursiva nossa] (Concílio de Trento, Ses. V, can. V). Considerado precisamente como voluntário, *el pecado original es únicamente la sombra de un pecado propriamente dicho* [cursiva nossa] Segundo Santo Tomás, (In Sent., dist. XXV, q. I, a. 2, ad 2um), não se o chama pecado em o mesmo sentido, mas só em o sentido análogo>> disponível em: *Enciclopedia católica*, vol I, entrada <Pecado original>, subtítulo VII, :<http://www.encyclopediacatolica.com/p/pecadooriginal.htm>, acesso em 17 de maio de 2002; pode-se consultar também o web site disponível: biblioteca básica do cristão, <http://www.servicato.com>, Tema 19: <Pecado original>, acesso em 17 de maio de 2002; <<Também a parte sensitiva, dividida em concupiscível e irascível, recebeu feridas as más sensíveis, *siendo la principal aquel fomes del pecado, que nos quedó para la pugna, y ad agonem, como dice el Santo Concilio de Trento, y por el cual la parte inferior se rebela de continuo contra la superior, la carne contra el espíritu*, [cursiva nossa] haciéndonos sentir em cada momento aquela lei que decía S. Pablo era repugnante a la de su mente, e que quería reducirlo al cautiverio de la ley del pecado.

Em quanto ao corpo são igualmente innumeráveis as [144] desgraças e misérias em que incurrimos por o pecado original. Por ele nos vemos sujeitos à fome, à nudez, às enfermidades, dores, tristezas, e deixando outras muitas misérias a la más terrible entre as coisas terribles, que é a morte, estipendio do pecado>> disponível em : Compendio Moral Salmanticense [moral salmanticense], Tratado quinto: De los vicios y pecados, Capítulo tercero. De los pecados en común, <http://www.filosofia.org/moral/cms/cms1141.htm>, acesso em 17 de maio de 2002; deixando de lado todo o relacionado com o pecado original, graça, transmissão, batismo, nos interessa ver o lugar do corpo ali, e é um fato que com o Concílio de Trento o corpo passou a ser senão culpabilizado ao menos fortemente responsável a respeito do pecado, *passou a ser objeto de mortificação, controle e sobretudo desconfiança*, assim a moral da sobrevivência imposta à cultura dos indígenas e a eles mesmos, *une-se* desta forma de severa desconfiança no corpo e às surpresas a respeito da conduta que pode inspirar este corpo, não é difícil de captar a instalação nas relações humanas, sociais, e de internalização individual deste referente implícito como estrutura subjetiva fortemente instalada em nossa tradição cultural, por completo cristalizada e reproduzida, e me atrevo a dizer que aqui se encontra a essência do problema: *a chegada dos hispânicos a nossas terras trouxe a destruturação e descalabro das velhas relações materiais, sociais e humanas, e a incorporação de novas relações onde o essencial foi para o indígena sobreviver material, moral e culturalmente e para os outros, impor novas relações materiais, sociais e humanas caracterizadas por uma forma externa controladora proveniente da desconfiança da Coroa, e incorporada internamente aos indivíduos pela desconfiança teológica-cristã no sistema do corpo e a conduta subsequente em indígenas a quem se imputa ter uma razão que não passa de ser razão particular, numa forma de educação massiva reduzida ao catecismo tomista-romano e cuja metodologia era únicamente memorístico-repetitiva, tudo legitimado, justificado racionalmente e operativizado pela mediação espiritual principal da época, isto é, o sistema eclesiástico, que por sua vez vinha legitimado e justificado na divinização da estrutura eclesiástica desde a vitória do tomismo italo-hispânico na visão curialista quem se impôs no Concílio de Trento.* *

(20) Jedin, ob cit, cap X; a justificação do homem é de fé e gratuita, e pode assim compreender, coisa que a Igreja católica expressa permanentemente; é evidente que pela fé ocorre a justificação, e a fé é igualmente fundamento e raiz de toda justificação; o que é impossível ao homem não o é aos olhos de

Deus, e suas criaturas ficam concertadas a que tanto *a fé salva e a obra salva*, e por esta justificação a graça ressalta; assim a graça não procede só das obras, porque como diz o Apóstolo, então a graça deixa de ser tal: Paulu III, Julio III, Pio IV: *Conciliis Tridentini [canones et decretas]*, Augustae Taurinorum Typographia Pontificia, 1900, p. 23; <<Los debates prosiguieron. Giraban alrededor de dos conceptos de justificación: justificación inherente y justificación imputada. Bajo la influencia de Lainez, el 26 de octubre, los teólogos rechazaron la doctrina de la justificación imputada con 32 votos por 5 en contra. En aquel instante acabó toda esperanza, si es que alguien abrigaba todavía alguna, de re-conciliación entre la Reforma protestante y la iglesia romana.*

El 17 de diciembre, el legado Del Monte, llamó la atención sobre la necesidad de considerar otra de las doctrinas reformadas íntimamente relacionada con la doctrina de la justificación: la seguridad de la salvación final de los justificados. El cardenal Pacheco se opuso a que se tratara esta cuestión. Pero el legado pontificio, por 33 votos contra 16, logró introducirlo en el decreto sobre la justificación. Por descontado que el concilio también en este punto rechazó la doctrina bíblica de la perseverancia de los redimidos, predicada por los reformadores. Parece como si el concilio sólo tuviera una preocupación: oponerse a la Reforma protestante fuera como fuera y hasta en sus más mínimos detalles. En este sentido, la doctrina tridentina es completamente negativa.

El decreto sobre la justificación fue promulgado en la sesión VI, el 13 de enero de 1547. La asamblea conciliar estaba compuesta por dos legados (el cardenal Pole ya no estaba en Trento), dos cardenales, diez arzobispos, cuarenta y siete obispos, cinco generales de órdenes religiosas y dos abades. Las decisiones fueron incorporadas a un documento de dieciséis capítulos, seguido de treinta y tres cánones o anatemas «*a fin de que todos sepan no sólo qué deben sostener y seguir, sino también que evitar y huir*»^[iv]>> disponível em: Sobreestapiedra: <<Trento>>, cap 5 <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002; veja-se nesta última citação o espetacular que resulta o processo de configuração da interpretação romano-italiana do tomismo de Tomás, que se faz desde a tradição e está cheia de voltas e viravoltas, onde o exemplo de Del Monte é patente, *ao final o problema era quem tem maioria ou minoria no Concílio* e segundo isso se vão determinando o carácter ou perfil de uma doutrina, neste caso da justificação segundo a interpretação católica romana. *

2ª etapa do Concilio

(21) Jedin, ob cit, vol III, liv IV, c. VIII, p. 302

3ª etapa do Concilio

(22) nova correlação: <<En abril de 1552 Julio III pactó una alianza secreta con Enrique de Francia. Un tratado similar había sido firmado por el mismo rey con Mauricio de Sajonia y otros príncipes alemanes el 15 de enero de 1552, el tratado de Chambord o Friedwald. Por medio de su tratado con el papa, las ciudades de habla francesa de Metz, Toul y Verdún serían gobernadas por Enrique en calidad de vicario imperial; mientras que merced a la alianza concertada con los príncipes alemanes el rey francés se daba a sí mismo el título de «Defensor de las libertades de Alemania» en contra del emperador. En aquel entonces, Carlos era ya impopular en Alemania, pues era tenido como enemigo de sus libertades cívicas tanto como de su religión. Cuando Enrique y Mauricio se pronunciaron en contra del nieto de Maximiliano, hallaron el camino expedito y la tarea, fácil. Enrique tomó las ciudades mencionadas arriba y entro triunfal en Metz en abril de 1552. El 4 de abril, Mauricio tomó la ciudad de Estrasburgo; persiguiendo al emperador, que se hallaba en Innsbruck, estuvo a punto de prenderle. El 19 de mayo, pudo Carlos V escapar a Carinthia. Pero su poder va no era el mismo de antaño. *En este nuevo equilibrio de fuerzas, el papa ya no necesitaba la ayuda imperial y, por consiguiente, tampoco sentía ni la obligación ni la conveniencia de proseguir las tareas conciliares* [cursiva nossa]. Los acontecimientos políticos recientes habían obligado a los prelados alemanes a dejar Trento y regresar a su patria. El 28 de abril, con el legado papal gravemente enfermo, el concilio acordó suspender las sesiones por dos años. Pero pasarían diez años antes de que volviera a reunirse, y entonces lo haría bajo

unas circunstancias completamente nuevas>>, cap 9, disponível <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/012.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002.
(23) VV. AA: *Nueva historia de la Iglesia* [vol III: *Reforma e Contrarreforma*, Cristiandad, Madrid, 1964, cap. IV, pp. 190-191]

4ª etapa do Concilio

(24) aliança: <<Desde un principio, la tercera asamblea tridentina tuvo que enfrentarse con graves dificultades y problemas. *Los italianos formaban, a la sazón, una gran mayoría* [cursiva nossa]. Esto respondía a los objetivos del papa. Pero, los españoles, aunque poco numerosos, acapararon primeramente la atención por la firmeza de sus intervenciones y la resolución con que defendieron su manera de entender la ortodoxia católica frente a los italianos. Guerrero los capitaneaba y solía reunirlos para acordar conjuntamente la política a seguir en cada caso. Dos principios guiaban su actitud: en primer lugar, sostenían que el episcopado y el concilio tenían que obrar independientemente del papa, al cuál debía concedérsele una primacía de honor solamente. Era una posición afín con la que mantuvo siempre la ortodoxia oriental. Y en segundo lugar, no querían que se introdujese ningún cambio ni en la doctrina ni en la liturgia de la iglesia. Se sentían apoyados por su rey, Felipe II, quien para defender la posición de sus obispos no vaciló en oponerse a su tío el emperador Fernando I. *Había, sin embargo, un contrasentido manifiesto en la postura española: no podían secundar indefinidamente a los italianos, en la defensa de las doctrinas y prácticas más tradicionales del romanismo, mientras al mismo tiempo discutían la autoridad del papa, ni podían tampoco apoyar a los alemanes y franceses, en su deseo de reformar la iglesia, cuando por otro lado se negaban a aceptar las dos concesiones más elementales que anhelaban tanto el emperador como el monarca francés: la comunión en ambas especies para los laicos y el matrimonio de los clérigos* [cursiva nossa]. Los españoles representaban en cierto sentido, los últimos vestigios de aquella iglesia católica del pasado, a la cual sumaban buen lastre de errores medievales, pero ya no eran los herederos espirituales de los prelados de los concilios de Toledo.[vii] Había todavía en ellos algo del pasado católico, pero no se daban cuenta de que, habiendo entrado en la órbita de influencia del papado, *los nuevos tiempos exigían de ellos ser consecuentes como los italianos y defender la autoridad papal. Pronto, sin embargo, los jesuitas harían aprender esta lección a España. La reforma tipo Cisneros ya no era vigente. Se imponía la contrarreforma* [cursiva nossa]>> cap 11, disponível em: <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/014.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002.

(25) livros: <<Poiché, dunque, esso ha dovuto costatare che in questo tempo il numero dei libri sospetti e pericolosi, nei quali si contiene una dottrina impura, da essi diffusa in lungo e in largo, è troppo cresciuto, - e ciò è stato il motivo per cui molte censure in varie province, e specialmente nella città di Roma, sono state stabilite con pio zelo, senza però che ad un male così grave e così pericoloso giovasse alcuna medicina, - questo sinodo ha disposto che un gruppo di padri scelti per lo studio di questo problema, considerasse diligentemente che cosa fosse necessario fare e, a suo tempo, ne riferissero allo stesso santo sinodo, perché esso possa più facilmente separare, come zizzania, le dottrine varie e peregrine (309) dal frumento della verità cristiana (310); e con maggiore opportunità prendere una deliberazione e stabilire qualche cosa di preciso su quelle questioni che sembreranno più opportune a togliere lo scrupolo dall'anima di parecchia gente e a rimuovere le cause di molti lamenti,...>>

disponível no site web : <http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-11/222/conciliodeTrento.html>, acesso em 11 de maio de 2002.

(26) espécies: <<El punto alrededor del cual hubo cierta discusión y suscitó diversas opiniones, fue el de saber si Cristo se ofreció como sacrificio por nosotros en la última cena, o solamente en la cruz. El jesuita Salmerón abrió el debate manifestando que la oblación que Cristo hizo de sí mismo pertenecía igualmente a la cena. Para él la cosa resultaba muy clara pues, dijo que se deducía no solamente del canon de la Misa sino de las pala-bras del Evangelio: «Haced esto en memoria de Mí». Estas palabras, según el jesuita, deben entenderse no de la consagración sino de la oblación de Cristo en la última cena.[xxiv] El dominico, Fray Pedro de Soto (1500-1563), objetó que la oblación que Cristo hizo de sí mismo tuvo lugar solamente en la cruz; fue apoyado por el obispo de Granada y otros. Pero su opinión fue rebatida por el general de los jesuitas, Lainez. Este sostuvo que toda condescendencia de nuestro Señor fue un sacrificio, tanto su vida como su muerte, de manera que aunque atribui-mos mucho más a la cruz por ser allí donde su amor se muestra hasta lo sumo, sin embargo, todos sus actos tienen un valor redentor.[xxv] *Prevalció un punto de vista medio*: Cristo se ofreció en la última cena de manera simple («simpliciter, sed non pro pitiatorie»), pero de manera propiciatoria únicamente en la cruz. *Esto explica el lenguaje cauto e indeciso del primer capítulo dogmático* [cursivas nossas]>> cap 11, disponível em: <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/014.HTM>, acesso em 11 de maio de 2002.

(27) valoração: <<Lindsay escribe: «La prominencia dada a la Iglesia romana (es decir, papal) mediante las decisiones del concilio, comenzando con la forma en que se afirmó el credo constantino-politano;[i] la inserción de la frase «su único vicario en la tierra»:[ii] el precepto de que patriarcas, primados, arzo-bispos, obispos y todos los otros que por derecho y costumbre deben estar presentes en un concilio provincial... «prometen y profesan verdadera obediencia al soberano pontífice romano»:[iii] la décima cláusula en la *Professio Fidei Tridentinae*: «Reconozco a la santa Iglesia Católica Apostólica Romana por madre y señora de todas las iglesias; y prometo y juro obediencia efectiva al obispo de Roma, sucesor de San Pedro, príncipe de los apóstoles, y vicario de Jesucristo»; la forma en que el concilio, en su última sesión (4 diciembre, 1563) dejó enteramente en manos del Papa la confirmación de sus decretos y de las medidas para ejecutarlos; y, sobre todo su aquiescencia de la bula *Benedictus Deus* (24 enero 1564), en la cual el papa se reservó la exposición de sus decretos,[iv] *-todo testifica el triunfo de las ideas curialistas en el concilio de Trento*. La Iglesia Católica Romana llegaba a ser, en un sentido nunca antes universalmente aceptado, la «casa del Papa [cursiva nossa]>> : *El Papado en el concilio de Trento*, apud disponível: <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/017.HTM>, acesso: 11 de maio de 2002; assim temos que nosso autor protestante termina sua exposição tomando partido pela posição de P. Sarpi: triunfo do curialismo, e as contradições no Concílio foram contradições que ao final ficaram resolvidas pela aliança dos italianos e espanhóis contra a minoria conciliarista; <<En Trento, sin embargo, la iglesia romana no sólo per-dió su «catolicidad externa» (que en realidad apenas guarda-ba, desde la ruptura con Oriente) sino que entró en conflicto con gran parte de la tradición dogmática antigua.

Como demostró Martín Chemnitz (+1586), *Roma obró en contra de la misma tradición cuando quiso enaltecerla en demasía, porque la tradición antigua propugnaba la suprema autoridad de las Escrituras por encima de cualquier otra tradición* [cursiva nossa].[vii] Al fijar sus propias disposiciones romanas, el papado rompió con gran parte de lo que hasta entonces había sido tenido por genuina tradición «católica». Surge entonces, de manera definida, una nueva religión; *el catolicismo romano, fenómeno contradictorio pues no es un catolicismo universalista sino romano, y como a tal, pontificio* [cursiva nossa].

Trento marca las últimas etapas de un proceso de hegemonía romana que llega a su casi definitiva imposición en Occidente. *A partir de ahora, católico y romano, confundidos, serán términos equivalentes por obra y gracia de la perversión llevada a cabo con la palabra católico* [cursiva nossa].[viii] la culminación definitiva de este proceso tendrá lugar en el concilio Vaticano I, tres siglos después>> *El Papado en el concilio de Trento*, disponível: <http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/017.HTM>, acesso: 11 de maio de 2002; aqui duas idéias centrais: 1] apoio à tradição mas a sua vez negação dela, como assim, enalteceu a tradição mas a interpretou segundo seu horizonte, que não foi outra coisa que a divinização do Papa e a curia, foi uma divinização do sistema hierárquico-eclesiológico, o tomismo de Tomás está dentro deste horizonte, 2] o católico será interpretado no horizonte dos interesses curialistas ítalo-espanhol.*

VII. Catecismo de Trento

O Catecismo de Trento (1) é o principal documento de informação para chegar a uma compreensão da forma de homogeneização mental no tomismo ítalo-hispânico da época. Diferente dos catecismos dos cristãos reformados, o catecismo romano atinge diretamente aos países que ficaram dentro da esfera da contra-reforma católica. E foi a principal forma de socialização de uma concepção de mundo e de vida entre os indígenas e os não-indígenas.

O *Catecismo de Trento para uso de curas de paróquias*, é um livro manual que se divide em 4 partes: a primeira parte se ocupa do símbolo dos apóstolos, a segunda parte se ocupa dos sacramentos, a terceira se ocupa dos mandamentos, e a quarta e final, se ocupa da oração; e como bem fala Pallavicino <<est un abrégé de toute la doctrine chrétiens>> (2)

Para que Catecismo?.

O documento busca colocar os homens no caminho do conhecimento da verdade divina, onde a verdade principal é que o homem foi criado a imagem e semelhança de Deus, e como ele criou o mundo, estas verdades são reveladas através de sua

intermediária, a Igreja. E esta, a sua vez, precisa de um catecismo católico oficial, que de um modo vigoroso exponha as verdades da fé em razão dos falsos profetas que corrompem estas verdades e opõem variadas e estranhas doutrinas, subvertem a fé católica, se apresentando como profetas de Deus, disseminando o erro sob um rosto de piedade, enganando com incrível facilidade por meio de seus inumeráveis pequenos livros, levando à descrença da gente simples.

Assim, o documento busca definir algumas coisas básicas: 1] defender a criação do homem a imagem e semelhança de Deus, 2] ser o homem e o mundo criados por Deus, 3] preservar as verdades católicas, 4] usar um manual católico oficial das crenças da Igreja contra as numerosas versões, principalmente cristãs reformadas e católicas, 5] que proteja as gentes simples do erro, impiedade e descrença. É pois um *documento-limite*.

Convém não perder de vista este fato porque a ênfase na criação tem pouco a ver com o fato do tomismo de Tomás, que enfatiza mais a *participação* do sobrenatural no natural. E acontece o mesmo com o lugar do homem no mundo, onde se enfatiza a criação do homem por Deus mas se deixa de lado que ele é parte de Deus na medida que *participa, converge, nele*.

A natureza do Catecismo.-

O documento é considerado remédio contra o grande e pernicioso mal dominante, e se enfatiza nos mais importantes pontos da doutrina católica, que servem de instrução aos fiéis sobre os rudimentos das questões de fé. A forma e o método a

seguir é deixado ao que considere impor como dever, o pastor e professor das igrejas. O documento é um documento “standard”, que prescreve as formas de propôr os dogmas da fé na instrução cristã e em todo o concernente à piedade. Mas é importante ter-se em conta a comunicação, e dar a esta o seu valor. Assim, em geral, a instrução deve ser acomodada à capacidade e inteligência dos fiéis. Mas estas verdades da doutrina estão contidas nas escrituras e tradição da Igreja.

Parte I: Dos símbolos dos apóstolos.

O Credo.

O cristianismo propõe um conjunto de verdades que tem que resultar em uma fé sólida. Este sumário, compêndio de verdades, chamado <O credo> divide-se nas seguintes partes: a unidade da essência divina, a distinção das três pessoas e as ações atribuídas a cada uma delas. O pastor deverá mostrar que ela é a doutrina do mistério. Mas continuando, os ensinamentos dos predecessores dividem-se em três partes fundamentais: 1] que decreve a natureza divina da primeira pessoa e seu trabalho de criação, 2] que mostra o mistério da redenção do homem, a 3] que dá o curso da santificação. Todas são expressas em apropriadas proposições, chamadas artigos, e muito usadas pelos pais da tradição.

Artigo 1 : <<Eu creio em Deus, padre todo poderoso, criador do céu e da terra>>

Sumariamente tem-se que aceitar que se acredita com certeza em que deus é pai, primeira pessoa da trindade e onde criou a partir do nada por sua onipotência e que

ele é a forma mais perfeita de bondade. O pastor terá que dar a isto a mais alta ênfase porque nos acercamos a sua majestade.

"Eu creio"

A palavra crer não é igual a ter um pensamento ou opinião, ou juízo, o sujeito expressa convicção dos misterios que são revelados. Não pode pretender o indivíduo penetrar as causas por juízos e razão. A fé exclui a dúvida e a curiosidade.

Aberta profissão de fé.

O pastor mostrará que não basta o consentimento interior, isto é, que se tem certeza da existência de Deus, que é a essência da fé, mas está obrigado publicamente a confessar diante de todo o mundo isto no qual acredita seu coração.

"Em Deus"

Com estas palavras nós exaltamos a dignidade e excelência do cristianismo, pelo qual devemos gratidão à divina bondade por ter-nos dado os passos para a fé e o conhecimento daquilo que é sublime e desejável.

O conhecimento de Deus pela fé é mais fácil de obter-se que pela razão, o que faz a diferença entre sabedoria humana, a filosofia, que somente pode racionalizar pelos objetos sensíveis sem chegar a compreender as coisas invisíveis, e a filosofia cristã que se deixa iluminar pela luz divina, contemplação primeira de todas as coisas criadas. Deste modo, este conhecimento pela fé é o mais certo, amplo e exaltado a respeito da unidade de Deus.

"O pai"

Deus é chamado pai porque ele é o criador e reitor de todas as coisas, porque ademais ele adota a seus filhos com a sua graça, e finalmente porque ele inclui em si a pluralidade das pessoas, o espírito santo, que procede dele como o filho, unidos de maneira indissolúvel e eterna, isto é, uma mesma natureza para três pessoas perfeitamente diferentes.

"Todo poderoso"

É todo poderoso porque ele não pode ser imaginado, é impossível criá-lo, é criado do nada, pode ser três pessoas em uma, mas reconhecemos todo o poder no pai porque ele é a origem e é o curso das outras, enquanto que o filho é o verbo eterno do pai, e o espírito santo é a bondade que o pai outorga a seus filhos.

"Criador"

Ele cria do nada, faz de si seu próprio movimento, sem ter força dominante alguma atrás de si, e o faz sem ter necessidade de fazer. Mas não se deve fazer pensar que ele não é o criador e autor de todas as coisas, e tem-se que estar fortemente persuadido que ele acompanha sua própria obra de criação, a criação não pode subsistir sem um momento independente dele. E não é só o fato de criar, conservar e governar tudo, mas é o fato de ele poder agir por uma virtude secreta que é própria dele, e se bem que seu poder não estende-se sobre a ação das causas segundas, ele a tem previsto por esta virtude secreta que se estende a todas as coisas operando ativamente (3).

Artigo 2 : "e em Jesus Cristo, seu único filho, nosso Senhor"

Quando Adão pecou e trouxe a dor sobre a terra, a reconciliação proveio do mesmo Deus que nos redimiou pelo sangue de Jesus Cristo, seu filho. Assim o pastor não deve deixar de remeter a Adão os efeitos de sua ação para a posteridade e como se deu a reconciliação.

"Jesus"

Jesus é o próprio homem de Deus-homem e cujo significado é salvador. Seu nome não é casual e procede do mesmo Deus que o Arcanjo comunicou a Maria. O nome Jesus aparece várias vezes nas Escrituras mas seu nome mais exato é Salvador, porque reconciliou a Deus com a raça humana. Jesus inclui a força e significado de toda a salvação humana.

"Cristo"

O nome de Cristo significa um nome e ademais uma designação de honorabilidade e de um ofício, e não é peculiar a uma só coisa, pelo contrário, é comum a muitas. Quando Cristo chegou ao mundo, e se fez salvador, ele assumiu os três caracteres: profeta, rei e sacerdote, e foi chamado Cristo.

"Seu único filho"

Ele é filho de Deus, da mesma natureza, da mesma autoridade e da mesma sabedoria que seu pai, mistério que a razão não pode conceber nem compreender a plenitude.

Artigo 3 : "foi concebido do espírito santo, nascido da virgem Maria"

Primeira parte do artigo.

"Que foi concebido"

Este é um mistério pela forma como opera, ele não foi concebido por homem algum, foi à palavra, isto é, a pessoa da natureza divina quem assumiu a natureza humana, isto é, natureza divina e humana, união de qualidades humanas e divinas, e por meio de quem concebeu.

"Pelo espírito santo"

Este é o mistério da Encarnação que o pastor não pode omitir e que terá que ensinar, que foi concebido pelo poder do espírito santo, desta maneira o filho assume a natureza humana. O mistério da encarnação mostra o amor de Deus por nós e são atributos peculiares ao espírito santo. Assim a encarnação é de ordem sobrenatural, um mistério.

Segunda parte deste artigo:

"Nascido da virgem Maria"

Nesta parte da exposição o pastor colocará especial cuidado nestas palavras porque terá que por relevo não só no fato de ser Cristo concebido pelo espírito santo, como que ademais resulta nascido de uma virgem.

Artigo 4: "sofreu sob Poncio Pilatos, foi crucificado, morto e ressuscitado''

Primeira parte deste artigo:

“Sofreu sob Poncio Pilatos, foi crucificado”

E ele sofreu porque preservou a dupla natureza, isto é, divina e humana e sofreu a mais sensível, e assim ficou vulnerável e passível como mortal, enquanto que sua natureza divina continuava impassível e imortal.

Segunda parte deste artigo:

"Morreu e foi sepultado"

Ele realmente morreu e foi sepultado, mas antes disso passou a ser crucificado e antes disso teve que sofrer a paixão. Os elementos que operam para que isto seja aceito como verdade de fé é o testemunho dos evangelistas. Outra interpretação é, em verdade, opor-se à doutrina da fé.

Artigo 5: "ele desce aos infernos e ao terceiro dia ressuscita entre os mortos"

Primeira parte deste artigo:

"Desce aos infernos"

Morre e desce aos infernos mas seu corpo permanece na tumba e assim Cristo foi ao mesmo tempo ao inferno e permaneceu no sepulcro. Sua alma foi separada de seu corpo mas sua condição divina não foi dividida.

"inferno"

O pastor tem que ser consideravelmente claro quando faz a exposição do significado desta palavra, o inferno não é o sepulcro, é o lugar em que as almas não são felizes, é esse o sentido que se usa na escritura freqüentemente. O fogo permanente onde a alma padece se chama gehenna e o sentido é rígrado em seu uso, enquanto que o purgatório é um lugar transitório onde a alma espia suas culpas. Esta última doutrina fundamenta-se no Sagrado Concílio, escrituras e é confirmada pela tradição apostólica. A tarefa do pastor em explicar este ponto, tem que ser freqüente e diligente.

Segunda parte deste artigo:

"ao terceiro dia levantou-se outra vez de entre os mortos"

"Ele se levantou outra vez"

A ressurreição não é somente o Cristo que ressuscita mas também que isso vale para os corpos dos homens, mas que Cristo teve o privilégio de ser o primeiro em ressuscitar, e logo voltar à vida pelo seu poder.

"Da morte"

Cristo conseguiu o privilégio de ressuscitar da morte, e para que em seu momento os homens possam ressuscitar também dela, retornamos à vida para uma vida imortal. A morte foi vencida com Cristo para ele e os demais homens.

"Ao terceiro dia"

Ressuscitou no terceiro dia e este é o mistério da ressurreição, absolutamente necessário e importante. Cristo ressuscitou: 1] para fazer aos outros, objeto da justiça

de Deus, 2] para fortificar nossa fé, 3] para manter e fortalecer nossa esperança. O fim da ressurreição não é outra coisa que mostrar o mistério de nossa redenção e de nossa saúde.

Artigo 6: "ascendeu ao céu e esta sentado na direita do pai todo-poderoso"

Primeira parte:

"ascendeu ao céu"

"Ele ascendeu"

Ele ascendeu por sua própria virtude em corpo e alma e não por outra força.

Segunda parte

"e está sentado à direita do pai onipotente"

Cristo foi elevado a deus antes que todas as criaturas, e a igreja convida a aceitar o mistério da ascensão de Cristo todo-poderoso.

Artigo 7 : "virá para julgar os vivos e os mortos"

Tem dois aspectos: o juízo particular e o geral a todos os homens, juízo <muito exato>(4) onde se recompensarão os justos e predestinados e se castigarão os maus ao fogo eterno. Os fiéis ficam exortados a realizar todo tipo de obras de bem.

Artigo 8 : "Acredito no Espírito Santo"

O mais forte argumento em favor do espírito santo é que as sagradas escrituras falam dele, mas não se tem que confundir a deus com ele, o espírito santo procede da vontade divina.

Artigo 9 : "Acredito na santa igreja católica e na comunhão dos santos"

A Igreja se divide em duas partes, a igreja triunfante e a igreja militante; a igreja militante é a igreja composta de todos os fiéis na terra, e militante porque luta contra seus cruéis inimigos: *o mundo, a carne e o diabo* [cursiva minha] (5). A igreja é santa porque está consagrada a Deus; é católica e apostólica porque é universal e construída pelos apóstolos e profetas e assim se distingue da falsa igreja; comunhão dos santos é que a igreja precede a unidade da igreja primeiro pela unidade no espírito santo.

Artigo 10 : "a remissão dos pecados"

A pessoa não pode ser pura, então a remissão ou perdão dos pecados procede do batismo que vem a ser o reencontro com a graça perdida de Deus, e por isto faz-se necessário recorrer ao sacramento da penitência, que é o único remédio que se tem para a purificação dos pecados.

Artigo 11 : "a ressurreição da carne"

O homem está composto de duas partes: corpo e alma, o corpo esta sujeito à corrupção e ao apodrecimento, a alma é incorruptível, não pode morrer, a alma sonha retornar a reunir-se com o corpo e se torna necessário para isto a ressurreição dos corpos. É a razão pela qual Nosso Senhor quando disputava contra os saduceus, conclui da imortalidade da alma e da ressurreição dos corpos. Todos os mortos ressuscitarão sem distinção de serem bons ou maus, mas ressuscitarão com uma sorte bem diferente, os que operaram bem ressuscitarão à vida e os que operaram mal, ressuscitarão à condenação. Os corpos que ressuscitaram e que sejam recompensados terão as seguintes características: não serão afetados pelo sofrimento, serão brilhantes

e terão o Dom da agilidade, serão sutis. Os pastores terão que se mostrar muito enfáticos em descrever os castigos no inferno a quem operar mal e como sofrerão tormentos, ressuscitarão e irão a juízo por seus atos.

Artigo 12 : "vida eterna"

Os que vão a juízo e tem vida eterna possuirão recompensa para toda a eternidade. Assim os pastores terão muito cuidado em instigar nos fiéis a piedade e a justiça, e todos os outros deveres que demanda a religião cristã para obter magnífica recompensa, a vida eterna.

Em síntese, a determinação é o fechamento da doutrina de Tomás em algumas questões de dogma, e como se exige ter fé, é claro também o dualismo como uma questão aceita, e a declaração da carne, do mundo e do demônio como os três inimigos centrais. Mas observa-se que o mundo corresponde-se a um todo mundano e temporal, enquanto a carne corresponde a todo o horizonte do natural, que antes de mais nada, pelo pecado original havia sido declarado senão pecaminoso, sem dúvida sujeito a total suspeita, controle e negação.

Não se deve esquecer que a tendência referente ao mal é produzida, como dizia Tomás, porque o corpo sensível não está sujeito totalmente a uma vontade racional, e ele pode se extraviar seguindo as demandas de seu sentido interno. Deve-se ter isto muito em consideração, porque isto justifica a redobrada vigilância sobre os costumes externamente, e os movimentos do sentido interno através da confissão.

Observe-se ademais o lugar que tem o indígena neste horizonte determinado, de modo tão preciso na teoria e na prática, onde o indígena é considerado animal ou quase animal, isto é, tem razão particular mas não pode aceder à razão e tampouco ao sentido divino, e somente pode ter alguma possibilidade remota de aceder a Deus, pelo cumprimento dos rituais e sacramentos que permitirão a ele uma maior proximidade a Deus. Assim fica consagrado o encobrimento de formas ontológicas aristotélico-tomista hispânico desta razão particular condenada.

E qual é o sentido das paixões que emerge destas considerações. Como fica antes dito, o corpo fica extremamente suspeito e tudo o que a ele concerne tem que ser muito bem observado. Tem-se que ter cuidado sobre a paixão irascível que a energia para a atividade como ficou antes exposto, é a que está mais exposta a respeito e a que se tem que cuidar com muito rigor porque se bem não é pecaminosa inclina com muita força ao prazer. Enquanto isso as concupiscíveis tem-se que cuidar na medida em que o sentido interno pode extraviar as pessoas, e com maior razão aos indígenas. O controle sobre o corpo e o natural tinha que ser muito rígido.

Parte II: Os sacramentos.

O primeiro dos sacramentos que chama a atenção, é em geral a força e a virtude da palavra sacramento, suas diferentes significações e a maneira como a igreja exteriormente administra-os. Mas os sacramentos operam interiormente na alma, os sacramentos são os signos de uma coisa sagrada. Os padres da igreja ensinarão que os sacramentos representarão três coisas: uma coisa que se renova na memória, de uma coisa presente que a representa, e de uma coisa futura que é uma promessa. Foram

estabelecidos por uma série de razões: 1] pela fraqueza do espírito humano, 2] como lembrança de uma promessa, 3] como remédio, 4] como marca que distingue os fiéis, 5] como confissão pública, 6] para o aumento da caridade entre os homens.

Os sacramentos são 7 e foram estipulados pelas sagradas escrituras, tradição dos papas e autoridade conciliar: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem do sacerdócio e matrimônio. As cerimônias públicas que acompanham os sacramentos não são essenciais porque os sacramentos podem existir sem estas. Em outras palavras, as cerimônias públicas que acompanham os sacramentos são prescindíveis. E não oferece dificuldade porque é Deus quem justifica aos homens, onde os sacramentos resultam dos instrumentos através dos quais ele comunica sua justiça.

Os pastores, ao comunicarem estes sacramentos aos fiéis, devem ter cuidado em dois princípios essenciais: 1] a graça que comunicam, graça que comumente chama-se justificante, 2] que se imprimem na alma sobre tudo no batismo, confirmação e ordem sacerdotal. Receber o batismo autoriza a receber os outros sacramentos e não podem se retirar jamais.

O sacramento da penitência é o que faz o penitente por meio de signos exteriores, perceber o que acontece na sua alma, e expressa contrição porque sente culpa pelo pecado. O segundo aspecto da penitência é a confissão, que vai ademais do pecado a sua vez as condições e circunstâncias que acompanham ao pecado, que determinam que aumente ou diminua a malícia.

Em síntese, sabemos para quê os sacramentos no mundo, o papel da igreja na sua administração, o caráter indelével dos mesmos nos fiéis, mas é interessante observar o

papel do sacramento da penitência e seu lugar a respeito do corpo humano e o mundo, onde o central é a dor moral. O corpo humano enquanto fraco e que nos inclina ao pecado é controlado através da penitência, a confissão, mas que tem uma única e central característica, provocar sentimento de culpa e dor moral.

Parte III: O decálogo

Deve-se partir da premissa que o decálogo foi instituído pelo próprio Deus, indicar que ele é o autor, onde resultará de enorme importância para a persuasão dos fiéis, da sua obrigação em guardar os mandamentos, de sua necessidade, e da importância deles para nossa salvação. Eles devem ter que aplicá-los e com os quais, combater as pessoas ímpias em nome das sagradas escrituras.

O primeiro mandamento : "Eu sou o senhor teu Deus e que te farei sair do país do Egito, das condições de escravidão; e não terás outro Deus frente a mim. Não farás imagem alguma deste, seja do céu ou da terra, das águas ou debaixo da terra. Não te ajoelharás diante, nem servirás a ele. Eu sou teu Deus onipotente e ciumento, quem observando tua iniquidade recairão os pecados sobre teus filhos até a terceira e quarta geração, mas quem guardar meu mandamento e mostrar-se agradecido, terá por séculos meu amor”

Os pastores têm que colocar muita ênfase ao abordarem os fiéis para guardarem este mandamento, pois é para que entendam que Deus é o fim de tudo o que nós fazemos, que Deus é o criador e somente a ele se poderá adorar, e quem adorar outra imagem o pecado se expandirá sobre todas as pessoas, porque também é heresia e isto vale também para os que não acreditam, acreditam na

sorte, horóscopos ou outras superstições, para aqueles que se desesperam e põem sua esperança nas riquezas, na santidade de seus próprios corpos e nas suas próprias forças, todos estes são responsáveis desta transgressão.

Sobre a adoração de imagens, os pastores ensinarão que as imagens são para mostrar que o seu uso é mais para conhecer a história do antigo e do novo testamento, e refrescarmos de tempo em tempo a memória, para instigar a lembrança de todas as coisas que Deus tem feito a nosso favor.

Segundo mandamento: "Não tomarás o nome de Deus em vão"

Primeiramente deve-se explicar este preceito, que este mandamento ensina a honrar seu nome e jurar por este santo nome com piedade e religiosidade é algo a que estão obrigados. Não se pode jurar em vão, nem em falso ou temerariamente, muito menos para dizer palavras de execração, blasfêmia ou amaldiçoar o santo nome de Deus, que é bem mais digno que todas as coisas.

Terceiro mandamento: "Lembrarás que o sabbath [descanso] é sagrado. Seis dias de trabalho, mas o sétimo é o sabbath de Deus, e nesse dia não trabalharás, tampouco teus filhos e serventes, tampouco o estrangeiro na tua casa. Em seis dias Deus fez tudo e o sétimo dia será santo"

Os pastores devem exortar aos príncipes e magistrados a apoiarem com sua autoridade, particularmente nas coisas que permitam manter o culto exterior a Deus, e de obedecerem a seus mandamentos. E os que se mostrarem negligentes em

guardar este mandamento, como os que desobedecem a Deus e a igreja, deverão ter alguma pena e castigo.

O quarto mandamento: "Honrarás pai e mãe, porque se prolongarão teus dias de paz que te-dá Deus."

Os três primeiros mandamentos nos instruem no amor que temos para com deus, e os sete seguintes nos falam dos deveres de caridade e amizade que se devem ter uns com os outros. Os primeiros falam do supremo bem, e os outros pelo bem ao próximo. O objeto dos primeiros é o amor soberano, e o amor ao próximo é o motivo dos demais. Os primeiros dirigem-se ao fim, os outros às coisas que se relacionam com este fim.

Os filhos devem aos pais: 1] respeito, 2] subordinação, 3] imitá-los nas suas ações boas e na sua virtude, 4] satisfazer suas necessidades.

O quinto mandamento: "Não matar".

O fim deste mandamento é manter a vida dos homens, e esta é a razão que os soldados que tem seus inimigos numa guerra justa não são culpáveis de homicídio. Os homicídios que se cumprem em relação a uma ordem expressa de Deus não são contrários a este preceito(6). Mas nas outras condições os homicidas são inimigos jurados dos homens porque destroem o homem(7)

O sexto mandamento: "Não cometerás adultério"

O adultério é reprovável porque se lhe acompanha a infâmia que o liga às outras impurezas, e reafirma o fato de ser uma injustiça não somente contra o próximo em

particular, mas mesmo contra toda a sociedade civil [sessão 22, cânone 28 do Concílio de Trento].

Entre os remédios está o de domesticar nossa concupiscência e reprimir os movimentos de nossa sensualidade. Um resguarda o nosso espírito, e o outro resguarda nossa ação. E é particularmente pelos olhos que a impureza encontra lugar no coração. Tem-se que evitar as roupas demasiado ajustadas em nosso vestir para não estimular nosso olhar, porque deste modo tem ocasião o próximo de excitar os movimentos da impureza. Deve-se evitar os entretenimentos, palavras e discursos desonestos e impuros. Finalmente para reprimir a sensualidade do corpo, deve-se exercer ações penosas e laboriosas.

Deve-se observar atentamente as prescrições práticas destinadas a reprimir abertamente a sensualidade do corpo, seja no vestir, olhar, falar, etc. Ainda que não se considere ao corpo pecaminoso, o Concílio de Trento tem uma atitude prática em relação ao corpo e a sensualidade que lhe é natural, abertamente de negação deste, *de presumir-lo pecaminoso*.

O nono e décimo mandamento: "Não desejarás nem a mulher nem os bens, nem nada de teu próximo".

Os pastores terão que explicar aos fiéis este preceito, que não é somente reprimir nossos desejos e nossa cobiça carnal, mas que é o meio de como Deus manifesta sua infinita bondade. O desejo escurece nossa razão, faz que fiquemos cegos pelas penumbras das paixões e se imaginam que tudo aquilo que desejam seja bom e lícito.

Observe-se aqui o lugar das paixões, as paixões estão localizadas em um sentido completamente negativo e relacionado só com a sensualidade e o sexual, mas aqui as paixões operam como que negando nossa razão. Enquanto no tomismo de Tomás não se tem este sentido condenatório das paixões, nem ao menos relacionado só com a sensualidade. E as paixões nunca nos deixam completamente cegos. Aqui se tem uma manifesta inversão do sentido das paixões.

Em síntese temos aqui, como através das propostas dos mandamentos, uma redução total e uma clara inversão do tomismo de Tomás, de aberta condenação do corpo como fonte de pecado, de negação da sensualidade, negação das paixões, da negação das paixões com respeito à razão, e o que é pior ainda, do estabelecimento da equação paixão = sexo.

Por conseguinte, tudo aquilo relacionado com o sensível corporal, com as roupas de um jeito ou de outro, com os movimentos, os olhares, a imaginação, as palavras, tudo remete ao estímulo dos desejos da sensualidade, os desejos carnavais, em suma o sexo, mas, mais ainda a condenação deles. Assim, os toques e carícias ficarão proscritos. O tomismo de Trento se torna um guardião dos costumes sexuais.

Parte IV : A oração

Os pastores devem mostrar que esta é completa e absolutamente necessária, pois ela nos ajuda a lutar contra a corrupção de nossa própria natureza, na medida que estamos inclinados ou portamos o mal e seguimos os diversos movimentos de nossa

concupiscência. Nesta medida é necessário compreender que ninguém pode fazer o bem por si mesmo, que estamos inclinados ao mal, que estamos sujeitos a uma infinidade de paixões, paixões estas que entregamo-nos com incrível ardor.

Notas

Capítulo VII

(1) A versão aqui utilizada é a versão na língua inglesa *Catechism of the Council of Trent for parish priests* (Issued by order of Pope Pius V) editada por James Akin, 1996, disponível no site web: <http://www.cin.org/users/james/ebooks/master/trent/tintro.htm>, acesso em 12 de maio de 2002; e comparativamente e como apoio, remeteremos também à versão de S. Pallavicino: *Histoire du concile de Trente* (3 v), Montrouge, France, 1844, o <<Catecismo de Trento>> da versão S. Pallavicino está no tomo I da obra antes indicada. É claro que não faremos senão uma síntese dos aspectos medulares de cada secção e relacionada com a estrutura das paixões.

(2) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 166

(3) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 178

(4) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 206

(5) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 213

(6) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 377

(7) Pallavicino, ob cit, tomo I, p. 378.

VIII. O tomismo curialista e tomismo espanhol

1. O tomismo curialista

Chamaremos curialismo à forma particular de interpretar a teologia tomista pelos teólogos da Cúria para reforçar o seu controle e predomínio eclesiológico dentro da Igreja. Não se deve deixar de lado o fato que a luta entre as correntes curialista e conciliarista foi intensa durante todo o Concílio de Trento, como foi visto em seu momento.

Em termos gerais, indicarei que o Concílio de Trento esteve constituído por dois partidos e três tendências bastante fortes: 1] os cardeais de mentalidade conservadora que defendiam abertamente direitos e interesses da Cúria romana e do papado; 2] o partido da reforma dividia-se em dois grupos: a] uma próxima aos curialistas, defensores de que tudo fosse decidido desde acima, b] reformistas definidos(1), que conta com o cardeal G.Contarini(2). Assim o curialismo não é uma expressão casual das lutas dentro da igreja.

A massa do clero em termos gerais foi bastante resistente ao modelo de vida promovido pelos decretos do Concílio tridentino: por um lado, o clero de baixa

hierarquia que <<não queria vestir hábito talar, instruir-se, ensinar o catecismo; de outro lado o alto clero que recusava-se a levar uma vida simples e frugal ...>>(3)

A Cúria romana, antes das reformas da Igreja impostas pelo Concílio de Trento, era ciente da necessidade destas reformas, mas o seu maior temor era que uma vez desatadas as forças para a renovação, estas levassem a uma afirmação da teoria conciliar antes do Concílio, e a perdas de status e benefícios. E assim aplicar a tática de mudar tudo para que nada mude ou, então, ceder em alguns aspectos secundários para resistir com energia em outros tidos como centrais(4).

A partir das aplicações dos decretos conciliares, encaminhou-se a diversas interpretações, como era inevitável que acontecesse. Deste modo, distinguiram-se as seguintes tendências: 1] dos letristas, que supunham que com os decretos se solucionariam os problemas, 2] os teólogos da Cúria, que faziam uma leitura contra-reformista das reformas de Trento, 3] os que preferiam uma leitura pluralista(5). Em nome da luta contra os protestantes, a luta pelas reformas era travada dentro da Igreja e pelas mesmas tendências dela, e mais ainda, usavam esse pretexto para reforçarem-se.

Quais foram às feições do curialismo?

Vejamos quais são os perfis deste curialismo ---que segundo nosso modo de ver modifica a maneira de entender o tomismo --- que afetaria o desenvolvimento das reformas da Igreja e daria um rumo específico ao tomismo:

1] Interpretação da Bíblia.

Foi declarada a Vulgata como autêntica [ademais de se introduzir a Bíblia em língua vernácula no Índice dos livros proibidos, proibição em vigor desde 1556, e que somente se pode ler com ordem do inquisidor](6)

2] relação Escritura-Tradição

Lutero se opõe à Escritura e Tradição, para ficar só com a Revelação. Em oposição a ele a Igreja trabalha a tese *partim / partim*, como fórmula contrária aos protestantes. Isto equivale dizer: a revelação está *em parte* contida nos livros escritos e *em parte* nas tradições não escritas. Depois termina eliminado o <<em parte>>. O pós-Concílio, não levou em conta esta correção e repete a fórmula contrária aos protestantes *partim / partim*(7)

Qual é o efeito prático desta simples forma de assumir a revelação? Sobre-valorização do elemento sobrenatural para os *escritos e para a tradição*, e a tradição não é outra coisa que toda a etapa prévia da *estrutura* da Igreja católica, mas é a seu modo, a aceitação do caráter sobrenatural desta estrutura e de suas ações, e por extensão a divinização de seus representantes e de seus atos.

3] Trento assume a Vulgata, a Bíblia, e que se fosse submetida à revisão; o curialismo a declarou <<infalível>>(8)

4] a hierarquia exclui aos bispos do centralismo curialista, e fica fechada assim, uma hierarquia eclesiástica de base suporte divino(9)

Em síntese, o curialismo traduz-se no seguinte: o livro revelado é o único que encontra seus intérpretes na tradição, os quais a sua vez tem relação direta com essa revelação, que foi interpretada pela tradição também com assistência divina,

em uma estrutura divina que tem homens eleitos entre todos os dessa estrutura, para fazer uma leitura ainda mais depuradamente divina.

Não é difícil perceber aqui o som de reafirmação do primado divino de um livro, uma tradição que a interpreta, de uma estrutura divina e de uma hierarquia mais divina que toda estrutura para falar de Deus. A linha eclesiológica passa a se transformar no primado do papa.

A razão deste evento histórico é simples, a Igreja passa a considerar ao Papa como o rei, em paralelo com as tendências centralizadoras das monarquias européias.

Em síntese, todas estas considerações gerais serão aplicadas depois a cada nível nas igrejas oficiais de cada país no século XVI, XVII, e mais ainda, se levar-mos essa aplicação pelos níveis mais baixos da Igreja por esses mesmos princípios de divinização, se terá uma idéia aproximada do pavor que teria que inspirar o sacerdote mais simples em massas absolutamente ignorantes e instruídas para isso. Não devemos esquecer tampouco o caráter divino do imperador inka e do pavor dos indígenas ante ele. Assim, é tudo um clima de divinização e solenidade que não se pode imaginar no século XXI.

Devemos observar também todo o horizonte que suscita isto na consideração das interpretações específicas dos homens de uma época, onde o ar de exclusivismo, de soberba, de superioridade, de infabilidade, é um espírito, primeiramente um espírito anti-protestante e depois católico. Isto em meio de um clima geral político, intelectual, religioso de grandiosidade e de potência. E um clima de afirmação conservadora.

2. Tomismo espanhol.

As condições na Europa em fins do século XV, era a de um ambiente sumamente carregado de misticismo, provenientes de uma série de fatos econômicos, políticos, sociais e de saúde. Assim era comum junto ao carregado misticismo, especulações apocalípticas e de preocupações relacionadas com a salvação eterna. Em geral a imagem de Deus era a imagem de um Deus ademais de poderoso, arbitrário(10). A presença do demônio(11) era uma presença real, alimentando bruxarias e feitiçarias [deixaremos de lado a perseguição contra mouros e judeus e a utilização política para confiscar seus bens].

Vejamos em termos gerais quais são as características dominantes no cristianismo popular da Europa do século XV(12) para completar a idéia aqui estabelecida:

- a) gosto pelo extraordinário, inclusive pelo fantástico**
- b) espera permanente do milagre**
- c) religião do signo conciliado com o sentido das coisas concretas e inclusive pitorescas**
- d) o cristão quer ver e tocar as coisas da fé, poder se apropriar do inefável**
- e) o cristianismo implica certo conformismo**
- f) não associam a religião aos costumes**

Com freqüência expressava-se como uma massa religiosa com uma fé objetivista:

<<con frecuencia refractaria frente al evangelio y mantenedora de costumbres auténticamente paganas ---esclavitud, prostitución, inmoralidad conyugal, desprecio de la persona humana---, sino que creen que la observancia de las prácticas , cumplidas correctamente, es decir, seguir el derecho, bastan para

asegurar la salvación. Tienen, pues, una concepción <objetivista> de la religión cristiana>>(13)

Continuam a explicar estes historiadores de que é dominante a obsessão do <mais além>, e principalmente a obsessão da morte eterna, derivando assim para a obsessão do pecado e do demônio. Daqui deriva o fato de que os moralistas:

<<eran tan solícitos en detallar reglas, en poner en paz las / conciencias fijándoles sus obligaciones, dándoles el sentido de la ley y de la medida>>(14)

A Espanha ao final do século XVI sofria um relaxamento dos costumes, com um clero ignorante, especificamente no baixo clero, e a opulência do alto clero, evento comum à Espanha e a Europa. Com a chegada de Isabel de Castela [1474] ao trono, a Igreja espanhola vivia em condições extremamente decadentes, e se impõe uma necessária reforma. E busca-se unificar o estado espanhol em uma unidade religiosa.

Esta religião é uma religião do mérito no sentido mais objetivo(15), é uma religião de observância e de obras que eliminam por completo todo aspecto pessoal e voluntário. É uma religião onde se contabilizam os méritos e a piedade não passa de aritmética(16)

Inicia com Isabel uma forma de espiritualidade baseada na exaltação religioso-nacionalista, propriamente espanhola, onde se estabeleceu a unidade entre o místico e o político, em suma, um estado teocrático. Em geral se constituiu uma espiritualidade que se expressa de modo elevado nos representantes da mística espanhola.

Assim entre 1450 e 1550 iniciam-se na península ibérica, movimentos reformistas de grande intensidade.

Com o governo de Carlos I perde-se muito desta força de renovação, e as tendências dominantes começam a perder poder, para dar passagem a tendências anti-renovadoras. O tomismo se impõe na universidade de Alcalá derrubando ao nominalismo, e desenvolvendo uma espiritualidade mais seca, mas ascética. Enquanto que em Salamanca:

<<en el renacimiento vive la escolástica uno de los momentos más esplendorosos de su historia, gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria [...] dando más importancia al aspecto práctico y haciendo aplicaciones de los grandes principios teológicos a los problemas religiosos, morales, jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, cambios, usura, conquista de América, etcétera>>(17)

Aqui deve-se reter a seguinte idéia: Francisco de Vitoria realiza a restauração do tomismo dando mais importância ao aspecto prático e fazendo aplicações dos grandes princípios teológicos aos problemas religiosos da época. Torna-se claro que entre os problemas vistos está o problema da condição do indígena.

O problema político-religioso marcante desta época de Carlos I é o desenvolvimento da reforma protestante e a propagação do protestantismo na Alemanha, que forma parte do império espanhol. Desenvolve-se assim, para enfrentar este clima protestante e intelectualmente dominado pela visão de Erasmo, uma ideologia cristã de combate. A linha belicista ganha força quando Carlos I fica persuadido de que contra os protestantes só resta a força. Assim, o império atacado pelos príncipes na Alemanha e pelos turcos que ameaçam Viena, gera um clima de guerra total na Espanha e se impõe uma espiritualidade exaltada, mística, guerreira, em suma, de combate. Espiritualidade dominante durante Carlos V e continuada por Felipe II, marcada já por ideais espirituais da contra-reforma espanhola.

Assim o Novo Mundo não era outra coisa que uma *continuação dessa guerra de reconquista e propagação da fé cristã*. Insistimos então que enquanto na Europa eram superadas formas de organização política, social, econômica e espiritual, na América hispânica, chegavam as forças de renovação, mas ao mesmo tempo de conservação do mundo que na Europa decaía. Era o modo feudal que chegava as colônias mas em suas formas mais duras, mais conservadoras. [remetemos ao capítulo 1 e 2]

Em síntese, observe-se como se perfilaram características que depois terão forma social, onde isto equivale a dizer que o centralismo típico da coroa espanhola como da igreja não é um fato abstrato que procede da nada, é a mistura de um cristianismo <objetivista> na Europa, em uma coroa espanhola com uma mística guerreira e conquistadora que chega as Américas. Posteriormente, esse centralismo político e religioso que pouco se manifestou na etapa da conquista hispânica do império dos inkas cristaliza-se na colônia, se socializa e se faz extensivo a todas as relações humanas e sociais, como vimos nos capítulos anteriores. E isto é algo permanente até o presente(18).

Assim os hispânicos realizam suas empresas de conquista usando tropas e frades de diversas congregações religiosas, cujos membros de infantaria, o baixo clero, é diferente substancialmente do alto clero. A tropas conquistadoras que chegaram a estas terras foram constituídas por camponeses migrantes empobrecidos que fizeram da guerra um meio de vida, fidalgos empobrecidos, aventureiros de todos os tipos e delinquentes. Da tropa mais culta, entre oficiais, havia desde mestres das universidades que também fizeram das armas um meio de vida, nobres e outras categorias sociais mais abastadas.

As tropas e frades que chegaram a nosso país, foram forças recrutadas na Espanha central com um cristianismo antes caracterizado. Os freis que partem à conquista possuem uma formação mediana, onde não se pode esquecer que a reforma da Igreja inicia-se com Isabel e estão dominados pela mística guerreira na Espanha da época. Sua formação teológica é básica porque ainda as congregações predominam e os seminários para a formação de sacerdotes situam-se em um estado de constituição [não se deve confundir, quando se fala da Espanha central, de Madri ou Alcalá, com as províncias do interior ou de povoados muito distantes]. Trento é um processo de unificação, renovação e amadurecimento dos costumes e exigências pastorais em geral, mas este processo não se dá sem lutas e formas desiguais de aplicação(19)

Qual é então o panorama da filosofia tomista na época, na Europa e na Espanha? O panorama filosófico tomista fica estabelecido tomando-se às universidades como referência e às congregações:

I. Congregações:

A] Tomistas – Espanha

A 1] Ordem dos predicadores:

Tomistas: Vitoria, Cano, Soto que são os mais relevantes e que ademais participaram no Concílio de Trento como teólogos do imperador. Soto tomou parte no debate entre Las Casas e Sepúlveda acerca do natural americano; os três pertencem a Salamanca.

Tomismo: também em Alcalá, Valladolid, Santiago de Compostela, Madrid, Cataluña, Aragón, Valencia, Sevilla [a maioria pertence à Espanha central, a zona de

onde parte a constituição e unificação do estado espanhol sob controle da nacionalidade castelhana].

A 2] Ordem dos mercedários:

Tomistas

A 3] Ordem dos carmelitas:

Tomistas

A 4] Ordem dos beneditinos:

Harmonizaram a Tomás e Anselmo

A 5] Escola franciscana:

Tomistas: universidades de Alcalá, Valencia, Zaragoza; Salamanca: independente

A 6] Companhia de Jesús

Tomistas(20)

Em síntese, o tomismo espanhol é um tomismo de combate, primeiro, porque se misturam e se unificam as demandas políticas e religiosas de predominância do reinado de Castilla que encabeça a constituição de um estado unificado, uma monarquia absolutista centralizada, e a necessária reforma do clero espanhol, de costumes decadentes e de extrema ignorância; coincidindo logo com as aspirações imperiais posteriores e sua proeminência na Europa. Filosoficamente o tomismo situa-se em um estado de renovação desde Salamanca por seu caráter aplicado aos problemas fundamentais da época.

Posteriormente promove alianças no âmbito político e eclesiástico para enfrentar ao protestantismo política e teologicamente, que teoricamente é a luta contra as alterações da teologia da igreja latina católica pelos protestantes. Assim a política e a religião espanhola passa a ser uma política e uma religião de controle dos costumes,

que fica definido na luta contra os protestantes por um matiz mais fechado, controlador e agressivo,

A espiritualidade da época é uma espiritualidade bastante elementar, isto é, de crença literal, por parte da população fortemente ignorante, da mesma forma que o baixo clero; e porque se assume que a espiritualidade é uma questão de peso e medida, isto é, coisista. Isto explica também, porque os regulamentos dos moralistas em geral é uma espiritualidade de controle, para se obter uma coisa a partir de atos puramente externos.

Finalmente a respeito à condição do natural americano, como o Concílio de Trento não levou em conta a existência da América, se repensou a situação do indígena a partir da posição renovadora de Salamanca, onde do ponto de vista religioso e acadêmico se assumia a condição de homem do indígena, e esta posição contrastava com a visão política dominante que via eles como animais. E tem-se que distinguir ademais a posição do tomismo-universitário com a existência e realização da teologia de um baixo clero que o aplica de jeito diferente.

Notas

Capítulo VIII

1. O tomismo curialista

(1) Martina: *História da Igreja*, vol I, Loyola, São Paulo, 1995, parte III, p. 207 [idem, p. 217, ed ita; idem, p. 198, ed esp]

(2) Contarini: não é improvável que esta tendência se dividisse por sua vez em duas subtendências, a reformista, tipo Contarini, que era partidário de reformas na Igreja, e que a sua vez chegava a prestar grandes serviços à república de Veneto. Eram assim, reformistas dentro da Igreja, e por sua vez, partidários da república [os partidários da reforma tomaram a nomina a cardeal de 1535 como <<una grande vittoria per il partito della riforma>> Martina, idem, parte III, p. 217 da ed. italiana] e a outra subtendência que era reformista da Igreja mas sem ser partidária da república.

(3) Zagheni: G. Zagheni: *A idade moderna*, Paulus, São Paulo, 1999[1995], cap. 6, p. 185-186, não resulta convincente, por conseguinte, a tese que sugere a possibilidade de ler as idéias e as teses filosóficas a margem das coordenadas espirituais gerais de uma época, a margem das pugnas contra outras teses, e finalmente, sem levar em conta a maneira como é assumida pelos diversos estratos da sociedade, instituições, partidos, etc.; e insisto que e o baixo clero é decisivo para a forma geral do tomismo pela sua relação interativa imediata com a população, onde são eles os que fazem um cadastramento das tendências imediatas e mediatas das crenças e valorações da população, são eles os que elaboram a matéria-prima das crenças da população, de cima para baixo e de baixo para cima. É um primeiro nível do processo intelectual e um primeiro nível do processamento da informação, em ambos sentidos, que sofrerá mais tarde diversos tratamentos, enquanto avança mais sobre os níveis de uma estrutura a matéria prima informativa.

(4) guardiões do pensamento: esta é uma forma bastante clara de observar a constituição dos guardiões do conhecimento, da cultura, da teologia, da filosofia, da moral, e é claro que é inevitável que se tenha que recorrer a história dos conhecimentos para vencer aos guardiões. Esta doença do espírito não é própria apenas dos marxistas soviéticos, como acostumo escutar, mas é também doença da cultura ocidental. Acho que são até necessários. Mas não tem caso, o novo sempre se impõe: Hegel disse. E me faz pensar o seguinte: 1] que se tem que assumir que toda construção intelectual é relativa, posto que em algum momento tem-se que concluir seu ciclo, se esgotar e ser renovada, no mesmo processo da história, por conseguinte tem-se que assumir a contradição como necessária por economia de forças mentais e espirituais, 2] se tem que assumir que esse fato tem a ver com a necessidade de segurança que o intelectual brinda em algum sentido, então deve-se assumir que com Nietzsche é melhor do que se assumir relativo e que fazer as coisas em nome de algo só esconde nossa necessidade intelectual de crenças, caso contrario se entra em crise, quicá seja melhor fazer as coisas não esperando nada de ninguém, socialmente falando.

(5) pastores: quando indica essas tendências nosso autor coloca na terceira o seguinte: os que fazem uma leitura interpretativa pluralista e criativa, que é o método dos pastores de almas e as missões populares; acho que se pode ser conservador e criativo sempre e quando se indique com respeito ao que se quer; tenho dúvidas de que os pastores e as missões populares tenham essa característica, no Peru ao menos, a visão tridentina de conceber o cristianismo só mudou após os anos 60-70 do século XX, e isto é sabido pelos mesmos representantes da Igreja do século XVII, assim essa generalização não é certa; finalmente tenho sérias dúvidas que a palavra <<popular>> seja sinônimo de mudanças, trocas, progresso, etc., ao contrário, a evidência sugere que são muito conservadores e até dispostos a matar sem escrúpulos ou por dinheiro. A palavra <<popular>> tem vários conteúdos e tendências, e é bom distinguir as coisas; dá-se o mesmo com a palavra <<populismo>>, mas isto é uma outra coisa.

(6) livro único: G. Zagheni: *A Idade moderna*, idem, p. 192

(7) divinização da Igreja: idem , p. 193, a divinização da igreja já existia, e somente precisava reforçar-se em um contexto afirmativo da luta anti-protestante, e se passou a sobre-valorar a estrutura da igreja.

(8) arsenal infalível, idem, convertida a Bíblia em livro único, não há surpresa em se fazer passar tal livro como único e absoluto, como aconteceu na realidade, e se converteu na mania de encontrar ali uma resposta para tudo; quiçá a mania de observar tudo através do livro ou livros e ignorar a realidade, provenha já desta divinização do livro e da cultura. É um processo intelectual de fechamento da visão da realidade para olhar *o que se quer olhar*, determinado por idéias prévias ou por representação cultural prévia; N. Hartmann rechaçava a formulação de Heidegger a respeito do ser e alertava, afirmando que o estudo do ser não pode ser transferido ao estudo do <<sentido>> do ser, porque o <<sentido>> do ser é isso, só um sentido. Deve-se estudar o real: *Ontología*, vol 1, cap I, esta aproximação de Hartmann a Husserl procede de que o real para Husserl é acercar-se ao real, sem concepções prévias.

(9) níveis de interpretação, idem, e interessante isto que se sugere, dentro da estrutura já divina, há um bloco de homens com maior perfil para interpretar de uma melhor maneira a palavra de Deus, e dentro deles, um que resulta infalível. Assim três níveis de interpretação das coisas divinas, se assim funcionam as coisas nas altas esferas da hierarquia, como será nas baixas esferas da mesma; o mesmo Hartmann e Scheler afirmavam que as crenças religiosas só geram uma tremenda irresponsabilidade.

2. Tomismo espanhol

(10) Lautico, García: *La primera evangelización de América Latina*, Peña Batlle, República Dominicana, 1993, p. 67, apud B. Vasconcelos F: <<*Origens ibéricas do catolicismo latino-americano*>>, p 3

(11) lembro claramente que nas viagens realizadas pelo interior de minha patria em diferentes momentos, pelo litoral norte, litoral sur, litoral centro, serra sur, serra norte e serra centro, onde a presença espanhola foi ou teve diferentes características, como nas regiões camponesas da serra, que o temor aos elementos naturais mostrava-se como um temor apavorante, fenômeno que se reproduzia quando se tratava do temor ao demônio, pois para eles o demônio era, ademais de presença física, sujeito com capacidade de ação. Se isto é ainda evidente no século XX em meu país, não é difícil de acreditar em um Deus onipotente e castigador como forma da espiritualidade do século XVI em nosso país e na Europa camponesa e nos burgos da época.

(12) A Fliche y V. Martín; *Historia de la Iglesia* [vol XVI: *La crisis conciliar*, Edicep, España, 1976]: c. 10, p. 299

(13) idem; <<Es difícil que nosotros, que vivimos en un mundo donde todo está asegurado... podamos hacernos una idea exacta de la profunda inestabilidad emocional de nuestros antepasados. Es natural que creyeran en teorías de predestinación ... es natural que quisieran propiciarse a este Dios tan importante, ya fuera mediante ceremonias o una conducta virtuosa>> Ch. Hill: *De la reforma a la revolución industrial 1530-1780*, Ariel, Barcelona, 1980[1967], parte II, cap. 7, p. 125

(14) idem

(15) idem, p. 301

(16) idem, pp. 301-302

(17) G. Fraile: *Historia de la filosofía*. [vol III: Del humanismo a la Ilustración: siglos XV-XVIII], BAC, Madrid, 1978, cap XII, p 381; indica igualmente o autor hispánico: <<Predominó el nominalismo en estos siglos en la mayoría de las universidades>>, <<se abandonó las grandes visiones panorámicas de los sistemas del siglo XIII>>, <<se concentran en discusiones particulares y secundarias objeto de disputas interminables>>, <<los sucesores de los pensadores del siglo XIII no pasan de repetidores y abreviadores>>, <<las escuelas se cierran sobre si y se dedican a comentar a sus jefes respectivos proliferando comentarios y compendios>>, cap XII, p. 376.

<<A mediados del siglo XVII decae de nuevo la escolástica, volviendo a reincidir en los antiguos defectos. La enseñanza y la producción literaria vuelven a recluírse en las antiguas cuestiones. Se multiplican los cursos, comentarios y manuales, que apenas aportan nada nuevo y original... permaneciendo al margen, cuando no adoptan una actitud cerrada y hostil, de los grandes descubrimientos de su tiempo. Es una situación que se prolonga a lo largo del siglo XVIII, hasta que a mediados del XIX surge la restauración que marca una nueva época en la historia de la escolástica>>, idem. O autor indica que a *mediados do século XVII retorna a decadência na universidade de Salamanca*, ou seja, desde 1650 em diante.

Se pode pensar então, que o tomismo dos evangelizadores chega ao Peru durante a plenitude do tomismo em Espanha para depois de 1650 voltar al nominalismo, e o ponto mais alto no Peru chega a fins de 1660 (pense o leitor na afirmação de Kubler-Marzal de que a cristianização dos naturais das terras do Peru chega a sua plenitude em fins de 1660).

(18) Martina; este autor fala que os partidários da contra-reforma católica valorizam a expansão missionária, e repressão da heresia: fé vigorosa, dinâmica e conquistadora, e dura intolerância que recorre à força; e acrescenta Martina que ademais se apresentaram tendências negativas e defensivas da teologia, e sobre tudo da eclesiologia, em G. Martina: *História da Igreja* [vol I], Loyola, São Paulo, 1995, parte III, p. 193 [edição italiana parte III, p. 204]

(19) infelizmente não disponho de informação: 1] dos planos de estudo a respeito dos seminários religiosos que dependem do bispado e das congregações religiosas depois das reformas tridentinas. Tem-se informação dos cursos ministrados nas universidades, etc., mas a massa do baixo clero não se forma exatamente ali, se forma nos seminários [o que um teólogo ministra em suas aulas a seus alunos que se formam sacerdotes, não implica que será isso o que o sacerdote aplicará em sua prática nas missões]. Na medida em que é impossível ter-se esta informação, para <<medir>> o tomismo na mentalidade do baixo clero nos seminários, é inevitável recorrer às fontes onde se possa obter informação desta média, como por exemplo, nos catecismos, etc. Com o Concílio de Trento e a unificação dos catecismos a tarefa de reconstrução da mentalidade desta época ficou facilitada; 2] mas este não é o único problema, outro problema consiste em estabelecer por exemplo, as áreas de controle das congregações nas regiões das missões para estabelecer a média da pregação tomista e em que aspectos doutrinários enfatizaram sua propaganda religiosa, e como foi recebido pela massa evangelizada. O historiador das mentalidades J. Delumeau: *El catolicismo de Lutero a Calvino*, Labor, Barcelona, 1973, c. 4, p. 237 indica o seguinte: <<El estudio de las misiones del interior en la época barroca y clásica no han hecho sino comenzar. Hace falta establecer una cartografía europea de este fenómeno religioso, y algún día será necesario e interesante comparar los métodos de evangelización empleados en los diversos lugares, y determinar las similitudes y diferencias de acento en la espiritualidade, es decir, las diferencias de doutrina entre os diversos países y las varias órdenes. Pero sobre todo deberá intentarse apreciar la mayor o menor amplitud de los resultados alcanzados por las misiones>>; olhemos isto mais detidamente com respeito a nossa cultura: 1]as informações començam a dar certo resultado nessa linha de pesquisa, por exemplo, a respeito ao tipo de evangelização tem-se que << empiezan a aparecer estudios novedosos en los que se busca comprender el objetivo y se compara el estilo de la evangelización de cada una de las ordenes religiosas (ver los trabajos realizados por Julián Heras, Henrique Urbano, Manuel Marzal, respectivamente sobre franciscanos, dominicos y jesuitas). Bajo la influencia de Las Casas, los dominicos buscaron en el indio un modelo de una ética natural; los franciscanos estimaron la pobreza del indio, y los jesuitas destacaron por la nueva mentalidad moderna que resaltaba la eficacia en los métodos>> pode olhar-se Olinda Celestino <<*Transformaciones religiosas en los Andes peruanos*>>, 2. Evangelizaciones, *Gazeta de Antropología*, Nº 14, 1998, Texto 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, Paris: no site web disponível http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html, acesso em 12 de maio de 2002, e o dr. M. Cayota faz uma extensa abordagem a respeito do objetivo de uma nova cristandade dos franciscanos em seus planos evangelizadores. Veja-se a informação no site web disponível <http://www.franciscanos.net/cefradohis/indoafro1.htm>, acesso em 12 de maio de 2002; 2]esta é --- caminhando por outra linha de reflexão a propósito da citação do autor francês que é uma velha aspiração filosófica já presente em Hegel do <<*O programa do idealismo alemão*>>, de querer olhar como as idéias se tornam religião, é dizer prática; e do mesmo Heidegger que em um primeiro momento quer estudar como as idéias filosóficas plasmadas no cotidiano transformam a realidade, mas

depois desistiu desta aspiração, etc. Voltando as missões e a necessidade de uma cartografia das crenças em minha experiência tenho percebido, por exemplo e a nível de massa de diversos estratos, a força que tem a crença na dualidade alma-corpo, o destino, como há certa orografia de crenças acentuando mais certos aspectos que outros. Nesta zona do Brasil fiquei fortemente impressionado pela estrutura de pensamento onde se sobrepõe a tudo o simples <<fato>> e o sobre-dimensionamento da *causalidade externa* e a *função*, a seqüência causal dos fenômenos me traz à cabeça o título de um livro relacionado com isto: *O pequeno catecismo positivista*, que é o esquema do Catecismo tornado *esquema de ação e socializado*, convertido em carne e vida cotidiana : quais são os elementos externos e internos dos sujeitos para que uma cultura possa plasmar uma estrutura do pensamento e agir de modo tão natural, como seu, como uma visão normal ?

(20) congregações, cap XII, pp. 394-445; o que chegou oficialmente à universidade peruana, é dizer, somente à Universidade de San Marcos foi o tomismo no seu esplendor, e há que levar em conta o dado de que foram os dominicanos e franciscanos os que chegaram primeiro ao país, junto com os mercedários, e muito depois os jesuítas. Em sua maioria procediam da Espanha central e eram formados nas universidades de orientação tomista, pois ainda os seminários não estavam totalmente constituídos segundo Trento. No Perú, os dominicanos [esta congregação fez uma defesa universitária da condição humana do indígena tal qual Vitoria em Salamanca], mercedários, jesuítas, professaram a Tomás, e se bem que existiram lutas entre eles, todos são partidários da filosofia católica: M. L Rivara: *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú: <<La filosofía colonial en el Perú: El transplante y recepción de la filosofía en Iberoamérica>>*, tomo I, FCE, Lima, cap. II; em geral nós somos céticos a respeito do que a filosofia universitária ou tomismo universitário ou tomismo de cátedra tenha significado a respeito do tomismo prático dos evangelizadores, encontro que são de dois mundos completamente diferentes e distantes um de outro. Acho mais que o tomismo universitário é só o embelezamento do tomismo prático, sua versão idealizada.

Agora usualmente presume-se que o tomismo espanhol foi somente um transplante do tomismo da Espanha ao tomismo hispanoamericano, mas este é um outro engano, pois o tomismo de Espanha sofreu aqui modificações ao ser aplicado a nossa realidade. O problema é que *não se revelam quais foram estes perfis*. Nós vamos seguir uma outra estrada, mais teórica e menos sentimental. Primeiro, qual é o problema prático do tomismo dos evangelizadores, influenciados pela idéia de aplicar o tomismo aos problemas práticos, seguindo nisto a Vitoria e a escola salmantina: os problemas foram os *costumes depravados dos naturais*. Este é o eixo da questão. Portanto, a leitura do tomismo de Espanha é uma leitura *contra os costumes dos naturais* destas terras. Ninguém esquece que a polêmica teológica foi acerca de terem os naturais, alma ou não. *Mas para que querem saber se tem alma ou não?* a resposta é simples: *para determinar a forma de evangelização* e tratamento político-jurídico, aspecto jurídico-político que na prática no Peru ninguém cumpria. Assim na prática evangelizadora dos indígenas, quer estes tivessem alma ou não era irrelevante, segundo sugerem as evidências como veremos em momentos diversos de nossa exposição. Mas isto não é o central para nós.

O problema para nós é determinar: [1] o perfil teológico do tomismo espanhol de Espanha a respeito dos indígenas [que é diferente do tomismo prático espanhol do Peru], [2] o perfil do tomismo prático por uma visão indígena. Com respeito à pergunta [1] qual é o perfil que se configura na doutrina de Tomás, como se configura o *relevo, a orografia, o perfil*, desde o ponto de vista dos tratados, questões e artigos de cada uno deles e que vão *matizando um horizonte de releitura* que se faz ? A resposta a isto implica já um sentido; respeito à [2] E à inversa : qual é o saldo, ou como fica a matéria-prima trabalhada, *isto é, a massa indígena trabalhada, evangelizada, trabalhada em seus costumes depravados* depois de 80 anos, e como fica desde a prática desta massa indígena e se volta a configurar *novamente um relevo, uma orografia, um perfil*, dos tratados, questões e artigos do tomismo de Tomás. A resposta a isto implica já em um sentido geral e específico.

Aqui se põem de manifesto duas mediações que sempre assumimos e que não existiam porque mais fácil resultava o conformismo típico: *a doutrina tomista simplesmente se transplantou e assim inicia a filosofia da etapa da colônia e a filosofia em geral no processo da cultura do Peru*. Mas a existência destas duas mediações que se assinalou mostra que *não foi uma simples aplicação* da doutrina tomista, que em realidade se constituíam nesse processo: horizontes, sentidos, consciências-autoconsciências não tematizadas formalmente; mas o fato de *não estar tematizadas estas duas mediações ou estruturas não implicavam em sua inexistência*. Era e é preciso pôr em evidência os desdobramentos e manifestações.

E que todo este processo dava vida a um *horizonte de estruturação de autoconsciências* e à correspondente constituição de um *horizonte de uma subjetividade*. Não são coisas diferentes, são simplesmente momentos lógicos de todo um processo teórico unitário, dado no tempo e no pensamento: << O processo de <totalização reflexiva> do mundo, do qual a filosofia exprime o conceito, consiste em sua abertura *originária, fundamental*, ao movimento das coisas>>, D. Rosenfield: *Política e liberdade em Hegel*, Atica, Brasil, 1995 [1982], cap 1, p. 35

III parte

IX. O tomismo prático dos evangelizadores 1.

Nesta secção vamos situar o problema da incorporação de um horizonte prático na relação entre valores e costumes, incorporação e cristalização, numa nova tradição de valoração e autovaloração, em três aspectos que a grosso modo abordaremos: A] a fase de 1532 a 1570/80 [que chamaremos hispânico pré-toledano]; B] a fase correspondente a etapa de 1570/80 a 1632 [que chamaremos de reformas toledanas e de cristalização das tendências da etapa anterior], para por de manifesto que dois são os momentos de um mesmo processo de ressocialização, em uma nova ontologia da vida cotidiana, C] a perspectiva de nossa evangelização segundo o cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala.

Entenderemos por tomismo prático o tomismo teórico de Tomás, mediatizado pelo Concílio de Trento e que fôra materializado na sua aplicação pelos evangelizadores hispânicos em ondas sucessivas e anônimas. Isto equivale a dizer que foi por uma força coletiva *de ressocialização nos valores e costumes cristãos*, ou que em geral chamaram de cristianização dos naturais destas terras do Pacífico.

Trata-se de uma ontologia teórica aplicada a um contexto cotidiano, que não é outra coisa que uma ontologia aplicada a vida cotidiana dos habitantes originários destas terras de América. Tal se apresenta no contexto simultâneo de aniquilamento ou desestruturação. E cujo fruto teológico ---e de posição da ontologia ou estrutura das paixões--- não poderá ser igual por força a que estabeleceu o tomismo de Tomás, como tem ficado evidenciado em diversos momentos deste trabalho.

A] fase hispânica pré-toledana.

A federação quéchua ---nos diz Carlos Aranibar(1)--- foi um governo basicamente de tipo despótico oriental alicerçado sobre unidades regionais auto-suficientes, que não quis nem pôde, vertebrar as múltiplas etnias que a compunham numa nação coesa.

Unidades regionais ---dizemos--- cuja principal forma de relação, nesta formidável máquina de produção, era comunitária ou coletivista, e que eles não inventaram senão tomaram das culturas precedentes e a converteram na forma principal de trabalho.

A ontologia religiosa, ---indicamos antes, que 1] a teologia pré-hispânica era elementar e, 2] careciam de uma ontologia e ética formalmente racionalizadas em teorias, existiu melhor na ordem ontológica que impunha a teocracia despótica inca por seus mecanismos políticos e religiosos, expressados por sua vez, em fórmulas muito básicas, do tipo do que agora chamaríamos sabedoria popular, para legitimar seus costumes--- que norteia seu mundo cotidiano está marcada por estas formas ou mediações simples de relação comunitária ou coletiva. Seu padrão de valorações e de

reprodução de valores, emanam e se sobrepõem nesta simples e elementar relação objetiva.

O que foi este aniquilamento ou desestruturação --- este fenômeno foi considerado pelos naturais como um cataclismo cósmico(2) --- do qual estamos falando e no qual situamos nossa reflexão e, o contexto que significou a ressocialização numa ontologia cristã prático-cotidiana?.

Responde a isto o citado Aranibar, baseado na reflexão de Natan Wachtel a idéia de que também tomarei e que compartilho:

<<Contó, en conjunto, la tremenda perturbación global ---la desestructuración de Wachtel--- que desarticuló brutalmente los resortes sociales, económicos, políticos, religiosos del universo andino. Se dislocó la unidad básica del comportamiento demográfico, la familia andina, al desarraigar de tierra y allyu a masas flotantes que se adscribieron al servicio personal en las nuevas ciudades. Se forzó desplazamientos masivos en función de nuevos intereses económicos>>(3)

E prossegue o nosso historiador, várias vezes citado:

<<Se rompió el equilibrio entre población y producción, al exigir mayor rendimiento a la fuerza laboral y mermar su acceso a los bienes de consumo. Se echaron por tierra las divinidades del panteón andino: la fractura de la cohesión ideológica produjo aquello que se ha llamado 'desgano vital'. Se produjo, en suma, verdadera anomia, al imponer los valores individualistas de la cultura europea sobre el avasallado modelo comunitario>>(4)

Ainda sendo importante a constatação desta linha de reflexão dos historiadores não fica-nos claro o que se quer dizer a rigor com isso, é dizer como se materializou o choque ao nível do que se havia destruído, entrado em colapso, entre os costumes e os princípios éticos básicos que davam legitimidade a seus costumes cotidianos.

E Aranibar somente fala de <<debilidade vital>> ou anomia, mas o que é a rigor verdadeiro em <<debilidade vital>> ou anomia? Debilidade ou desinteresse pode ser

interpretado como <<carência de um sentido vital>>, isto significa dizer perda do sentido da vida nas quais eles estavam situados, possuíam e justificavam a eles mesmos. Esta debilidade ou desinteresse vital tem-se que entender então como perda das referências morais e intelectuais [fenômeno sobre o qual, e desde outra perspectiva, falara J. Dewey e que temos citado na ocasião].

Mas é errado presumir que eles somente ficaram perdidos, e passaram a uma nova estruturação nos dois momentos: conquista e colônia.

Tenho que chamar a atenção sobre o fato de que a perda de referenciais que justificavam a eles mesmos, *significa na prática a perda do padrão de estimacão*, é dizer, respeito frente a eles próprios, o outro humano, o outro social-comunitário, e a *relação* dele com tais aspectos. Contudo, não se teve perda de relação com a natureza.

B] fase toledana e pós-toledana:

Nós adotaremos relativamente à <fase toledana> a visão proveniente de Carlos Aranibar, quem a sua vez se situa na linha de pesquisa histórica de um dos maiores historiadores de nossa história nacional: Jorge Basadre G(5). Eles caracterizam esta fase pré-colonial e colonial, como dois momentos históricos de um fenômeno paralelo de índole política que não podem de ser vistos como duas etapas diferentes, caracterizadas *por uma grande ruptura*, e sim como de *cristalização de tendências procedentes da primeira etapa*, que foram reafirmadas e consolidadas durante a segunda etapa.

<<Lo que cuenta, al caso, es que la gestión toledana, tan estudiada por las medidas como se sistematizó el dominio colonial, no fue contra corriente ni

significó de modo visible un viraje. El maestro Jorge Basadre señaló alguna vez que no advertía diferencias esenciales entre la conquista y el virreinato [...] El “ordenancismo” del virrey burócrata es el *terminus ad quem* del aventurerismo del conquistador soldado [...]>>(6)

Juridicamente em meio a uma densa legislação, considerada avançada para a época, constata-se de maneira igual sua completa inoperância frente à sua aplicação.

<<El estudioso de la legislación indiana suele exhibir, junto al elogio por la avanzada teoría jurídica, la constatación del abismo que existió entre el mandato y su aplicación práctica>>(7)

Mas se este é um aspecto da questão, o outro aspecto consiste em deixar também estruturado um dos fenômenos mais interessantes que continua atuando em distintos momentos em nossa história.

Vencidos os quéchuas e despojados de todo poder, os espanhóis ficaram como donos do terreno no campo, mas logo entre eles desata-se uma guerra civil. Na década de 40 deste mesmo século, com a execução do último dos comandos rebelados, Gonzalo Pizarro, termina este episódio da etapa em geral denominada conquista.

Mas esta rebelião *deixou como herança, uma das questões político-práticas* mais interessantes: *o modo de agir da Coroa de Espanha, em uma de suas províncias* em que buscava reproduzir-se:

<<siempre actuó como si el peligro asechase a cada vuelta de esquina y hasta desconfió de los propios burócratas que enviaba. En efecto, logró tejer una sutil red controlista, con instituciones y funcionarios cuyos poderes y atribuciones solían entremezclarse. La legislación indiana del siglo XVI no se cuidó de trazar deslindes nítidos y, por el contrario, permitió frecuentes conflictos de jurisdicción. Con la deliberada ausencia de una división tajante de poderes se armó un sistema como de balancines y contrapesos que, en todo lo que contaba, privó de autonomía y capacidad de decisión a los levantiscos súbditos de ultramar>>(8)

Percebe-se então como a república dos espanhóis ou república dos brancos modela-se em dois aspectos: como *política da Coroa e administração*, mecanismos que ademais de produzirem uma *densa legislação sem valor ou expressão prática*, produz também uma *rede controladora*. E a partir desta legislação espessa, que é u tipo de lógica legal, se encobriu outra, esta sim real, que provinha do indivíduo com poder(9)

Neste processo de ocultação do real sob uma frondosa legislação se percebe também uma mediação que não foi muito levada em conta, que assim como se tinha uma representação dos indígenas, do mesmo modo a república dos brancos começa a construir socialmente uma auto-imagem, uma auto-representação. Auto-imagem e auto-representação onde eles se localizam nos limites de um horizonte dominado pelo modo de se auto-representar a si mesmos, segundo o padrão geral de seu modelo europeu-hispânico.

Não é difícil observar aqui o conceito de servidão, tomado em três sentidos: 1] politicamente: como instauração real de um modo de construção política, neo-feudalismo para Aranibar, 2] sócio-administrativamente, como um modo social de administração: centralista, com interferências, e com apropriação do poder como seu, sendo só delegado, por quem ostenta realmente o poder, 3] com expropriação do poder de todo aquele que não é considerado nem social, nem economicamente em seu padrão. Para afirmar de outro jeito: cristalizam uma auto-representação geral como natural e correta, quando de fato não o é.

Mas o mais interessante se radica em que politicamente muda-se o modelo político com a república, pelo sistema político de tipo liberal, mas que esse novo modelo ademais de ter muitas limitações, carregou em si estas formas cristalizadas da etapa

da conquista e da colônia. Aqui somente me ocuparei do sentido da rede de controle da Coroa de Espana.

Esta tal rede de controle, deixa de ser uma mera expressão política e institucional própria da Coroa de Espana para passar a incorporar e tornar-se, no decorrer dos tempos, em uma das *características valorativas mais nítidas das relações sociais e cotidianas*. Assim, não foi o simples fato psicológico, foi também o fato religioso e teológico em um contexto de mútuo reforço somado a uma política centralizadora e de controle. E este é um outro forte traço do contexto em que se começa a consolidar as relações sociais.

Se atermo-nos ao mesmo Aranibar, temos que dizer então que a primeira etapa da conquista espanhola, ou o que conhecemos como a conquista, leva a Coroa de Espanha a estabelecer uma política de desconfiança e mútuo controle e interferência, fenômeno que chega a sua expressão mais concentrada com a rebelião de Gonzalo Pizarro. E esta tendência começa a cristalizar e impor-se na segunda etapa da conquista espanhola, isto equivale a dizer durante a colônia e o mais forte referencial que impulsionou esta política seria Toledo.

Cristaliza-se institucional e constitucionalmente a *gênese de um horizonte presente e objetivo*, que situado em um certo nível, dominante e institucional ---político e administrativo ---passa a *sedimentar no decurso histórico de nossa nação, um horizonte geral de relações sociais e cotidianas*, atuante em um primeiro momento explicitamente, isto é, explícito para ser imposto, e em um segundo momento implicitamente, ou seja, já consolidado, assumindo-se em sua *normalidade e correição* na república e em etapas posteriores da mesma.

E assim *justificando-se* --- reitero --- num primeiro momento, *explicitamente* [fase da conquista, fase de Toledo e a fase da colônia], e em um segundo momento, *implicitamente* [a república e suas etapas], esta rede controladora de valores. Funcionando, uma vez tornada implícita, uma *pré-estrutura acrítica de compreensão de vida e de mundo*, cobrando um certo status de funcionamento [estrutura acrítica com a qual se desenham estratégias para enfrentar a vida e o mundo].

Isto se mistura com o cristianismo *moral, moralista e moralizante* existente, ampliando-se e configurando-se ---junto com outras características--- um esquema, uma estrutura de pensamento que tanto na ordem dos índios primeiro e dos hispânicos depois, atua como uma inquestionável *pré-estrutura acrítica de compreensão*.

Assim teríamos em realidade uma *fusão de horizontes* que se alimenta dos horizontes que historicamente iniciam-se em dois momentos diferentes. Primeiro um que vai de baixo para cima, procedente da evangelização hispânica e, o segundo, que vai de cima para baixo, procedente do aspecto político e administrativo formais, também hispânicos.

Esta *fusão de horizontes objetivos, situacionais e funcionais que por sua gênese tem diferentes momentos situacionais, e que por seu desenvolvimento ocorre desigualmente*, formam parte de nossa tradição e geralmente não se coloca em questão. Usa-se o expediente fácil de apelar aos deuses ou apelar a natureza humana, animal ou argumentos de natureza similar(10).

Desde um ponto de vista religioso, o fenômeno é mais simples, conforme se ordenava a economia extrativa de metais nas zonas da serra sul peruana, e conforme

crece a importância mineira, procedia-se a constituição de cidades em função do ordenamento produtivo extrativo para exportação. A constituição desta complexa rede urbana espanhola, denominada em geral república de brancos, cujos traços centrais estavam cristalizados para o último terço do século XVI, também teve sua forma correlata no campo:

<<Sólo faltaba concluir una operación homóloga para la república india: a esto apuntó el empeño ‘reduccionista’ enfatizado en el período toledano [1569-80], que obligó a las dispersas poblaciones rurales a sedentarizarse en ‘pueblos’ o comunidades de indios>>(11)

Tales reducciones favorecería el control de los naturales en dos aspectos: 1] de tributar y 2] favorecer la tarea de evangelización de los curas(12), y en general el control social de las costumbres cotidianas de los naturales.

Será dentro deste contexto que vamos fazer a abordagem do Catecismo Limense realizado durante a fase toledana e pós-toledana e dentro do processo particular da estruturação da Igreja. Temos dito, em outro momento, que a fase toledana significou e significa historicamente, como a evangelização se torna um problema de estado. E neste Catecismo Limense desejo chamar a atenção do leitor sobre o problema das paixões.

B. 1] O Catecismo Limense [1584].

Institucionalmente o sistema da Igreja católica, que depois de superado o problema das guerras civis, começa a segunda fase do processo de evangelização. O padre Calancha fala que 1552, é realmente o início da nova fase, e acontece dessa forma porque entre 1551 e 1552 se leva a cabo em Lima o I Concílio Limense, que é na

prática o processo de organização desta Igreja. Neste concílio se determina <<como e de que maneira seriam os índios catequizados>>, entre outras coisas(13).

Os Catecismos em geral são de longa data(14) e presentes desde a primeira hora da evangelização nas terras do Pacífico. Depois o Catecismo Limense ---funcionou inspirado nos ensinamentos do Concílio de Trento, e ademais funcionou como homogeneizador e evangelizador --- foi adotado por toda a Igreja da época que evangelizava nas terras do Pacífico sob pena de excomunhão.

O principal impulsionador das posições do Concílio de Trento no vice-reinado do Peru foi Toribio de Mogrovejo, que chega a Lima em 1581 para dirigir uma das maiores arquidioceses da América do Sul:

<<La tarea apostólica de Santo Toribio iba a desarrollarse en una arquidiócesis limeña de enorme extensión, unos mil por trescientos kilómetros. Abarcaba, en efecto, desde Chiclayo y Trujillo al norte, hasta Ica al sur, más las regiones andinas, desde Cajamarca y Chachapoyas hasta Huancayo y Huancavelica, y aún más al oriente por Moyobamba. A las ciudades ya nombradas se añadían Huaylas, Cinco Villas, Cañete, Carrión, Chancay, Santa, Saña -donde vino a morir-, más otros pueblos y unas 200 reducciones-doctrinas de indios. Actualmente hay diecinueve grandes diócesis en ese inmenso territorio. Pero además era Lima una arquidiócesis de suma importancia en lo eclesiástico, pues tenía como diócesis sufragáneas la vecina de Cuzco, las de Panamá y Nicaragua, Popayán (Colombia), La Plata o Charcas (Bolivia y Uruguay), Santiago y La Imperial, después trasladada a Concepción (Chile), Río de la Plata o Asunción (Paraguay) y Tucumán (Argentina). Es decir, casi toda Sudamérica y parte de Centroamérica quedaba presidida por este hombre de 43 años, recién hecho sacerdote y obispo>>(15)

Ocupou-se em organizar o 3º Concílio Limense [1582-1583] e, é claro que para aplicar os acordos do Concílio de Trento neste 3º Concílio, armou-se um autêntico conflito e isto é uma coisa que sabemos por ele mesmo:

<<Tan mal estaba la situación que Santo Toribio, en carta de abril al rey, le decía: «Recibieron tanto detrimento los negocios del concilio, que, a ser en mi mano, el día de su muerte lo disolviera». La situación se fue deteriorando más y más: hubo sustracción violenta del archivo del Concilio, destrucción de papeles y documentos comprometedores, alegaciones a la Audiencia Real, reunión aparte, en

conciliábulo desafiante, de los obispos de Tucumán, Cuzco, Paraguay, Santiago y Charcas, excomunión de los prelados rebeldes... Un horror>>(16).

Mas neste concílio cuidou-se também de outros aspectos que foram somente mencionados(17).

A situação dos catecismos na América era bastante limitada e dispersa, como foi antes dito, e para dar certa homogeneidade se formula a necessidade de um texto único, e aqui emerge este Catecismo Limense ou também chamado Catecismo de Santo Toribio:

<<El texto catequético trilingüe, en español, quechua y aymará, conocido como el Catecismo de Santo Toribio, es quizá la joya más preciosa de este Concilio. Con él se logra unificar el adoctrinamiento de los indios en la provincia eclesiástica de Lima, es decir, en casi toda la América hispana del sur y del centro *durante tres siglos, al menos (s/n)*. El Concilio, siguiendo en lo posible el catecismo de San Pío V, y apoyándose en el ya compuesto en quechua y aymará por el jesuita Alonso de Barzana, aprueba un texto venerable, «muy conforme con el genio de los naturales de estos países», que contribuyó decisivamente a la evangelización del sur de América>>(18).

Finalmente: <<En todas las parroquias, doctrinas y reducciones de América meridional, durante muchas generaciones>>(19), foi utilizado como uma arma de doutrinação e propaganda cristã.

Qual é o conteúdo do Catecismo Limense nas partes que nos interessam?:

Nos limitaremos aos decretos que interessam para nossos fins, decretos esses que vão ocorrendo no processo das cinco ações deste concílio, onde cada ação equivale ao que agora chamamos <sesiones públicas y solemnes>(20). Assim, a 1ª ação trata da Relação do que se fez no dito Concílio Limense, a segunda versa sobre a Doutrina e Sacramentos, isto é <<de la atención pastoral de los indios>(21), a terceira trata da Reforma do clero, a quarta das Visitas episcopales e a quinta e final é a conclusão do Concílio(22).

Decretos da segunda ação.-

As ordens religiosas que participaram: ordem de Santo Domingo, de São Francisco, Santo Agostinho, Nossa Senhora das Mercês e a Companhia de Jesus; teólogos: de Santo Domingo, São Francisco, Santo Agostinho, Companhia de Jesus; e muitos clérigos diocesanos. Os textos principais, como o Catecismo, Sermonários, etc., foram preparados pelos membros da Companhia, especificamente Josep de Acosta. Não é difícil perceber a incidência do tomismo, *mediado em geral* como temos indicado e no particular por cada ordem religiosa.

Declara-se neste texto, texto único, a obrigatoriedade de seu uso sob pena de excomunhão. Tem-se que ser tomado de memória, principalmente o credo, o padrenosso, os mandamentos e sacramentos, mas em caso de impedimentos, cabe ao cura julgar que se tem que tomar como básico os principais pontos da fé cristã:

<<primero, que hay un solo Dios hazedor de todas las cosas, que da premio de vida eterna a los que le sirven, y castiga con tormentos eternos en la otra vida a los malos que le ofenden en esta; segundo, que este Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres Personas distintas y un solo Dios verdadero, y fuera de este Dios no hay outro Dios verdadero, pues lo que adoran las otras gentes fuera de los cristianos no son dioses sino demonios o engaños de hombres...>>(23)

O terceiro versa sobre o chamado Jesus Cristo que é filho de Deus e morreu por nós, e nasceu da Virgem Maria, e ressuscitou ao terceiro dia entre os mortos, etc.; o quarto afirma que a salvação somente é possível pela crença em Cristo e que se necessita do batismo se é infiel(24)

No cap. 15, que os bispos <hagam diligencia> dos índios que ficam sem a confissão; no cap. 20 fala-se de que não podem receber a comunhão porque não podem desfrutar do celestial de um baixo e humano, na medida que padecem de <borracheras>, <amancebamientos>, <supersticiones> e <ritos de idolatría>(25).

No cap. 30 fala de se ter cuidado com os pastores na medida em que a dignidade deles fica <en gran deshonra y desprecio>(26); cap. 32, afirma-se que se evite todo tipo de <simonía> tão comum no clero; cap. 38 que não se leve nada aos índios quando se lhes administra os sacramentos; cap. 39, que os curas não se metam nos bens dos índios defuntos(27).

Decretos da terceira ação.

O cap. 3 recomenda tratar aos índios como vassallos do Rei e não como escravos, que saibam ser pastores e não açougueiros, que é coisa feia serem os ministros de deus carrascos dos índios; cap. 4, que não tenham tratos nem contratos, porque a cobiça é vício dos curas de índios; cap. 16, que não andem à noite com armas e sem batina; cap. 19, que não andem na companhia de mulheres e evitem ter no serviço moças índias; cap. 17, que o jogo é o excesso de muitos clérigos; cap. 37, que os <quipus> [forma de contabilidade e escrita dos quéchuas] sejam procurados com diligência pelos bispos para ser quitados por completos a eles.

Finalmente, os sacerdotes que agrirem os índios, não poderão fazê-lo mais sem a permissão do bispo que tem a capacidade de decisão. O bispo também tem a liberdade de determinar a punição para os índios rebeldes ao cristianismo.

Não é difícil perceber que as coisas aqui indicadas são quase as mesmas que 30 anos depois segue constatando Felipe Guamán Poma de Ayala. *Assim o tomismo oficial do sistema da igreja é uma coisa e outra a prática de sua infantaria.* Esta informação junto com a que propõe Guaman Poma de Ayala nos serve de indicativo ---por duas fontes completamente opostas--- respeito ao que, logo depois nos temos elevado a um

estatuto ôntico e ontológico para estabelecer a *estrutura indutiva do tomismo prático dos evangelizadores*.

Assim, em síntese, uma coisa é o cristianismo oficial, o cristianismo idealizado construído e entrosado com as relações feudais, e outra, muito diferente, é a estrutura do tomismo dos evangelizadores que é a real. A tradição cultural oficial de nossa nação tem trabalhado todo este tempo com a visão idealizada de si mesma. A evidência sugere que tudo foi uma grande mentira cultural que depois tomou posse segura de seu status com a ilustração peruana.

Filosoficamente tudo o que chamamos história da filosofia no Peru não é outra coisa do que o processo da subjetividade idealizada pela cultura que chegou a nossa nação. Visão que exige uma revisão e uma reformulação radical de seu horizonte.

Notas

Capítulo IX

A] fase pré-toledana.

(1) <<*El principio de la dominación 1531-580*>> en *Nueva Historia general del Perú*, Mosca Azul, Lima, 1982, p. 46

(2) segundo Juan Ossio: *Los indios del Perú*, Mapfre, Madrid, 1992, este fenômeno foi considerado pelos naturais como um cataclismo cósmico: cap III, p. 179

(3) Idem

(4) Aranibar, idem, p. 49: Aranibar fala de <<desgano vital>>, o que em geral se denomina anomia. O termo anomia não é casual e corresponde ao abordamento funcionalista, a perda do horizonte, em rigor a destruição da ordem cósmica em que eles encontravam um lugar preciso e estável para serem situados em um mundo subordinado, incompreensível e agressivo. É um dos produtos típicos de uma nação vencida, que é a ruptura dos princípios que legitimavam costumes e do deslocamento destes.

(5) Basadre pode ser considerado como historiador no horizonte da filosofia da história de linha liberal, e oposto a linha dos historiadores hispanófilos situados no horizonte da filosofia da história cristã de tendência fascista, principalmente seu condottiere ideológico José de la Riva Agüero. Cito um estudo pioneiro neste campo, a coletânea de José Ignacio López Soria, que em seu trabalho *El pensamiento fascista en el Peru* faz uma interessante introdução. Certamente nós não o tomamos *ad litteram*, certamente o fascismo sob modalidade corporativista italiana, alemã e franquista dos terratenientes ou latifundiários, classe alta urbana, e classe média alta urbana, principalmente limenha e arequipenha, não somente se apresenta na década de 30 e 40; o Partido Social Progresista fundado por A. Salazar Bondy, e que não teve fortuna na política nacional, também teve características corporativistas; o governo militar de Juan Velasco Alvarado [68-75] teve estrutura corporativista e o estado se concebe em um horizonte de Estado da concepção política do Partido Aprista. Nossa pesquisa sobre este ponto mostra que a modalidade do corporativismo existente nas classes médias baixas inicia-se com o aprismo em fins da década de 30 quando seu fundador, teórico, organizador e dirigente histórico V. R. Haya de la Torre passa a copiar o modelo mexicano de estrutura do estado e seu lugar ali do partido-frente e o lugar das diversas classes sociais, entre elas as classes operária e camponesa. Outro tipo de corporativismo foi o desenvolvido pelo Partido Comunista de linha soviética, mais vinculado a aristocracia operária industrial urbana, limenha principalmente, e depois nutrida com o componente operário proveniente das províncias, nas migrações do campo à cidade. Usualmente considera-se fascista à perseguição política movida quando ingressa um governo militar por golpe, mas esta é uma modalidade de repressão fascista, onde se é fascista por metodologia, e a partir disto confundem-se as coisas com o fascismo corporativista que não necessária e principalmente, apela a esta metodologia repressiva. Outra modalidade fascista de tipo ditatorial é a iniciada por A. Fujimori no Peru entre 1990-2000, utilizando o mecanismo eleitoral de tipo liberal para saltar a ditadura. Aqui por exemplo, se concentra o poder no executivo com apoio das forças armadas, o parlamento é removido para tornar-se maioria da ditadura, e se faz uma leitura político-punitiva do direito civil, e o executivo abrevia os passos para governar por decretos, onde o sistema de partido próprio da forma liberal é coagir ou termina desprestigiado, ficando somente o partido armado, ou seja, a força armada. Infelizmente não possuímos estudos filosóficos completos sobre as formas filosóficas que dão sentido e acompanham os movimentos da realidade e que servem para novas teorizações políticas, etc.; igualmente não temos estudos completos sobre ontologia, gnosiologia, epistemologia, filosofia da história e outros aspectos filosóficos dos historiadores maiores de nossa nação, pesquisa ainda em fraldas; nem menos como as formas políticas se constituem como homogeneizadores em certos padrões da estrutura do pensamento a nível social e das classes [o conceito mesmo de classe é um conceito conservador se nos ativermos à informação do satânico Dr. K. Marx].

B] fase toledana.

(6) Carlos Aranibar: “*El principio de la dominación [1531-1580]*”, em *Nueva Historia General del Perú [Compendio]*, VVAA, Mosca Azul Editores, Lima, ed 3, 1982, p. 57.

(7) Aranibar, p. 59

(8) Aranibar, p. 52

(9) indivíduos com poder, convertidos em grandes heróis e salvadores. Observe-se aqui também como o mito dos grandes heróis e salvadores está presente nos espanhóis através de seu rei, nos indígenas através de seus mitos restauradores, e como o projetam socialmente. Mas sobretudo, observe-se a lógica de ser dos indivíduos: 1] capazes de se contrapor ao poder legal ou a lógica legal, a partir de certas decisões políticas, 2] não é difícil perceber que por trás da lógica legal, funciona a perspectiva do valor determinante da lógica política exercitada por um indivíduo poderoso ou um grupo, casta ou classe de indivíduos poderosos.

É mistura do religioso com o real, do político com o legal, relacionado com o poder, e de entrecruzamento, manifestadas como aspirações individuais que formam parte da trama, é a *configuração de um esquema, de uma estrutura emocional relacionada com a estimulação das aspirações individuais em um grupo social dentro de um bloco maior, etc.*

Esclarece também sobre a mania do endeuamento das pessoas e a forma natural como os indivíduos se subordinam uns aos outros, e o tipo de subordinação que se suscita por razões econômicas, e mais poderosa que esta por razões políticas, como os indivíduos espontaneamente refugiam-se atrás daquele que se reconhece como o que exerce o controle do poder, e atua com os subordinados como se fosse o indivíduo que, não tendo exercício de poder real, o exercita como se o tivesse.

Essa mania de sentir-se como um poder delegado, é claro, procede de formas incas, o *estrato de autoridades indígenas que se beneficiaram do poder espanhol imediatamente depois da conquista e durante a colônia*, e que durante o domínio espanhol passaram a reforçar essa idéia de um poder delegado, mas desta vez, reforçado como tal e subordinado, a partir do poder espanhol.

(10) Se assume que <<los peruanos somos así>> por uma espécie de fatalidade que emerge não se sabe de onde, fica evidente que tal idéia é incorreta; igualmente os que explicam que <<los peruanos somos así>> por razões religiosas do tipo: o ser humano é pecador por natureza. É um argumento irrelevante, com certo valor até certo momento e época [quem sabe até a década do 50 do século XX quando a igreja tinha monopólio da subjetividade dos indivíduos usando o argumento dos deuses], mas que como argumento começa a perder relevância desde os anos 60 em diante no século XX, precisamente quando a classe média se vê afetada pela introdução de capitais estrangeiros que lhes fez perder status sócio-econômico, e desenvolveu políticas contestadoras, onde daqui passam a emergirem as posições políticas corporativistas (a democracia cristã), partidos liberais (primeiro liberal de mercado, depois liberalismo selvagem), partidos liberal-socialistas (em geral chamados social-democratas), partidos e frentes subversivos (tendências comunistas de signo diverso e que reivindicam a estratégia de luta armada), e oposição também aos velhos partidos supostamente revolucionários, como o partido aprista e o partido comunista, que derivaram a máquinas burocráticas absolutamente anti-revolucionárias.*

É contrário a este argumento, um mais moderno e que começa a cobrar relevância desde a década de 60 do século XX, relevante porque junto com a mobilização intelectual e política, abriu-se um espaço amplo para se reprojeter o lugar das ciências naturais, o que quer dizer que: o ser humano é egoísta por natureza. Este argumento é mais acessível à mentalidade atual de nossos concidadãos, isto é, os nascidos entre as décadas de 70 e 80, que vivem mais intensamente o individualismo desenvolvido pela ditadura corporativista, e onde aparentemente este individualismo coincide e se reforça com os dados provenientes da ciência, da genética ---a nova ciência-cura-tudo--- que sugere o aspecto egoísta dos genes, portanto egoísta da natureza humana, etc. [este problema da relação entre genética e sociedade temos analisado com certa atenção --- em oposição ao darwinismo duro do querido e respeitado filósofo Fernando Bobbio--- em nossa tese: *Lugar de la conciencia humana en la teoría de la evolución de Ch. Darwin, partes II y III*, material disponível no site web antes indicado].

Nossa posição é divergente as duas existentes a respeito à natureza da natureza humana que expliquem nosso modo de ser. Com certeza encontramos que historicamente é um processo de fusão de horizontes,

incorporação de elementos objetivamente constituídos [o político e o administrativo] e horizontes valorativos muito mais que subjetivos, morais, procedentes da evangelização.

Este processo parece ter as seguintes etapas: 1] ressocialização e incorporação psicológica, relacional e intelectual através de mecanismos de controle inicialmente externos à massa indígena, 2] memorização, 3] respostas automáticas, que atuam como *pré-estrutura de compreensão que se reproduzem nos e pelos costumes e que costumamos chamar de tradição.*

A tradição, por conseguinte, não são somente costumes, e sim a reprodução de um horizonte de sistemas referências, explícitos e correspondentes de implícitos, encarnados em costumes. A memória coletiva dos povos não seria outra coisa que esta pré-estrutura de compreensão valorativa e intelectual que atuam como horizonte do presente, situacional, funcional e referencial, encarnados nos costumes. Para dizer-se de outra maneira, ademais de reproduzir costumes, reproduzimos horizontes, ademais de reproduzir horizontes criamos no indivíduo um modo de estar, situado no mundo com determinada compreensão dele, e que os indivíduos reproduziram.

Isto põe-nos frente ao problema de ser o *pré-juízo dependente da pré-estrutura de compreensão.* A resposta é afirmativa, na medida que um pré-juízo é um juízo prévio ao juízo crítico. Em todo caso é um juízo que não está solidamente fundamentado, ou que carece de um fundado valor cognoscitivo [um juízo sem fundamento na coisa]. Mas não se segue, necessariamente, que seja errôneo, porque em seu momento não se constituiu como erro, e tampouco se segue que não tenham sentido, pois *possui um sentido que é o sentido proporcionado em termos gerais pelo horizonte específico e pela fusão dos horizontes.*

Por uma razão histórica e cultural, tanto o juízo científico como o horizonte cientista tem pretendido e pretendem ser os únicos tipos com juízos e horizontes verdadeiros e válidos, e tem deixado de lado e negado valor absoluto a todo tipo de juízo que não seja deste tipo. Nós somos partidários de se reconhecer e reforçar as estruturas aproveitáveis desde o conhecimento elementar desta *pré-estrutura de compreensão [que seu caráter implícito deve ser posto em evidência historicamente],* debelar as implícitas e re-situar historicamente as explícitas neste horizonte e pré-juízo [veja-se nossa pesquisa empírica <<Ontología del sentido común: una investigación empírica>> disponível no site web antes indicado e depois no livro coletivo: *Proyecto de filosofía aplicada,* onde fica formulado este problema].

Resulta bastante difícil acreditar que setores sociais sob esta condição, completamente imersos nesta pré-estrutura de compreensão não debelada, possam elevar-se as formas e horizonte racionais e científicos de pensar, que é uma forma elaborada, principalmente desde os mecanismos educativos. E encontro como errônea *certa concepção cultural marxista* que pretende que elevar culturalmente as classes populares consiste em divulgar entre elas a cultura erudita em suas variadas formas. Ambas perspectivas ----a liberal e a marxista--- partem do *mesmo pré-juízo: eles, os sacerdotes da cultura, vão a <<elevarlos>> do pré-crítico ao crítico, do irracional ao racional, etc.*

Reiteramos, a grosso modo, que o problema radica em pôr de manifesto o horizonte implícito atuante após o explícito, estruturar os momentos sedimentados em seu processo histórico, aproveitar os níveis objetivados e sedimentados historicamente, que passa por se formular e modificar o esquema de pensamento e valoração no sentido comum, desde o estudo do horizonte sedimentado neste sentido comum.

Agora bem, se o juízo científico se pretende contrapor ao pré-juízo religioso corre-se o risco de confundir as coisas pelo objeto e os vários níveis que comporta este problema [veja-se nosso artigo: <<Há vencido el hombre a Dios?>> onde analiso este problema, disponível no site web indicado anteriormente]. E igualmente, o juízo puramente científico não resolve o problema de presumir a existência de um objeto externo a partir de um sujeito, convertendo esta dualidade pré-hegeliana numa espécie de afirmação válida por si mesma e irrefutável, ou seja, em um novo pressuposto ontológico acríptico que passa por irrefutável por provir da exitosa ciência natural. Esta ótica é já um horizonte e certamente funciona no nível científico como uma pré-estrutura de compreensão.

Na tradição intelectual do chamado *estrato intelectual* da nação, o não reconhecimento dos horizontes ontológicos para entender-se como sujeito cognosciente, temos dito e repetimos, termina-se por dar vida neste estrato a uma visão dominante gnosiológica, puramente objetivista (dualista, pré-hegeliana) e abstrata (não imanente e sim descritivo-abstrato), externas, do conhecimento da realidade; e

inevitavelmente coincidem, na matriz ontológica do problema, *com o sentido comum das diversas classes e estratos populares*. É exatamente o que criticava Kant em seus prólogos. E isto tem dado força a um *realismo* que é muito mais prático e coísta, e a uma afirmação de que o único que vale é aquilo que se faz, presumindo que o fazer é antagônico ou contrário ao teórico [sobre este problema tenho abordado mais detidamente no material inédito: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1980*, capítulo 1, seção notas].

O pós-modernismo no Perú é materializado por uma falange muito fraca de intelectuais que tampouco pesquisam neste campo. Sua tarefa fica reduzida a questionarem o realismo, todo tipo de realismo, mas em absoluto sa dão conta de seu processo histórico como sujeito cognoscente com autoconsciência de seus próprios fundamentos. José Carlos Ballón sugere que os diversos discursos modernos que foram elaborados no país, pensando no liberal e no marxista, passaram por alto o contexto pré-moderno em que se dava tal discurso, ocorrendo em função disto que *o sentido resultava pré-moderno sob um discurso moderno*; isto é interessante mas: 1] resulta em uma sobrevalorização do discurso e uma infravalorização da prática, e 2] desde um ponto de vista prático, José Carlos está chamando a atenção dos diversos movimentos e partidos liberais e marxistas que se demonstram sob marcadas características pré-modernas. Isto é possível, mas José Carlos não pode ignorar o fato de que os diversos movimentos e partidos liberais partiram da premissa ilustrada para formularem a realização da política, isto é, que somente os ilustrados poderiam guiar as classes populares. Como tal, os marxistas manejaram a mesma tese, ou seja, a teoria de que somente os teoricamente elevados poderiam conduzir esta tarefa no processo histórico de um movimento e partido, em ambos os casos a mesma teoria ilustrada: somente os intelectuais dirigem. O fato de os intelectuais ou as massas populares elaborarem a teoria política não resulta necessariamente em uma falha, mas resulta no fato prático de que o estrato intelectual de corte marxista se guiou pelo mesmo paradigma ilustrado e liberal, erudito mas conduzido a um partido de orientação marxista. E segundo, o estrato intelectual cometeu o erro positivista de nunca se formular criticamente seu fundamento, seu horizonte, seu sentido, isto é, a natureza de sua subjetividade, nem eles mesmos como estrato [seus valores, mitos, aspirações, crenças, objetivos, etc.] e menos ainda estabelecer o horizonte gnosiológico de sua própria subjetividade e autoconsciências.

E a respeito do *sentido* pré-moderno sob um léxico moderno, somente demonstra que a realização da teoria desde a prática das diversas classes e estratos populares passa necessariamente por uma compreensão histórica do <<nível ou níveis>> dos problemas na consciência dessas classes e estratos populares. Não são estas classes e estratos os que falham, e sim o estrato intelectual que tem falhado seriamente em refletir sobre o seu contexto. E o contexto que não foi refletido foi esse contexto semifeudal [que José Carlos chama de pré-moderno]. Ademais J.C. Mariátegui falava da natureza semifeudal de nossa nação. O problema agora é: qual é a natureza de nossa subjetividade? Esta, sem expressar-se, passa por: 1] sobrevalorizar o logos, 2] negar radicalmente todo representacionismo, e 3] negar toda totalidade. Em última instância a subjetividade cartesiana, em última instância solipsista, foi questionada pelo idealismo alemão. O problema não é quem faz a teoria, e sim como se concebe a si mesmo e dentro de que horizonte se situa quem o faz, ademais de se estabelecer em que horizonte histórico esta-se localizando a realização da teoria.

Em termos gerais temos que dizer que a afirmação <<los peruanos somos así>> ou <<la ideosincracia del peruanos es así>> carece de toda relevância por culpar a uma natureza humana maligna desde os genes ou a um suposto deus que por desobedecer-lo nos castiga, etc., é *preguiça mental, sentido comum, assumir semelhantes pressupostos fundamentadores*.

(11) Aranibar, p. 56

(12) J. Ossio, parte II, cap II, p.171

B.1] Catecismo Limense

(14) M. L. Rivara: *Pensamiento prehispanico y pensamiento colonial en el Peru*, t. I, FCE, Lima, 2000, p. 163

(15) Catecismos prévios ao Limense:

<<PRIMER CATECISMO EN TIERRAS DE VENEZUELA, Fray Pedro de Cordoba 1511 – 1520 [...] QUE ES UN CATECISMO O "DOCTRINA CRISTIANA. "La doctrina Cristiana" es un "catecismo". Un resumen, un esquema sobre los conceptos principales de la doctrina del cristianismo. Son breves explicaciones, a "modo de historias" para explicar los fundamentos de la religión cristiana. Esquema doctrinales, para tener "una guía" durante la predicación. Diríamos que es un breve manual para la predicación. Se componen en castellano; no obstante, casi inmediatamente, se piensa en trasladarlo a la lengua nativa. Así se hizo, muy tempranamente, en México, en Perú y Centro América. Pero el hecho de que no hayan llegado hasta nuestros días ejemplares utilizados en otras naciones no quiere decir que en ellas no se tuvieran "Catecismos" acomodados a lo específico de esas naciones. No tuvieron la suerte de tener una imprenta. Se le denomina "doctrina" porque es el resumen de "la Doctrina Cristiana". Hoy lo conocemos más por el nombre de Catecismo. El procedimiento también es fácil constatarlo: Un primer esquema de los puntos fundamentales. Desarrollo de cada uno de ellos. Bases doctrinales que se vierte en frases "populares", "al modo de historias". "La doctrina Cristiana"(catecismo) más famosa, al menos en lo que se refiere a la América Latina, es de Fray Pedro de Córdoba con las muchas aportaciones de la propia Comunidad de Dominicos de la Isla Española. Ha debido ser escrita entre los años 1511 y 1520. Para apreciar la profundidad de los contenidos de estos Catecismos o "Doctrinas Cristianas" hemos elegido un tratado muy específico, titulado: "Principales tesis teológicas de la "Doctrina Cristiana" de Fray Pedro de Córdoba" O.P [...]. Los religiosos dominicos de la Española escriben esa Doctrina Cristiana para los lugares donde evangelizan en esos momentos: Cuba, Puerto Rico, Cota de Perlas-Chiribichi. Quienes se atreven a ofrecer la afirmación de que esa Doctrina Cristiana "no fue escrita para las tierras venezolanas" deberían decir para qué centros misionales, los religiosos dominicos de Sto. Domingo, la escriben. Porque, en esos momentos, no hay otros lugares de Misión. En tierras venezolanas se realiza la primera experiencia de Evangelización Pacífica: ¿Sin previa preparación, sin meditar la "metodología" (que enseguida aplican en otros lugares), sin llevar "unas notas", "unos escritos"? No cabe la duda. La "copia" que lleva Betanzos a México corre con la dicha de conseguir un impresor, unos treinta años después. Pero el texto no fue escrito para México, sino para la zona del Caribe: Por eso se habla de "correcciones" que se le hacen a la publicación de México. Esas "correcciones" no son difíciles de averiguar a qué lugar corresponden. Es decir: En México quitan modismos, frases, tópicos, ejemplos, etc. que son propios de la Costa de Perlas y, naturalmente, de la propia Isla Española. Fray Miguel Angel Medina, O.P. ha escrito un libro dedicado íntegramente para darnos una visión amplia sobre las dos "Doctrinas Cristianas" publicadas en México. Las dos copian del original atribuido a Fray Pedro de Córdoba. Extractamos un resumen. Es interesantísimo poder leer "el original". Ofrecemos unas cuantas páginas, con algunos grabados de escudos de la Orden de Predicadores. Con la información general que le hemos ofrecido Ud. está en capacidad de leer la "Doctrina Cristiana", tal como se la explicaron los misioneros dominicos a los habitantes del valle de Chiribichi. Mejor lo copia: tendrá un buen recuerdo y lo podrá leer detenidamente. El documento lo merece. Pero con un poco de paciencia>><<DOCTRINA CRISTIANA para instrucción y información de los indios: por manera de historia Compuesta por el muy reverendo padre FRAY PEDRO DE CÓRDOBA de buena memoria; primer fundador de la Orden de los Predicadores en las islas del mar Océano; y por otros religiosos doctos de la misma Orden La cual doctrina fué vista y examinada y aprobada por el muy R.S. el licenciado Tello de Sandoval, Inquisidor y Visitador en esta Nueva España por Su Majestad.La cual fué impresa e en México por mandato del muy R.S. don fray Juan de Zumárraga, primer obispo de esta ciudad: del consejo de Su Majestad etc.y a su costa. Año de MDXLIII [1543] J. H. S. Con privilegio de su S. C. C. M.

Muy amados hermanos: sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón, y por este amor que os tenemos: tomamos muy grandes trabajos viniendo de muy lejas tierras y pasando grandes mares: poniéndonos a muchos peligros de muerte por veniros a ver: y por deciros los grandes y maravillosos secretos que Dios nos ha revelado: para que os los digamos: y os demos parte de los bienes que Dios nos ha dado y de los grandes gozos y deleites que nos han de dar en el cielo. Y estos bienes y deleites son tan provechosos: que desde vosotros los supiéredes y conociéredes: los preciarais más que a todo el oro y la plata y piedras preciosas: y más que a todos los bienes que hay en el mundo. Por tanto os rogamos que esteis muy atentos a las nuestras palabras: y trabajad de entenderlas con mucha afición: porque son palabras de Dios: y él nos mandó que os la dijésemos a vosotros: porque quiere haceros sus hijos para daros de los sus bienes y placeres y deleites muy grandes los cuales nunca jamás vistes ni oístes.

Y para venir a conocer estos grandes bienes y para gozar de tan grandes deleites y placeres: habéis de saber un gran secreto, el cual vosotros nunca supistes ni oístes: v es que Dios hizo dos lugares. El uno arriba en el cielo: a donde hay todos los placeres y bienes v riquezas que se pueden pensar. Allí no hay trabajos, ni enfermedad, ni dolor, ni tristeza, ni pobreza, ni hambre, ni sed, ni cansancio, ni frío, ni calor, ni otra cosa que nos pueda dar pena ni pesar. Este lugar se llama gloria o paraíso. A este lugar tan deleitoso y lleno de tantas riquezas van las almas de los buenos cristianos: y allí irán también las vuestras almas y vosotros: si quisiéredes ser amigos de Dios v os tornáredes cristianos: y le siguiéredes y guardáredes sus mandamientos. El otro lugar puso Dios abajo en medio de la tierra dentro encerrado en ella. Este se llama infierno. Allí van las almas de los que no creen que no son cristianos: y de los malos cristianos que no guardan los mandamientos de Dios. En este lugar están juntos todos los males: porque allí está fuego muy grande que quema las almas de los que no son cristianos: y de los malos cristianos: el cual nunca se acaba ni se mata. Allí tienen siempre las ánimas muy grandes dolores: enfermedades: tormentos: y muy gran sed y hambre: y muy gran frío y calor. Allí cuecen las almas en calderas y ollas llenas de pez: y piedra azufre y resina hirviendo. Allí las asan y queman. Y tienen otras penas infinitas que no se pueden pensar. Y este fuego y estas penas nunca se acaban mas siempre duran.

Y las ánimas de los que no son cristianos y de los malos cristianos que allí entran una vez nunca de allí saldrán.. Y por esto siempre están llorando v dando muy grandes gemidos y gritos: por los grandes dolores v tormentos que reciben: porque siempre arden en grandes llamas de fuego: las cuales nunca se matan ni se acaban. Y por esto los tormentos de las almas que allí entran nunca tienen fin.

En aquel lugar tan malo Y lleno de tantos tormentos están todos los que han muerto de vosotros y de todos vuestros antepasados: padres: madres: abuelos: parientes: y cuantos han sido y son pasados desta vida. Y allí también ireis vosotros sino os hacéis amigos de Dios: y sino os bautizáredes y os tornáredes cristianos: porque todos los que no son cristianos son enemigos de Dios. Y por esto habéis de dar muchas gracias a Dios y servirle de buen corazón porque os ha hecho tan gran bien que nos quisiese enviar a nosotros: para que os avisásemos y enseñásemos: como os librásedes de aquellos tormentos del infierno adonde arden todos vuestros antepasados: y para que os encaminásemos como fuédes a la gloria del cielo a gozar de tan grandes bienes y placeres como hemos dicho. Y para daros a entender la ceguedad y errores en que habéis estado hasta agora: y como no habéis conocido a vuestro criador Dios verdadero: ni le habéis servido: mas habéis andado como hombres sin seso ni entendimiento que no saben lo que hacen. Y mirad bien que nos envió Dios a vosotros para daros a entender quién es Dios verdadero, y también para que sepáis para qué os hizo Dios a vosotros: como a nosotros.

Por ende habéis de saber que Dios hizo a vosotros v también a nosotros y a todos cuantos hay en este mundo: para que le conozcamos: y conociéndole le amemos: y amándole nosotros a ÉL, ÉL también nos tenga por amigos: y desque muriéremos lleve nuestras ánimas al cielo adonde está la gloria v los deleites y placeres que tiene aparejados para las ánimas de los sus amigos que son los buenos cristianos y para vosotros si os tornáredes cristianos y quisieredes ser amigos deste nuestro gran Dios. Los cuales bienes Y placeres nunca jamás se acaban: y las ánimas que van a aquella gloria a gozar de aquellos bienes: nunca jamás mueren ni se envejecen. Siempre están mozas y hermosas y alegres y contentas. Y moran con Dios en los sus grandes palacios: que son muy hermosos: adornados de rosas y flores: son muy pintados de muchas colores: están sus palacios llenos de muy suaves o ores.

Allí en la casa del nuestro gran Dios (a cual casa es todo el cielo) hay infinitos servidores que le sirven. Y cada uno destos servidores tiene un muy hermoso palacio para S y adonde esté con sus amigos. Y allí en aquella casa hemos de estar todos los buenos cristianos: y también estaréis vosotros: y tendrá cada uno de vosotros otro palacio muy hermoso: si quisieredes ser amigos deste gran Dios: la cual amistad alcanzarais del si creyeres en ÉL y os bautizáredes y tornáredes cristianos: y supiéredes aquellas cosas que los cristianos han de saber y creer: y guardarlas. Y cuales sean estas cosas que habéis de saber y creer y los mandamientos que habéis de guardar: os diremos: por ende oidlos con mucha atención.

Primeramente sabed que para que Dios os quiera mucho, y para que lleve al cielo vuestras ánimas y cuerpos Y después que ayan resucitado adonde es el su palacio y gran casa: y para que gocéis de los sus grandes bienes y deleites: es necesario que primero conozcáis a Dios: v sepáis quién es Dios: y cómo es. Y para esto habéis de saber y creer troce cosas que llamamos nosotros catorce artículos de la fe. Los cuales ha de saber y creer cualquiera para ser buen cristiano firmemente sin dudar.

Primer artículo de la fe: en que se da a entender qué cosas hay en Dios.

El primer artículo o la primera cosa es saber y creer que es un solo Dios todopoderoso: v que no hay muchos dioses: ni más que un solo Dios. Y este Dios es todopoderoso. Puede hacer todo cuanto quiere:

Y ninguno puede hacer nada sin que Dios le dé poder. Y ninguna cosa se hace en el cielo ni en la tierra sin el mandado v voluntad deste uno v solo Dios. Y todo lo que él manda v quiere todo se hace.

Donde sabed que por su mandado se mueven los cielos v sale el sol v la luna: v por su mandado dan claridad al mundo: v por su mandado llueve, v por su mandado produce la tierra los frutos: hierbas v flores, v por su mandado nacen v mueren v viven todas las gentes. Y por su mandado manan las fuentes, v corren agua los ríos: y por su mandado vinieron los cristianos a esta tierra. Porque si este gran Dios que es uno solo no quisiera no pudiera ningún cristiano acá pasar. Y por su mandado Y voluntad venimos también nosotros, a os predicar v enseñar: porque como os habemos dicho: este Dios que os predicamos es uno solo: y todopoderoso, v que hace todo cuanto quiere: v ninguno puede hacer nada contra su voluntad.

Tiene más este gran Dios: que es inmortal: porque no puede morir, ni puede padecer mal, ni enfermedad, ni dolor, ni fatiga, ni hambre, ni sed, ni pesar, ni otra cosa que le dé pena. Espiritual: no tiene cuerpo: es muy hermoso: en tanto que no hay hermosura en todo el mundo que se pueda comparar a la hermosura de Dios: porque es más hermoso que el sol y la luna y las estrellas: y más que todas las flores y rosas del mundo: mas antes os digo que si todas las hermosuras del cielo y de la tierra se juntas en en una cosa hermosa en quien estuviesen todas las hermosuras del mundo: esta cosa tan hermosa: seria y fea comparada a la hermosura de Dios.

Por en habéis de saber que de la gran hermosura de Dios proceden todas las cosas hermosas: porque El da la hermosura y claridad al sol y a la luna y a las estrellas y rosas y flores: hierbas y árboles. Y finalmente siendo Él hermoso y resplandeciente da resplandor hermosura a todas las cosas.

Que en Dios están todas las perfecciones y virtudes.

En este gran Dios están todas las perfecciones, bondades y virtudes: porque él da virtud al fuego de alumbrar y escalar: y al aire de resfriar: y al agua de mojar y limpiar; y criar peces. Y da virtud a la tierra de engendrar hierbas y árboles y maíz y frutas y todas las otras cosas: y da virtud a las hierbas para sanar las enfermedades: y da sabor a todas las cosas sabrosas.

Es también este nuestro gran Dios muy sabio porque todas las cosas sabe: porque sabe todas las cosas pasadas que fueron en el mundo: y sabe todas las presentes que se hacen en todo el mundo: así en el cielo como en la tierra: y sabe todos los pensamientos de todos los hombres cuanto piensan en sus corazones: y sabe todo cuanto se hace en escondido y en público: y todo lo que se hace en el infierno: y sabe todo lo que está por venir.

Es también muy bueno porque Él da mantenimiento a todas las cosas vivas cuantas en el mundo hay, chicas y grandes, así en la mar como en la tierra.

Y más usó de su bondad con el hombre: porque le dió la tierra y las aguas: y las aves: y todas las cosas de aqueste mundo: y dióle el sol para que le alumbrase de día, y la luna y las estrellas de noche: y otras muchas cosas le dió. Y por todas estas cosas no os pide Dios que le sacrificéis los hijos: ni matéis vuestros esclavos: ni otra persona alguna: ni que cortéis vuestras carnes: ni que os saquéis sangre: mas solamente quiere que le améis y honréis como a verdadero Dios y que no tengáis a otro por Dios: porque no hay otro Dios sino Él solo. Y los que vosotros adoráis por dioses ni pueden hacer nada: ni daros nada porque no hay sino un solo Dios: y es éste que os predicamos: y este es muy bueno: pero los que vosotros adorábades y honrábades por dioses son diablos y malos enemigos de Dios. Los cuales este gran Dios que os predicamos echó de su casa como adelante os diremos: y porque eran malos y os querían mal os mandaban matar a vuestros hijos y a vuestros esclavos y a otras personas: y os mandaban derramar vuestra sangre: pero el Dios verdadero que os predicamos como es bueno quiere bien a los cristianos y a vosotros si quisieredes ser sus amigos: y por esto no quiere que matéis vuestros hijos ni esclavos, ni otra persona, ni que derramáis vuestra sangre indebidamente.

Es también este Dios muy grande: porque está en el cielo y en la tierra y en el aire: y aquí y en Castilla y en todo el mundo: aunque vosotros no le veis: porque Dios no tiene cuerpo: y porque no tiene cuerpo por esto no le pueden ver estos ojos que tenemos en el cuerpo: pero el ánima que no tiene cuerpo muy bien le verá después que saliere del cuerpo. Y aunque aquí no le vemos: aquí está entre nosotros dándonos vida. Porque si Él no nos sustentase la vida luego nos moriríamos. Y está en todas las cosas sustentándolas en su ser: y dándoles virtud para crecer y multiplicar. Y está en el cielo mostrándose a sus amigos muy claro y hermoso: donde le veréis vosotros y nosotros si fuéredes sus amigos y os hicieredes cristianos.

Pues a este Dios que es tan grande y tan poderoso: y tan hermoso: tan rico y tan bueno: y que tanto quiere a los hombres: a este amad y servir y tened por Dios: porque no hay otro Dios sino Él.

Y por esto conoceréis el engaño en que habéis estado: creyendo que Uchilobos o Tezcatepuca y los otros a quien teníades por dioses eran dioses: porque éstos no eran dioses, mas eran demonios malos que os engañaban, como adelante os diremos: porque no hay en todo el mundo y en el cielo y en la tierra y en la mar más de un solo dios que lo rige y gobierna todo y lo mantiene: y éste es el primero artículo que habéis de creer: para que vayáis al cielo a participar y gozar de los gozos que Dios tiene para los sus amigos.

E para conocer otros tres artículos de los trece que se siguen: habéis de saber que así como el hombre es una naturaleza y esta naturaleza está en muchas personas: y en mí y en cada uno de vosotros y en todos los hombres: y así muchas personas son una naturaleza y así mismo la naturaleza de la piedra está en muchas piedras: y todas ellas tienen una naturaleza que se llama piedra: y así de todas las otras cosas se puede decir.

Y así Dios que es una naturaleza como ya es dicho está en muchas personas: conviene a saber: en tres.

La primera persona se llama Dios Padre.

La segunda Dios Hijo: porque lo engendró el Padre: no como los otros hombres engendran, porque no tiene cuerpo más como el sol engendra los rayos que produce.

La tercera persona se llama Dios Espíritu Sancto: que procede del Padre y del Hijo: como la luz procede del rayo y del sol.

Estas tres personas tienen una naturaleza que se llama Dios o Divinidad: así como muchos hombres tienen una naturaleza que se llama humanidad, y muchas piedras tienen una naturaleza que se llama piedra. Empero hay mucha diferencia entre la naturaleza de Dios y la de los hombres: porque los hombres tienen una naturaleza que está partida por todos: y la parte que está en mí no está en aquél ni en el otro: y la parte de aquel otro no está en mí: y lo mismo en todas las otras cosas. En Dios no es desta manera porque la naturaleza de Dios no está partida en las tres personas: en el Padre: en el Hijo: en el Espíritu Sancto: mas una sola está en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Sancto y así el Padre y el Hijo y el Espíritu Sancto tienen una naturaleza: porque la naturaleza que está en el Padre está en el Hijo y en el Espíritu Sancto sin partirse: así como una vestidura o un paño es una naturaleza y este paño tiene muchos dobleces y todos ellos tienen una naturaleza que es un paño, el cual tiene muchos dobleces y no son muchos paños sino uno: así en Dios hay muchas personas: conviene a saber: tres: que son Padre: Hijo: Espíritu Sancto: y no son muchos dioses: mas un Dios solo verdadero: así como el paño que tiene muchos dobleces no son muchos paños sino uno: empero tiene muchos dobleces: y un doblez no es el otro: ni el otro, es otro: así Dios es uno solo y tiene muchas personas: y la una persona no es la otra, ni la otra es otra: mas cada una persona realmente es distinta por S. Y estas tres personas la una se llama Padre: la otra Hijo: la otra Espíritu Sancto. E todas tres es un solo Dios: como es un paño solo y muchos dobleces: así en Dios hay una naturaleza y tres personas: y todas tres personas no son tres dioses o tres naturalezas, mas una naturaleza y un Dios. E así como las olas del río o del mar: la una no es la otra ni la otra es la otra: así todas tres personas son una naturaleza como las olas son todas una naturaleza: y la persona del Padre no es la persona del Hijo: ni la del Padre y del Hijo no son las del Espíritu Sancto. E así el segundo conocimiento o artículo de la fe es creer: que es Padre.

El tercer artículo: es creer: que es Hijo como es dicho.

El cuarto artículo es creer que es Espíritu Sancto. E así estas tres personas: conviene a saber: el Padre que es Dios: y el Hijo que es Dios: y el Espíritu Sancto que es Dios, son un solo Dios y no tres Dioses. Y un solo Dios son tres personas, y no una sola persona: sino una sola esencia.

El quinto artículo de la fe: es creer que Dios es criador de todas las cosas: el cual las crió de nada. Todas estas criaturas de Dios se cogen en tres linajes o diferencias de cosas. Las unas son corporales solamente: y las otras espirituales: y las otras terceras son corporales y espirituales. Las criaturas corporales o que tienen cuerpo son todas aquellas que se conocen con los cinco sentidos: o con los ojos ven: o con los oídos oyendo: o con las narices oliendo: o con el gusto gustando: o con el sentido del tocar tocando. Estos se llaman los cinco sentidos corporales.

Estas cosas que se conocen con estos cinco sentidos son los cielos, el sol, la luna, las estrellas, el fuego, el aire, el agua, los pescados, la tierra, las piedras, y todos los animales: y los árboles. E dícense corporales porque tienen cuerpo: Y aún porque se conocen con los sentidos corporales. Ninguna destas cosas dichas tienen entendimiento y todas en este mundo son corruptibles y mortales: salvo el cielo, el sol, y la luna, y las estrellas que no son corruptibles, empero no tienen entendimiento ni sentido.

Las segundas criaturas son espirituales que no tienen cuerpo: y son inmortales que no pueden morir. Tienen entendimiento mejor que el nuestro. Estas criaturas hizo Dios todopoderoso arriba en el cielo. Estas criaturas se llaman ángeles. Estos ángeles crió Dios a todos muy buenos y en mucha honra y

perfección y hermosura; y a estos ángeles dió Dios su mandamiento para que lo guardasen. Entonces hubo división entre los ángeles: porque la mayor parte dellos recibieron el mandamiento de Dios y obedecieron lo. Y a éstos luego Dios los confirmó en su gracia, y los asentó por sus amigos en su casa y reino para siempre: Y dió a cada uno su silla donde se asentase y un palacio muy grande en que morase.

La otra parte de los ángeles entre los cuales había uno que era mayor que todos: no quisieron recibir el mandamiento que Dios les daba ni lo quisieron obedecer. A éstos porque fueron desobedientes a Dios y malos y no quisieron guardar su mandamiento: quítoles Dios su gracia y su amor y tornáronse luego muy feos demonios: y mandó Dios a los otros ángeles buenos que los echasen del cielo y pelearon con ellos tanto hasta que los echaron fuera del cielo y cayeron todos abajo, y no pararon los más dellos hasta que cayeron en el infierno: y allí están para siempre jamás en el fuego y en las otras penas que allí hay como arriba hos hemos dicho. Este es el lugar adonde van los que no son cristianos y los malos cristianos como está dicho. Otros de aquellos malos ángeles que agora llamamos diablos o demonios quedaron aquí en este mundo entre nosotros.

Las terceras criaturas que Dios crió son juntamente corporales y espirituales compuestas de cuerpo y ánima. Estas son los hombres y las mujeres. Para lo cual habéis de saber dos cosas. La una saber para qué crió Dios los hombres: y la otra cómo los crió y formó.

Quando a la primera cosa que es saber para qué crió Dios los hombres y las mujeres: habéis de saber que todos aquellos malos que cayeron del cielo antes que fuesen malos tenía cada uno en el cielo su silla en que se asentaba: Y cada uno tenía una casa muy rica y muy hermosa en que moraba. Y como fueron echados del cielo quedaron todas aquellas sillas y aquellas casas vacías: y así quedó mucha parte del cielo despoblada: y por esto acordó Dios de criar otras criaturas de nuevo para llevarlas al cielo a que poblaran todas aquellas sillas y casas que estaban despobladas. Y para esto crió Dios un hombre y una mujer para que aquéllos engendrasen otros muchos: y así como fuesen multiplicando así Dios los llevase pocos a pocos al cielo hasta que se acabasen de henchir todos aquellos lugares vacíos.

Y habéis de saber que antes que Dios criase este hombre y esta mujer, cuando crió todas estas cosas que vemos en el mundo, crió en la mejor parte del mundo un lugar muy deleitoso lleno de todas las cosas buenas que hay en este mundo, donde están todas las frutas, rosas, flores, árboles y cosas hermosas y sabrosas y olorosas y graciosas: las mejores que hay en todo el mundo. Crió también allí una fuente muy grande: de la cual salen cuatro ríos muy poderosos, con que era regado aquel lugar que era muy grande: y después salían fuera a regar mucha parte de la tierra. Este lugar es muy deleitoso y muy cercado de altos muros. Este se llama paraíso terrenal: que quiere decir: vergel, o huerto de deleites.

Después que Dios crió este vergel tan gracioso: y todas las cosas que hay en este mundo: acordó de criar al hombre y a la mujer.

La manera que Dios tuvo de criar al hombre y a la mujer fué ésta. Primero crió al hombre: y para hacerlo tomó una masa de barro o de lodo y formó dello una imagen de hombre muy perfecta; y después que la hubo formado crió una ánima y púsola en aquel cuerpo que hizo de barro: y luego el hombre se levantó vivo y perfecto hombre. Y fué el más hermoso y más sabio de cuantos hubo ni habrá en el mundo. A este hombre puso Dios por nombre Adán. Y tomólo de allí de donde lo había criado y formado y púsolo en aquel paraíso terrenal, tan deleitoso y gracioso: y desde allí estuvo, trájole Dios delante todas cuantas aves y animalias había Dios criado para que aquel hombre que se llamaba Adán le pusiese los nombres a cada una dellas según que les convenía. Y era Adán tan sabio que luego que las vió conoció la naturaleza y propiedad de cada una dellas: y a cada una puso el nombre que le convenía, según su naturaleza. Y desde Adán esto hizo miró muy bien y consideró todas aquellas animalias y quisiera-hallar alguna que fuera semejante a él para que tuviera compañía y no la halló. Entonces viendo Dios que el hombre se hallaba solo dijo. No es bien que el hombre esté solo: hagamos otra criatura que sea semejante a él que sea su coadjutor y le tenga compañía. Entonces echó un gran sueño en Adán y hízole adormecer: y estando durmiendo sin sentir nada le sacó Dios una de sus costillas y formó de aquella costilla una mujer muy hermosa y muy perfecta. Y cuando Adán despertó y la vió luego conoció que había sido formada de su cuerpo: y dijo. Esta es carne de mi carne y hueso de mis huesos: por esta dejará el hombre al padre y a la madre y morará con su mujer. Llámarse ha Virago (que quiere decir cosa hecha de varón). Y después la llamó Eva (que quiere decir madre de todas las gentes). A ésta dió Dios por mujer legítima a Adán y le casó con ella: y luego se amaron ambos a dos de muy grande amor como marido y mujer.

Después desto díjoles Dios. Mirad hijos todas las cosas que yo en este mundo he criado: así animales como aves; plantas, hierbas, ríos y fuentes: y todas las otras que veis: todas ellas yo las he criado para

vuestro servicio: y así quiero que os sirvais de todas ellas y sacais señores dellas vosotros y todos los que de vosotros descendieron, por eso creced y multiplicad y henchid la tierra de gentes.

Destas dos personas Adán y Eva que habéis oído descenden todas las gentes del mundo: y vosotros y nosotros todos descendemos de un padre y de una madre, que fueron Adán y Eva.

Estas dos criaturas que son el hombre y la mujer hizo Dios compuestas de cuerpo y de ánima: y así son todos los hombres y mujeres de todo el mundo: los cuales todos descendieron destos dos que Dios crió primero. Pero habéis de saber que el padre y la madre cuando engendran el hijo no engendran más del cuerpo: sólo Dios cría el ánima de nuevo y la pone en aquel cuerpo para que viva. Y así hace a cada uno de cuantos nacen en el mundo. Y esta ánima es inmortal: porque nunca puede morir: como los ángeles que están en el cielo, que también son inmortales. Y estas ánimas son espirituales: y no tienen cuerpo mas bien tienen entendimiento y potencias con que pueden entender: ver y oír y saber todas las cosas. Todas las otras animas de los animales, aves y pescados, y otras cualesquier son mortales: no tienen entendimiento por S, ni vista, ni oído, ni gusto, apartadas del cuerpo: mas cuando muere algún animal o le matan: todo muere, ánima y cuerpo: más cuando muere el hombre o la mujer no muere todo: mas so o el cuerpo, mas el ánima queda viva siempre, apartada del cuerpo. Y cuando está apartada entonces entiende, oye y ve, y habla muy mas excelentemente que cuando estaba en el cuerpo; y también apartada del cuerpo puede recibir gozo: placer y gloria si fuere buena cuando estuviera en el cuerpo: y si se hallare buena a la salida del. Y también puede recibir tormentos, penas y dolores si fuere mala cuando está en el cuerpo y tal fuere hallada al salir del, juntamente con el cuerpo resucitado padecerá: porque cuando el hombre vive: todo lo que hace el ánima lo hace y no solo el cuerpo. Y por esto después de muerto el hombre, el ánima que queda viva y inmortal ha de haber galardón y gloria por los bienes que hizo cuando estaba en el cuerpo: y también el cuerpo cuando resucitara, y recibirán tormentos y penas así mismo por los males: que como fueron compañeros en el bien y mal así sean prisioneros en la gloria o pena.

Después que puso Dios a nuestros primeros padres Adán y Eva en aquel paraíso terrenal y pasó todo lo que habéis oído: dijo Dios a Adán y a Eva. Bien sabéis y veis como yo soy vuestro criador y Señor que os he criado y os he puesto en este lugar tan deleitoso y os he hecho señores de todas las cosas que yo en este mundo he criado: es razón también que vosotros me reconozcáis por Señor y me tengáis sujeción y obediencia: y aceptéis y guardéis la ley que yo os diere y mandare que guardéis para que guardando esta ley que os diere y obedeciendo a lo que yo os mandare scais conservados en estos bienes que agora teneis y merezcáis otros muchos mayores que yo os daré si perseveráredes en mi obediencia y en la guarda de la ley que os diere. Y para que mejor me entendáis y conozcáis los bienes que teneis y los que yo os quiero dar: es bien que conozcáis vosotros vuestra naturaleza: y es esta. Debéis de saber que vosotros según vuestra naturaleza sois mortales y pasibles y sujetos a enfermedades y trabajos: y tristezas: y hambre: y sed: y cansancio y a otras muchas miserias. Y así mismo los animales os pueden hacer mal: y las culebras morder y emponzoñar, y el fuego os puede quemar: y el agua ahogar: y finalmente os podéis envejecer y morir y acabar. Y más que según vuestra naturaleza: porque sois formados de cuerpo y ánima podrá haber dentro de vosotros gran contienda y rebelión entre el cuerpo y el ánima: porque las inclinaciones del cuerpo y los deseos del ánima son muy contrarios. De manera que de fuera y de dentro sois sujetos a muchas y grandes miserias: angustias y tribulaciones.

Pero porque yo soy vuestro criador y os amo como a hijos y criaturas mías que sois y os deseo hacer muy grandes bienes: por esto de especial gracia os quiero yo conceder un privilegio: que es la justicia original: y desde agora os otorgo por gracia especial contra la propiedad de vuestra naturaleza: que ninguna destas cosas sobredichas os pueda perturbar, ni empecer, ni dañar, ni cosa alguna os pueda venir contra vuestra voluntad que os pueda enojar. Y esta gracia teneis siempre en tanto que estuviéredes firmes y perseverantes en la guarda de la ley que yo os daré: y la ley que yo os doy y mando que guardéis es esta.

Vosotros podéis comer de todas las frutas que hay en este paraíso que son a vosotros innumerables como veis: solamente no comáis del árbol de la ciencia del bien y del mal: que está plantado en medio del paraíso: porque en cualquiera hora que del comieres moriréis, esto es que seréis mortales: y veréis a morir de necesidad y os verán todos aquellos males a que sois sujetos según vuestra naturaleza: que son los que habéis oído. Y porque con mas voluntad tengáis cuidado de guardar este mandamiento: quiero os decir dijo Dios a Adán y a Eva más particularmente los bienes que ternes si mi mandamiento guardáremos: y de la fruta de aquel árbol de la ciencia del bien y del mal no comieres. Lo primero que seréis inmortales que nunca moriréis: ni enfermarais: ni os podrá venir dolor ni fatiga: ni cansancio: ni pesar: ni tristeza: ni frío: ni calor que os dé pena: ni animal: ni serpiente ni otra cosa os puede empecer. Y más que todas las animalias: aves: y peces verán a vuestra obediencia: y harán lo que les mandares.

Y tu Eva parirás tus hijos sin dolor ni pena. Ternes todas las cosas que hubiéredes menester para vuestro mantenimiento y para vuestra recreación sin trabajo ninguno. Y más ternes este paraíso tan deleitoso por heredad perpétua para vosotros y para todos los que de vosotros nacieren todo el tiempo que en este mundo viviéredes.

Y todas estas cosas doy y daré: no solo a vosotros, pero también a todos cuantos de vosotros descendieron. Y más haré que después que os fuéredes multiplicando y hinchando este lugar pocos a pocos os iré entresacando y os llevaré al cielo a la mi casa en cuerpo y en ánima sin que muráis: y os daré por heredad perpétua aquellas sillas y casas que perdieron los ángeles malos cuando cayeron del cielo por su pecado. Y este gran bien haré no solo a vosotros: pero también a todos cuantos de vosotros descendieron, hasta que se hinchan todos aquellos lugares que están vacíos. Allí en el cielo ternes tanta de gloria y tantos y tan grandes bienes más que nunca ojo vió: ni corazón pudo pensar.

Pero si este mandamiento que os doy quebrantares y del fruto de aquel árbol comieres: quitaros he a vosotros y a todos los que de vosotros descendieron todas estas gracias y privilegios que os tengo dicho: y quedaréis mortales: que de necesidad veréis a morir: y quedaréis desnudos de la justicia original: y perderéis todas mis gracias: y seréis sujetos a todas las miserias de vuestra naturaleza que son las que ya habéis oído y echaros he deste paraíso para siempre que nunca vosotros ni vuestros descendientes jamás entren en él. Y allende desto desque murieres, todas vuestras ánimas y de todos los que de vosotros descendieron irán abajo al infierno y nunca de allí saldrán: hasta que yo tenga por bien de remediarlos: y esto será después de muchos años. Y verná os otro mal que muchos de vuestros descendientes quedarán allí en el infierno para siempre jamás por sus pecados que nunca merecerán por mi justicia ni por mi misericordia ser por mí remediados. Veis aquí dijo Dios a Adán y a Eva los bienes que os vernan a vosotros v a todos vuestros descendientes: si guardáremos vosotros éste mi mandamiento: y también los males que os verán si lo quebrantades. Agora hijos mirad bien por vosotros y quedad en paz. Así quedaron Adán Y Eva en aquel paraíso espaciándose por él y comiendo de las frutas que más les contentaban.

Agora amigos estad muy atentos a lo que os queremos decir. Ya habeis oído arriba que os dijimos como los ángeles que fueron malos y desobedientes a Dios fueron echados del cielo v se tornaron demonios. Y como Dios crió el linaje de los hombres para poblar aquellos lugares y sillas que aquellos ángeles malos perdieron.

Agora habeis de saber que como aquellos ángeles malos que cayeron del cielo que son los demonios vieron que Dios había criado el linaje de los hombres y mujeres para que poblasen y poseyesen aquellos lugares y sillas que ellos habían perdido: tuvieron dello muy gran pesar y envidia: y deseaban mucho engañar aquellos nuestros primeros padres y hacerles pecar y quebrantar aquel mandamiento que Dios les había mandado de no comer del fruto de aquel árbol vedado: que pecar no es otra cosa sino quebrantar el mandamiento de Dios. Y para esto todos los demonios eligieron entre sí un demonio, el más malicioso y envidioso y sagaz y astuto de todos para que fuese a engañar aquellos nuestros primeros padres Adán y Eva. Este tomó forma de serpiente y guardó tiempo cuando vió que nuestra madre Eva estaba apartada de Adán, y empezóla de hablar y persuadir a que comiese del fruto de aquel árbol vedado: diciendo falsamente que Dios los había engañado: y que aunque comiesen de aquel fruto ningún mal les vernía de aquellos que Dios les había dicho: mas antes que si lo comiesen serían hechos como dioses y tales como Dios: y que sabrían el bien y el mal como Dios.

Tantas cosas destas, y otras dijo a la mjer (a) que ella engañada por sus razones le creyó y comió de aquel fruto. Y no contenta la mujer con haber comido y quebrantado el mandamiento de Dios: pero llevó de aquel fruto a su marido Adán y tanto lo importunó diciéndole que comiese del hasta que por la contentar hubo de comer Adán también como Eva.

Y luego que ambos hubieron comido hubieron muy gran vergüenza de verse desnudos: porque antes que pecasen aunque estaban desnudos no habían vergüenza porque estaban inocentes sin pecado: v luego cobijaron sus vergüenza con unas hojas de un árbol y tuvieron muy gran miedo de Dios porque habían quebrantado el su mandamiento: y ascondiéronse entre los árboles. Y como Dios vió que habían quebrantado el su mandamiento v comido de la fruta del árbol que les había vedado: vino a ellos y preguntóles que porque habían comido de aquella fruta. Adán dijo excusándose que la mujer le había importunado que comiese: v la mujer dijo que la serpiente la había engañado. De manera que ninguno dellos conoció su culpa: ni pidió a Dios perdón del pecado que habían cometido: mas cada uno dellos se excusó a sí de culpa y la echó a otro. Por lo cual no merecieron que Dios les perdonase. Y por haber quebrantado el mandamiento: y por no haber conocido su pecado ni pedido a Dios perdón del: mandó Dios por su sentencia que luego fuesen echados de aquel paraíso tan deleitoso: y les privó y les quitó todas las gracias y privilegios que les había dado: y quedaron luego mortales: y pasibles: y sujetos a todas las

miserias y trabajos que nosotros agora tenemos. E así como Adán y Eva nuestros primeros padres fueron despojados de todos aquellos bienes que tenían y Dios les había dado: así también todos sus hijos y descendientes fueron privados de aquellos bienes tan grandes por aquel pecado. Y esta es la causa porque todos nosotros enfermamos y morimos: Y tenemos trabajos y tribulaciones y otros males que padecemos: los cuales no tuviéramos si aquellos primeros nuestros padres no pecaran, y no quebrantaran el mandamiento de Dios.

Por lo que habeis hermanos oído conoceréis agora donde tuvieron principio todos los hombres y mujeres que hay en el mundo. Y también habeis conocido la causa porque todos morimos: enfermamos y padecemos tantos trabajos en esta vida: y así mismo habreis conocido y sabido como todas las cosas que hay en el mundo: y en los cielos: y en la tierra: y en las aguas y los mismos cielos, y en la misma tierra, y la mar, y las aguas, y todo cuanto hay en ellas, y todo lo que vemos, y todo lo que no vemos, todo lo crió y hizo Dios, que es uno solo: Padre y Hijo, y Espíritu Sancto: tres personas y un solo Dios, y así habeis de creer este quinto artículo 0 conocimiento de la fé: y es: que Dios es criador de todas las cosas.

Ya habeis oído como arriba dijimos que los ángeles malos que cayeron de] cielo porque no quisieron obedecer a Dios. Dellos cayeron en el infierno abajo: y otros quedaron aquí en la tierra entre nosotros, y como todos nos quieren mal, y nos tienen envidia porque saben que nos crió Dios para Doblar las sillas del cielo que ellos perdieron, y por esto nos desean hacer todo el mal que pudieren, y hacernos pecar, porque no vamos al cielo: mas que vamos con ellos al infierno.

Agora habeis de saber que entre estos demonios que cayeron del cielo hay uno que es príncipe y rey dellos que se llama Lucifer: a éste obedecen todos los otros: y todos entienden en hacernos mal. Y cuando nace alguna criatura luego este príncipe Lucifer manda a otro demonio que ande siempre con aquella criatura: y le haga apartar la voluntad de servir y amar a Dios: y le haga pecar y quebrantar sus mandamientos: Y le ponga malos pensamientos: y le haga hacer malas obras.

Pero Dios como es muy bueno y nos ama mucho, luego que nace la criatura manda a un ángel bueno de los que están en el cielo que venga a tener cuidado de aquella criatura, y la guarde y la aconseje que sirva y ame a Dios, y guarde sus mandamientos. Este ángel bueno que anda con cada uno de nosotros, nos defiende del ángel malo, y por esto sabed que cuando vosotros teneis un buen deseo de servir a Dios y de guardar sus mandamientos, o haceis alguna buena obra, que esto os viene por consejo y inducción del buen ángel que anda con vos. Y cuando vos haceis las buenas obras que él os aconseja, que se huelga mucho, y con mucho placer representa delante de Dios todas vuestras obras, y ruega a Dios por vosotros. Por eso habeis de tener mucha reverencia y amor al ángel que os guarda, y rogalle siempre que tenga mucho cuidado de vos, y os guarde de; ángel malo o demonio que no os haga mal.

E así mismo cuando teneis algún mal pensamiento o deseo, o haceis alguna mala obra, sabed que entonces sois aconsejados por el mal ángel que es el demonio que anda con vos siempre: y él ha mucho placer de que vos penseis o deseéis mal y hagais mal y pecado, porque siendo vos malo y haciendq mal, os lleve consigo al infierno. E así el oficio de los demonios es procurar que hagamos mal por llevarnos al infierno. Y el oficio de los buenos ángeles es procurar que hagamos bien: por llevarnos consigo al cielo.

Estos ángeles malos que son los demonios son los que os han engañado, y os han hecho entender que eran dioses, y hacían que los adorásedes y les hiciédes los Cues y Teucales y templos. Y aún hacían que la honra que habeis de dar a Dios verdadero se la diédes a ellos: para que por esto vosotros pecásedes más gravemente contra Dios, y fuédes más cruelmente atormentados con ellos en el infierno. Y porque os querían mal y se holgaban de vuestros males, por eso os mandaban cortar las lenguas, y los brazos, y romper vuestras carnes, y hacer en vosotros mismos muchas otras crueldades, y os mandaban matar y sacrificar a vuestros hijos, y a vuestros esclavos, y a otras personas, porque aquí cometiédes mayores pecados en esto, y en el infierno por ello hubiédes mayores tormentos. Todas estas cosas que os mandaba hacer y vosotros hacíades eran contra la voluntad y contra los mandamientos de Dios. Y cuales sean estos mandamientos de Dios adelante os lo diremos.

Y por esto habeis de mirar y saber que todos estos que vosotros adorábades y teníades por dioses, todos son demonios que os engañaban. Y por esto a Uicilobos y a Tezcatepuca y Quesalcoatl, y todos los otros que teníades por dioses, los habeis de aborrecer y querer mal, porque os quieren mal, y os han engañado. Y habeis de echar de vosotros todas sus imágenes y sacrificios, y todas las otras cosas que son de los ídolos, y los habeis de quemar todo, y habeis de derrocar todos los Theucales y quemallos, porque todas estas cosas son obra del demonio, y las aborrece Dios a ellas, y a todos los que las hacen, y a todos los echará Dios en el infierno para siempre.

Por tanto apartad vuestros corazones de los ídolos, y echadlos de vosotros, y tornáos de todo vuestro corazón a Dios, el cual es muy bueno, y os recibirá y perdonará todos los males que habeis hecho, si os arrepentís dellos y le pedís perdón. El cual os perdonará de muy buena gana, porque os quiere mucho, y os desea mucho bien. Y por esto no quiere que sacrificuéis ni que mateis a nadie, ni que os hagais mal a vosotros ni a otros ni que rompais vuestras carnes, ni corteis vuestras lenguas, sino que le ameis de buen corazón, como él ama a vosotros, y que le hagais una iglesia en el pueblo, para que allí vengais a encomendaros a él, y rogadle que os perdone vuestros pecados, y os lleve al cielo, y allí le deis gracias y alabanzas por los bienes que os ha hecho y hace. Porque el os crió y os mantiene, y cría todas las cosas que habeis menester, y manda al sol y a la luna que os alumbren, y a las nubes que os lluevan, y a la tierra que dé frutos. Por esto cuando alguna cosa hubiéredes menester, a Dios verdadero la habeis de pedir, que él solo es el que os la puede dar, y no la habeis de pedir a los ídolos que son los demonios y obras suyas, y no os pueden dar bien ninguno, sino solo Dios verdadero.

El VI artículo o conocimiento de la fe es creer que Dios es perdonador de los pecados. Y para que entendáis esto habeis de saber qué cosa es pecar.

Pecar es hacer, o decir, o pensar alguna cosa contra la voluntad y mandamiento de Dios. Entonces pecáis cuando haceis alguna cosa contra su mandamiento, o contra su voluntad.

Cuales sean estos mandamientos de Dios que habeis de guardar y no quebrantar, adelante se os dirá. Y porque Dios sólo es el que puede perdonar los pecados, por esto cuando vosotros hicierdes algún mal, o quebrantardes algún mandamiento de Dios, a ese mismo Dios habeis de pedir perdón del pecado que cometistes, arrepintiendoo de buen corazón por lo que hecistes, Y teniendo voluntad entera de nunca más ofender a Dios ni quebrantar sus mandamientos. Y cuando vos así os arrepentís, y pedís perdón a Dios, luego Dios como es bueno, y os ama como a hijos, os perdona; con tal que si sois bautizados confeséis vuestros pecados a un padre de los que dicen misa, porque ordenó Dios en su iglesia este sacramento de la penitencia y confesión y otros sacramentos para quepor medio dellos alcancemos perdón de Dios de nuestros pecados. Y cuales sean estos sacramentos: adelante se os dirá.

E los que no són bautizados son obligados a se arrepentir de todo cuanto han hecho contra los mandamientos de Dios, y tener voluntad de nunca le ofender más, y tener voluntad de ser buenos cristianos y de bautizaros, y en bautizandos con esta voluntad, luego os perona Dios todos cuantos pecados habeis hecho en toda vuestra vida hasta aquella hora sin que los confeséis, mas los que hiciéredes después de bautizados, habeis los de confesar como está dicho. E así el sexto artículo es creer que Dios perdona los pecados por el sacramento del bautismo y por los otros sacramentos, a los que les pesa de los pecados que han hecho, y proponen de se apartar dellos, y de nunca más cometerlos.

El séptimo artículo de la fé es: creer que Dios es resucitador de los muertos, y ha de dar gloria a los buenos porque guardaron sus mandamientos, y pena para siempre a los que no los guardaron.

Y para esto habeis de saber que este mundo se ha de acabar cuando fuere cumplido el tiempo en el cual tiene Dios determinado que se acabe. Y entonces enviará Dios fuego de arriba del cielo a la tierra, y arderá toda la tierra, y la mar, y los ríos, y fuentes, y el aire, y perecerán, y morirán todas las gentes, y las animalias, y aves, y peces, plantas y hierbas, y todas las otras cosas cuantas hay en este mundo se quemarán y desharán, y todos los edificios y montes y sierras se allanarán y después que todo el mundo fuere quemado, y todos los hombres y mçjeres fueren muertos y hechos polvos y ceniza, enviará Dios del cielo sus ángeles que llamen v den voces diciendo. Levantáos muertos y venid ai, juicio. Y luego Dios con aquel poder con que hizo todas las cosas de nada tornará súbitamente a hacer los mismos cuerpos que agora tenemos, y cada uno tuvo en este mundo: y nuestras ánimas vernán, así las que están en la gloria del cielo como las que están en el infierno, y tomará cada una su cuerpo, y así todos resucitaremos, y tornaremos a vivir cuantos en el mundo fueron desde que Dios crió el mundo hasta aquella hora.

Porque si os acordáis ya os dijimos como las ánimas no mueren: mas solamente los cuerpos: y que las ánimas siempre quedan vivas. E así todas las ánimas como están vivas fuera de los cuerpos tornaran a los mismos cuerpos: y tornarán a vivir juntamente: los cuerpos con las ánimas como agora estamos. Pero habrá mucha diferencia entre los buenos y los malos, porque los buenos resucitarán inmortales y impasibles: de tal manera que ya los cuerpos suyos no puedan recibir dolor, ni llaga, ni los puede quemar el fuego, ni cortar el espada, ni otra cosa alguna les puede hacer mal.

Y serán también los cuerpos de los buenos que han de ir al cielo, después de resucitados muy claros y resplandecientes. Porque cada uno de nuestros cuerpos resplandecerá después de resucitado mucho más que el sol. Y serán también nuestros cuerpos muy ágiles y ligeros, porque podrán andar y volar tanto cuanto quisieran sin cansar, y así en cuanto uno abre el ojo y lo cierra podrá cada uno de

nosotros con nuestros cuerpos ir hasta el cielo y tornar a la tierra, y ir do quisiere tan presto y tan ligeramente como él quisier. Y serán también nuestros cuerpos muy sotiles, porque podremos p'asar con nuestros cuerpos por la tierra, y por las peñas y por los mares. Y podremos entrar en las casas aunque estén las puertas cerradas sin impedimento alguno.

Pero no será así de los malos, porque los que no se hallaren cristianos, y los malos cristianos resucitarán con los cuerpos muy pesados, y enfermos, y muy feos, y llenos de dolores, y padecerán en ellos muy grandes tormentos, y los buenos estarán muy ligeros y los malos en la tierra muy pesados.

Y verná nuestro Señor Jesucristo hijo de Dios del cielo muy poderoso y resplandeciente con todos los ángeles y arcángeles, y con toda la corte del cielo con todos los santos y santas, estará puesto en el aire. Y todos los santos y todos los que fueron buenos se levantarán con sus cuerpos resucitados en el aire, y estarán en el aire con Jesucristo, y con sus ángeles, y los malos estarán en el suelo muy pesados con los demonios. E allí juzgará nuestro Señor Jesucristo a todos los buenos y a los malos. Los buenos estarán a la mano derecha, y los malos a la mano izquierda. E dirá nuestro Señor a los buenos. Vosotros que fuisteis mis amigos y me amastes y servistes y guardastes los mis mandamientos, y cumplistes las obras de misericordia. Venid benditos del mi padre, y tomar y poseed el mi reino que os tengo aparejado desde el comienzo del mundo. Y tomará entonces nuestro Señor a todos los buenos y juntarlos ha consigo y con sus ángeles.

Después dirá a los otros. Vosotros incrédulos y desobedientes que no me quisistes creer, ni guardastes mis mandamientos, ni cumplistes las obras de misericordia. Id malditos del mi padre al fuego eterno que está aparejado para los demonios.

Entonces abrirse ha la tierra y tragará a todos los que no fueron cristianos, y a todos los malos cristianos, y a todos los demonios, y caerán todos en el infierno juntos en el fuego, donde arderán en cuerpos y en ánimas para siempre jamás, y cerrarse ha la tierra sobre ellos. Entonces cantarán todos los ángeles, y todos los buenos y santos muy suavemente, y tañerán muy muchos instrumentos muy sonoros, y subirse han todos juntos con nuestro redentor Jesucristo al cielo. E hincharán entonces todas las sillas y lugares que habían quedado vacías de los ángeles malos que cayeron del cielo como arriba oíste. Y allí estarán para siempre en cuerpos y en ánimas con Dios en grande gloria y grandísimos placeres, donde nunca amás ternán pesar sino siempre alegría, y ternán todas cuantas cosas quisieran sin que les falte nada.

Y así el séptimo artículo de la fé es creer: que nuestro Señor es resucitador de los muertos, y dará gloria y buen galardón a los buenos porque guardaron sus mandamientos, y pena eterna a los malos porque los quebrantaron. De manera que este séptimo artículo o conocimiento de la fe es creer que Dios es resucitador de los muertos, y premiador de los buenos. Conviene a saber, que remunerará y pagará muy bien los servicios que le son hechos, dando gloria y gran descanso a sus amigos y servidores porque guardaron sus mandamientos, y pena y castigo a los malos porque no los guardaron. *Y así tenéis siete artículos de la fé que pertenecen a la divinidad, y llámanse pertenecientes a la divinidad porque por ellos conocemos a Dios ser Dios.*

Con el primero conocernos y confesamos que es un solo Dios y no muchos dioses. Con los otros tres conocemos y confesamos que son en Dios tres personas: Padre, Hijo, Espíritu Santo. Y con los otros tres conocemos las obras que a sólo Dios pertenecen. Conviene a saber que es criador que crió todas las cosas de nada, y es perdonador de los pecados, que Él solo es el que puede perdonarlos pecados principalmente, y que es resucitador de los muertos, y premiador y glorificador de los buenos.

Hay otros siete artículos, o conocimientos de la fe que pertenecen a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, que quiere decir: que le pertenecen y se han de creer de Él en cuanto hombre.

El primero es: creer que el Hijo de Dios se hizo hombre tomando carne humana en el vientre virginal de la Virgen Santa María. Y para mejor entender este artículo habeis de saber dos cosas. La una es saber la causa porque el Hijo de Dios se hizo hombre. Y la otra saber como se hizo hombre.

Cuanto a lo primero, que es: saber que fué la causa porque Dios se hizo hombre, habeis de saber que entre los muchos males que a nuestros primeros padres Adán y Eva y a todos los que dellos descendieron vinieron porque no guardaron el mandamiento de Dios como arriba habeis oído, fueron tres.

El uno que perdieron la gracia de Dios, que siendo amigos de Dios y estando en su gracia antes que pecasen, después que pecaron perdieron la gracia de Dios y quedaron todos por sus enemigos.

El segundo que como eran antes que pecasen siervos de Dios: por el pecado que cometieron fueron hechos siervos del demonio. Porque los tentó y los venció, haciéndoles quebrantar el mandamiento de Dios. Captivólos como a vencidos, y hízolos sus esclavos, así como vosotros a los que vencíades en la

guerra, eran vuestros esclavos, y ellos y los hijos de aquellos vuestros esclavos: todos eran vuestros esclavos; así el demonio venciendo a nuestros primeros padres en la tentación, los hizo sus esclavos a ellos y a todos cuantos dellos descendieron.

El tercero mal fue que después que morían llevaban los demonios todas las ánimas al infierno, y nunca de allí podían salir, ni nadie las podía librar sino sólo Dios.

Pues viendo Dios todopoderoso que todos los hombres estaban perdidos y esclavos del demonio, y después de muertos eran sus ánimas llevadas al infierno, y que de allí nunca podían salir, ni era nadie poderoso de librarlos sino sólo Dios, quiso el Hijo de Dios por su gran bondad y piedad remediar a todos, y reconciliarnos y tornarnos en gracia con Dios; y hacernos sus amigos, y quiso librarlos del cautiverio en que estábamos de bajo del poderío del demonio. Y quiso también librar nuestras ánimas del infierno sacando los que allá estaban, y dando remedio a los que quisiesen ser buenos, para librar sus ánimas de ir al infierno.

Y para hacer esto más cumplidamente quiso por su bondad hacerse hombre como uno de nosotros. E así el primer artículo y conocimiento de Dios es: creer que la persona del Hijo de Dios se hizo hombre.

E mirad bien que no se hizo hombre ni tomó carne humana la persona del Padre, ni la persona del Espíritu Santo; mas solamente tomó carne humana y se hizo hombre la persona del Hijo.

Y para entender esto sabed que el Hijo de Dios siempre fue y es Hijo de Dios; mas no siempre fué hombre, mas fué hombre solamente desde que fué concebido en el vientre de Nuestra Señora Santa María que ha cierto tiempo que fué. Y cuando se hizo hombre no dejó de ser Dios. Porque en cuanto Dios es inmortal, mas quedándose Dios como siempre fué, hízose hombre juntamente. E así desde entonces el Hijo de Dios es Dios y hombre juntamente. Así como un hombre de vosotros que se ha vestido una camisa agora poco ha, fué antes que la vistiese hombre, y des pués se vistió: y así quedándose hombre se hizo hombre vestido, y agora es hombre vestido. Así Dios antes que se hiciese hombre era solamente Dios: pero después que se vistió nuestra humanidad y se hizo hombre, es Dios vestido de hombre. E así como un hombre que se hace fraile era hombre antes que vistiese el hábito, y vestido el hábito se llama fraile, no dejando de ser hombre, y es así hombre y fraile. Así Cristo es Dios y hombre, juntamente.

Y la Virgen Santa María le concibió en su vientre no como las otras mujeres, mas concibióle sin ayuntamiento de varón, maravillosamente por virtud de Dios sin corrupción suya, quedándose virgen como antes era; así como son engendrados los huesos dentro de la carne, sin corrompimiento ni abertura de la carne. Y como la cereza engendra el cuesco sin abrir la cereza, así el Hijo de Dios fué concebido y engendrado en el vientre de su madre Santa María sin abertura ni corrupción alguna.

Y para más declaración desto habeis de saber que cuando Dios determinó de hacerse hombre y tomar carne humana de Santa María, envió del cielo un ángel muy hermoso que se llamaba San Gabriel que le hablase de parte de Dios, y dijese como el Hijo de Dios quería encarnar en su vientre y tomar carne humana della y hacerse hombre. Y el ángel vino con esta embajada a Nuestra Señora, y hallóla en su cámara orando; y díjole el mensaje que Dios le enviaba a decir. Y Nuestra Señora Sancta María respondió que fuese hecha la voluntad de su Señor Dios en su sierva. Y luego en aquel punto el Hijo de Dios se encerró en su vientre, y tomó y formó un cuerpo muy chiquito de la sangre purísima de nuestra Señora Sancta María, y en él criando infundió su ánima llena de gracia. Y el Hijo de Dios unió a sí el ánima y cuerpo en unidad de persona, y la divinidad tomó y se vistió nuestra humanidad. Y la divinidad del Hijo de Dios, ánima y cuerpo es una sola persona de Jesucristo. Y fué hombre perfecto cuanto al saber, aunque cuanto al cuerpo como en la edad crecía, porque aunque estando dentro del vientre sabía todo cuanto agora sabe: pero el su cuerpo no fué luego grande: mas creció poco a poco como crecen los cuerpos de los otros niños. Y así cuando vino el tiempo conveniente de parir las mujeres, que es a los nueve meses, nació de la Virgen Sancta María hecho niño; y después creció y se hizo hombre. Y ella le concibió y engendró cuanto aquello que tomó della que es el cuerpo; porque ya os dijimos que el ánima no la engendra la madre ni el padre, mas críala Dios de nuevo. Sólo el cuerpo engendran los padres y las madres. E así el Hijo de Dios por razón del cuerpo fué engendrado en el vientre de Sancta María virgen. E decimos que ella lo engendró por razón del cuerpo. E así el Hijo de Dios que se llama Jesucristo siempre es y fué Dios y en cuanto Dios hizo Él a nuestra Señora su madre Sancta María; mas su cuerpo humano tomólo della, mas no antes fué hombre y hijo de nuestra Señora, sino dende que ella le concibió por razón del cuerpo que della tomó.

Es pues el primer artículo de la humanidad: creer que el Hijo de Dios Jesucristo fué concebido en el vientre de Nuestra Señora Sancta María por virtud de Dios cuanto al cuerpo: y Dios crió el ánima. Y habeis de notar cuando decimos Dios hizo: o crió: o dijo: siempre se entiende toda la Trinidad: que es: Padre, Hijo y Espíritu Sancto.

El segundo artículo o conocimiento de Dios en cuanto hombre es: creer que nació el Hijo de Dios de Nuestra Señora Santa María maravillosamente quedando ella virgen cuando le parió; y después de haberle parido. Y así como ella le concibió por razón del cuerpo, así también le parió por razón del cuerpo quedando ella siempre virgen y sin abertura ni corrupción suya, antes del parto, y en el parto, y después del parto. Así como la estrella echa sus rayos sin abertura o corrupción suya, así la Virgen Santa María parió al Hijo de Dios sin corrupción alguna.

El tercer artículo de la fe o conocimiento de Dios en cuanto hombre es: creer que Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, que fué hombre recibió muerte y pasión siendo crucificado en una cruz por salvar y redimir a todos los hombres y mujeres del mundo.

Y para que esto mejor entendáis habeis de saber, que después que Jesucristo Hijo de Dios Nuestro Señor nació de Nuestra Señora hecho hombre, anduvo en este mundo treinta y tres años, enseñándonos sus mandamientos, y el camino del cielo como nos habíamos de salvar. Y esto lo enseñaba algunas veces por ejemplo obrando, y otras veces por palabras predicando.

Y porque la intención porque el Hijo de Dios se hizo hombre fué porque en cuanto hombre pudiese recibir las penas y tormentos y muertes que por nosotros para nos salvar y redimir y librar por aquella muerte de poder del demonio: como adelante se dirá. Y porque si los hombres supieran claramente que era Hijo de Dios nunca se atrevieran ni osaran darle la muerte: y así no fuéramos redimidos ni librados del poder del demonio por su muerte. Por esto Nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios no se mostró ni se dió a conocer clara y manifestamente a todos que era Hijo de Dios: más por una parte se mostraba ser Dios: haciendo grandes milagros y maravillas, resucitando muertos, y sanando enfermos, y otras maravillas, y por otra parte se mostraba hombre flaco y necesitado habiendo muchas veces hambre y sed y cansancio; mostrando tristeza y temor, y teniendo y mostrando muchas aflicciones y angustias como hombre: por lo cual aunque algunos y pocos creían que era Hijo de Dios, otros creían que era puro hombre, santo y bueno, éstos eran muchos.

Y como Nuestro Señor predicase y enseñase a todos, y también reprehendiese a los malos por sus pecados, los buenos le amaban y oían con gran voluntad, y los malos le aborrecían y le querían mal y perseguían, porque los reprehendía de sus males. Y por esto siempre andaban buscando modos y maneras para hacerle mal, y procurarle la muerte si pudiesen, creyendo como hemos dicho que era puro hombre, y no que era Dios y hombre. Y por esto trataron entre sí de acusarle por malhechor delante de un gobernador que estaba por juez en la ciudad de Jerusalén. Y para esto buscaron muchos testigos falsos que dijese falsos testimonios contra él delante de aquel juez. Y Nuestro Señor aunque le acusaban falsamente nunca se quiso excusar ni defender, deseando que le diesen la muerte por redimirnos y salvarnos por ella.

Y como los acusadores le acusasen diciendo que había dicho y hecho tales cosas que por ellas merecía la muerte, y los testigos falsamente lo jurasen que así era, y Nuestro Señor callase y no lo contradijese. Entonces el juez Pilatos dió sentencia de muerte contra nuestro redentor, mandándole primero azotar muy cruelmente, y después crucificar en una cruz, y que le enclavasen en ella los piés y las manos hasta que allí muriese. Y así estando allí enclavado murió. Y después de muerto le dieron una lanzada por el costado que le atravesaron el corazón y por esto nosotros hacemos muy gran reverencia a la Cruz, y nos humillamos y hincamos las rodillas delante della, y la tenemos en las iglesias, y la ponemos en los caminos y en otras partes, en reverencia y memoria que Nuestro Señor el Hijo de Dios fué puesto en ella, y allí, recibió muerte y derramó su sangre por nosotros.

Y cuando nosotros adoramos la Cruz, no adoramos el madero, porque aquel madero no siente ni entiende la reverencia que le hacemos; mas adoramos a Jesucristo Hijo de Dios que fué puesto en ella, en cuya memoria tenemos la cruz y nos humillamos a ella.

Y aunque Él que hizo todo el mundo de nada pudiera librarse de la muerte, y destruir y matar a todos los que se la procuraban: pero no quiso sino morir, no por fuerza mas por su voluntad por librarnos del poder del demonio, y del infierno.

Y fué causa muy conveniente que el Hijo de Dios padeciese muerte y pasión para que por ella nosotros fuésemos librados de la muerte eterna, que es el infierno. Y la razón es, porque por el pecado que nuestro primero padre Adán cometió contra Dios, mereció él y todos los que de él descendemos pena de muerte eterna, que es el infierno, porque aunque el ánima sea inmortal, pero dicese muerta cuando va al infierno, porque más le valdría morir muchas veces que no ir al infierno.

Y mereció el hombre muerte eterna y pena infinita, porque el hombre que fué nuestro padre Adán ofendió a Dios que es infinito; por esto quedó obligado a pena infinita y a muerte eterna, que es el infierno, él y todos los que de él descendemos.

Y porque esta deuda tan grande y tan infinita y pena y muerte perpetua a que éramos obligados, ninguno la podía pagar ni satisfacer sino aquel que tuviese poder y virtud infinita, y este es solo Dios; y no hay otro ninguno: porque solo Dios es de infinita virtud, y bondad, y poder: el cual solo pudo satisfacer por el pecado de nuestro padre Adán, y por la deuda y muerte que todos debíamos de morir eternalmente en el infierno para siempre, por esto quiso el Hijo de Dios morir en la cruz por nosotros, porque nosotros no muriésemos en el infierno: y dió y derramó toda su sangre en precio y paga del pecado de nuestro padre Adán y de todos los nuestros pecados. E así por su muerte somos librados del poder del demonio y del infierno. Y esta es la causa porque el Hijo de Dios quiso dejarse morir.

Y porque Dios en cuanto Dios no podía morir ni padecer, ni sufrir mal ni pena, quiso para poder padecer y morir tomar nuestra humanidad y hacerse hombre, para que en aquella humanidad padeciese penas y muerte por nos salvar y redimir, lo cual no pudiera padecer siendo solamente Dios.

Ya os hemos dicho que Jesucristo es Dios y hombre, y en cuanto Dios es inmortal, y el ánima suya es inmortal como las nuestras, y el cuerpo suyo era entonces mortal como agora son los nuestros; y por eso cuando decimos que Jesucristo murió, entiéndase en cuanto hombre, y no en cuanto Dios, y en cuanto hombre cuanto al cuerpo, pero no cuanto al ánima, porque morir el hombre no es otra cosa sino apartarse el alma del cuerpo, porque el ánima da vida al cuerpo, y ella apartada del cuerpo muere el cuerpo y queda ella siempre viva. Y aunque el ánima del hijo de Dios cuando él murió se apartó del cuerpo, empero el ánima ni el cuerpo no se apartaron de Dios; mas siempre estuvieron juntos el ánima y el cuerpo con la divinidad, aunque el ánima y el cuerpo estuviesen apartados el uno del otro; así como las nuestras manos están juntas cuando hacemos oración, y las apartamos la una de la otra; no se apartan del cuerpo mas quedan juntas con él; así el ánima y el cuerpo de Jesucristo Hijo de Dios aunque se apartaron el alma del cuerpo, no por eso se apartaron de Dios>>, disponível no site web: <http://www.iglesia.org.ve/dominicos/documentos/docum4/catecism.htm>, acesso em 12 de maio de 2002 - ---os negritos no texto são nossos----; e se demonstra o que temos indicado várias vezes: 1] que o tomismo se manifesta sob uma modalidade dualista: Deus criador, alma-corpo, 2] a finitude do corpo: ressurreição da carne, culpabilidade do corpo, punição para os que violam a lei de Deus, etc, 3] os catecismos se inscrevem no horizonte da reforma dos costumes dos indígenas.

Em nosso país fala-se de que teria sido melhor se tivéssemos sido colonizados por anglo-saxões protestantes. A tese é errada, pois o fenômeno de rebaixamento doutrinal cristão seria similar ao que tivéramos com os espanhóis, pois as formas feudais seriam as mesmas e a subjetividade dos crioulos e mestiços seria mais moderna e falaríamos inglês e não espanhol, mas a divisão entre os indígenas e os ocidentais continuaria a mesma, e cedo ou tarde, o problema feudal a respeito do estado nacional continuaria em suas relações sociais feudais, e também teríamos igualmente o problema no campo, dos camponeses e as formas feudais de produção. A construção de uma subjetividade e autoconsciência própria igualmente não existiria. Esta nostalgia é absurda.

<<2.- Gramáticas y Vocabularios.

En 1560 se publica en España la Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú. Nuevamente compuesta por el Maestro Fray Domingo de S. Thomas, de la Orden de S. Domingo, morador en dichos Reynos. Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, impresor de la M. R. Con privilegio. . . Acabose a diez días del mes de henero. Año de 1560, 7h., 96p. 8°. Portada y preliminares en letra romana; texto en gótica, excepto las cabezas de capítulos, las apostillas y algunas palabras en romana. Colofón en gótica. Es la primera gramática en quechua, y se utilizó como texto para la enseñanza y aprendizaje de esta lengua en la segunda mitad del XVI. Para algunos autores la obra de Fr. Domingo es superior a la de Nebrija, pues el fraile dominico fue el primero que redujo esta lengua a gramática, mientras Nebrija "halló otras artes a que estaba reducida la lengua latina". *El libro, como indica su autor, tiene doble finalidad: ayudar a otros religiosos a estudiar el quéchua, y demostrar que los indios peruanos no eran bárbaros . En el prólogo dedicado a Felipe II, manifiesta que tras 15 años "en los grandes reinos del Perú", había realizado este trabajo, para que se aprovecharan de sus conocimientos otros misioneros que no se atrevían a emprender "tan apostólica obra"; y demostrar a S.M. que aquellos indios eran dignos de ser tratados "con suavidad y libertad", pues su lengua tenía "gran policía", abundancia de vocablos, pronunciación suave, y se podía escribir fácilmente en caracteres latinos. Y en el prólogo al lector, tras disculparse por haberse atrevido "a cosa que en sí tantas dificultades tiene", asegura que le ha movido a ello la necesidad de predicar el evangelio a aquellas gentes, pues muchos morían sin conocer la fe católica, "por defecto de la lengua, sin la cual no se les puede predicar"; y sobre todo "animar a los que por falta de la lengua están cobardes en la predicación del evangelio". La obra escrita en castellano, está dividida en 26 capítulos. El primero lo dedica a la ortografía; los*

siguientes al nombre, pronombre, verbo, preposiciones, sintaxis, etc. En los tres últimos se estudia el acento, así como los términos y modos particulares de hablar de los indios. Acaba con una plática para los naturales en quechua y español .

Este trabajo se completa con otro estudio de Fr. Domingo sobre la misma lengua. Es el Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú, compuesto por el Maestro Fr. Domingo de S. Thomas, de la Orden de S. Domingo, S. Dominicus Praedicatorum dux. Impreso en Valladolid, por Francisco Fernández de Córdoba, impresor de la M.R. Con Privilegio . . . Acabose a diez días del mes de henero. Año de mil y quinientos y sesenta. 7 h., 179 p., 8'. La portada y la leyenda de la marca del impresor en rornana; el colofón en gótica. Este vocabulario con datos interesantes sobre la historia e instituciones de los naturales, va dirigido especialmente a enseñar el quechua a los indios, pues en estas tierras hay muchas lenguas "pero esta es la general que se entiende en todas partes"; y a los "ministros del evangelio", que pueden aprenderla y pronunciarla fácilmente, porque tiene muchos vocablos pero no son equívocos; si bien, advierte, faltan en él "muchos términos", especialmente de las cosas que los indios "no tenían ni se usaban en aquellas tierras". El libro comienza con la confesión en castellano y quechua. A continuación el vocabulario propiamente dicho, en "el mismo orden que el del Antonio de Nebrissa". Es decir, con el alfabeto dividido en dos partes: en la primera va al principio el español o romance y luego el significado en la lengua nativa; y en la segunda, primero la nativa y luego la española. Las voces o frases en español van impresas en letra gótica; y las quechuas en romana. De ambas obras, Gramática y Vocabulario, en la edición original, hay un ejemplar en la Biblioteca Nacional, con Signatura R-14332 (1 y 2); y están encuadradas juntas>> vejase: Pilar Hernández Aparicio <<Dominicos en el Nuevo Mundo>>, Congreso Internacional, Sevilla, 21-25 de abril 1987, Biblioteca Nacional de Madrid, traz ademais uma profusa bibliografía sobre os Catecismos: disponível no site web: <http://www.iglesia.org.ve/dominicos/documentos/docum4/catecism.htm>, acesso em 12 de maio de 2002 <<Catecismo guarani>> [1583] composto pelo Frei Luis Bolamos.

(15) <<2. Santo Toribio de Mogrovejo, patrono del episcopado iberoamericano>>, disponível no site web: <http://www.gratisdate.org/hechos/hechos.3.2.htm>, acesso em 12 de maio de 2002.

(16) idem

(17) Outros aspectos do Concílio [o sublinhado é nosso]: *O III Concilio de Lima (1582-1583): << «En lo que toca a los decretos de doctrina y sacramentos y reformation, hubo toda conformidad y se procedió con mucho miramiento y orden», escribe el arzobispo al rey, considerando esto una gracia de Dios muy especial: «Lo cual fue gran merced de Nuestro Señor, que en esto quiso mostrar el favor que hace a su Iglesia, y la asistencia suya a las cosas que se hacen en su nombre para el bien del pueblo cristiano» (27-4-1584). El Concilio dividió su cuerpo canónico en cinco partes o acciones. Y aquí destacaremos de él algunos aspectos más notables.*

El cuidado de los indios. -«La defensa y cuidado que se debe tener de los indios» constituye sin duda el centro en torno al cual gira todo el Concilio III de Lima. Ha de exigirse a las autoridades civiles que repriman todo abuso para que «todos traten a estos indios no como a esclavos sino como a hombres libres y vasallos de la Majestad Real». El cuidado pastoral de los indios ha de incluir toda una labor de educación social: «que los indios sean instruídos en vivir políticamente», es decir, que «dejadas sus costumbres bárbaras y salvajes, se hagan a vivir con orden y costumbres políticas»; «que no vayan sucios y descompuestos sino lavados y aderezados y limpios»; «que en sus casas tengan mesas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo». *El cuidado de los indios [division nossa]. - - «La defensa y cuidado que se debe tener de los indios» constituye sin duda el centro en torno al cual gira todo el Concilio III de Lima. -Ha de exigirse a las autoridades civiles que repriman todo abuso para que «todos traten a estos indios no como a esclavos sino como a hombres libres y vasallos de la Majestad Real». -El cuidado pastoral de los indios ha de incluir toda una labor de educación social: «que los indios sean instruídos en vivir políticamente», es decir, que «dejadas sus costumbres bárbaras y salvajes, se hagan a vivir con orden y costumbres políticas»; -«que no vayan sucios y descompuestos sino lavados y aderezados y limpios»; -«que en sus casas tengan mesas para comer y camas para dormir, que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo».*[observe-se a preocupação pelos indígenas desde um ponto de vista teórico e prático, mas desde um ponto de vista prático cotidiano e real esta preocupação será irrelevante. Observe-se igualmente a preocupação pelos costumes];

<<Esta perspectiva, en la que evangelización y civilización se integran, es la que caracteriza el planteamiento de las doctrinas-parroquias que Santo Toribio, con sus colaboradores, concibió y desarrolló. Formó así un sistema que *había* de perdurar durante siglos, adoptando formas concretas muy diversas, y que tuvo una importancia decisiva tanto en la evangelización de América como en la misma configuración civil de muchos pueblos>> *-Esta perspectiva [divisao nossa], en la que evangelización y civilización se integran, -es la que caracteriza el planteamiento de las doctrinas-parroquias que Santo Toribio, con sus colaboradores, concibió y desarrolló. -Formó así un sistema que había de perdurar durante siglos, adoptando formas concretas muy diversas, y que tuvo una importancia decisiva tanto en la evangelización de América como en la misma configuración civil de muchos pueblos.*

<<En cuanto a los sacerdotes al cuidado de indios, han de ser muy conscientes siempre de «que son pastores y no carniceros, y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la caridad cristiana». Por otra parte, todos los sacerdotes, especialmente los ordenados a título de indios, han de estar prontos a ser enviados a servir en las parroquias de indios, «pues la ley de la caridad y de la obediencia obliga a veces a socorrer al peligro presente de las ánimas, aunque fuese dejando los estudios de las letras comenzados».-*En cuanto a los sacerdotes al cuidado de indios, han de ser muy conscientes siempre de «que son pastores y no carniceros, y que como a hijos los han de sustentar y abrigar en el seno de la caridad cristiana». -Por otra parte, todos los sacerdotes, especialmente los ordenados a título de indios, han de estar prontos a ser enviados a servir en las parroquias de indios, «pues la ley de la caridad y de la obediencia obliga a veces a socorrer al peligro presente de las ánimas, aunque fuese dejando los estudios de las letras comenzados».* [questão que não se cumpriu na prática]

<<La lengua. -El Concilio impone la lengua indígena en la catequesis y la predicación, y prohíbe el uso del latín y la exclusividad de la lengua española. De acuerdo con las leyes ya establecidas por la Corona, niega la provisión de doctrinas a los clérigos y religiosos que ignoren la lengua indígena. Y siguiendo también la legislación civil, manda a los curas de indios que tengan gran cuidado de las escuelas, y que en ellas principalmente se acostumbren «a entender y hablar nuestra lengua española». Una ignorancia indefinidamente prolongada del castellano impediría a la población indígena su progresiva integración en la unidad de la América hispana. Como ya afirmamos más arriba (63), los Reyes hispanos del XVI nunca consideraron las Indias como colonias, sino como Reinos de la Corona española>>

<<La mentalidad del Concilio III de Lima era en este tema puede verse expresada en lo que había escrito en 1575 el padre Acosta: «Desde luego, la muchedumbre de los indios y españoles forman ya una sóla república, no dos separadas: todos tienen un mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes» y tribunales (De procuranda III,17). La unidad de lengua, en este sentido, había de procurarse como un gran bien común>>.

<<Las visitas pastorales. -La obligación evangélica de que el pastor conozca a sus ovejas y sea conocido por ellas (Jn 10,14) se hizo en el Concilio deber canónico urgido con gran firmeza. La norma personal que Santo Toribio sigue para visitar y conocer a sus fieles -apenas seguida por otros obispos, que hasta entonces se eximían de cumplir ese deber por parecerles imposible- viene a hacerse norma conciliar para todos los obispos, con la anuencia unánime de éstos. Uno de los documentos conciliares, la Instrucción para visitadores, obra personal de Santo Toribio, va a ser en esto gran ayuda>>.

<<Sacerdotes. -Lamentan los Padres conciliares que el orden canónico establecido en Trento para los que van a ser ordenados sacerdotes «muchas veces se quebranta», y por eso «hombres muy bajos y muy indignos» han sido promovidos sacerdotes, lo que trae muchos daños. Ellos estiman «sin duda mucho mejor y más provechoso para la salvación de los naturales haber pocos sacerdotes y éstos buenos que muchos y ruines».

<<En este sentido, una de las obras principales del Concilio III de Lima es la dignificación del clero, impulsándole a la dedicación pastoral y el adoctrinamiento de los indios, exigiéndole la residencia y la vida honesta. Por otra parte, el Concilio, sumamente celoso en alejar al clero de todo comercio, sobre todo con los indios, y de cuanto supiera a simonía, determina suprimir los aranceles en la atención de los indios, de modo que «ni por administrarles cualquier sacramento, ni por darles sepultura se pudiese pedir ni llevar cosa alguna»>> [a decomposição é nossa] *-En este sentido, una de las obras principales del Concilio III de Lima es la dignificación del clero, -impulsándole a la dedicación pastoral -y el adoctrinamiento de los indios, -exigiéndole la residencia y la vida honesta. -Por otra parte, el Concilio, sumamente celoso en alejar al clero de todo comercio, sobre todo con los indios, y de cuanto supiera a simonía, determina suprimir los aranceles en la atención de los indios, de modo que «ni por administrarles cualquier sacramento, ni por darles sepultura se pudiese pedir ni llevar cosa alguna»; isto ---dizemo-nos-- - é também letra morta.*

<<Liturgia. -Quieren los Padres que la liturgia se celebre con gran esplendor y ceremonia, pues «esta nación de indios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneración del Sumo Dios con las ceremonias exteriores y aparato del culto divino». Por tanto, en todo esto ha de ponerse gran cuidado, y procurar que haya «escuela y capilla de cantores y juntamente música de flautas y chirimías y otros instrumentos acomodados en las iglesias». De hecho, en cumplimiento de estas normas, vienen a lograrse, por ejemplo, en las reducciones del Paraguay, cultos a grandes coros y a toda orquesta, realmente impresionantes>> [divisão nossa] -*Quieren los Padres que la liturgia se celebre con gran esplendor y ceremonia, pues «esta nación de indios se atraen y provocan sobremanera al conocimiento y veneración del Sumo Dios con las ceremonias exteriores y aparato del culto divino». -Por tanto, en todo esto ha de ponerse gran cuidado, y procurar que haya «escuela y capilla de cantores y juntamente música de flautas y chirimías y otros instrumentos acomodados en las iglesias». -De hecho, en cumplimiento de estas normas, vienen a lograrse, por ejemplo, en las reducciones del Paraguay, cultos a grandes coros y a toda orquesta, realmente impresionantes.* Não é difícil entender que estas solemnidades pomposas eram simplemente para provocar reações emocionais nos indígenas, e explica o catolicismo existente na pompa, ainda que outra interpretação para esta pompa proceda em assumir que a pompa é a forma própria de como o morto de fome encobre a sua miséria.

<<Seminarios. -El Concilio impulsa eficazmente el establecimiento de Seminarios según las normas de Trento, en los que se cuide a un tiempo la elección y la formación de los candidatos al ministerio. Así pues, los obispos «deben todos primeramente suplicar siempre al príncipe de los pastores, Cristo, que tenga por bien de dar pastores a esta manada, que sean según su corazón». Aplicando estas normas, Santo Toribio funda el Seminario de Lima, uno de los primeros de América en aplicar el modelo de Trento>>.

<<Admisión a la eucaristía. -El Concilio I de Lima restringe en los indios la comunión a casos particulares, y el II manda que comulguen en Pascua; pero en la práctica posterior apenas se introduce la costumbre. El III de Lima explica esa anterior actitud restrictiva alegando que, en efecto, la comunión eucarística requiere «limpia conciencia, a la cual grandemente estorba la torpeza de borracheras y amancebamientos y mucho más de supersticiones y ritos de idolatría, vicios de que en estas partes hay gran demasía»>>. [divisão nossa]-*El Concilio I de Lima restringe en los indios la comunión a casos particulares, -y el II manda que comulguen en Pascua; -pero en la práctica posterior apenas se introduce la costumbre. -El III de Lima explica esa anterior actitud restrictiva alegando que, en efecto, la comunión eucarística requiere «limpia conciencia, a la cual grandemente estorba la torpeza de borracheras y amancebamientos y mucho más de supersticiones y ritos de idolatría, vicios de que en estas partes hay gran demasía».*

<<Pero ahora el Concilio, «porque muchos de los indios van aprovechando cada día en la religión cristiana», recomienda vivamente que comulguen, al menos por Pascua, si están bien dispuestos y tienen licencia escrita de su cura o confesor.>> [divisão nossa] -*Pero ahora el Concilio, «porque muchos de los indios van aprovechando cada día en la religión cristiana», recomienda vivamente que comulguen, al menos por Pascua, si están bien dispuestos -y tienen licencia escrita de su cura o confesor.*

<<Número de sacerdotes. -Ya el Concilio II de Lima denuncia «el abuso perjudicial que en este Nuevo Orbe se ha introducido de encargarse a un cura de innumerables indios, que a las veces habitan en lugares muy apartados», y establece que haya un sacerdote doctrinante cada cuatrocientos indios tributarios, es decir, cada «mil trescientas almas de confesión».

No siempre se cumple la norma, y el santo arzobispo escribe al rey -que como Patrono debe sostener económicamente parroquias y doctrinas-, presentando como «negocio de mucha consideración y digno de ser llorado con lágrimas de sangre», la situación de una parroquia de cinco mil almas de confesión, con cuatro anejos, que estaba a cargo de un solo sacerdote (10-4-1588). Pues bien, acrecentado ya en la provincia eclesiástica el número real de sacerdotes, el III de Lima acuerda que «en cualquier pueblo de indios, que tenga trescientos indios de tasa, o doscientos, se debe poner propio cura». Es decir, cada mil o cada setecientas almas de confesión>>. A contrafação deste cristianismo de boas intenções aparece quando observamos a perspectiva de Felipe Guaman Poma de Ayala, e observamos igualmente o quão longínquo está do tomismo de Tomás, onde o tomismo de Tomás praticamente não existe mais. Em todos os casos as cursivas são nossas.

<<Promoción del clero indígena. Al hablar del clero indígena entendemos aquí a criollos, mestizos e indios, es decir, a todos los nacidos en las Indias. Era éste en el siglo XVI un problema complejo y delicado. «La solución concreta que dió Santo Toribio en el Concilio III Limense, fue prescindir de toda discriminación racial; no excluir de las Ordenes a grupo alguno de los naturales, sino admitirlos a todos por igual en principio: criollos, mestizos e indios; pero apurar delgadamente las cualidades de idoneidad, y

éstas no por otra medida que la dada por el Concilio de Trento» (Rgz. Valencia II,126). Veamos, por partes, la solución del problema.

Los criollos. A fines del XVI era ya muy elevado el número de sacerdotes blancos, nacidos en América, y acerca de su admisión al sacerdocio no había discusión. Incluso la norma de la Corona hispana era que «fuesen preferidos los patrimoniales e hijos de los que han pacificado y poblado la tierra», como establece Felipe II en cédula real, «para que con esperanza de estos premios se animase la juventud de aquella tierra» (14-5-1597).

Los mestizos. En las Indias hispanas «se procedió desde un principio a conferir las Ordenes sagradas a estos clérigos y religiosos de color, con mano abierta». Los Obispos «tendieron siempre a un clero nativo afincado en la tierra, y sobre todo, buscaron el medio misional de la lengua indígena como trasmisor del Evangelio» a los indios. Muchos de los mestizos eran de nacimiento ilegítimo, pero los Obispos obtuvieron licencia del Papa en 1576 [chamo a atenção do leitor a respeito da data de quando estes mestiços poderiam exercer o sacerdotio sem impedimento por razões de nascimento. Isso sugere então que antes desta data o ingresso dos mestiços no sacerdotio era seletivo a/n.] para poder dispensar de este impedimento, y de este modo «no sólo el sacerdocio secular, sino las Ordenes religiosas se nutrieron de mestizos». En este sentido, conviene señalar que «todas las discusiones, las leyes prohibitivas y cautelas... son posteriores al hecho de la aparición de un clero de color en América» (Rgz. Valencia II,122-123).

En efecto, «los resultados fueron haciendo de día en día más discutida la ordenación de mestizos; no ya en la mesa del misionólogo, sino en el terreno de las realidades y en la mesa de la responsabilidad pastoral» (II,123). Y así, por ejemplo, el Virrey Toledo, al terminar su Visita por la región, escribe al rey lamentando que los Prelados «han ordenado a muchos mestizos, hijos de españoles y de indias», con negativos efectos. Atendiendo, pues, el rey numerosas quejas, prohíbe en 1578 la ordenación de mestizos, que también es prohibida en el Concilio Mexicano de 1585. La Compañía de Jesús, siguiendo la norma ya establecida en otras órdenes religiosas, decide en congregación provincial de 1582 con voto unánime «cerrar la puerta a mestizos».

<<Por el contrario, el Concilio III de Lima, en esta cuestión muy especialmente delicada -que afectaba también a la fama de los numerosos mestizos ya ordenados-, consigue que pueda recibirse de nuevo a los mestizos en el sacerdocio. En efecto, los Obispos de Tucumán y de la Plata fueron comisionados por el Concilio en 1583 para gestionar el asunto ante Felipe II, que autoriza la solicitud en cédula de 1588. El Concilio limeño, sin embargo, urge mucho los requisitos de idoneidad exigidos por Trento para el sacerdocio, y por eso, en la práctica, Santo Toribio ordenó muy pocos mestizos>> [chamo a atenção sobre este assunto porque tem-se o equívoco de que as denúncias feitas por Guaman Poma de Ayala reduzem-se aos doutrinadores crioulos, mas foram principalmente os mestiços os que fizeram do cristianismo uma questão negativa frente aos indígenas. Guaman Poma fala que foi desde que chegaram os hispânicos, e não somente da década do 70 do século XVI em que se fez possível o exercício massivo do sacerdotio pelos mestizos].

<<Los indios. El Concilio II de Lima, celebrado por el arzobispo Loaysa en 1567, dejó establecido que «estos [indios] recién convertidos a la fe no deben ser ordenados de ningún orden por ahora». Esa última cláusula (hoc tempore) exime la norma del error doctrinal: no se trata de una prohibición definitiva, ni tiene por qué implicar menosprecios racistas; es solamente una decisión prudencial y temporal. Sin embargo, parece más prudente que la Iglesia se limite, simplemente, a exigir la idoneidad para el sacerdocio, con los requisitos tridentinos, y no entre en más distingos de raza o color. Si los indios neófitos no estan bien dispuestos para el sacerdocio, que no sean ordenados, pero no por indios, sino por imprevistos. En este sentido la Sagrada Congregación romana suplica al Papa «advierta a los Obispos de las Indias que por ningún derecho se ha de apartar de las Ordenes ni de otro sacramento alguno a los indios y negros, ni a sus descendientes» (13-2-1682).

Pois bem, nesta linha situa-se o III Concílio de Lima, que não proíbe a ordenação de índios, mas que tampouco a impulsiona, pensando que naquele momento não era viável, ao menos de um modo geral. Um especialista do Concílio, o teólogo agustinho fray Luis López, sendo depois Obispo de Quito, fundou um Seminário de índios, e explicava ao rei que o motivo principal era «por la esperanza que se tiene del fruto que podrán hacer los naturales más que todos los extraños juntos» (30-4-1601). Ao que parece, chegou a ordenar a alguns (Rgz. Valencia II,128-131).>>. As lutas se sucederam neste processo de impulsionar a reforma da igreja na América do Sul no século XVI, mas de fato, não resulta certo querer confundir o aspecto institucional, ou desejável, com o aspecto real., ou o dado na prática do atomismo dos evangelizadores, ao referir-se aos indígenas. E o tomismo universitário resultou irrelevante. Qual é o principal problema do clero destas terras segundo o mesmo Toribio de

Mogrovejo: <<lo que toca a contrataciones y negociaciones, que son en esta tierra la principal destrucción del estado eclesiástico>>, unido <<especialmente de escándalos habituales, asentados como cosa normal y tolerable, y más si es el clero quien incurre en ellos>> considerado fonte de abusos e excessos por parte dos clérigos.

Então o cronista F. Guaman Poma de Ayala não mente quando fala e retrata todas estas misérias dos clérigos e doutrinadores em 1613. O problema é, essencialmente, a *cobiça e a exploração dos indígenas*, e o tomismo prático dos evangelizadores é completamente diferente ao teórico, seja qual for sua modalidade. O autor do trabalho sobre Mogrovejo chama a atenção sobre as críticas que fazem os intelectuais que não aceitam as supostas bondades do cristianismo (entre eles eu): <<Esto no place a algunos avisados intelectuales de hoy, que sin conocer en modo alguno la realidad de aquellos indios --- de los que distan cuatro siglos y muchos miles de kilómetros---, partiendo sólo de sus ideologías, osan condenar el paternalismo erróneo de los Padres conciliares limeños. Pero si se tomaran un poco menos en serio a sí mismos, verían el lado cómico del atrevimiento de su ignorancia>, veja-se <<2. *Santo Toribio de Mogrovejo, patrono del episcopado iberoamericano*>>, disponível no site web: <http://www.gratisdate.org/hechos/hechos.3.2.htm>, acesso em 12 de maio de 2002. Isto é muito curioso porque na introdução à edição do *Terceiro Concílio Limense [1582-1583]* (Lima, Publicaciones de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 1982, p. 28: indica-se que os padres limenses ao se referirem aos indígenas o seu manifesto e <pronunciado paternalismo> não pode menos que produzir <<reparos e reservas>> antes e como agora quatro séculos depois. Certamente temos aqui um intelectual mais papista que o Papa!!

Olinda Celestino fez a seguinte avaliação do Concílio Limense e do Catecismo e os Confessionários: <<Con ocasión del cuarto centenario del III Concilio Provincial de Lima, en los últimos 15 años, las publicaciones de concilios, sínodos, visitas pastorales, libros de diezmos, confesionarios, llenaron el vacío que existía para poder entender la condición sociopolítica de la Iglesia católica en el siglo XVI y XVII y el desarrollo de la organización eclesiástica en América (Bartra 1982, Durán 1982). La publicación del III Concilio de Lima permitió una serie de estudios sobre distintos aspectos de la evangelización española en América. Estos trabajos trazan un panorama de la enseñanza catequística anterior al concilio de Lima III y retoman las pautas pastorales del concilio de Lima I (1552), Lima II (1567) y las novedades que introduce Lima III (1582). La convocatoria del III concilio limense representa un hito importante. Allí se analizaron cuestiones relacionadas con la evangelización, la disciplina eclesiástica, la administración de los sacramentos. También se consideraron estos aspectos al realizar la impresión de los libros, tanto en la versión de los autores del texto castellano como de las otras versiones en quechua y en aymara. De este concilio salieron tres obras: Catecismo, Confesionario y Sermonario; mientras que, entre Lima I y II, el dominico Domingo de Santo Tomás escribió la primera gramática quechua y un catecismo en la misma lengua. Los textos castellanos de las obras catequísticas de Lima III reflejan el abandono casi radical de las tesis planteadas por Bartolomé de Las Casas, quien denunciaba la espantosa masacre que causó la presencia española en el nuevo mundo. A partir de entonces, la marcha eclesiástica y pastoral toma nuevos rumbos y fue José Acosta uno de los religiosos que más tuvo que enfrentar los fuertes movimientos de inspiración lascasiana, y los rechazó o distorsionó para lograr sus objetivos (Urbano 1982; ver también los trabajos de Fermín del Pino). El fruto más relevante de Lima III es la Doctrina cristiana y el Catecismo mayor y menor, *que estuvieron en vigor durante cuatro siglos*. Con fines comparativos, sería necesario conocer los catecismos medievales, para comprender la metodología catequística india. El catecismo mayor es un esfuerzo notable para adaptarse a la realidad de las Indias, particularmente en lo que respecta a la introducción en él de los principios y fórmulas publicadas por el Concilio de Trento. Resumiendo, podríamos decir que Lima III está marcado por la figura de Toribio de Mogrovejo y la del jesuita José de Acosta, quienes tuvieron una acción muy significativa en el seno del concilio, responsabilizándose de la organización, discusión y redacción de los textos conciliares (Durán, Bartra 1982).>>, <<A raíz de Lima III, comienzan a aparecer y difundirse los *manuales de confesión* [sublinhado meu], siendo el más antiguo el de México, editado en 1563, y en 1585 en el Perú (Azoulay 1983). Los manuales de confesión tienen como base el *principio del interrogatorio* [sublinhado meu] y, en el caso que nos ocupa, contienen preguntas dirigidas a la sociedad indígena, aunque también hay otros manuales de confesión con interrogatorios exhaustivos dirigidos a los españoles y a los negros, los cuales no han sido estudiados todavía. Los manuales de confesión, siendo de por sí tardíos en España, son instrumentos acabados y se trasladaron a América cuando dejaban de utilizarse en Europa. Desde el punto de vista teológico, los diversos confesionarios implicaban el compromiso de que, en la mayor parte de casos, *los indígenas*

*fuera efectivamente sometidos a los interrogatorios que figuran en esos manuales; en otros casos eran sólo guías para que el confesor logre una confesión completa y detallada de las culpas y pecados; y si no, eran utilizados para salvar problemas de orden lingüístico en la comunicación [s-n]. El contenido de estos manuales es muy parecido a los temas que trata un científico social, lo que permite tener efectivamente las representaciones del mundo indígena en el momento preciso de su aplicación. Esto fue posible porque José de Acosta había recomendado a los confesores de indios el estudio atento de las costumbres religiosas de los naturales y de sus tradiciones mitológicas. El cuestionario interrogatorio cubre los siguientes sectores: lo que tiene que ver con la palabra (plegarias, rezos, juramentos, promesas, invocaciones, blasfemias, falsos testimonios, bendiciones), con la magia (ídolos, brujerías, curaciones, hierbas y plantas), con la fe católica (trinidad, sacramentos, misa, ayuno, fiestas, catecismo, doctrinas), con la violencia (venenos, abortos, infanticidios, suicidios, conflictos familiares, borracheras, agresión a los curas), con el sexo (matrimonio, prácticas sexuales, hechicería, pecado nefando, amancebamiento), con la economía (robo, restitución, transacciones comerciales, operaciones financieras, trabajo, minas). No sabemos si la Iglesia se beneficiaba de sus conocimientos en cuestionarios y de sus resultados para desarrollar sus preocupaciones normativas; tampoco sabemos lo que pasaba durante y después de las confesiones. No hay nada escrito sobre la problemática de lo que es el pecado cometido por un español, el pecado efectuado por un negro y la situación de pecado generalizado de los indígenas, y se carece de información sobre el problema de la penitencia en general (8).>> [as palavras em cursiva são nossas em todos os casos], <<Transformaciones religiosas en los Andes peruanos>>, 2. Evangelizaciones, *Gazeta de Antropología*, N° 14, 1998, Texto 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, París, disponível no site web: http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html, acesso em 12 de maio de 2002, não é difícil dar-se conta que a crônica de Guaman Poma de Ayala responde *em que aspectos se concentra a confissão: costumes sexuais e dinheiro*.*

(18) <<2. Santo Toribio de Mogrovejo, patrono del episcopado iberoamericano>>, disponível no site web: <http://www.gratisdate.org/hechos/hechos.3.2.htm>, acesso em 12 de maio de 2002

(19) idem

B. 1] Catecismo Limense [1584].

(20) *Tercer Concilio Limense [1582-1583]*, [Ed Bartra], Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1982, Introducción, p. 22

(21) idem, p. 23.

Decretos da segunda ação.-

(22) idem

(23) cap 4, p. 62

(24) idem.

(25) idem, p. 69.

(26) idem, p. 73.

(27) idem, p. 78

X. O tomismo prático dos evangelizadores 2.

C] A evangelização através da ótica de Felipe Guamán Poma de Ayala.-

Dentro do contexto antes descrito e de modo bastante sintético é que temos que situar a obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, autor de *Nueva corónica y buen gobierno* escrita em 1613(1). Autor e material sobre o qual pretendemos realizar nossa reconstrução ôntica.

Temos que insistir sobre o fato de que a avaliação que fazem os Concílios Limenses indicados nos capítulos anteriores, e sobre o qual escreveu-se um Catecismo que serviria de guia aos sacerdotes que se ocupavam dos naturais, foram executadas nos tais congressos conciliares entre 1570-1580, data das reformas toledanas e do terceiro Concílio Limense. Ou seja, Guamán escreve sua obra em 1613, quase 30 anos depois do III Concílio Limense(2).

Tomamos a este, ademais das razões antes mencionadas, porque F. Guamán Poma não pertence a aristocracia quéchua-orejona, nem é reconhecido em seus foros pela Coroa espanhola, nem tampouco foi assimilado à cultura ocidental, como foi o caso do Inca Garcilaso de la Vega, pelo contrário, pertence a um setor indígena que não esteve nem na base nem na cúspide da hierarquia, seja espanhola ou quéchua. Foi discriminado por sua condição de indígena quéchua. Esteve a serviço de vários curas espanhóis, e amparado por esse caminho livremente pelo território, aprendeu a ler e escrever o castelhano com dificuldade. E por ser, finalmente, um partidário da restauração do mundo quéchua.

Sua visão permite uma outra ótica sobre o fenômeno da conquista e evangelização que se diferencia das demais: [1] visão distorcida dos cronistas espanhóis, 2] da visão de membro da aristocracia quéchuá ocidentalizado, como Garcilaso, 3] das informações da burocracia do vice-reinado enviadas ao rei de Espanha, 4] da ótica do clero oficial da época, 5] da ótica dos sacerdotes que criticaram o modo do comportamento social dos espanhóis em sua condição de civis ou de curas nestas terras.

Para nossos fins resulta Guamán Poma em uma visão mais *em estado originário* e, por conseguinte, com esta visão, olhar a conquista e a evangelização desde o particular modo dos naturais das terras do Peru.

Qual é a razão para interessar-se em Guamán Poma de Ayala? A razão é bastante simples e parece haver um consenso entre historiadores e antropólogos a seu respeito:

<<La estructura conceptual en que se enmarca la Nueva Cronica es profundamente andina [...] la inscribimos en la tradición indígena la consideramos un magnífico testimonio del punto de vista de esta tradición en relación a la Conquista>>(3)

O procedimento que adotaremos estará baseado no seguinte: 1] descreveremos suas observações com respeito a evangelização, 2] faremos a tematização perspectiva do evento, 3] procederemos a efetuar um *levantamento indutivo* desta experiência prática, 4] finalmente fazer uma reconstrução sistemática ontológico-teórica.

Assim poderemos saber qual será o *perfil do horizonte que se manifesta* e que nos daria uma informação mais precisa sobre o modo *como entenderam e aplicaram*, os evangelizadores, o tomismo de Tomás, e que nós chamaremos centralmente, *de develamiento do horizonte implícito*.

Sistematicamente temos nos negado a realizar mecânicas aplicações do tomismo de Tomás na experiência da conquista e da colônia, e com isso justificar o negativo da cristianização, por exemplo, como poderia ser sobre a sodomia e o estupro praticado pelos curas contra meninos e meninas indígenas(4)

Trataremos de por em evidência, que assim como em Espanha reforçavam-se formas políticas, administrativas e econômicas feudais, um processo similar acontecia e se reproduzia na sua província peruana tomando um rumo específico(5). De maneira igual na ordem do <<ser>> , o perfil que adquiriu este <<ser>> é o que procuraremos demonstrar.

Como é fácil notar temos prescindido de demonstrar a filosofia tomista através do tomismo de cátedra na incipiente e elitista universidade de San Marcos da época. A razão é muito simples: *não expressava em absoluto o processo real que o tomismo de Tomás, mediado por Trento, materializava nas reduções e, em termos gerais, na sociedade estamental da época.*

Para dizer de outro modo, assim como a legislação espessa e avançada do vice-reinado em favor do índio não se aplicava, e na prática acontecia outra coisa, a respeito do <<ser>> o fenômeno não era diferente. O tomismo de cátedra oficializava na ordem da alta cultura ou cultura erudita, o que na ordem prática expresava-se de outra maneira.

Portanto não tem sentido olhar a filosofia da época, a partir do tomismo de cátedra, e sim ao contrário, olhar o tomismo de cátedra desde um profundo processo de ressocialização dos costumes, materializado pelo tomismo prático dos evangelizadores na ordem social. *É o tomismo de cátedra o que tem que ser olhado*

desde esta ressocialização. Este fenômeno de sobrevalorizar o tomismo de cátedra é apenas um setor da totalidade. Infelizmente na ordem cultural e filosófica de nossa nação se partiu em geral da parte como se fosse o todo, o que resulta em uma manifesta impostura teórico-cultural.

Nueva coronica y buen gobierno.-

Aqui proporemos a passagem de estruturas não diferenciadas a diferenciadas, a fim de olhar o que é possível fazer sobre reconstruções de informação dada para obter novas estruturas, ou como se usa a fenomenologia ao referir-se à *lebenswelt*. Nossas esquematizações para determinar estruturas não diferenciadas que ficam expressadas em um esquema dedutivo ficam assim justificadas(6).

Na revisão deste material poremos ênfase nos problemas conforme estes irão se apresentando nesta evangelização, este tomismo prático, antes de passar a uma estruturação ôntica do mais concreto ao mais abstrato, e a partir dali recolocá-lo esquemática e comparativamente, à luz do tomismo de Tomás.

I] Nivel ôntico 1:

Roubos [curas]

<<cada el día va en más daño, hasta los religiosos *quitan sus haciendas* [c/n] y se meten en sus casas y chácaras, estancias de los pobres indios>> (t. II, p. 375)

Agressões

<<les *persiguen* y les *amolestian*>> (t. II, p. 375)

Roubos [autoridades e curas]

<<Como los dichos corregidores tienen *amistad con los padres de las doctrinas* y se *prestan sus dineros* para rescates y granjerías en nombre de otro español, y, con color del español amolesta a los indios pobres y a sus principales y caciques y *maltrata y quita sus haciendas* en este reino>> (I, p. 378)

Aliança

<<Que el *corregidor y encomendero y padre y cacique principal castiga y le afrenta sin culpa y delito* a los pobres indios>> (II, p. 382.)

Sexo e latrocínio

<<Las dichas *justicias y corregidores y padres de las doctrinas, y tenientes de las ciudades y villas y provincias* de este reino, con poco temor de Dios y de la justicia y de la ley de cristiano, andan *rondando y mirando la verguenza de las mujeres casadas y doncellas*, y hombres principales, *andan robando sus haciendas* [...] De su parte, el *sacerdote y sus fiscales y sacristanes y cantores, y los demás alguaciles* como ven esto, *hacen otro tanto en todo el reino* [...] Como ven esta ladronería, / también los *religiosos andan a la ronda toda la noche, en hábito de indios*, sin dejar casa de los indios, estando durmiendo las doncellas *abren la frazada y se le mira la verguenza* >> (II, p. 389-390, p. 454).

Missa e roubo

<<Que los dichos corregidores de este reino no quieren defender a los dichos indios, que los dichos *padres y curas de las dichas doctrinas, se le entran de fuerza con color de*

decirle misa en sus posesiones de sus solares y casas y chacras y haciendas, y se lo han vendido como cosa suya>> (II, 393)

Pauladas

<<Que los dichos españoles pasajeros, aunque sean sacerdotes que pasan por los caminos reales y tambos, como llegan a los dichos tambos con cólera arrebatan a los indios tamberos y alcaldes ordinarios, y les dan muchos mojicones y a los indios de palos y piden mitayos [sirvientes]>> (I, p. 419)

Curas e o uso do poder

<<Que los dichos encomenderos... corregidores, jueces ... padres de las doctrinas interesados persiguen a los pobres de los indios y así procuran para hacerlos ahorcar y desterrar a las galeras y se aúnan con los corregidores o visitadores de la Iglesia y los padres y españoles son testigos falsos interesados y les ponen causas impertinentes y mentiras y les hacen procesos...>> (I, p. 446)

Curas doutrinadores

<<se van a la codicia de la plata y ropa y cosas del mundo, y pecados de la carne y de apetitos y daños que no se escribe... Teniendo una docena de hijos: cómo puede dar buen ejemplo a los indios de este reino?>> (II, p. 448), <<solo entiende de tratos y tener hijos y ajuntar doncellas>>, (II, p. 692; II, p. 702)

Soberba e cólera

<<Cómo los padres y curas de las doctrinas son muy coléricos y señores absolutos y soberbiosos y tienen muy mucha gravedad, que con el miedo se huyen los dichos indios>>, (II, p. 448)

Nepotismo

<<Cómo los dichos padres y curas de las doctrinas tienen en su compañía a los dichos sus *hermanos y a sus hijos o parientes*, o algún español, mestizo o mulato, o tienen esclavos o esclavas, o *muchos indios yanaconas o chinaconas*, cocineras, de que hacen daño; y con todo este dicho *recrecen muchos daños y robamientos* de los indios>> (II, p. 448)

Negócios de tejidos

<<Cómo los dichos padres y curas de las dichas doctrinas ocupan en hacer tejer ropa ... y otras cosas para *hacer vender y granjerías sin pagarle* y para ello *castiga a los principales y fiscales de tanto trabajo se ausentan de todo el reino*>> (I, p. 451)

Dureza

<<Que los dichos padres y curas son muy bravos, *castigan a los dichos fiscales y sacristanes y cantores y muchachos de la doctrina, castigan muy cruelmente como a negro esclavo*, con tanto mal y daño y trabajo y le ocupa sin dejarle; se ausentan y se huyen y le pone grillos y corma; con ello se *mueren* los dichos indios...>> (II, p. 455)

Instrumentos de justicia

<<Que los dichos padres y curas *haciéndose justicia*, no lo siendo, tienen prisiones, cárceles, la sacristía y la pila y su recámara, y tienen *cepo, grillos, cadenas, esposa, corma con llave...maltrata, ... [para] quitarle sus haciendas e hijas de los pobres indios...>> (II, p. 457)*

<<Que los dichos padres y fiscales y sacristanes en este reino, *haciéndose justicia*, van a *quemar las casas y rancherías de los indios sin autoridad de la justicia sin pedir*

auxilio, solo a fin de que no le *acohecha con plata o carneros o lana o con sebo* y así se la quema con toda su hacienda...>> (II, p. 459).

Confissão violenta

<<Como los dichos padres confiesan a las indias en casas de la iglesia y pila o sacristía, en cosas de *oscura y sospechosas escondidijos [sic] a las indias solteras, por algún efecto o pecado de la fornicación, y de pecar con ellas...*>> (II, p. 462)

<<Mala confesión que hacen los padres y curas de las doctrinas, *aporrean a las indias preñadas y a las viejas y a los indios, y a las dichas solteras no las quieren confesar de edad de veinte años, no se confiesan y no hay remedio de ellas*>> (II, p. 463, p. 467)

Suborno

<<padre, o corregidor y escribano, todos ellos *toman buenos cohechos*>>, (II, p. 462)

Salteador

<<Cómo los dichos padres de las doctrinas son verdugos porque *ellos con sus personas y manos, con sus fiscales y alcaldes, lo castiga y ronda de noche y de día por las casas y calles, entrando a quitarle sus comidas e hijas y todo el día pasea por las calles como rufián y salteador en este reino*>> (II, p. 467)

Crianças

<<Castigan *cruelmente* los padres de las doctrinas a los niños>> (II, p. 471)

Poder político

<<Que los dichos padres de las doctrinas *se meten en la elección de los alcaldes y después de hecha, le quita la vara de la justicia [varayoc] y le da a quien le parece de su*

voluntad ... se hacen vicarios y jueces, no teniendo poder, ni facultad ni título...>> (II, p. 471)

Ler e escrever

<<Que los mismos padres *impiden a que no se sepa leer ni escribir, ni gusta que haya maestro de escuela* porque no sepan pleitos y ordenanzas y servicios ... para que no lo asiente sus bellaquerías y maldades y robos...>> (II, p. 475, p.505)

Padres e espanhóis

<<los dichos padres *delante de los españoles se hacen santísimos, humildes, caritativos, no hay serpiente en el mundo tan brava y mañosa como zorra como ellos. Fuera de la orden sagrada son maestros del mal vivir, todo interés y rescate, codicia de plata, oro, de las ánimas no lo son; todo lo dicho digo al común ...>> (II, p. 475).*

Concílio

<<Que los dichos padres de las doctrinas dicen que el santo *concilio*, que es para *hacer mal y daño* a los pobres indios...>> (II, p. 475)

Maledicentes

<<Que los dichos padres de las doctrinas ellos mismos *andan buscando cambalaches, pesquisa la vida* de los pobres soldados españoles y de corregidores y de otros padres como ellos, y de encomenderos, y de los caciques principales, y de los pobres indios e indias, *com mirar sus flaquezas...>> (II, p. 485)*

Negativa ao batismo

<<El primero por tener *miedo del padre* porque le há de *trasquilar* [cortar cabello a rape] y *afrentar*, el segundo tienen miedo porque el padre les encierra en sus casas y le fuerza, y *le hace tejer...com muchos azotes sin darle de comer*, el tercero por *no tener plata...*, el cuarto tienen miedo de que el padre há de *desterrarle* a sus amigas...y que moleste a su padre y madre...>>(II, p, 486)

Frade agustiniano

<<los dichos reverendos son tan *bravos y coléricos, arrebatan a los alcaldes* y a los indios y le da de muchos *palos a los caciques*, y *no temen a Dios ni a la justicia*, y no tienen caridad ni amor de los pobres indios, y así en su doctrina todos huyen y en los tambos, de verle *colérico y soberbio*; y todos los cristianos y cristianas *huyen de ellos* y no le quiere hacerle limosna, ni le quieren buscarle>> (II, p. 520)

Frade dominicano

<<los dichos reverendos frailes son tan *bravos y soberbiosos de poco temor de Dios y de la justicia*, el cual en la *doctrina castiga cruelmente y se hace justicia*, todo su oficio es *ajuntar las doncellas y solteras y viudas para hilar y tejer ropa* [...] y otros muchos daños en las doctrinas de los Yauyos, de Guamanga, Parinacocha; y así de tanto daño se *ausentan los indios y las indias de sus pueblos* [...]>> (II, p. 520)

Igreja: aliança

<<y entre estos ladrones, unos y otros, entre ellos *se ayudan y se favorecen* [*corregidor, encomendero, padre de la doctrina, letrado, escribano, españoles de los tambos, caciques principales que se hace de indio bajo, mandoncillo*] y si le defiende a este indio el cacique principal, le comen todos ellos y le matan [...]>> (II, p. 568)

Obstrução

<<pero todo lo estorba los dichos sacerdotes de las doctrinas y los corregidores y encomenderos y españoles com sus *tratos y granjerías* de ellos que le *ocupa en todo el reino* y así se *ausentan indios indias de este reino*>> (II, p. 675)

Florescimento da luxúria

<<Por qué causa hay entre los indios tanta *lujuria* como no la había en tiempo del Inga?, porque el primero, que los *sacerdotes y padre, y curas de las doctrinas*, com color de la doctrina le ajunta por fuerza a las dichas muchachas y solteras, y a las niñas, habiéndolo mandado en el concilio y ordenanzas ajunte muchachos de la edad de seis años de la doctrina, que no muchachas, *com color de fornicar y de hacerlo trabajar lo ajunta y la desvirga*, y le *conseja* que no se casen; y así se hacen muy grandes putas todas las que *fornican los padres y españoles*; ya no quieren casarse ellas y ellos por esta causa, porque son comunes putas, y *después de casadas* son putas adúlteras y bellacas, estas se apartan y *alcaguetean* a otras entre ellos. El segundo, estas putas son causas y dan ocasión a que *se maten unos con otros por ellas*. El tercero le causa la *lujuria mucho más a las mujeres porque son más borrachas* que los hombres, que estando ellas borrachas, *ellas propias buscan*>>, (II, p. 723)

II] Nivel ôntico 2: relações e tematização

Recordaremos outra vez quais são os passos a executar: 1] *descreveremos* suas observações a respeito da evangelização, 2] faremos a *tematização* respectiva do

evento, 3] procederemos a efetuar um *levantamento indutivo* desta experiência prática, 4] finalmente, fazer uma reconstrução, um esquema ontológico-teórico deste levantamento indutivo, 5] observar como se coloca em relação ao tomismo de Tomás do qual temos feito um esquema dedutivo.

Para reiterar a idéia: 1] o tomismo de Tomás sofre *mediações* [tomismo de Trento, tomismo curialista, espanhol, dos evangelizadores]; 2] mas o tomismo de Tomás *mediado* sofre modificações; 3] essas modificações tem um sentido a respeito do indígena que temos sistematizado em um esquema dedutivo; 4] agora sistematizaremos desde a perspectiva de Guamán Poma de Ayala de maneira indutiva o tomismo prático dos evangelizadores e compararemos com o tomismo teórico de Tomás. Nós temos negado reiteradamente que o tomismo foi uma simples aplicação do tomismo teológico-teórico de Tomás.

Assim poderíamos saber qual seria o *perfil do horizonte que se manifesta* e que nos daria uma informação mais precisa sobre o modo como os evangelizadores *entenderam e aplicaram* o tomismo de Tomás, e que nós *centralmente chamamos ou desvelamento do horizonte implícito*.

Temos afirmado que suas mediações implicam em transformações e que tomam um <<sentido>> aplicado pelos evangelizadores no Peru. Trata-se, portanto, de fazer um levantamento esquemático do tomismo prático no Peru desde a visão teórica dos evangelizadores e desde a visão teórica dos evangelizados.

Como então se sistematiza o produto ôntico que emerge desta descrição de nosso cronista? O estruturaremos em vários itens que devem ser entendidos como sistemas, *como relaciones*, não como coisas, não como entidades singulares. E devem ser vistas de como umas engendram as outras e *produzem um circuito de relaciones*.

Primeiro sistema de relações

O que salta à vista é a apropriação ilícita das terras e de bens por meio do roubo ou simplesmente apropriação com pretexto qualquer; uso da mão de obra não pagada e recrutada à força para o trabalho em tecido principalmente, sob pretexto de doutrinar na religião [*temor do mal externo, alheio / desespero / ira*]

Segundo sistema de relações

Se faz em aliança política com <encomenderos> [donos das <encomiendas> ou <corregidores>], fazendeiros que se supõe tinham que empregar e evangelizar aos indígenas], caciques principais [em geral membros da aristocracia quéchua sem poder por a conquista a quem se reconhecia sua condição de intermediário entre o mundo indígena e o hispânico], <tenentes> e <mandoncillos> [cargos derivados e de pouco ou nulo poder político pero que formavam parte da maquinaria de controle social]; se apóiam mutuamente e obtém benefícios mútuos [*temor al mal externo, alheio / desespero / ira*]

Terceiro sistema de relações

Aberta deturpação da lei para o seu benefício individual e privado; uso da lei para mútuo benefício de seus associados; uso da lei para obtenção de <cohechos>; marcado abuso de poder que implica destruição da propriedade quando os indígenas negam-se a pagar extorsão seja como dinheiro ou bens [*temor al mal externo, alheio / desespero / ira*]

Quarto sistema de relações

Desconhecimento da autoridade indígena sob a modalidade de destituição arbitrária; uso abundante de serventes indígenas; uso da modalidade de nepotismo [uso de membros da família para usufruto multilateral direto ou indireto de benefícios]; [*temor do mal externo, alheio / desespero / ira*]

Quinto sistema de relações

Negativa do sacerdote a que o índio aprenda a ler e escrever por temor a que sejam depois registradas suas atitudes e ações [*temor do mal externo, alheio*]

- Efetuada a *tematização* das cinco primeiras relações, que são marcadamente objetivas, todas demonstram, entretanto, a mesma característica desde o ângulo das paixões: *temor do mal alheio, desespero e ira*. Vejamos agora as cinco relações seguintes.

Sexto sistema de relações

Modalidades de agressão : a] moléstia, b] perseguição, c] agressão física: c1) pellizcotes, c2) <trasquilamiento>, c3) insultos e humilhações, c4) agressão a socos, c5) agressão a pauladas, c6) torturas: c6.1) prisão, c6.2) algemas, c6.3) cadeias, grilheta, c6.4) cepo e <cormas> [que inclui a meninos, mulheres, anciãos, etcétera]: [*temor do mal alheio de tipo sexual / desespero / ira*]

Sétimo sistema de relações

Modalidades de práticas sexuais: a] rondas noturnas às casas de donzelas, b] rondas noturnas disfarçado de índio, c] relações forçadas; Modalidades de práticas eróticas: a] mirar o sexo da mulher; b] satisfação dos apetites carnisais, c] fornicação: com crianças femininas o masculinas, donzelas, casadas, mulheres adultas, d] degradação da índia amaciada e fornicada por sacerdote hispânico: [*temor sexual direto / desespero / ira*]

Oitavo sistema de relações

1] enganam, 2] dupla atitude ante os indivíduos segundo condição, 3] pesquisam a vida alheia em matéria moral para controlar [*temor do mal ajeno, alheio*]

Nono sistema de relações

1] cólera, b] soberba, c] gravidade [*temor do mal ajeno, alheio / ira*]

Décimo sistema de relações.

Exercício religioso sacando proveito no processo e procedimento de outorgar os sacramentos, fala-se especificamente do uso violento da confissão [ira]

III] Nivel ontológico

Esquematizando a tarefa de revisão das dez relações indicadas, correspondentes ao nível ôntico 2, dentro do Tratado das paixões, para realizar a revisão indutiva, demonstra-se que as cinco primeiras relações tem a seguinte sequência: temor do mal alheio / desespero / ira. O sexto sistema de relações é mais específico: temor físico direto / desesperação / ira; enquanto no sétimo a relação é a seguinte: temor sexual direto / desesperação / ira. O oitavo: temor do mal alheio; o nono: temor do mal alheio / ira. O décimo e último: ira.

A orografia sugerida, uma vez efetuado o mapeamento das relações e níveis ónticos remete a uma constante dominante: [1] o temor do indígena frente ao mal alheio sob a modalidade de [a] agressão física e maltrato corporal em geral e, [b] outros tipos de maltrato: (b1) moral, (b2) divino. A constante número [2] é a desesperação, mas a desesperação aqui expressada sob a modalidade de (a) temor de agressão ao corpo e a morte, (b) temor do maltrato moral, (c) ao castigo do Deus cristão. A [3] se manifesta como ira, sob a modalidade de (a) impotência.

Reiterando em geral então: 1] temos os eixos centrais 1] o tomismo de Tomás, que é uma leitura mediada de Averróis, 2] que o tomismo de Trento significou uma

leitura moral e defensivista do tomismo de Tomás e que lhe deu uma característica específica, 3] que sofreu ademais uma mediação no tomismo curialista e outra no tomismo espanhol; 4] sofreu uma nova mediação ao ser recebida pelos indígenas e se difunde então um tomismo que concebe o indígena em um horizonte determinado, em uma estrutura subjetiva configurada a respeito do indígena. Até aqui fica claro o processo da estrutura dedutiva tomista passando pelas mediações.

Efetuada esta tarefa passaremos ao mapeamento e *sistematização da orografia de sentidos indutivamente concebida de cada artigo, questão, tratado* da Suma de Tomás, revisado nos cinco primeiros capítulos para obter-se uma estrutura subjetiva, *mas referente ao tomismo prático na evangelização a respeito da teoria do tomismo.*

Finalmente faremos uma *exposição e interpretação do sentido* (capítulos XI e XII) dos tratados, questões, artigo tanto dedutiva como indutivamente (no indutivo invertemos a ordem dos tratados porque indicamos que os indígenas eram os que sofriam as conseqüências práticas e afetivas da conquista-colônia e as fases da evangelização). Na síntese final geral colocamos a respectiva *sínteses unitária das estruturas dedutiva e indutiva.*

D] Uma leitura indutiva.

O que se pretende na presente estrutura indutiva e subjetiva? O que se quer mostrar em primeiro termo é o tecido de sentidos de cada artigo, questão e tratado de todos os Tratados até aqui revisados.

A leitura deste esquema tem-se que fazer pensando em um sujeito com a seguinte posição: que o *sujeito que faz a leitura* é um leitor indígena *situado no século XVI e XVII*, com certa instrução elementar na língua espanhola, por ser sua *língua materna o runasimi*, e cuja crônica descreve com

precisão as formas externas do tomismo prático daquela época [veja-se as referências correspondentes da parte histórica].

E que pretendemos: e qual é o objetivo desta busca?.

Estabelecer qual é o horizonte de objetivação e constituição implícita da subjetividade, oitenta anos depois da chegada dos hispânicos e do tomismo prático, desde a ótica de um cronista indígena; como se configura uma releitura indutiva e sistemática explícita cara a doutrina de Tomás --- desde o ponto de vista dos artigos, questões e tratados --- da matéria bruta trabalhada oitenta anos pelos evangelizadores *e que sugere que esta era matéria-prima humana, ainda que indígena*, e do que emerge como *tomismo implícito*, necessário de expor como estrutura *explícita*. Qual é a síntese afinal?.

O tomismo mecanicista, que pretende justificar qualquer aspecto positivo ou negativo, da teoria ou prática evangelizadora em nossas terras, atua como o anti-tomismo mecanicista, que pretende justificar somente o negativo das coisas de nossas terras, remetendo ao tomismo teórico e buscando ali a justificação para todo o aspecto negativo, onde ambos, repito, cometem o mesmo erro: *1] ignorar as mediações como ficou demonstrado, e 2] ignorar as estruturas implícitas configuradas, como se pretende demonstrar*. Prossigamos.

As respostas já implicam em um *sentido* [as mediações e estruturas mostradas e por mostrar já revelam um sentido] dado ao tomismo teórico de Tomás, um sentido ao tomismo dos evangelizadores que trabalharam com um esquema do indígena abstrato e dedutivo. Mas se ignoro a existência de uma cristalização, de uma configuração da estrutura do horizonte oitenta anos depois, isto ocorre a partir da ótica dos próprios indígenas. Simplesmente se assumiu que o cristianismo era bom para eles. Todavia, o

que se tem por trás daquilo que se presume como bom no sentido comum de nossa tradição cultural durante estes cinco séculos em seu sentido exato?.

A respeito temos sempre a versão crioula e mestiça oficial: o cristianismo foi bom para todos. Mas será que realmente o foi ?. Temos dito --- respondendo a pergunta --- que o cristianismo foi irrelevante desde o ângulo da constituição de uma subjetividade moderna, pelo contrário, e por sua irrelevância foi bem mais um peso morto.

As respostas oficiais no âmbito intelectual remetem em grande medida a alguma forma do tomismo mecanicista ou em menor escala a alguma forma de anti-tomismo mecanicista. Inclusive nossa tradição acadêmico-filosófica esbarra nesse problema. Sempre indicamos que o tomismo em nossas terras foi duplamente reativo: 1] com respeito à configuração das novas relações sociais e humanas e seu oposto correspondente, 2] a respeito das novas estimações cristãs e seu oposto correspondente.

Sistematizando o todo ou o já explicitado neste trabalho, fica o seguinte:

1] Estrutura dada:

Condições reais gerais

-desestruturação das velhas relações sociais e humanas

-estruturação das novas relações feudais

Condições particulares:

-tomismo especificamente hispânico

-tomismo evangelizador como salvaguarda dos costumes cristãos

Condições específicas:

-as que afetam ao indígena sob uma modalidade reativa

2] Estrutura das paixões:

Condições gerais

-desestruturação e ruptura dos antigos referentes estimativos

-estruturação das novas estruturas sob modalidade cristã

Condições particulares

-modalidade cristã: reforma dos costumes

-modalidade cristã: a] controle do corpo, b] controle dos sentidos internos

-modalidade de incorporação e internalização da nova forma de controle:

a] memorização,

b] agressão física,

c] agressão moral sob a modalidade de sentimento de culpa

-modalidade de controle externo:

a] vigilância externa sob uma modalidade de controle do

cumprimento do rito e sacramentos,

b] vigilância interna sob modalidade de confissão.

Condições específicas:

-as paixões situadas no horizonte negativo

3] Desdobramento das condições específicas:

Condições gerais

-fundamentalmente reativa

Condições particulares

-Estimações realizadas desde a razão particular indígena [não somente um fenômeno psicológico, mas foi principalmente um fenômeno conceitual primordial]

Condições específicas

-paixões consideradas propriamente negativas:

1] temor do mal alheio,

2] desesperação,

3] ira [sob modalidade de impotência]

Vejamos agora uma leitura indutiva e ao mapeamento correspondente de artigos, questões e tratados da *Suma teológica*. Não esqueça o leitor, que colocaremos a leitura sobre o suporte de: 1] *rastreamento do temor do mal alheio / desesperação / ira*, que foram as formas típicas do cristianismo praticada pelos evangelizadores, ou seja, afirmar que eles eram uma fonte de temor, 2] de artigo em artigo seguiremos a seguinte seqüência: (a) *desmontagem* indutivo por artigo; 3] como isso afeta a cada tratado.

1] Tratado das paixões [1ª de la 2ª]

(* Se a alma tem paixões.-

Com respeito ao problema das paixões e se a alma tem estas, nosso autor nesse processo de pesquisa vai respondendo também aos outros aspectos, como aqui se verá. Depois de responder à primeira pergunta, ou seja, se a alma tem paixões, passa o autor a estabelecer a hierarquia das mesmas, para finalizar pesquisando se são boas ou más as ações destas. Vejamos o procedimento que se desenvolve ao propor-se estas questões e seus respectivos artigos (as referencias exatas capítulos 2 a 5 da presente tese).

A pergunta: a alma tem ou não paixões ? O autor responde da maneira como segue (q. XXII, art. 1):

<<Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior, mais propriamente realiza-se a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é mais propriamente uma paixão do que a alegria>>

O que é propriamente uma paixão? Para falar sinteticamente, a essência da paixão é a atividade produzida nos órgãos pela potência de atração dos objetos. Agora bem, a paixão [que é propriamente atividade] convém a alma acidentalmente, na medida que é composta.

E porque é assim? O corpo é composto de corpo e alma, e a paixão não afeta propriamente a alma, e sim apenas acidentalmente, na medida em que: 1] em um sentido, a alma é propriamente espiritual ou racional; 2] em outro sentido, é tão ou quão animador e informante do corpo. Portanto, só poderá afetar ao corpo. Depois veremos o que a paixão pode ou não somar ou restringir o valor do ato voluntário.

A paixão reside mais na parte apreensiva ou na apetitiva? (q. XXII, art 2):

<<Como já dissemos, o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva ... Por onde claramente vê-se que a paixão em si mesma reside mais na parte apetitiva que na apreensiva>>

1] o nome de paixão [que é propriamente atividade] implica que o paciente é atraído pela ação do agente, 2] a alma é atraída pelo objeto externo mais por virtude apetitiva, 3] daqui se percebe que a paixão reside na virtude apetitiva. O sujeito das paixões é uma potência ou faculdade apetitiva [existem duas potências: cognoscitivas e apetitivas]

A paixão reside mais no apetite sensitivo ou no intelectual? (q. XXII, art. 3):

<<Como já dissemos, existe propriamente paixão onde há transmutação de corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual ---como na apreensão sensitiva--- mas também natural (...). Por onde é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no intelectual (...)>>

1] há paixão [é próprio dela ser atraída] onde se verifica mudança no corpo, 2] e como tal encontra-se nos atos do apetite sensível, 3] atos do apetite sensível não são apenas espirituais, ou seja, reduzido à apreensão sensitiva [que recebe a intenção do objeto], 4] são também os atos do apetite sensível natural [ou seja, a parte fisiológica], 5] *assim a paixão reside mais no ato do apetite sensitivo e não do intelectual. E por que não no intelectual? Porque o intelectual é independente, espiritual, como foi antes afirmado..*

As paixões do apetite irascível são as mesmas que as do apetite concupiscível ? (q.

XXIII, art 1):

<<Portanto, para sabermos quais as paixões do irascível e quais as do concupiscível, é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Ora, já dissemos na primeira parte, que o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, em si mesmos considerados, sendo aquele delectável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima de fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árdus e difíceis, constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal enquanto árdus, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível>>

1] o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, sendo um delectável e o outro doloroso, 2] o objeto do irascível é a luta pelo bem ou o mal que forem por natureza árdus e difíceis e constituem o objeto da paixão irascível, 3] logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, *absolutamente considerados*, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; 4] todas, porém,

como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o *bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados*, pertencem ao irascível.

O tomismo hispânico moraliza a sensualita ou sensualidade do apetite sensitivo [conhecido como sensualita ou sensualidade tradicionalmente] que é a rigor da verdade, uma só potência ou energia, ou força, que em gênero se divide em irascível e concupiscível.

Uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si (q. XXIII, art. 4):

<< as paixões do apetite irascível porém, já pressupõem a atitude ou inclinação a buscar o bem ou evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente [...].

<<Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhuma paixão se opõe. Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma >>

Observe-se o modo de argumentação de Tomás: 1]uma mesma potência pode ter --
-nós dizemos --- paixões, *especificamente diferentes e não contrárias*, ou seja, são
contrárias mas não contrárias-antagônicas, 2] as paixões do apetite irascível já
supõem inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, 3] as paixões do apetite
concupiscível dirigem a uma olhada ao bem e ao mal de modo absoluto, porém com
uma diferença: o bem goza de uma virtude atrativa a respeito do apetite, enquanto
que o mal a tem repulsiva.

Continuando: 4] as paixões do apetite concupiscível compõem-se de três relações
unidas [coniugationes]: a) amor-ódio, b) desejo-aversão e [c] alegria-tristeza, 5] as
paixões do apetite irascível são similarmente duas relações unidas: a) esperança-

desesperação, b] temor-audácia, e [c] ira; 6] são onze todas as paixões de espécie diferente, 7] seis pertencem ao concupiscível, 8] cinco pertencem ao irascível, 9] sob as quais contém-se todas as paixões da alma.

Assim, a) estas paixões que são relações unidas, não antagonicamente do concupiscível, e de modo similar do irascível, não se podem ter em conta sem assumir o conjunto de considerações prévias, ou seja, o contexto ontológico em que se situam nos tratados, questões e artigos previamente; b) se impõem as negativas.

Para dizê-lo de outra maneira, as onze paixões aqui definidas como unidas não antagonicamente, ou seja, diferentes e não contrárias, excetuando a ira, todas, repito, estão subordinadas aos sentidos que o autor tem demonstrado anteriormente.

As paixões do irascível possuem prioridade sobre as paixões do concupiscível ? (q.

XXIV [alias XXV], art. 1):

<<As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada têm de relativo ao repouso mas somente ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível.

Ora, o repouso, sendo termo do movimento, é anterior na intenção mas posterior na execução. Se pois, compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem de execução; assim, a esperança precede à alegria e por isso a causa, conforme na escritura: *na esperança alegres*. A paixão concupiscível porém, que implica o repouso no mal, a saber, a tristeza, é a média entre duas paixões do concupiscível pois, sendo causada pelo ocorrer do mal que era temido, resulta no temor; mas precede ao movimento da ira, causa de arrojarmo-nos à vingança. E como se vingar do mal é apreendido como algo bom, o irado se alegra, após havê-lo conseguido>>

Em termos *absolutos* as paixões do irascível são anteriores às do concupiscível; em ordem a *extensão*: 1] as paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível porque tem dois aspectos: a] movimento, b] e relativo ao repouso,

2] o irascível só é relativo ao movimento na medida que o objeto do irascível é ou difícil ou árduo.

Em termos mais específicos tem-se primeiro na ordem de *execução*: 1] as concupiscíveis são anteriores as irascíveis na medida em que são mais simples, isto é, só contém o bem e o mal, 2] as irascíveis são mais complexas na medida em que ao bem e ao mal tem-se-lhe que somar a razão do árduo e do difícil.

Prossigamos com esta citação:

<< toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que implica em repouso, a saber, a alegria ou a tristeza. Se porém compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que importam o movimento, estas são manifestamente primeiras, porque aquelas lhe acrescentam algo, assim como o objeto do irascível acrescenta algo ao do concupiscível, a saber, o árduo ou a dificuldade. Assim, a esperança acrescenta ao desejo um certo esforço e uma certa elevação do ânimo para conseguir o bem árduo. Semelhantemente, o temor acrescenta à aversão ou abominação uma certa depressão do ânimo por causa da dificuldade do mal.

Por onde, as paixões do irascível são medianas entre as do concupiscível, que importam movimento para o bem ou para o mal, e as que importam repouso no bem ou no mal. Logo, é claro que as do irascível têm princípio e termo nas do concupiscível>>

1] *toda* paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que é alegria ou tristeza [porque razão acontece isto? Porque o bem e o mal enquanto *presentes e possuídos*, dá lugar a um movimento de atração ou repulsão], 2] novamente o anterior: as paixões do concupiscível são anteriores às do irascível na medida em que as paixões irascíveis acrescentam algo às do concupiscível: o difícil e o árduo.

Indutivamente tem-se que toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível, mas no caso indígena esta foi de tipo negativo, paixões negativas.

É o amor a primeira das paixões do concupiscível ? (q. XXIV (alias XXV), art. 2):

<<Os objetos do concupiscível são o bem e o mal. Ora, sendo este a privação daquele, o bem há de necessariamente ter prioridade. Logo, todas as paixões que o tem por objeto são naturalmente anteriores aquelas que tem o mal como objeto,

tendo cada uma a sua paixão oposta, pois, buscando-se o bem é forçoso eliminar-se o mal oposto.

Ora, o bem tem natureza pelo fim que é, certo, primeiro na intenção e posteriormente, na execução. Deste modo a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada relativamente à intenção ou à execução. Quanto a esta, é primeiro aquilo que primeiramente existe no ser que tende para o fim. Ora, é manifesto que tudo o que tende para um fim há de ter, primeiro, aptidão para o alcançar e proporção, pois, nada tende para um fim não proporcionado. Segundo, há de ser movido para o fim. Terceiro, repousa no fim alcançado. Ora, essa aptidão mesma da proporção do apetite com o bom é o amor, que não é mais do que a complacência no bem. Depois, o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência. E por fim repouso no bem é a alegria ou deleitação. Por onde, segundo esta ordem, o amor precede o desejo e este, à deleitação. O contrário, porém se dá na ordem da intenção, porque a deleitação intencionada causa o desejo e o amor, pois ela é o gozo do bem que, como bem mesmo, é de certo modo fim, conforme já dissemos>>

1] os objetos do concupiscível são o bem e o mal, 2] o *mal é a privação do bem*, 3] o bem tem prioridade, 4] o bem tem natureza de fim com respeito à intenção e posterior na execução, 5] a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada à intenção ou execução, 6] tudo o que tende para um fim há de ter aptidão para alcançar o que é proporcionado a ele, 7] há de ser movido a um fim, 8] repousa no fim alcançado, 9] essa aptidão proporcional ao apetite com o bom só pode ser o amor, 10] e o amor é complacência no bem, 11] o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência, 12] e alegria na deleitação; 12] portanto, o amor é anterior ao desejo e este à deleitação, 13] na ordem da intenção, a deleitação intencionada causa o desejo e amor porque é em certo modo um fim.

O suposto bem predicado pelos evangelizadores era simplesmente um mal para eles.

É a esperança a primeira entre as paixões? (q. XXIV (aliás XXV), art. 3):

<<Por onde fica claro que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível. E, se quisermos conhecer a ordem das paixões, segundo à geração, primeiramente surgem o amor e o ódio; depois, o desejo e a fuga; terceiro, a esperança e o

desespero; quarto, o temor e a coragem; quinto, a ira; sexto e último, a alegria e a tristeza, que acompanham todas as paixões, como se diz. E de como o amor é anterior ao ódio; o desejo, à fuga; a esperança, ao desespero; o temor, à coragem; a alegria à tristeza, do sobredito se colige>>

Fica claro no seu raciocínio que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível, e imediatamente após passa a uma avaliação que estabelece a hierarquia de uma *generación*, ou seja, na *ordem e no sentido* das paixões que Tomás de Aquino maneja: *ordem das paixões segundo a geração*: 1] primeiro o amor e o ódio, 2] desejo e fuga, 3] esperança e desespero, 4] temor e coragem, 5] a ira, 6] a alegria e a tristeza que *acompanham a todas* as paixões, 7] o amor é anterior ao ódio, 8] o desejo à fuga, 9] a esperança ao desespero, 10] o temor à coragem, 11] a alegria à tristeza.

Este artigo se complementa com este outro relativo a alegria e a tristeza, a esperança e ao temor, e que resultam nas quatro principais paixões ? (q. XXIV (alias XXV), art. 4):

<<Estas quatro paixões são comumente consideradas como principais; as duas primeiras --- a alegria e a tristeza--- por serem absolutamente completivas e finais, relativamente a todas as outras, e a elas conseqüentes, como diz Aristóteles; o temor e a esperança, de outro lado, por serem completivas, não absolutamente, mas no gênero do movimento apetitivo de alguma coisa. Pois, relativamente ao bem, o movimento começa pelo amor, continua pelo desejo e termina pela esperança; e em relação ao mal, começa pelo ódio, continua pela aversão e termina pelo temor.

Por onde, o número dessas quatro paixões fundamenta-se de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, pois o movimento refere-se ao futuro, e o repouso ao presente. Ora, o bem presente é objeto da alegria, o mal presente, da tristeza; o bem futuro, da esperança, e o mal futuro, do temor. E as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro, reduzem-se a estas como complemento daquelas.

Por isso alguns também consideram como principais as paixões em questão, por serem gerais. O que é verdade, se a esperança e o temor designarem o movimento do apetite que tendem comumente para algo de desejável ou que deve ser evitado>>

1] *são consideradas como principais quatro paixões: alegria, tristeza, temor e esperança*, 2] alegria e tristeza por serem *absolutamente* completivas e finais, relativas a todas as outras e elas mesmas, 3] temor e esperança são completivas mas *não absolutas*, mas *no gênero do movimento apetitivo* de alguma coisa, 4] *relativamente ao bem* o movimento começa pelo amor [concupiscível: bem sensível comum e absolutamente considerado como movimento de atração: amor], continua pelo desejo [concupiscível: bem sensível enquanto ausente e não possuído, resulta em um movimento de atração: desejo], termina na esperança [irascível: a respeito do bem sensível ainda que não realizado pelo que tem de bem, gera um movimento de atração: esperança; 5] *relativamente ao mal* o movimento começa pelo ódio [concupiscível: mal sensível e comum e absolutamente considerado com movimento de repulsão: ódio], continua pela aversão [concupiscível: a respeito do mal sensível enquanto ausente e não possuído, que resulta em um movimento de repulsa: aversão], e termina no temor [irascível: o mal árduo não padecido, enquanto o mal produz um movimento de repulsa: temor]

Na *ótica indutiva* o que fica é diferente: domínio da tristeza e do temor completivas e finais; o temor e a esperança são completivos, mas não absolutos a respeito do movimento apetitivo de alguma coisa; relativo ao mal, o movimento começa pelo ódio, continua pela aversão e conclui no temor.

E mais ainda: 1] por onde, o número dessas quatro paixões fundamenta-se ordinariamente na diferença entre o presente e o futuro, 2] porque o movimento refere-se ao futuro e o repouso, ao presente, 3] concupiscível: o bem presente (enquanto possuído) é objeto da alegria, 4] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza; 5] irascível: o bem futuro (pelo que tem de bem), da esperança,

5] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor, 6] as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento daquelas: *concupiscíveis*: a) desejo [bem ausente e não possuído; futuro], b) aversão [mal ausente e não possuído; futuro]; *irascíveis*: a) desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], b) audácia [mal futuro pelo que tem de dificuldade], ira [mal presente e árduo].

Indutivamente fica: 1] *concupiscível*: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza, 2] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor. Complementárias: *concupiscíveis*: aversão [mal ausente e não possuído; futuro], *irascíveis*: desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], ira [mal presente e árduo].

São as paixões da alma moralmente boas ou más ? (q. XXV (alias XXIV), art. 1):

<<As paixões da alma podem considerar-se sob dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Em si consideradas e como movimentos do apetite irracional, não são suscetíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São porém suscetíveis de bem ou mal moral, enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Pois, apetite sensitivo depende mais estritamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos entretanto e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade>>

Vejamos como Tomás desenvolve este raciocínio: consideram-se *as paixões* de duas maneiras: 1] em si, 2] enquanto caem sob o domínio da razão e da vontade, 3] em si *são movimentos do apetite irracional, não suscetíveis de bem nem de mal moral*; 4] *são objeto de bem e mal moral enquanto caem sob o império da razão e da vontade*, 5] qual é a razão? O apetite sensitivo depende mais da razão e da vontade que dos

membros exteriores, 6] os membros exteriores, tanto os atos morais bons ou maus dependem da vontade, 7] com maior razão as paixões voluntárias são boas ou más, 8] são voluntárias, tanto governadas pela vontade ou então, aquilo que a vontade neste ponto não proíbe [<vel ex eo quod a voluntate non prohibentur>]

As paixões consideradas em si são movimentos do apetite irracional que não são suscetíveis de avaliação moral, isto é, não são moralmente boas nem más, são produto do apetite irracional.

Todas as paixões da alma são moralmente más? (q. XXV (alias XXIV), art. 2):

<<resposta à terceira – As paixões da alma, quando contrárias à ordem da razão, inclinam-se para o pecado; ordenadas porém pela razão, auxiliam a virtude>>

E aqui fala nosso pensador: *as paixões da alma quando são contrárias à razão inclinam-se ao pecado, enquanto que quando são ordenadas pela razão inclinam-se à virtude*. Mas na razão particular sujeita a um corpo dominado pelo sensível, o tomismo hispânico assume que *necessariamente* inclinam-se ao pecado.

Diminui sempre qualquer paixão a bondade do ato moral ? (q. XXV (alias XXIV), art. 3):

<<Logo, podendo o apetite sensitivo obedecer à razão, como já dissemos, é da perfeição do ato moral ou humano que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão>>

1] pode o apetite sensitivo obedecer a razão, 2] que as paixões da alma sejam reguladas pela razão, 3] corresponde à perfeição do ato moral.

Indutivamente isto não era possível para o indígena na medida que não podia aceder à razão.

(*) Das paixões do apetite concupiscível.

Do ódio.-

Se o objeto e a causa do ódio é o mal? (q. XXIX, art 1):

<<Ora, é manifesto, que assim como o amor natural consiste na consonância ou aptidão natural do apetite para o conveniente, assim, ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo. Do mesmo modo o amor do apetite animal ou do intelectual é a consonância desse apetite com o apreendido como conveniente; e o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao apreendido como repugnante e nocivo. Ora, como tudo o conveniente tem, como tal natureza de bem, assim todo o repugnante o tem como tal natureza de mal – E portanto, como o bem é o objeto do amor, o mal o é do ódio>>.

1] o ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo, 2] o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao *apreendido* como repugnante ou nocivo.

Observe-se aqui o sentido da palavra <<apreendido> isto é, como participa a cogitativa neste processo. A cogitativa não é outra coisa que a capacidade de abstrair por comparações as espécies intencionais como foi antes mencionado, é o nexa entre o sensitivo e espiritual ou intelectual. Existem vários objetos especiais do ódio: 1] ódio de si mesmo, 2] ódio da verdade, 3] ódio de uma coisa em universal. O sentido da <<apreensão>> tem que ver com esta última.

Ódio de uma coisa em universal tem dois sentidos: (a) um sensitivo ou passional e que se radica no concupiscível (ódio passional), (b) outro chamado voluntário ou racional (ódio racional). O ódio da vontade é universal porque é a captação racional ou de entendimento do objeto odiável e tal apreensão é abstrata e universal. Mas nós não vamos nos interessar por esta.

Sim, fala-se de ódio passional do sensitivo <<que é regulado imediatamente pela cogitativa>> que não é <<abstractiva o aprehensiva del universal (razão de universalidade: a/n), sino que se dirige a la naturaleza universal en cuanto está bajo la intención de singularidad>> . Até aqui tudo parece perfeitamente claro.

Então este ódio que procede da abominação <<materialmente toca o universal direto>>, isto é, se tem ódio da natureza material que toca ou leva ao universal direto, não de um sujeito particular, para dizê-lo de outro modo <<porque el sentido toca al universal directo no formalmente, sino materialmente, esto es, a la *cosa* que es universal, no a la *razón* de universalidad>>.

É o amor causa do ódio? (q. XXIX, art 2):

<<Como já dissemos, o amor consiste numa certa conveniência entre amante e o amado, e o ódio, numa certa repugnância ou dissonância entre um e outro. Ora, o que convém a um ser deve-se considerar antes o que é que lhe repugna, pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente. Por onde e necessariamente, o amor há-de ser anterior ao ódio; e só se odeia o que contraria o bem conveniente que se ama. Ora, neste sentido todo ódio é causado pelo amor>>.

1] *reitera-se a idéia: o amor é consonância com o objeto amado, o ódio é uma dissonância*, 2] o que convém ao ser deve-se considerar antes daquilo que lhe repugna, 3] pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente, 4] assim é necessário que o amor seja primeiro que o ódio, 5] e só se odeia aquilo que é contrário ao bem que se ama.

A consideração [4] não é como se propõe, o amor e ódio estão em relação do tipo de objeto que se presume que se ama, poderia ser primeiro. E [5] tampouco é certo, pois os curas eram considerados fonte do mal, isto é, eram considerados nocivos e repulsivos, portanto odiados porque são contrários ao bem que amam os indígenas, isto é, o mundo destruído pelos hispânicos.

Da dor.-

É dor paixão da alma? (q. XXXV, art , ??):

<<Ora, todo movimento do apetite sensitivo se chama paixão, como já dissemos; e principalmente o que implica algum defeito. Por onde / a dor, como existente no apetite sensitivo, chama-se muito propriamente paixão da alma; assim como as moléstias corpóreas chamam-se propriamente paixões do corpo. E por isso Agostinho chama especialmente à dor *sofrimiento*

1] todo movimento do apetite sensitivo chama-se paixão, 2] a dor existente no apetite sensitivo chama-se paixão da alma [<<alma>> tem um sentido de princípio animador ou informante do corpo], 3] Agostinho chama mais à dor de sofrimento

A tristeza é dor? (q. XXXV, art 2):

<<O prazer e a dor podem ser causados por dupla apreensão: pela do sentido externo ou pela interna, da inteligência ou da imaginação. Ora, a apreensão interna tem maior extensão que a externa, pois tudo o que entra no domínio desta entra também no daquela, mas não inversamente. Por onde, só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, como já dissemos. E semelhantemente, é chamada tristeza, só aquela dor que é causada pela apreensão interna. E assim como só o prazer causado pela apreensão externa merece o nome de tal e não o de alegria, assim também a dor causada pela apreensão externa tem tal denominação e não a de tristeza. Logo, a tristeza / é uma espécie de dor, como a alegria é uma espécie de prazer>>

1] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido externo: a inteligência, 2] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido interno: a imaginação, e tem mais extensão que a externa, 3] só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, 4] a dor que produz esta apreensão interna se chama tristeza, 5] a alegria é externa. Portanto, a dor que produz esta apreensão interna é a tristeza.

(*) Das paixões do irascível.-

Do temor.

E o temor paixão da alma ? (q. XLI, art 1):

<<Entre os outros movimentos da alma, o temor é, depois da tristeza, o que principalmente implica na noção de paixão. Pois, como já dissemos, ao conceito de paixão pertence: - primeiro, ser um movimento da virtude passiva, para o qual o seu objeto está como um motor ativo, pois a paixão é um efeito do agente. E deste modo também consideramos paixões o sentir e o inteligir. – Segundo e mais propriamente, chama-se paixão o movimento da virtude apetitiva. – E, ainda mais propriamente, o movimento da virtude / apetitiva servida por um órgão corpóreo, acompanhado de certa transmutação corpórea. – E enfim, apropriadamente, chamam-se paixões os movimentos que acarretam em alguma nocividade>>

<<Por onde, verdadeiramente lhe cabe a natureza [ratio] de paixão; vem contudo depois da tristeza, relativa ao mal presente, porque o temor é relativo ao mal futuro, que não move-se como o presente>>

Este artigo é quase uma síntese relativa à paixão: 1] o conceito de paixão é ser um movimento de virtude passiva [foi explicado porque passiva], 2] *onde o objeto age como motor ativo*, 3] a paixão é um efeito do agente, 4] são paixões também o sentir e inteligir, 5] *mas a rigor chama-se paixão a virtude da paixão apetitiva*, 6] e mais rigoroso ainda: movimento da virtude apetitiva servida por órgão corpóreo *acompanhado de certa transmutação corpórea*, 7] apropriadamente chamam-se paixões aos movimentos que acarretam alguma nocividade [isto é, uma incorporação], 8] *assim ao temor convém o nome de paixão por que relativo ao mal futuro.*

É o temor uma paixão especial ? (q. XLI, art 2):

<<As paixões da alma especificam-se pelos seus objetos. E portanto, paixão especial é a que tem um objeto especial. Ora, tanto o temor como a esperança estão nestas condições. Pois, assim como o objeto desta é o bem futuro árduo e possível de ser alcançado, assim, o daquele é o mal futuro difícil a que não podemos resistir. Logo, o temor é uma paixão especial da alma>>

1] as paixões da alma se especificam pelos seus objetos [disto sabemos a razão], 2] o temor é paixão especial, 3] *o temor o é do mal futuro difícil que não podemos resistir.*

Existe algum temor natural? (q. XLI, art 3):

<<Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina; o que de dois modos pode dar-se. De um modo porque o todo se aperfeiçoa pela natureza, sem nenhuma operação da potência apreensiva; assim, mover-se para cima é o movimento natural ao fogo como crescer o é aos animais e as plantas. De outro modo, natural é o movimento para o qual a natureza inclina, embora se complete só pela apreensão; pois, como já dissemos, o movimento das potências cognitiva e apetitiva, reduzem-se à natureza, como ao primeiro princípio. E deste modo também os atos mesmos da potência apreensiva, como o inteligir, o sentir e o lembrar-se chamam-se naturais, bem como o movimento do apetite animal>>

1] Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina, e ocorre de dois modos, 2] como tudo se aperfeiçoa pela natureza, 3] como movimento para o qual a natureza inclina e se completa só pela apreensão, 4] existe, portanto temor natural e temor do movimento ou ato da vontade.

Prossegue:

<<E deste modo podemos dizer que o temor é natural, e distingue-se do não-natural, pela diversidade do objeto. Pois, o temor, segundo o Filósofo, é relativo *ao mal que corrompe* e do qual a natureza foge, por causa do seu desejo natural de existir; de onde provém dizermos que esse temor é natural. E além disso, o temor é relativo *ao mal que contrista*, que não repugna à natureza, mas ao desejo do apetite; e tal temor não é natural. Pois, como já dissemos, a distinção entre o amor de concupiscência e o prazer se fundam no que é natural e no que não o é>>

Este artigo distingue: 1] entre o temor natural e não-natural, e se distingue o natural do não-natural pela diversidade do objeto, 2] o temor é relativo ao mal daninho e do qual a *natureza foge*, por seu desejo de viver, o que lhe provoca um temor natural, 3] mas se têm o *mal que contrista que não repugna à natureza mas senão ao desejo do apetite*, 4] este temor não é natural.

Continuando:

<<Porém, segundo a primeira acepção da palavra *natural* é mister saber-se que certas paixões da alma, como o amor, o desejo e a esperança, chamam-se às vezes de naturais; outras porém não podem se chamar assim. E isto porque o amor e o ódio, o desejo e a aversão implicam em uma certa inclinação para buscar o bem e fugir do mal, inclinação essa que também pertence ao apetite natural. Por onde, há um certo amor natural; e podemos dizer que o desejo ou a esperança existe de certo modo, também nos seres naturais privados de conhecimento>>

Neste artigo 1] certas paixões como amor, desejo, esperança se chamam às vezes naturais, que tem uma certa inclinação e que buscam o bem e fogem do mal, 2] inclinação que pertence ao apetite natural, por onde há um certo amor natural.

Preservar-se do mal, fugir do mal, como amor natural, não implica buscar o bem, é simplesmente fugir.

É o bem objeto do temor? (q. XLII, art 1):

<<O temor é um movimento da potência apetitiva, da qual é próprio buscar e evitar um dado objeto, como diz Aristóteles. Ora, o que ela busca é o bem, e o que evita é o mal. Por onde, qualquer movimento dessa potência que importe em buscar um objeto, há-de sempre tê-lo por bom; e qualquer que implique a fuga, há-de tê-lo por mau. Por onde, como o temor implica a fuga, há-de primariamente e em si mesmo ter o mal como seu objeto próprio>>

1] a potência apetitiva busca o bem e evita o mal, 2] portanto tudo aquilo que esta potência busque será bom, 3] assim o *temor têm ao mal como seu próprio objeto*.

Perceber o mal como objeto próprio do temor é assumir na realidade que este mal se concebe não como um mal mediado pela razão, senão como mal próprio da razão particular.

Há temor do mal natural ? (q. XLII, art 2):

<<Como diz o Filósofo, o temor provém *da fantasia de um mal futuro que causa corrupção ou tristeza*. Ora, como causa tristeza o mal contrário à vontade, assim causa corrupção o que o é à natureza; e tal é o mal natural. Logo, pode haver temor dele>>

1] o temor provém da fantasia de um mal futuro, 2] o que causa tristeza é *contrario à vontade*, assim causa corrupção ao o que é a natureza, e tal é o mal natural, 3] portanto há temor dele.

O temor pode ser temido? (q. XLII, art 4):

<<Como já dissemos, é capaz de nos aterrar só o que provém de uma causa extrínseca; e não o que provém da nossa vontade. Ora, o temor provém, em

parte, de uma causa extrínseca e, em parte, é da alçada da vontade. Provém de causa extrínseca por ser uma paixão conseqüente à fantasia do mal iminente>>

1] só nos aterra o que vem de causa extrínseca, não da vontade, 2] e provém de causa extrínseca por ser paixão conseqüente à fantasia do mal iminente.

É o amor causa do temor? (q. XLIII, art 1):

<<Assim pois no caso em questão, o objeto do temor é o mal considerado como tal, como futuro e próximo e ao qual não podemos resistir facilmente. E portanto, o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do objeto do temor, e por conseqüência do próprio temor. O que porém nos torna de tal modo dispostos que temamos o mal de que acabamos de falar, é causa do temor e do seu objeto, como disposição material. E deste modo o amor é causa do temor. Pois, é de amarmos um bem que se nos torna mal o que dele nos priva; e por isso o tememos como um mal>>

1] *o objeto do temor é o mal considerado como tal*, 2] *como futuro e próximo ao qual não podemos resistir com facilidade*, 3] *o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do temor*, 4] *e por conseqüência do próprio temor*, 5] *é uma disposição material*.

É a deficiência causa do temor? (q. XLIII, art 2):

<<Como já dissemos, podemos descobrir dupla causa do temor: uma, como disposição material de quem teme; a outra, como causa eficiente, da parte de quem é temido>>

1] *existe temor como disposição material de quem teme*, 2] *como causa eficiente de parte de quem é temido*. Agora a disposição material de quem teme pode ser a respeito das coisas más, pode ser também das pessoas más.

É o tremor efeito do temor? (q. XLIV, art 3):

<<Como já dissemos, o temor provoca uma certa contração de fora para dentro, e isso explica que os membros externos permaneçam frios. Daí o tremor, causado pela debilidade da força reguladora dos membros; e para tal debilidade contribui sobretudo a falta de calor, instrumento pelo qual a alma move, como diz Aristóteles>>

Este artigo trabalha com os efeitos exteriores, isto é, do corpo, assim 1] o tremor é causado pelo temor.

O tremor inibe a operação ? (q. XLIV, art 4):

<<Quanto à alma, por outro lado, se ele for moderado e não perturbar demasiado a razão, contribuirá para a boa operação, causando uma certa solicitude e fazendo-nos deliberar e operar mais atentamente. Se porém, crescer de modo a perturbar a razão, impedirá a operação, mesmo da alma. Ora, não é a esse temor que se refere o Apóstolo>>

1] o temor quando excessivo faz aos homens tornarem-se incapazes de juízo.

Da ira.-

O objeto da ira é o mal? (q. XLVI, art 2):

<<O movimento da ira tende para dois termos: para a *vindicta* em si, que deseja e espera, como um bem, provindo daí o deleite; e para aquele de quem se quer tirar vingança, como alguém que lhe é contrário e nocivo, o que implica a noção do mal>> [...]

<<A ira, ao contrário, considera como bom um objeto, a saber, a *vindicta* que deseja; e outro, como mal, a saber, o homem nocivo, de quem se quer vingar. Portanto, é uma paixão composta, de certo modo, de paixões contrárias>>

Portanto, temos a ira enquanto mal e a ira enquanto ira: 1] *o movimento da ira tende em primeiro termo para a vingança que deseja e espera como um bem provindo dali o deleite*, 2] *o movimento da ira tende em segundo termo para aquele que quer vingança contra alguém que considera contrário e nocivo, o que implica noção do mal*, 3] *a ira ao contrário, considera como bom um objeto, isto é, a vingança que se deseja*, 4] *e a ira considera como mal a saber o homem nocivo de quem se quer vingar*, 5] *deste modo resulta em paixão composta de paixões contrárias*.

E qual era o tipo de ira do indígena?, a crônica de Guamán Poma não sugere com precisão este fato, mas o fato primitivo do indígena sugere que fosse [3] é provável que fosse mais esta modalidade; e também da modalidade [4] que não tomasse a mal vingar-se do homem nocivo.

É a ira acompanhada de razão ? (q. XLVI, art 4):

<<Como já dissemos, a ira é o desejo da vingança. Ora, este importa em uma relação entre a pena que deve ser infligida e o mal que sofremos; donde o dizer

do Filósofo, *que quando pensamos que é necessário atacar alguém de tal modo, logo ficamos irados. Ora, comparar e pensar é próprio da razão. Logo, a ira vai de certo modo acompanhada da razão>>*

A ira vai acompanhada de razão na medida em que se tem equivalência na pena a infligir e ao mal que sofremos. No caso do indígena era a razão particular quem estabelecia a equivalência.

É o desprezo o motivo da ira? (q. XLVII, art 2):

<<Todas as causas da ira reduzem-se ao desprezo [...] o desprezo opõe-se à excelência do homem; pois desprezamos aquilo a que não damos nenhum valor. Ora, com todos os nossos bens pretendemos a uma certa excelência. Portanto, os que nos ofendem consideramo-los como atacando a nossa excelência e como manifestando, portanto, o desprezo>>

1] todas as causas reduzem-se ao desprezo, 2] o desprezo é não dar valor nenhum à excelência dos homens, 3] a ofensa é considerar atacada nossa excelência.

Os indígenas tinham idéia do apreço e do desprezo, diferente do hispânico-cristão, devido a estrutura hierárquica do mundo indígena.

Priva a ira da razão? (q. XLVIII, art 3):

<<A mente ou razão, embora não dependa, para o seu ato próprio, de um órgão corpóreo, contudo, como depende, para o mesmo, de certas potências sensitivas, cujos atos ficam impedidos pela perturbação do corpo, necessariamente as perturbações corpóreas não de impedir também o juízo da razão, como mui claramente o manifesta a embriaguez e o sono [...]. Portanto, dentre as demais paixões, ela é a que mais manifestamente nos priva do uso da razão [...]>>

A ira é aquela das paixões que mais nos priva do uso da razão em certos casos. A ira tem pois dois conteúdos: enquanto objeto de justiça onde se impõe certa razão, e este conteúdo onde a paixão nos priva por completo da razão.

2] Tratado da bondade e malícia dos atos humanos.-

Em geral este Tratado forma parte de um outro mais geral que é o *Tratado das ações humanas*. Este *Tratado da bondade e malícia dos atos humanos*, deveria chamar-se sem discussão Da moralidade em geral, porque é sobre ela que trataremos aqui..
Vejam os o que significa este Tratado.

Todas as ações humanas são boas ou há ações más ? (q. XVIII, art. 1):

<<Assim pois, devemos concluir que toda ação, na medida em que é, nessa mesma, é boa; e lhe faltará a bondade, sendo por isso considerada má, na mesma medida em que lhe faltar algo da plenitude do ser devido; por ex, se lhe faltar à quantidade determinada exigida pela razão, ou o lugar devido, ou coisa semelhante>>>

O primeiro que se ressalta nesta questão e artigo é como Tomás estabelece a condição ontológica da moralidade em geral. Assim: 1] toda ação humana na medida que é humana é mesma boa, 2] e será considerada má, na medida que lhe faltar plenitude como ser devido, 3] isto é, não alcança a determinação exigida pela razão.

No atomismo hispânico indutivamente tivemos fusão onde se tratava do indígena. No geral da época, toda ação humana não era necessariamente boa pelo fato de ser humano, pois era determinado pela condição de intenção.

Tem a ação humana no objeto bondade ou maldade ? (q. XVIII, art. 2):

<<Portanto, assim como a bondade primeira de um ser natural depende da sua forma, que o especifica, assim a primeira bondade do ato moral depende do objecto conveniente ... / ... o primeiro mal nos atos morais, é o precedente do objeto, como tomar o bem de outrem ...>>

1] a bondade e maldade do ato moral depende do objeto conveniente; não é só e unicamente do sujeito.

No tomismo hispânico o ato moral era necessariamente conveniente, no entanto enquanto determinado pelo sacerdote.

A bondade e malícia dos atos humanos provém do fim ? (q. XVIII, art. 4):

<<Assim pois, a bondade de uma ação humana pode ser considerada sob quatro pontos de vista. Uma é genérica, que convém à ação como tal, pois é boa na medida em que é ação, como já se disse. Outra é específica, e lhe resulta do objeto conveniente. A terceira, dependente das circunstâncias, é como que accidental. E a quarta, dependente do fim, é constituída pela relação com a causa mesma da bondade>>

A partir da determinação central que está estabelecida no artigo 1º, ele procede a seqüenciar a bondade sob quatro pontos de vista: 1] a genérica: é boa na medida em que é ação, 2] a específica resulta do objeto conveniente, 3] a terceira, segundo as circunstâncias que é como que accidental, 4] depende do fim e se relaciona com a causa mesma da bondade.

Estas distinções não existiram quando se tratava do tomismo dos evangelizadores hispânicos oitenta anos depois.

O fim diversifica especificamente os atos em bons e maus ? (q. XVIII, art. 6):

<<Certos atos chamam-se humanos, enquanto voluntários, como já se disse. Ora, o ato voluntário inclui dois outros: o interior, da vontade, e o exterior, tendo um e outro o seu objeto. Ora, o fim propriamente é o objeto do ato interior da vontade; ao passo que o ato exterior tem por objeto aquilo mesmo sobre o qual recai. Portanto, assim como o ato exterior especifica-se pelo objeto sobre o qual recai, assim o ato interior da vontade, pelo fim, como seu objeto próprio. Ora, o que procede da vontade tem por assim dizer valor de forma para o que procede do ato exterior, pois a vontade serve-se, para agir, dos membros, a modo de instrumentos; e nem os atos exteriores / têm valor moral senão enquanto voluntários. Logo, a espécie dos atos humanos é formalmente considerada em relação ao fim; e materialmente, em relação ao objeto do ato exterior>>

1] certos atos chamam-se humanos *enquanto voluntários*, 2] o ato voluntário inclui dois: a) o interior que é da vontade, b) exterior, onde cada qual tem seu objeto, 3] o objeto do ato interior da vontade é o fim propriamente, 4] o objeto do ato exterior é aquilo mesmo sobre o qual recai, 5] o ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, 6] o ato interior se especifica pelo fim, 7] o que procede da vontade tem valor de forma ao que procede do ato exterior, 8] os atos exteriores tem valor moral em

quanto voluntários, 9] assim a espécie dos atos humanos é *formal em relação ao fim*, 10] *material em relação ao objeto do ato exterior*.

Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual a respeito do social, ainda que não tivessem conhecimento filosófico da relação entre o individual e o social. Mas a cultura cristã, ao eliminar essa condição, impôs a relação cristã entre o individual e o social, e declarou ao indígena como incapaz de inteligência e compreensão do bem e do supremo bem, e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis, não conseguiu restaurar a relação intrínseca entre o individual e social, que ficou como uma questão externa, ou seja: 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências --- ritos, hábitos, costumes, etcétera --- exteriores exigidos no mundo cristão. Este fato depois se cristalizaria na etapa do vice-rei Francisco Toledo.

De que depende a bondade da vontade humana.-

O primeiro esclarecimento com respeito a isto trata acerca de ser a bondade da vontade humana dependente de seu objeto (q. XIX, art 1) e responde do seguinte modo:

<<Portanto, a vontade boa e a má são atos especificamente diferentes. Ora, a diferença específica dos atos depende dos objetos, como já se disse. Logo, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos>

1] a vontade boa e a má são especificamente diferentes, 2] a diferença específica dos atos depende dos objetos, 3] *portanto, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos*.

Se assim resultam as coisas, não é difícil perceber que *o problema será o tipo de objeto que se declara, bom ou mau*. Então o problema torna-se mais complicado. E não é difícil perceber que *aquilo que tenha que mexer com a natureza sensível dos indígenas* estará sujeito à condição de mau.

Será boa a vontade humana que concorda com a razão errônea? (q. XIX, art. 6):

<<Se, pois, a razão ou a consciência errar voluntariamente, de modo direto, ou por negligência, não sabendo o que deveria saber, esse erro não impedirá que a vontade concorde com a razão ou a consciência assim errônea, seja má>>

1] a vontade humana que concorda com a razão errônea é simplesmente má.

A vontade dos indígenas segundo a visão desta época assume que o indígena pode ter vontade e reconhecer pela razão particular, mas não a respeito ao fim da razão, que é o bem, e isto e posto ao homem por Deus. Este é o déficit. Déficit não significa que não tenham vontade desde o horizonte indígena; não tem segundo a visão cristã que assim determinou e interpretou o novo sentido da vontade.

Dependerá la bondad de la voluntad humana del fin intencional? (q. XIX, art. 7):

<<Portanto, como a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido, conforme já se disse, ela há, necessariamente, em depender do fim intencional. É conseqüente, de outro lado, a intenção da vontade, quando sobrevém a uma vontade já preexistente; como quando queremos fazer uma coisa e depois a referimos a deus. E então a bondade da primeira vontade não depende da intenção seguinte, / a não ser que um novo ato de vontade venha ligar esta àquela>>

1] a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido; 2] a bondade há de depender necessariamente do fim intencional. No indígena esta é determinada pelo sacerdote.

Dependerá a bondade da vontade humana de sua conformidade com a divina? (q. XIX, art. 9):

<<Como já se disse, a bondade da vontade depende do fim intencional. Ora, o fim último da vontade humana é o sumo bem—Deus, segundo já dissemos. Logo e necessariamente a bondade da vontade humana há de se ordenar para Deus, sumo bem. Ora, este bem, em si e primariamente, comparado com a vontade divina, constitui-lhe o objeto próprio. E como o primeiro, em qualquer gênero, é a medida e a razão de tudo o que esse gênero pertence; e sendo reto e bom aquilo que atinge a sua medida, segue-se que, para ser boa, a vontade humana há de se conformar com a divina>>

1] a bondade da vontade depende do fim intencional, 2] o fim último da vontade é Deus, 3] é necessário, portanto, a vontade humana se ordenar ao sumo bem, isto é, Deus, 4] o sumo bem é objeto próprio, 5] o sumo bem ---comparado com a vontade divina--- tem seu objeto próprio, 6] e como supremo bem é a medida e a razão de tudo aquilo ao que pertence a este gênero, isto é, o supremo bem, 7] e como tudo o que atinge à medida onde o supremo bem é Deus é reto e bom, 8] portanto, a vontade humana tem que se conformar com a vontade divina.

Com os indígenas acontecerá o seguinte: na medida em que sua vontade é defectiva, e precisa-se controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus [como antes fora dito], e como esse fato leva a eles ---os indígenas--- ao bem supremo, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é *conforme* a vontade divina.

3] Tratado dos atos humanos.-

Das ações humanas e a vontade.-

O seguinte subsentido pesquisa nos atos humanos em relação ao voluntário, assim se perguntará: há voluntário nos atos humanos? Pergunta-se na q. VI, art. 1:e responde da seguinte maneira:

<<Tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim; pois a denominação de voluntário importa em que o movimento e o ato procede de inclinação própria; a essência do voluntário implica no princípio do ato ser interno, como algum conhecimento do fim>>

A posição do autor é bastante clara a respeito da natureza do voluntário: 1] se se tem algum conhecimento do fim, 2] então tem em si mesmo o princípio de seu ato, 3] então age para o fim, 4] a essência do voluntário implica no princípio do ato ou ser interno com algum conhecimento do fim

Desta maneira é claro também que Tomás considera os atos humanos como atos morais e dentro do plano moral. Todos os requisitos do ser moral e da moralidade se condensam nestes elementos: 1] *princípio interior ou tendência da vontade*, 2] *ação voluntária e*, 3] *ordem ao fim*.

Indutivamente condição negada.

A vontade quer somente o bem?, interroga-se Tomás no artigo 1º da questão VIII

e responde:

<<A vontade é um apetite racional. Ora, todo apetite só pode desejar o bem, / pois, o apetite não é mais do que uma inclinação do apetente para alguma coisa; e nada se inclina senão para o que lhe é semelhante e conveniente. Portanto, tudo o que existe sendo, enquanto ente e substância, um certo bem, necessário é que toda inclinação seja para um bem [...]. Portanto, para que a vontade tenda para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo que seja apreendido sob a idéia de bem>>

Desdobraremos um pouco mais detidamente esta afirmação: 1] a vontade é um apetite racional, 2] *todo apetite* somente pode desejar o bem, e porque é assim? 3] *porque o apetite não é outra coisa que uma inclinação do apetente para alguma coisa*, 4] *e nada se inclina senão para aquilo que lhe é semelhante e conveniente*, 5] em tudo o que existe é necessário que toda inclinação seja ao bem, 6] agora para a vontade tender a uma coisa não precisa existir o bem, 7] é suficiente que se tenha *apreendido algo sobre a idéia de bem*.

Indutivamente condição negada

A questão VIII, artigo 3º, desta 1ª de la 2ª, pergunta-se se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio. Para o qual utiliza o seguinte raciocínio:

<<Sendo o fim querido por si mesmo, e sendo o meio como tal querido para o fim, é claro que a vontade pode querer aquêle sem querer este. Mas pode querer os meios sem querer o fim. Assim pois, a vontade quer o fim em si mesmo, de duplo modo: absolutamente e em si e em razão de querer os meios. Ora, é claro, pelo mesmo movimento um é que à vontade, de um lado quer o fim, sendo este a razão de querer os meios, e, de outro, quer os meios. Diverso porém é o ato pelo qual quer o fim em si, absolutamente, o que às vezes tem procedência temporal ... Pois, primeiro, inteligimos os princípios em si; depois, os inteligimos nas conclusões, enquanto damos assentimento a estas por meio daqueles>>

Observe-se novamente o raciocínio aberto de Tomás neste artigo: 1] o fim é querido em si mesmo, 2] onde o meio como tal é querido para o fim, 3] a vontade pode

querer o fim sem querer o meio, 4] é mais, pode querer o meio sem querer o fim, 5] querer o fim em função dos meios, 6] e querer os meios.

No tomismo dos evangelizadores meios e fins estão fundidos, não existindo estas sofisticadas distinções.

Da vontade humana e as paixões.-

Agora de modo mais específico vejamos como se propõe esta questão e artigo na medida que no artigo um viu-se a específica situação da vontade com respeito às potências da alma, o artigo 2 se interrogará acerca de se a vontade pode ser mexida pelo apetite sensitivo (q. IX, art 2):

<<Como já se disse, o apreendido sob a idéia de bom e de conveniente move, como objeto, a vontade [...] Ora, é manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Portanto, quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que lhe não pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não o parece ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move-se a vontade>>

1] o apreendido como idéia de bem e conveniente mexe como objeto a vontade, 2] pela vontade o homem altera, muda, para alguma disposição, 3] quando levados por uma paixão vemos como conveniente algo que quando estamos isentos dela, 4] *enquanto ao objeto o apetite sensitivo mexe a vontade.*

O indígena pode ter idéia do bem, que provém da razão particular mas não pode provir nem da razão universal nem do fim universal. Assim o apetite sensível só pode ter idéia do bem que mexe sua vontade porque provém da razão particular. Mas não pode aceder nem à razão universal nem ao fim. Falar do indígena como carente de inteligência e vontade significa que sua vontade não se orienta ao fim universal porque não pode inteligir o fim, e não pode inteligir o fim porque não passa de uma razão particular situado no sensível.

Será à vontade então mudada por Deus? (q. IX, art. 6):

<<Ora, só Deus pode ser causa da vontade; o que de duplo modo se demonstra. Primeiramente, porque a vontade é uma potência da alma racional, que só Deus causa, por criação, como se disse na primeira parte. E depois, porque à vontade, ordenando-se ao bem universal, só Deus, que o é, pode ser causa dela. Enquanto que qualquer outro bem é por participação e particular; ora, causa particular não pode dar inclinação universal. Logo, nem a matéria prima, potencial em relação a todas as formas, pode ser causada por qualquer agente particular>>

1] Somente Deus pode ser causa da vontade, mas em que sentido o será? 2] porque a vontade é uma *potência da alma racional causada por criação de Deus*, 3] e depois, porque a vontade ordena-se ao bem universal e 4] somente Deus pode ser causa dela, 5] qualquer outro bem, enquanto que particular, não pode produzir inclinação universal, 6] portanto, não pode ser causado por agente particular.

Então para aceder a Deus somente se pode se a razão particular pode entender o fim, e tal razão particular se verá participada [mediada] da razão universal para entender o fim, isto é Deus. Quando se fala que o indígena carece de inteligência e vontade para aceder a isto, em realidade simplesmente se está negando uma condição [incapacidade para entender o fim] que não se pode negar de modo absoluto. No pior dos casos que foi o comum se lhes negou inteligência.

Estas duas questões não se podem separar

A questão seguinte, a questão X, procede a continuar abordando outros aspectos relacionados com a vontade, e desta vez pondera no artigo 3º a respeito de se a vontade é mexida necessariamente pela paixão do apetite inferior:

<<Como já se disse, a paixão do apetite sensitivo move a vontade, por ser esta movida / pelo objeto; i. é, enquanto que um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão de duas maneiras pode dar-se. Primeiramente, ficando ele pela paixão de tal modo ligado, que perde o uso da razão; isso sucede com os loucos e amantes por causa da veemente ira ou concupiscência, ou qualquer outra perturbação corpórea; pois, tais paixões não

sobrevêm sem transmutação corpórea e elas os fazem agir como os brutos, que seguem necessariamente o ímpeto da paixão, pois neles não há algum movimento da razão, e, por conseguinte, da vontade. Outras vezes porém, a razão não é pela paixão totalmente absorvida, mas o seu juízo fica em parte livre, e assim, permanece algo o movimento da vontade, que permanece, e não tende necessariamente para aquilo a que a paixão inclina. Assim pois, não há no homem o movimento da vontade, e só a paixão domina; ou, se êsse movimento existe, a vontade não segue a paixão necessariamente>>

Demonstraremos mais detidamente estas considerações, de como é alterada a vontade: 1] *a vontade é mexida pela paixão do apetite sensitivo*, 2] a paixão do apetite sensitivo por sua vez *é mexida pelo objeto*, 3] se julga conveniente e bom, ou não, segundo a disposição da paixão, 4] o homem muda pela paixão de uma maneira quando perde o uso e movimento da razão, e, por conseguinte, deixa-se levar pelo ímpeto da paixão, não há, portanto vontade, 5] e o homem modifica-se pela paixão de outra maneira quando a razão e o movimento da razão não é absorvida pela paixão, e fica *em algum nível o livre juízo*, 6] e assim permanece o movimento da vontade que não tende necessariamente para onde inclina-se a paixão, isto é, a vontade não segue necessariamente à paixão.

No tomismo dos evangelizadores assumiu-se que o indígena se movia por suas paixões inferiores, isto é, as provenientes do apetite sensitivo.

A q. X, art. 4, propõe o problema relativo a ser a vontade movida necessariamente. E responde do seguinte modo:

<<Portanto, Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida>>

Assim se distinguem dois tipos de movimentação da vontade com respeito a Deus, enquanto movimento contingente e movimento necessário, e a razão é simples, nem todo movimento da vontade está orientado ao fim, por exemplo, quando se dá na razão particular que não reconhece o fim, isto é deus.

O tomismo dos evangelizadores fizeram uma redução da movimentação da vontade do indígena por este não poder aceder ao fim da vontade e a compreensão do necessário respeito ao fim. A vontade passou a ser dividida pela necessidade dos evangelizadores em modificar os costumes indígenas: 1] razão particular indígena incapaz de alcançar os fins, 2] mas sim de compreender o fim particular desta razão particular, portanto redução a considerar necessária essa razão particular, a de dotar Deus dessa razão particular, a reorientar as costumes no horizonte dessa razão particular. Portanto, declarar que Deus obra ali. E, portanto, passar dos dois tipos de movimento da vontade a respeito de Deus, a um só: o contingente passou a ser necessário.

Seguidamente propõe-se o problema da intenção, a intenção é ato do intelecto ou da vontade ? (q. XII, art. 1):

<<Intenção, como o próprio nome o indica, significa *tender para alguma coisa* [...] Logo, a intenção, primária e principalmente é própria do que / move para o fim [...] Ora, como já se estabeleceu, a vontade move para o fim todas as outras potências da alma. Portanto é manifesto, que a intenção é propriamente um ato de vontade; não que ela seja própria do conhecimento, mas porque pressupõe este, pelo qual é proposto à vontade o fim para onde ela a move>>

A intenção é : 1] *tender para alguma coisa*, 2] a *intenção primária principalmente é aquilo que move para o fim*, 3] a vontade move para o fim todas as outras potências da alma, 4] de onde é claro que a intenção primária principalmente é propriamente ato de vontade que move para o fim a esta vontade, 5] não que a intenção primária principalmente seja própria do conhecimento, 6] a *intenção primária principalmente pressupõe este conhecimento*, 7] pelo qual *é proposto à vontade o fim para onde ela se move*.

Em sínteses, não pode haver <<tendência>> para alguma coisa, intenção primária, sem conhecimento, porque precisamente por este conhecimento a intenção *manifesta tendência*, e *direciona à vontade* para alguma coisa, propondo alguma coisa à vontade para o fim onde se move, assim a intenção só pode ser ato de vontade.

É manifesto que a <<intenção>> no caso indígena segundo o tomismo hispânico com todos os condicionamentos prévios a respeito das paixões, ou sensível, etcetera, as intenções tinham que ser negativas necessariamente.

Com respeito à eleição, será ato da vontade ou da razão (q. XIII, art. 2)?, e se responde da seguinte maneira:

<<A palavra *eleição* inclui algo pertencente à razão ou intelecto e algo pertencente à vontade. Pois, como diz o Filósofo, a eleição é o *intelecto apetitivo*, ou o *apetite intelectivo* [...]. Portanto, o ato pelo qual a vontade tende para algo que é proposto como bom, desde que é ordenado a um fim pela razão, é, certo, um ato de vontade, materialmente; formalmente, porém é ato de razão [...]. E portanto, a eleição não é, substancialmente, ato da razão, mas da vontade; pois ela se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é, de manifesto, ato de potência apetitiva>>

1] a palavra eleição inclui *algo pertencente à razão e algo pertencente à vontade*; 2] a eleição é *intelecto apetitivo* o *apetite intelectivo*; 3] quando a *vontade tende para algo* proposto como bom, desde que é *ordenado pela razão*, 4] *materialmente* é um ato de vontade, 5] mas *formalmente* é um ato de razão, 6] substancialmente então a eleição é ato de razão, mas também da vontade porque se completa com certo movimento da alma para o bem escolhido, 7] logo é ato de potência apetitiva.

O tomismo hispânico negou esta possibilidade ao indígena, isto é, capacidade de vontade ou de razão; e por quê, porque tanto vontade como razão procedem do fim proposto como bom, só que um age materialmente enquanto tendência, entretanto o outro é só formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de ter vontade que não

seja proposto como boa pela razão? a resposta é afirmativa; quando acontece: *quando a razão não informa à razão particular, não media a razão nesta razão particular*, por ser simplesmente sensível [I parte, q. LXXVIII, art. 4]. Mas essa vontade será limitada e imperfeita.

Pode um ato do apetite sensitivo ser ordenado, imperado, mandado? (q. XVII, art. 7):

<<o ato do apetite sensitivo não só depende da potência apetitiva, mas também da disposição do corpo. Porém a atividade de uma potência da alma resulta de uma apreensão ou imaginação. Ora, a apreensão imaginativa, sendo particular, é regulada pela racional, que é universal, assim como uma virtude ativa particular é regulada pela virtude ativa universal. E portanto, por este lado, o ato do apetite sensitivo / está sujeito a razão; ao passo que não o está a qualidade e a disposição do corpo; e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão. E pode mesmo acontecer que êsse movimento se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão embora esta pudesse preveni-lo se o previsse>>

1] *o ato do apetite sensitivo depende da potência apetitiva e a disposição do corpo*, 2] a apreensão imaginativa sendo particular é regulada pela racional ao igual a virtude que é regulada pela virtude ativa universal; 3] portanto *o ato do apetite sensitivo esta sujeito a razão*, 4] *ao passo que não o está a disposição do corpo*, 5] *e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão*, 6] e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo <<se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão>>, 6] assim pudesse a razão preveni-lo.

Assim é claro que o ato do apetite sensitivo em que pese estar sujeita a razão, na medida que não está completamente a disposição do corpo, não está tampouco totalmente sujeito ao império da razão, *e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo provocado pela imaginação ou sentido*, escape ao império da razão. Isto

significa que o apetite sensitivo na medida em que é corporal e está parcialmente sujeita a razão, pode escapar ---por razões da imaginação ou sentido--- ao império da razão.

Indutivamente no tomismo hispânico isto se converteu em vigilância externa do corpo e dos movimentos internos da alma

4] Tratado da bem-aventurança.-

1] Ações humanas em si mesmas.-

Começa este artigo: do fim último em comum, propondo o seguinte na q.1, art. 1:

<<Das ações feitas pelo homem só se chamam propriamente humanas as que lhe são próprias, enquanto homem [...]. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado *faculdade da vontade e da razão*. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada [...]. Ora, é manifesto que todas as ações procedentes de uma potência são por esta causadas quanto à essência do objeto delas mesmo. E como o objeto da vontade é o fim e o bem, necessário é que tendam todas as ações humanas para um fim>>

Retemos aqui as seguintes idéias: 1] o ser humano é senhor de suas ações, 2] o é pela razão e pela vontade, 2] por isto é chamado *o livre arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão*, 3] são ações propriamente humanas as procedentes de vontade deliberada, 4] o objeto das ações humanas é uma potência, 5] o objeto da vontade é o fim e o bem, 6] portanto *todas as ações humanas tendem para um fim*.

Indutivamente o tomismo dos evangelizadores negaram esta condição ao indígena.

El punto siguiente radica en averiguar si actuar para un fin es próprio de la naturaleza racional (q. I, art. 2):

<<Todos os agentes agem necessariamente para um fim [...] Ora, a primeira de todas as coisas é a final [...]. O agente porém só move-se visando um fim , [...]. Ora, para produzir um determinado efeito é necessário que seja determinado a algo certo com natureza de fim [...]. E esta determinação, operada na natureza racional pelo apetite racional chamado vontade, o é, nos outros seres, pela inclinação natural denominada apetite natural>>

A decomposição do artigo revela o seguinte: 1] toda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal, 2] os agentes, todos, agem para um fim, 3] a primeira de todas as coisas é a final, 4] portanto o agente se movimenta visando um fim; 5] para a produção de um efeito determinado é necessário que esteja determinado a respeito de algo que é o fim; 6] na natureza racional essa determinação produz a vontade [apetite racional], 7] nos outros seres, isto é, todos os não-humanos, se movimentam por inclinação natural [apetite natural], 8] mas só o homem, ser dotado de razão, move-se a um fim por estar dotado da faculdade de vontade e de razão. Portanto o agente principal na natureza é o homem, e o fim principal do homem só pode ser Deus.

Indutivamente condição negada

Tudo o que o homem quer será por causa do fim último?. Tomás responde da maneira seguinte:

<<Tudo quanto o homem deseja há de forçosamente desejar por causa do fim último. E isso ressalta de dupla razão. A primeira é que tudo quanto o homem deseja está compreendido na noção de bem. E se não é desejado como um bem perfeito, que é o fim último, há de necessariamente sê-lo como tendendo para êsse bem; pois sempre o que é incoativo se ordena para a própria consumação, como é patente tanto nas obras da natureza como nas da arte. E assim, tôda perfeição incoativa se ordena à perfeição consumada, que é o fim último. A segunda é que o fim último está para a moção do apetite como o primeiro motor para as outras noções. Ora, é manifesto que as causas segundas motoras não movem senão enquanto movidas pelo primeiro motor. Portanto, os apetecíveis secundários não movem o desejo senão em ordem ao apetecível primário, que é o fim último (q. I, art. 6).

1] o que o homem deseja o é por causa do fim último, 2] por duas razões: a)) tudo quanto o homem deseja se enquadra na noção do bem: 1a) seja como *tendência* a esse bem, 2a) ou desejando-o como bem perfeito, 3] porque tudo o que começa [incoativo] se ordena à própria consumação, assim a perfeição que se inicia se ordena à perfeição

consumada, isto é, o fim último; b)) os apetecíveis secundários para existir precisam do apetecível primário, que é o fim último.

Indutivamente condição negada.

5] Tratado do homem.-

1] Da alma.-

Nesta mesma linha de argumentação relacionada com o homem, e dentro do tratado do homem, observamos agora a natureza da alma:

<<Primeiramente é manifesto que a alma não é um princípio qualquer da operação vital dos corpos [...] a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele>> (I parte, q. LXXV, art 1)

A alma 1] não é um princípio qualquer da operação vital, 2] é o princípio primeiro da vida, 3] é princípio da vida e não cabe ao corpo como tal, 4] o princípio primeiro da vida, a alma, não é o corpo mas ato dele.

O tomismo hispânico estabeleceu oficialmente o dualismo alma-corpo e ignorou o fato de que a alma é o ato do corpo, reduzido a uma visão dualista.

Os evangelizadores trabalharam com a idéia que a alma é a forma do corpo e não com a idéia de que a alma é o ato do corpo. Sabemos que assim foi, pela tese conhecida de que os índios não tem alma. Posteriormente os teólogos de Salamanca acordaram que sim, tem alma, mas desde um ponto de vista prático, isto é, pela prática dos curas evangelizadores dos índios, continuaram assumindo que não tem alma.

Agora bem, que significa um corpo que não tem alma?: significa que não é ser humano, senão é ser humano, então o que é?: animal não racional, por conseguinte será tratado como tal. Mas, é possível que um corpo humano não seja ato da alma?. A

resposta é simples: é impossível. Aqui temos uma nova redução do tomismo dos evangelizadores do tomismo de Tomás.

3] Intelecto agente.-

Para que os inteligíveis se atualizem no intelecto e por meio da abstração das espécies das condições materiais, é necessário admitir uma virtude, um intelecto agente (I parte, q. LXXIX, art. 3).

Assim, propriamente, o intelecto agente é o que permite que se atualizem --- dispara o ato e atualiza --- os inteligíveis por meio da atividade de *abstração das espécies* --- processo intelectual --- das condições materiais, em síntese o intelecto agente por meio da *atividade de abstração* das espécies objetivas, dispara a possibilidade não somente do ato, senão que com ele também atualiza os inteligíveis.

É muito claro que desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores estes indígenas possuíam *limitadamente esta condição de existência do intelecto agente*. E porque é possível afirmar isto?, porque o *intelecto agente age* usando o fantasma ou imagem que *ativa* a potência intelectual resultando uma espécie impressa inteligível, assim ocorre a ação categorial pelo qual, *reunidos somente* intelecto possível e espécie impressa, *produzem* a intelecção formal; de que? só pode ser do fantasma ou imagem. Mas a intelecção formal é só ação. Não interessa mais para nossos fins.

Assim o intelecto agente age no horizonte da cogitativa da razão particular, mas não pode ser categorial, e porque *não é possível mediação categorial?*, porque o *categorial supõe já uma visão aristotélica* e os indígenas não tem lógica aristotélica. Sua lógica é uma lógica não aristotélica. Se aceitamos que tinham mediação categorial

então temos que aceitar todo o demais logicamente subsequente. O que não é possível. Desgraçadamente não tenho informação de se os teólogos espanhóis de Salamanca daquela época discutiram este problema mais detidamente.

Mas é mais que claro que se eles se aprofundaram no problema chegariam à conclusão que o intelecto dos indígenas tinha, depois de revisada a informação, o mesmo processo que o intelecto deles, espanhóis, e poderiam propor-se entender o bem, *só que sem a necessidade do Deus cristão*. Mas isto é especulação negativa.

E porque só o primeiro nível, isto é, razão particular ou parcial intelecto agente?, porque --- reiteramos --- só no primeiro nível é possível a cogitativa.

5] Da vontade.-

O indígena ser reduzido a uma vontade deficitária.

Só tem livre arbítrio se tem vontade.

6] Tratado da criação do mundo corpóreo.-

I sistema: [1] a totalidade do universo constitui-se da totalidade das criaturas visíveis ou corporais, 2] todas estão sujeitas ao fim, 3] passam de menos nobres a mais nobres, 4] todas as partes são para a perfeição do todo;

II sistema: [5] o homem o é para gozar de Deus [que é um fim extrínseco], 6] cada criatura para seu próprio ato de perfeição, 7] das menos nobres as mais nobres, 8] das criaturas inferiores para o homem, 9] cada criatura é para a perfeição de todo o universo, 10] as criaturas racionais de modo especial [*speciali quodam modo*] tem a Deus como fim a quem podem alcançar conhecendo e amando;

III sistema: [11] cada criatura é para a perfeição de todo o universo, 12] todo o universo, com suas partes, ordena-se a Deus para o fim, 13] é claro que a bondade divina é fim de todos os seres corporais.

Em síntese, a leitura dos evangelizadores logo faz tabula rasa das distinções claras em Tomás:

- 1] considerar as partes respeito ao todo como aspecto racional, cognoscitivo,**
- 2] considerar o todo respeito à perfeição, como aspecto racional, cognoscitivo,**
- 3] considerar a totalidade respeito à bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo; conhecer é amar mas não necessariamente amar é conhecer.**

Tratado da criação.-

Em suma, 1] Deus é princípio único de todas as coisas, 2] Deus cria do nada o mundo, 3] a matéria prima é produzida por Deus não sendo co-eterna com ela, 4] criou o mundo para manifestar sua perfeição, 5] fez tudo sem necessidade intrínseca ou extrínseca, 6] cria o mundo no tempo, não <<ab aeterno>>

Respeito ao objeto pode-se dizer o seguinte: 1] todas as coisas existem porque existem em Deus como idéias, 2] todas as coisas visaram ao ser perfeitíssimo porque participaram em algum grau deste ser perfeitíssimo.

O tomismo dos hispânicos foi reduzido ao dualismo: 1] Deus cria o mundo e o homem do nada, 2] elimina a participação do sobrenatural no natural.

Notas

Capítulo X.

C] A evangelização através da ótica de Felipe Guamán Poma de Ayala

(1) F. Guaman Poma de Ayala: *Nueva coronica y buen gobierno*, tomo II, FCE, Perú, 1993 [com Prologo de F. Pease]

(2) Manuel Marzal fala: <<Kubler (1946) sostiene que en el siglo XVI no se pudo cristianizar a los indios por la organización dispersa y poco equipada de la Iglesia del Perú, los disturbios de las guerras civiles y el poder de resistencia o de supervivencia de la religión quechua, pero que, tras la *reorganización toledana y el tercer concilio limense* [sublinhado meu], las cosas cambiaron lentamente y hacia 1660, más o menos, la conversión de los quechuas al catolicismo era un hecho (1963: 400)>>, p. 1, <<Otro libro ambicioso sobre este tema es mío (1983); en él, después de recoger la información en archivos peruanos y españoles y de analizar, en el contexto histórico-colonial del primer siglo y medio de ocupación, el sistema de creencias, de ritos, de organización y de ética de la religión prehispánica y del catolicismo español del siglo XVI, concluyo que, hacia la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de los indios acaba aceptando el catolicismo, aunque muchos de ellos, sobre todo del sur andino, hayan conservado e integrado elementos de su viejo sistema religioso andino, para conformar un sistema más o menos sincrético (1983: 439). No conozco otras obras globales sobre la transformación religiosa peruana, aunque ésta se aborda en las historias de la colonia (Pease 1992)>> idem, véase Manuel Marzal: <<Un siglo de investigación de la religión en el Perú>> en *Anthropologica*, No 14, Pontificia Universidad Católica, Lima, Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones, México, 1995. As referências bibliográficas que menciona Marzal nos fragmentos aqui citados são as seguintes: KUBLER, George (1946) : "The Quechua in the Colonial World" en *Handbook of South American Indians*, edit. J.Steward, Washington, tomo II. Segunda edición: 1963, MARZAL, Manuel (1983): *La transformación religiosa peruana*. Lima, PUC, PEASE, Franklin (1992): *Perú, hombre e historia entre el siglo XVI y XVIII*, Lima, Edubanco, tomo II; o antropólogo Rodrigo Montoya cuestiona a existência deste suposto sincretismo, etcétera, ainda que este seja outro tema; não é difícil dar-se conta da *continuidade na concordância da tese existente entre Kubler e Marzal*.

Contra eles, e seguindo a *linha Guamán Poma-Basadre-Aranibar*, eu estimo que em meados do século XVII *crystalizam-se as formas de assumir o cristianismo pelos indígenas, de pregá-lo pela Igreja oficial e de praticá-lo pelos pregadores regulares e diocesanos*. Não foram cristianizados, a Igreja presume, ontem e depois, e que assim foi. E não é difícil dar-se conta de como uma representação ou paradigma, neste caso feito pela Igreja sobre ela mesma e em relação com os índios, pode resultar enganador para ela mesma. Logicamente não poderia ser de outro jeito.

Inclusive mesmo desde as datas que Kubler coloca como importantes, isto é, desde o terceiro concílio limense; outro historiador J. Villegas: *Aplicación del concilio de Trento en hispanoamérica: 1560-1600*, Instituto Teológico del Uruguay, Uruguay, 1976, fala o seguinte: <<Los religiosos fueron los que vieron con clarividencia los perjuicios que le podría ocasionar la aplicación del Concilio de Trento. *No solamente sintieron peligrar sus intereses sino que además se organizaron para actuar en su defensa*. Entre la publicación del concilio en Lima y la iniciación del segundo concilio provincial de 1567-68, el arzobispo Loayza denunció una "cierta hermandad que tienen hecha las Ordenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, para que todos defiendan o sientan lo que tocasse a cualquiera de ellas, como si tocasse a todas y como a cosa propia". Resulta interesante observar cómo el Tridentino y las quejas que se oían por el Perú exigían la reformación de las costumbres de los religiosos, en tanto que el concilio provincial de 1567-1568 apenas se refirió a ellos. *Cabe preguntarse si el concilio quiso eludir un tema peligroso, o si los religiosos participantes en el concilio fueron los que lograron que sus asuntos no se tratasen*. Los religiosos temían sobre todo perder las exenciones que poseían, en beneficio de un aumento de autoridad episcopal>> p. 274, As cursivas são nossas.

(3) Juan Ossio: *Los indios del Perú*, Mapfre, Madrid, 1992, II parte, cap. 1, p. 144

(4) Não recuso as pesquisas na linha de denuncia da vida sexual degenerada dos curas e freiras da época, leio a respeito o bom trabalho de Ana Sánchez que denota a uma qualificada pesquisadora : <<*Pecados secretos, públicas virtudes: El acoso sexual en el confesionario*>>, em Revista Andina, Cuzco-Peru, No. 1, julio, 1996, é importante revelar estes aspectos da colônia, e também de nosso século; nessa linha crítica não temos que esquecer às *Tradições Peruanas* [vários volumes] do irônico e democrático escritor Ricardo Palma que levava aos limites do ridículo todas as acrobacias sexuais dos curas e freiras durante o vice-reinado; mas isto explica-se com o famoso dito que para eles é muito importante até agora: *não importa o pecado, importa sim o escândalo*; e combina também com o amancebamento dos curas na serra de nosso país na atualidade com duas ou três mulheres, tem filhos e seguem a exercer o ministério religioso, dado que nos fora comunicado por um membro da ordem de San Agustín que trabalho a largo tempo na serra do país; *mas estas coisas apesar de serem interessantes não explicam* [e não se pode pedir isto a ela, Ana Sánchez, na medida em que não é sua preocupação] *porque o cristianismo é negativo desde o ponto de vista da filosofia*, não explica porque o cristianismo conspira contra a nossa autonomia, *porque resulta negativa respeito à constituição de nossa subjetividade*, e porque inclusive a teologia da libertação não implica em uma superação das formas tradicionais, isto é, tridentinas do cristianismo da denominação católica.

(5) Pablo Maccera lo llama <<rearcización>>, C Aranibar <<neofeudalismo>>, vease el material varias veces citado de Aranibar

Nueva cronica y buen gobierno

(6) Existe a idéia, ao menos em um setor da fenomenologia, que aceder ao concreto-pensado se equivale ao processo fenomenológico de *saltar da idealização de formas indiferenciadas a formas diferenciadas*, e em cada caso, a forma ideal aparece como verdade do que aparece a nós na aproximação, R. Sokolowski: <<*Exact Science and the World in the which we Live*>>, vease em E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl*, Klostermann, Germany, 1979, p. 97, tal coisa se notaria claramente, por exemplo, quando Marx determina o valor invertido nas coisas como resultado do proceso laboral [Sokolowski, p. 96]. É possível postular isto porque Husserl na *Krisis*, parágrafos I. 75 e 145 fala claramente que o próprio da ciência da fenomenologia é análise morfológica, não exata, nas estruturas da subjetividade. Para ser mais exatos ainda: <<o mundo da vida>> que propõe Husserl se reduz a isto [Sokolowski, p. 93]. O que diz Sokolowski não deixa de ser certo sempre e quando se admita também, que, ao menos nas ciências humanas, as estruturas da subjetividade que nosso autor denomina <<indiferenciadas>> são indiferenciadas *para quem não se encontra conforme com o indiferenciado*, isto é, um sujeito capaz de reconhecer tal, mas para o *indivíduo que se mexe na indeferenciação o referente será um referente básico que operará como diferenciado*. Por conseguinte o mundo da vida tem um sentido com várias arestas. Vejamos o exemplo de Marx que toma nosso autor. O sentido como fala Marx [Manuscritos] da alienação é uma perda da consciência da relação do indivíduo com a mercadoria no processo da produção, enquanto que a alienação seria a forma sistêmica como essa alienação se instala no indivíduo, nas relações sociais, e na relação que se estabelece entre ambas. Qual é o lugar da consciência aqui?. Esta idéia dos manuscritos, logo colocada em *O Capital* ficaria formulado assim, no capitalismo as coisas aparecem independentes aos homens e qual é a razão que explica este mistério: o caráter social do trabalho destes aparece como se fosse trabalho material dos próprios produtos do trabalho, onde a relação social que media entre produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os mesmos objetos, vejase Aníbal Campos: <<*Del mundo de las cosas al mundo de las ideas*>>, en Yachay No. 5, nov. 2001, Lima, p. 11

Voltando a Sokolowski, sua idéia relacionada com a fenomenologia como capaz de mostrar formas ideais objetivas, estimo, é completamente certa. Mas se olham as duas referências dele que exponho, Marx está trabalhando como um sujeito que revela uma forma de consciência, isto é, ele é uma consciência crítica capaz de se formular uma crítica a uma forma de consciência estabelecida. Usando uma linguagem heideggeriana, estaria desvelando uma forma dada, objetivada. Mas o salto que ele faz só é possível porque lhe foi possível reconhecer que a forma dada é limitada. O indivíduo não pode realizar o salto como o quer Sokolowski, precisamente porque sua consciência não está disponível para

executar um salto como ele propõe. *O salto somente pode acontecer em uma consciência onde o lado crítico tenha encontrado instalação.* Assim o salto não seria outra coisa que, em um primeiro nível, ir do implícito a consciência objetivada [M. Frank: *Selbstbewußtseins theorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, Germany, 1993 [1964], p. 506, também passar da consciência objetivada da qual se obtém variáveis que permitem o salto a outra estrutura de sentido: H. Bude: <<*Das latente und das Manifeste. Aporien einer <Hermeneutik des Verdachts>*>>, em *Die Welt als Text*, D Garz-K Kraimer [Hg], Suhrkamp, Germany, 1994, p. 119] e depois acontece aquilo sobre o que S. corretamente chama a atenção; Sokolowski parece estar mais chamando a atenção sobre o fato de que o << mundo de la vida >> permite o salto a formas constituídas, ao menos nas ciências humanas [e estimo que sua idéia vale também para a ciência natural]. O que chamaríamos : passar de conhecimento objetivado para o salto ao um novo conhecimento. Para dizê-lo com Husserl, *é colocar de relevo a morfologia das estruturas da subjetividade.* Mas estas estruturas estão configuradas como implícitas que operam na consciência dos indivíduos como indiferenciadas, e a consciência capaz de colocar de relevo que essas estruturas são relativas, limitadas, e históricas, portanto sujeitas a serem reformuladas ou, simplesmente reconfiguradas, ou simplesmente superadas através de outras formas idealizadas da essência ou estrutura do objeto; em *Verdad y Método*, parte II, H-G Gadamer indica que o papel da hermenêutica é pôr de manifesto aquilo que não existe todavia, precisamente oculto pela consciência dada ou retificada, a rigor pela historicidade da consciência que tece seu conteúdo de certo jeito e é assumida como quotidianamente normal.

Parte IV

XI. A estrutura dedutiva e a estrutura ôntico indutiva frente aos tratados, questões e artigos do tomismo de Tomás oitenta anos depois.

[A] Estrutura dedutiva da subjetividade dos sentidos nos tratados, questões e artigos de Tomás de Aquino: síntese interpretativa específica.

Aqui temos que enfrentar três problemas: o 1] procede de uma *aplicação mecânica* do tomismo de Tomás a nosso contexto espiritual; 2] da crença de que o tomismo de Tomás foi um simples *transplante universitário*; 3] de que *não é possível determinar, configurar a gênese da estrutura da subjetividade dada, mostrada, revelada*. Nossa posição é de recusar estas suposições como incorretas.

Que se pretende desmontar na presente estrutura da subjetividade dada pelo tomismo de Tomás?. Propõe-se desmontar o seguinte: 1] o tecido de sentido de cada tratado, 2] tecido de sentidos de cada questão, 3] tecidos de sentidos de cada artigo, 4] e o tecido geral de sentido composto pelos três antes mencionados, somente de Tomás de Aquino. A este aspecto designamos-lhe a letra A e é assumido a maioria das vezes como implícito (ficando explicitado nos capítulos II-V no desmembramento numérico imediatamente depois de cada citação)

Mas a leitura deve ser feita com a seguinte posição: 1] que o *sujeito que faz a leitura* é um leitor *situado no século XVI e XVII*, 2] com certa *formação mediana do tomismo* e com *informação mediana* sobre o indígena, *assumiremos basicamente a informação que provém dos cronistas toledanos que tinham uma visão negativa dele, isto é, tomaremos a visão oficial da época*, 3] e ser possível de *estruturar subjetivamente um referencial abstrato com respeito ao indígena* revisando os Tratados, questão e artigos de Tomás.

Este procedimento de *desmontagem e leitura situacional* de Tomás tem que permitir-nos fazer a *remontagem* : 1] da *gênese da estrutura da subjetividade dos evangelizadores* trabalhada dedutiva e sistematicamente, 2] o *tecido de sentidos* de cada tratado, questão e artigo, e 3] determinar a *unidade de sentido geral* composto pelos três elementos. A este aspecto lhe designamos a letra B

Aqui veremos somente a estrutura subjetiva como um provável referencial abstrato do tomismo dos evangelizadores a respeito do indígena revisando os Tratados, questões e artigos. Quem precisar um referente preciso e analítico da estrutura subjetiva dos sentidos do tomismo de Tomás remeteremos aos capítulos 2 a 5.

1ª Mediação:

Como se indicou antes a mediação geral que faz Tomás foi repensar o aristotelismo naturalista de Averroes que deu como resultado o aristotelismo cristão de Tomás:

Tomás quer situar desde o horizonte da totalidade do pensamento aristotélico cristão três sentidos :

- 1] o natural no horizonte do sobrenatural,
- 2] o natural orientando ao sobrenatural e
- 3] o sobrenatural reconhecido no natural.

1] Tratado da criação.-

Com respeito ao objeto pode-se dizer o seguinte: 1] todas as coisas existem porque existem em Deus como idéias, 2] todas as coisas visaram ao ser perfeitoíssimo porque participaram em algum grau deste ser perfeitoíssimo.

Observe-se aqui o seguinte, não se está falando de que o ser perfeitoíssimo pode existir sem as criaturas, se está falando de que o ser perfeitoíssimo *participa* em algum grau das coisas, de todas as coisas existentes.

B] Quando se fala somente de que *Deus fez todas as coisas do nada* se está reduzindo a forma de agir de Deus, em verdade Deus cria do nada, mas Deus *na idéia de Tomás o faz participando das coisas*. Na realidade Tomás situa a criação no horizonte da participação para superar a possibilidade de sobrevaloração de uma delas, o Deus, ou ser.

Em síntese, é o princípio de Deus *participando* nas coisas, não é Deus fazendo as coisas e depois agindo no mundo, uma vez *rompida* com sua criação, agindo não se sabe como. Isto ficará mais claro conforme se desenvolve o raciocínio de Tomás.

2] Tratado da criação do mundo corpóreo.-

B] Em síntese, isto é relevante para nós porque a leitura tomista do Concílio de Trento e a leitura dos evangelizadores logo, faz tabula rasa das distinções claras em Tomás nos seguintes aspectos:

- 1] considerar as partes a respeito do todo como aspecto racional, cognoscitivo,**
- 2] considerar o todo a respeito da perfeição, como aspecto racional, cognoscitivo,**
- 3] considerar a totalidade a respeito da bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo.**

Em síntese, conhecer é amar mas não necessariamente amar é conhecer, ou o que se conhece racionalmente tem-se que mostrar e levar a Deus.

O tomismo do Concilio do Trento e o tomismo dos evangelizadores suprimiram a clara distinção, e declararam simultâneos os três sistemas como expressão, ademais de cognoscibilidade, de bondade. Aqui há um retorno ao inverso: amar é conhecer

O que sugere que o tomismo de Tomás foi uma leitura situacional, esta foi sobre todo uma leitura ontológica do aristotelismo de Averroes; não se pode dizer o mesmo das outras leituras tomistas, as leituras tomistas posteriores foram leituras situacionais, no caso de Trento defendendo o dogma católico y depois as necessárias reformas dentro da mesma igreja --- existindo posteriormente uma leitura curialista das reformas---, em briga com o protestantismo.

No caso dos estrangeiros chegados a nossas terras é claro que os evangelizadores fizeram uma leitura teórico-teológica lineal, propagandística e centrada nos aspetos medulares da teologia tomista com a qual enfrentaram a teologia pre-hispânica.

Mas o tomismo à luz da nova experiência evangelizadora --- há que distinguir aqui aos curas das almas o evangelizadores em relação direta com a massa indígena em dois momentos: [1] a etapa de constituição do cristianismo, que é propriamente evangelização, e [2] a etapa de consolidação, é dizer de propriamente cristianismo da colônia ou colonial, veremos logo com mais atenção a este aspecto do problema---- teve mais um sesgo moral, isto é, contra os costumes dos naturais. Foi uma leitura teológica tomista e tridentina das costumes, da vida quotidiana.

3] Tratado do homem.-

1] da alma (q. LXXV, artigo 2)

Vamos fazer um breve resumo das coisas que precisamos para nossos fins de esclarecimento:

1] *a alma é princípio da vida mas como ato do corpo,*

2] sinônimos para referir-se à alma: princípio intelectual, intelecto, mente,

3] a alma é subsistente e não depende do corpo,

4] um termo novo para referir-se à alma: alma intelectual, conhecedora das formas,

5] carece por completo de composição de forma e corpo,

6] *a matéria-prima adquire o ser em ato pelo fato de adquirir a forma, e a si mesmo se destrói pelo fato de ser separado dela.*

B] Os evangelizadores trabalharam com a idéia que a alma é *forma do corpo*, mas não com a idéia de que a alma é *o ato do corpo*; e *como é que sabemos que foi assim?*, pela tese muito conhecida de que <<os índios não tem alma>>.

Como criatura o indígena têm que ser criado por Deus necessariamente, mas ao não participar Deus a sua criatura de seu intelecto, só como intelecto natural, então a *alma é só princípio como ato do corpo e fica mais perto do horizonte interpretativo <deus cria da nada>* (os teólogos de Salamanca depois acordaram que sim têm alma).

Mas ao sobre-valorar o anterior ---por contrapeso doutrinal e fins práticos evangelizadores--- reduz o ato da alma (princípio primeiro da vida não é corpo mais ato do corpo) a forma do corpo, e ainda a só forma do corpo humano, assim converte em equivalentes o <ato> com a <forma>, *o reduz o geral ao específico*.

Desde um ponto de vista prático evangelizador, isto é, pela prática dos curas evangelizadores dos índios, estes continuaram assumindo que não têm alma em sentido absoluto, isto é, não poucas vezes lhe negaram inclusive o intelecto natural, a cogitativa.

Agora bem, que significa um corpo que não tem alma?: significa que não é ser humano, se não é ser humano, então o que é?: animal não racional, por conseguinte será tratado como tal (<coisa falante>) Mas, é possível doutrinalmente que um corpo humano não seja ato da alma?. A resposta é simples: é impossível.

Em síntese, a alma como princípio do vivente e ato do corpo, quando Deus cria ao indígena ---na lógica prática evangelizadora--- o cria como corpo mais sim alma intelectiva, só tem alma sensível, e eles por contrapeso reduz o ato do corpo a forma do corpo, é dizer reduz um princípio geral a uma forma específica e dentro do horizonte criacionista

Até agora temos então aqui duas violações do sentido do tomismo de Tomás pelo tomismo dos evangelizadores: 1] uma sobrevaloração em sentido absoluto de Deus

como criador do mundo, 2] a sobre-valoração em sentido absoluto de que o corpo humano do indígena é só ato da alma, o a redução do ato à forma do corpo humano, sobre-valora a redução do geral ao específico

2] as potências da alma

B] O que é relevante nisto?: 1] a leitura que faz o Concílio de Trento de Tomás, 2] o tomismo curialista, isto é, a leitura conservadora do tomismo do Concílio de Trento, e logo o 3] tomismo dos evangelizadores, *não resulta de igual sentido.*

No tomismo do Concílio de Trento --- como veremos no capítulo 7 ao trabalhar o Catecismo de Trento, é o manual, estruturalmente prático do tomismo mediano --- *declara-se inimigo ao demônio, a carne e o mundo, isto equivale dizer que se declara inimigo --- como demoníaco, ou aliado do demoníaco --- o natural na versão do carnal, o corporal, e do humano mundano.*

Agora bem, a versão tomista do Concílio de Trento assumida pelos evangelizadores, é a rigor da verdade, o tomismo tridentino mediado pela experiência da Igreja espanhola --- igreja que se constrói em luta contra os sarracenos, o seja, é um cristianismo que se materializa em costumes cristãos --- para os indígenas de ultramar.

Será uma leitura --- tomismo de Trento mediado pelo tomismo do clero espanhol feito em luta contra os árabes e frente aos costumes e teologia pré-hispânicas --- da realidade, *concentrado na negação dos costumes dos naturais.*

Assim, o aristotelismo cristão ou tomismo dos evangelizadores é o aristotelismo cristão ou tomismo anti-protestante de Trento, mediado ademais pelo aristotelismo cristão ou tomismo eclesiástico militante espanhol, e mediado pela experiência dos costumes e teologia pré-hispânicas.

Em um primeiro momento passa-se de um aristotelismo cristão ou tomismo dominado principalmente pela definição teológico-teórico e secundariamente prático-eclesiástico, a um segundo momento do aristotelismo cristão ou tomismo principalmente prático-eclesiástico e secundariamente teológico-teórico. Nestas terras do Pacífico tivemos um aristotelismo cristão, ou tomismo prático, mais que um aristotelismo cristão ou tomismo teórico.

Por conseguinte os costumes dos naturais declararam-se negadores dos costumes aceitáveis para o Deus cristão, o que implicitamente significa declarar a perspectiva do natural expressado como ou carnal, ou corporal, também negativo. E significara declarar também negativo, demoníaca, a teologia pré-hispânica, ou seja, a visão religioso-ontológica implícita do natural passou a ser considerada negativa, demoníaca, contrária aos desígnios do Deus cristão.

O tomismo de Trento assimilado pelos evangelizadores deu vida ao *tomismo dos evangelizadores hispânicos*, parecem trabalhar em ambos casos em uma transição para o dualismo do princípio do sobrenatural e do natural, obviando o aspecto da participação, a concorrência divina.

No primeiro caso, acentuando o sobrenatural e negando o natural, ademais de afirmar o valor da Igreja nesse processo --- o curialismo é uma leitura tomista reducionista e divinista ressaltando o papel da Igreja com respeito à hierarquia, o

Concílio de Trento foi uma leitura tomista eclesiocêntrica a respeito da cristandade, o curialismo é eclesiocêntrica com respeito à Igreja hierárquica mesma ---.

E no segundo, ou seja, o tomismo evangelizador prático hispânico, sobrevalorizando o sobrenatural [em uma fraca pugna da teologia teórica tomista contra a teologia pré-hispânica] *convertendo a negação natural do indígena* [isto é, a carne como fato corporal e tudo o que isto comporta como relações humanas e sociais] *em uma virtude.*

E a segunda questão diz sobre o seguinte, enquanto que Tomás parece trabalhar com a idéia de *participação do divino no humano sendo o humano concorrente nele*, no tomismo posterior, ou seja, no tomismo de Trento e no tomismo evangelizador, *a idéia de participação cede terreno à visão bem mais vertical do sobrenatural sobre o natural* que parece próprio do Concílio de Trento. No segundo caso, isto é, no tomismo dos evangelizadores, nega-se a mesma condição natural do indígena, e através disto, de toda condição natural e de suas implicações.

B] Se os indígenas careciam da alma intelectiva, por conseguinte o nível que poderão alcançar não passará do sensitivo, e sua situação será a de uma condição imperfeita a respeito daqueles que possuem alma intelectiva. Poderão passar do imperfeito ao perfeito. Mas na prática evangelizadora este aspecto não funcionou.

Se o tomismo evangelizador prático hispânico indicou os indígenas como carentes de alma intelectiva, portanto seu status era de seres apenas sensíveis; agora desde o ponto de vista das operações da alma sua condição seria mais o menos de potência universal; assim *a alma sensitiva dos indígenas tenderá para seu objeto extrínseco segundo o gênero da potência sensitiva.*

E finalmente, *quando a alma inclina-se para a coisa exterior, seu lugar será a de potência como motivo local*, enquanto a alma sensitiva está para a coisa exterior como para o término da operação e do movimento. Não pode ter alcance para intenção da alma que leva a compreensão do fim.

Uma terceira violação do sentido do tomismo de Tomás por parte do tomismo dos evangelizadores é que em Tomás o sobrenatural concorre com o natural enquanto que no tomismo prático hispânico dos evangelizadores o sobrenatural sobrepõe-se ao natural e se declara demoníaco a condição natural e natural-corporal do indígena.

Uma quarta violação do sentido do tomismo de Tomás por parte do tomismo prático hispânico dos evangelizadores é que a alma será considerada somente uma alma sensitiva, e seu lugar será apenas a de potência como motivo local para o término da operação.

B] Outro aspecto é este da *estimativa espontânea do sentido comum* dos indivíduos, ou para dizer de outro modo, o sentido comum, a razão particular têm uma tábua de valorações baseada na experiência sensível e *perceptível intelectualmente pela comparação*; é uma axiologia espontânea do sentido comum, uma teoria estimativa espontânea nascida --- em um primeiro aspecto --- do processo de memorização das formas sensíveis exteriores, e --- em um segundo aspecto --- a partir das quais se percebe as intenções, e que por comparação lhe permite uma estimativa quotidiana para orientar-se na vida e no mundo.

Teriam os indígenas estas qualidades aqui descritas?. A resposta é negativa. Porque a capacidade de compreensão de eles estaria limitada unicamente à captação sensível, si tivessem capacidade de compreensão no sentido da estimativa espontânea do sentido comum, seria provavelmente por uma forma de memorização das formas

sensível capaz de indicar o nocivo o conveniente, um instinto natural como de um animal.

3] do intelecto agente

B] b] É muito claro que desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores estes indígenas possuíam limitadamente esta condição de existência do intelecto agente. E porque é possível afirmar isto?, porque o *intelecto agente age* usando o fantasma ou imagem que *ativa* a potência intelectual resultando em uma espécie impressa inteligível, assim ocorre a ação categorial pelo qual, *reunidos* somente intelecto possível e espécie impressa, *produzem* a intelecção formal; de que? só pode ser do fantasma ou imagem. Mas a intelecção formal é só ação. Mas não interessa mais.

Assim o intelecto agente age parcialmente no horizonte da cogitativa da razão particular, mas não pode ser categorial, *não é possível mediação categorial* para a intelecção formal, porque o *categorial supõe já uma visão aristotélica* e os indígenas não possuem lógica aristotélica. Sua lógica é uma lógica não aristotélica. Se aceitarmos que tinham mediação categorial então temos que aceitar todo o demais logicamente subsequente.

E porque só o primeiro nível, isto é, razão particular ou parcial intelecto agente?, porque --- reiteramos --- remete à possibilidade da cogitativa.

4] do apetite

B] c] No tomismo de Tomás *sensualitas é um fato gnosiológico*, no tomismo dos evangelizadores, tomismo prático, dos costumes, moral, *sensualitas* se torna a simples sensualidade, isto é, se converte em sinônimo de carne e ademais negativo, diabólico.

B] Funcionará este aspecto gnosiológico para os indígenas desde o horizonte do tomismo prático dos evangelizadores?. A resposta é negativa. *Porque a razão particular dos indígenas é puramente sensível e capaz de fazer estimações com respeito ao que é bom ou mau para seu corpo em um primeiro nível e graças a esta razão particular; para que possa passar a ser razão particular de segundo tipo --- e capaz também de estimações --- precisa ser orientada pela razão universal quem proporciona o reconhecimento dos fins.*

e] Os apetites, tanto o concupiscível como o irascível obedecem àquela razão, a dedução das conclusões singulares de princípios universais, *não é função do intelecto é da razão*, por conseguinte o concupiscível e o irascível obedecem à razão mais que ao intelecto. O homem se movimenta pela vontade que é apetite superior ao concupiscível e irascível. E a que ambos estão sujeitos à razão.

5] da vontade

Veja-se o lugar que tem aqui o intelecto a respeito dos primeiros princípios, fala-se que adere a eles necessariamente; enquanto que à vontade adere necessariamente ao fim último, isto é, a felicidade, a beatitude.

Será bom lembrar isto ao propor-se o tomismo dos evangelizadores, e temos indicado de modo sistemático que se presumia nos indígenas somente intelecto sensível, por conseguinte eram incapazes de aderir aos primeiros princípios, e eram incapazes de aderir ao fim último, isto é, a felicidade. Então a aceitação dos primeiros princípios só pode ser algo externo, imposto, mero reflexo, e por si mesmos eram incapazes de obterem felicidade, esta tinha que ser imposta também.

B] *Tem ou não os indígenas vontade ?. Não tem. Pode ter apetite sensitivo do irascível para distinguir o nocivo ou não. Pode ter apetite sensitivo concupiscível para distinguir ao bem deleitável ao sentido ou conveniente à natureza. E não pode ter de jeito nenhum apetite intelectual, ou apetite superior ou vontade, e a razão procede do antes indicado, isto é, a vontade adere necessariamente à felicidade [e a felicidade para ser reconhecida como tal implica ser reconhecida como sujeita a fins e que é participada por Deus].*

6] do livre arbítrio

B] Possuirá o indígena livre arbítrio?. A resposta é novamente negativa. E não pode --- desde a perspectiva cristã --- porque para ter livre arbítrio precisa-se de duas coisas: conselho e apetite. Mas o apetite não existe como algo puro, *existe em uma relação subordinada à inteligência. E a inteligência o será dos princípios.* Coisa que não poderia reconhecer.

7] da alma intelectual

B] Segundo isto terá o indígena alma intelectual?. A resposta é novamente negativa --- situados sempre na lógica cristã --- o intelecto tem virtude para entender, assunto que está por completo distante do que é a alma de um indígena.

Tratado da bem-aventurança

Do fim último em comum (1ª da 2ª; q. 1, art 1)

B] Assim no tomismo prático o indígena só pode tender ao bem e a causa final, mas os indígenas que se movimentam no sensível e a inteligência prática não pode

tender ao bem e, portanto ao fim, porque não está dotado para reconhecer essas possibilidades, ou seja, para *reconhecer pelo apetite intelectual o bem em si mesmo*. Por conseguinte, tem que ser guiado constantemente, e se ele tem que mostrar que é aquilo que é bom, e aquilo que não é tal.

Se agir para o fim é próprio da natureza racional (1ª da 2ª, q. I, art. 2)

B] Tomás não está dizendo que toda ação está sujeita a um fim, compreendendo ação como algo indiscriminado, está dizendo que as ações do ser humano --- senhor de suas ações devido ao livre arbítrio que é a faculdade da vontade e a razão --- estão mediadas por livre arbítrio, e como tal estão sujeitas a um fim, isto é, Deus. Os agentes não humanos mas dotados do movimento se mexem por fim por inclinação natural [o apetite natural].

Parece muito claro que os indígenas, teoricamente humanos, mas na prática, animais ou quase humanos, ao carecer de razão para dirigirem-se ao fim que corresponde aos homens que se guiam por livre arbítrio, o faziam por duas razões: 1] *para reconhecer por meio do intelecto natural as coisas de Deus no mundo, na medida em que era somente sensível*, 2] *no melhor dos casos para poder reconhecer a vontade de Deus no mesmo mundo pelo intelecto natural*.

Os atos humanos são especificados pelo fim? (1ª da 2ª, q. I, art. 3)

B] Como ficam os costumes indígenas?, em que pese o policiamento de seus costumes do qual falam as crônicas, os evangelizadores tenderam a negar seus costumes pelos mesmos motivos que se atribuem aos indivíduos. Seus costumes não são de homens, são costumes de animais, ou costumes de quase homens, ou de coisas falantes.

Se tudo o que o homem quer é por causa do fim (1ª da 2ª, q. I, art. 6)

A] 1] O que o homem deseja o é por causa do fim último, 2] por duas razões: ((a)) tudo quanto o homem deseja se enquadra na noção de bem: a 1) seja como *tendência* a esse bem, 2) ou desejando-o como bem perfeito, 3] porque tudo o que começa [incoativo] ordena-se à própria consumação, assim a perfeição que se inicia ordena-se à perfeição consumada, isto é, o fim último; ((b)) os apetecíveis secundários para existir precisam do apetecível primário, que é o fim último.

Tratado dos atos humanos

Aqui o esquema que seguiremos é o que propõe a edição da B. A C. da Suma Teológica, e é a seguinte: [&] dos atos voluntários em geral [q. VI-XVII]; [&&] da bondade e malícia dos atos humanos [q. XVIII-XXI].

[&] Os atos voluntários em geral dividem-se em duas secções:

[A] do voluntário e involuntário em comum,

[B] dos atos voluntários em particular.

A secção [A] do voluntário e involuntário em comum distinguem-se dos âmbitos:

1] por sua natureza [q. VI] e

2] por sua circunstância [q. VII].

A secção [B]: dos atos voluntários em particular] dividem-se em duas secções:

A sub-secção [1] da secção [B], isto é: 1] os atos próprios da vontade dividem-se em:

1] respeito ao fim [q.VIII-XII],

2] respeito dos meios [q. XIII-XVI]

1] os *atos próprios da vontade* a respeito do fim

[a) *respeito ao fim* que se subdivide por sua vez em três: a) respeito à volição, b) respeito ao gozo ou fruição, c) respeito à intenção [q. VIII-XII];

[b) *respeito dos meios* se subdivide por sua vez em três: (a) eleição [que se subdivide em a.1) em si mesma, a.2) no conselho ou deliberação]; (b) consentimento; (c) ou uso [qts. de XIII ao XVI]

2] dos *atos imperados* [q. XVII]

[&&] da bondade e malícia dos atos humanos [q. XVIII-XXI] subdivide-se em quatro secções:

1] bondade e malícia dos atos em geral [q. XVIII]

2] bondade e malícia dos atos internos [q. XIX]

3] bondade e malícia dos atos externos [q. XX]

4] propriedades consequentes à bondade e malícia dos atos [q. XXI]

Das ações humanas e a vontade.-

Se há voluntário nos atos humanos (1ª da 2ª, q. VI, art 1)

B] Possuía o indígena *princípio interior, ação voluntária e ordem ao fim*?. A resposta é negativa. Esta era negada a ele, portanto o discernimento a respeito de estabelecer o indígena aquilo que era moralmente bom ou mau era questão a ser determinada extrinsecamente, isto é, era imposta. *Não existia ação voluntária propriamente senão determinada externamente.*

Se são circunstâncias principais a causa por que se age e em que se realiza a operação (1ª da 2ª, q. VII, art 4)

B] Em termos gerais então pode-se dizer que ele está falando dos atos voluntários, mas não se pode esquecer que com isto ele está assumindo que o voluntário é uma realidade ontológica a respeito da vontade. E essa condição submete a outra, ou seja, os elementos que podem turvar a realização desta ação voluntária, isto é, o involuntário.

Mas aqui vem o fato seguinte: que o involuntário age e teoricamente não afeta a condição ontológica a respeito ao fim do voluntário, são apenas condições psíquicas que afetam, que desviam, mas não anulam a condição ontológica geral.

Enfrentamos então o muito famoso problema da natureza humana, qual será a natureza da natureza humana falando cristaneamente?. A natureza humana é racional a respeito do fim de seus atos, não é livre nem espontânea ontologicamente com respeito aos seus fins que é obter a bem-aventurança; isto é : a conduta humana não é livre nem espontânea ontologicamente com respeito ao fim.

Mas há condições que anulam essa *aspiração*, que são os *atos involuntários*, isto é, condições reais que desviam dessa aspiração. Estas condições podem ser : a violência, o medo, a ignorância, a paixão ou concupiscência, ou seja, são condições psíquicas, psicológicas, estranhas aos próprios princípios, *influências externas ao voluntário*.

É mais do que claro que o indígena 1] está sujeito ontologicamente --- isto é, falando cristaneamente --- também a respeito do fim, 2] mas acontece que se esse sujeito não pode reconhecer o fim?, então será altamente vulnerável ao involuntário, involuntário --- reiterando — que o coloca ontologicamente com respeito ao fim numa posição vulnerável; portanto impõe-se: a vigilância da conduta principalmente, o controle externo.

Se a vontade quer só o bem (1ª da 2ª q.VIII, art 1)

B] Observe-se o teor quando se refere a algo que tende ao bem, *todo apetite* somente pode desejar o bem, é uma condição excludente; *todo apetite* não é outra coisa que uma *inclinação do apetente*, isto é, neste caso, do indivíduo para alguma coisa; assim: todo apetite é a inclinação do apetente para alguma coisa que lhe é semelhante e conveniente; por conseguinte, *haverá níveis de entes e substâncias que se inclinam ao bem.*

Tomás não está dizendo, e menos ainda, afirmando, que todos os níveis de entes e substâncias se inclinam ao bem em geral, senão, ao bem no nível de entes e de substâncias em que se encontram estes. E não está dizendo ---nem menos implicando--- que tudo aquilo que não se inclina ao bem nos diferentes níveis de entes e substâncias é mau.

Em outras palavras, Tomás não anula o processo. Mas sim, que o bem respectivo destes níveis de entes e substâncias são participados e passaram ao supremo bem, isto é, Deus.

Se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio [1ª de la 2ª, q.VIII, art. 3)

B] Não está dizendo nosso autor que os meios *obrigatoriamente* tem que estar em função do fim, não está dizendo que os meios em função do fim *são necessariamente* bons. Não está dizendo que *os meios que não estão em função do fim são maus ou negativos. E o meio desejado para o fim não é declarado moralmente bom pelo simples fato de ser Deus este fim último.* A razão para esta última afirmação procede da questão e artigo anterior : nada se inclina senão para aquilo que lhe seja conveniente e semelhante.

Da vontade humana e as paixões.-

Do motivo da vontade (1ª da 2ª, q.IX, art 1)

A] 1] usamos as potências do alma quando queremos e 2] é a vontade quem se mexe para *seus atos*, 3] os fins e perfeições de todas as potências estão compreendidas no *objeto da vontade*, e 4] realizadas como bens particulares, 5] a arte ou potência que se estende ao fim universal *procede a agir* à arte ou potência que se estende ao fim particular, 6] que está compreendido no universal.

A situação da vontade volta a tomar relevo nesta questão, onde ele fala que é à vontade quem mexe para os atos da alma como bens particulares, e *que os fins como perfeições de todas as potências se compreendem no objeto da vontade*, e qual é o objeto da vontade?, é o fim universal, que instiga a este fim particular, o qual, a sua vez, esta compreendido no universal.

Se a vontade pode ser movida pelo apetite sensitivo (1ª da 2ª , q. IX, art 2)

B] Esta foi a situação do indígena, ele pode ter idéia do bem, que provém da razão particular mas não pode provir nem da razão universal nem do fim universal. Assim o apetite sensível só pode ter idéia do bem que mexe sua vontade porque provém da razão particular. Mas não pode aceder nem à razão universal nem ao fim.

Falar do indígena como carente de inteligência e vontade significa que sua vontade não se orienta ao fim universal porque não pode entender o fim, e não pode entender o fim porque não passa de uma razão particular situado no sensível.

Se a vontade é movida por Deus, como principio exterior (1ª da 2ª , q. IX, art 6)

B] *Quando se fala que o indígena carece de inteligência e vontade para aceder a isto, em realidade simplesmente se está negando uma condição [incapacidade para entender*

o fim] que não se pode negar de modo absoluto. Simplesmente se lhes negou ambas coisas.

Se a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior (1^a da 2^a, q. X, art 3)

B] Se o *sentido geral* do tomismo prático dos evangelizadores foi a luta contra os costumes depravados dos indígenas torna-se inevitável pensar frente a esta questão e artigo, que ficasse fora a condição gnosiológica que dá Tomás a sua reflexão para ficar no sentido moral.

E afinal observará como é possível que a vontade não siga a paixão. É pertinente indicar que a todo momento Tomás *não está reduzindo* o objeto a considerá-lo como um problema de índole moral, ou seja, não o reduz nem a carne nem ao mundo.

Se a vontade é necessariamente movida por Deus (1^a da 2^a, q. X, art 4)

B] E reitera o que temos afirmado antes, o tomismo dos evangelizadores fizeram uma redução da movimentação da vontade do indígena ao não poder este aceder ao fim da vontade, a compreensão do necessário respeito ao fim; e na necessidade os evangelizadores modificaram os costumes indígenas; dividiram a vontade: 1] razão particular indígena incapaz de alcançar os fins, 2] mas sem compreender o fim particular desta razão particular, portanto redução a considerar necessária essa razão particular, a dotar de Deus essa razão particular, a reorientar os costumes no horizonte dessa razão particular. Portanto, declarar que Deus opera ali. E, portanto, passar dos dois tipos de movimento da vontade a respeito de Deus, a um só: o contingente passou a ser necessário.

Se a intenção é ato do intelecto ou da vontade (1^a da 2^a, q. XII, art 1)

A] A intenção é 1] *tender para alguma coisa*, 2] *a intenção primária principalmente é aquilo que move para o fim*, 3] a vontade move para o fim todas as outras potências da alma, 4] portanto é claro que a intenção primária principalmente é propriamente um ato de vontade que se move para o fim desta vontade, 5] não que a intenção primária principalmente seja própria do conhecimento, 6] *a intenção primária principalmente pressupõe este conhecimento*, 7] pelo qual *é proposto à vontade o fim para onde ela se move*.

Em síntese, não pode haver <<tendência>> para alguma coisa, intenção primária, sem conhecimento, porque precisamente por este conhecimento a intenção *manifesta tendência*, e *direciona a vontade para alguma coisa*, propondo alguma coisa à vontade para o fim onde se move, assim a intenção só pode ser ato de vontade.

Se a eleição é ato da vontade ou da razão (1^a da 2^a, q. XIII, art. 1)

B] Tem o indígena capacidade de vontade ou de razão ?, a resposta é negativa; e por que, porque tanto vontade como razão procedem do fim proposto como bom só que um age materialmente enquanto tendência, enquanto o outro é meramente formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de ter vontade que não seja proposto como boa pela razão? : a resposta é afirmativa; quando acontece isso : *quando a razão não informa à razão particular, não media a razão nesta razão particular*, por ser simplesmente sensível [I parte, q. LXXVIII, art. 4]. Mas essa vontade será limitada e imperfeita.

Existe a eleição somente em relação aos atos humanos? (1^a da 2^a, q. XIII, art. 4),

B] E que tipo de eleição será aquele que escolhe a razão particular?, será uma eleição limitada, senão própria do animal tampouco o será de um intelecto pleno, é uma simples *cogitativa*.

Respeito ao conselho se dirá o seguinte (1ª da 2ª, q. XIV, art. 1):

B] Possuíam isto os indígenas desde a perspectiva dos evangelizadores, a resposta é negativa.

Dos atos voluntários em particular que são próprios da vontade a respeito dos meios ou concernente ao consentimento é um deles (1ª da 2ª, q. XV, art. 1)

A] 1] consentir toma-se no sentido de com/sentir, 2] com/sentir *supõe a aplicação de um sentido a uma realidade*, 3] o ato da virtude apetitiva enquanto com/sente é uma *certa inclinação à realidade ou objeto e enquanto aderente a esta*, e só pode ser assim na medida que <<com/sente>> com o sentido, 4] e recebe o nome de <<sentido>> porque *experimenta a realidade a que adere*, 5] *e nela se compraz* .

Qual é o objeto do consentimento? (1ª da 2ª, q. XV, art. 3):

B] Os indígenas tinham possibilidade de consentimento?, a resposta é negativa, porque a disposição dos meios era externo a eles, isto é, *os meios lhes eram determinados externamente com respeito ao fim*.

O meio chamado usar é ato da vontade (1ª da 2ª, q. XVI, art. 1):?

A] 1] usar é primária e principalmente *próprio da vontade* como primeiro motor, 2] é a *inteligência quem dirige*, 3] as outras potências executam, 4] que estão para a vontade que as aplica à ação, como instrumentos para o agente principal, 5] a operação atribui-se ao agente principal e não aos instrumentos.

O ato da vontade é ordenado, imperado, mandado? (1ª da 2ª, q. XVII, art. 5):

A] 1] a ordem é o ato da razão que manda com certa noção que certa coisa seja feita, 2] é manifesto que a razão pode mandar, ordenar, o ato da vontade, 3] pode mandando-nos querer, 4] assim o ato da vontade pode ser ordenado.

Se um ato do apetite sensitivo pode ser ordenado (1^a da 2^a q. XVII, art 7)

B] Assim é claro que o ato do apetite sensitivo em que pese estar sujeito à razão, na medida em que não o está completamente a disposição do corpo, não está tampouco totalmente sujeito ao império da razão, *e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo provocado pela imaginação ou sentido*, escape ao império da razão. Isto significa que o apetite sensitivo na medida em que é corporal e está parcialmente sujeito à razão, pode escapar ---por razões da imaginação ou sentido--- ao império da razão.

Aqui resulta interessante que o apetite sensitivo na medida em que se relaciona com o corpo, está e não está sujeito à razão, e por conseguinte, por imaginação ou sentido, *pode* escapar a seu controle. O apetite sensitivo e o corpo não são confiáveis com respeito à razão. O que em Tomás é só uma *possibilidade*, no tomismo dos evangelizadores o apetite sensitivo relacionado com o corpo torna-se uma *realidade* a controlar por todos os meios. A razão é simples: os indígenas ---segundo o olhar cristão da época mais os cronistas toledanos que é a visão comum da época--- tinham costumes depravados.

Síntese das ações humanas

A] Qual é em geral a estrutura completa da ação voluntária que é aceita e fixada pelos comentaristas tomistas?. Esta tábua contém a *reconstrução de todo o processo intelectual-volitivo*. Pode-se falar em geral neste esquema da íntima correlação de cada grau da atuação volitiva com outro da inteligência. A síntese da tábua é a seguinte:

ordem da intenção

c) *acerca do fim*

atos de inteligência

atos de vontade

**1) idéia ou apreensão do fim
fim**

2) primeira complacência e volição do

3) juízo do bem como conveniente e possível

4) intenção do fim

d) acerca dos meios

5) a deliberação

6) complacência ou consentimento

dos meios

**7) último juízo prático de preferência sobre
o meio mais apto**

8) eleição

II. ordem da execução

9) ordem ou mandato

**10) uso ativo da vontade
(usus activus)**

11) execução

12) gozo e repouso

**(por atos do entendimento e de todas as
potências: usus passivus)**

B] Em síntese, desde um ângulo que corresponde ao natural americano tem-se o seguinte: que a vontade se movimenta ao bem porque tem idéia do bem que procede de Deus; mas os indígenas podem ter vontade que procede da capacidade sensível de valerem-se das experiências para comparar e determinar aquilo que é bom para ele, ainda que não esteja determinado por Deus; em todo caso é uma condição posta por Deus mas não reconhecida pela razão natural ou particular por não ter a graça para aceder a isso.

Agora bem, ao carecer de vontade segundo a compreensão cristã, ela pode ser ensinada, isto é, o bem supremo, ou seja, Deus, ainda que ele não entenda senão um pouco, e por ação da graça pode chegar a uma compreensão maior; mas enquanto isso terá que reformar sua conduta porque isto favorece a compreensão do supremo bem e acerca à graça; mas a tarefa de reformar a conduta do indígena faz dos sacerdotes causa eficiente para a consecução do fim; assim não se violenta a liberdade do indígena porque este em realidade não a tem, mas pelo contrário a violência pode ser um mecanismo de acercamento a Deus, porque se imprime um fim supremo a sua vontade. Mas isto já é uma *visão voluntarista* dos evangelizadores para que o indígena possa aceder a Deus.

Mas daqui segue-se também que se produz uma *fusão de meios e fins* com respeito ao natural indígena, o meio se faz fim e o fim justifica o meio. E a distinção entre o ato da inteligência e o ato da vontade fica por completo submetida à primeira, isto é, o intelectual, no segundo, ou seja, à vontade.

Tomás ao estabelecer a ordem de intenção e a ordem da execução --- como é aceita pelos tomistas ---, e igualmente o paralelo entre atos de inteligência e atos de vontade ---como é aceita pelos tomistas ---, propõe um esquema de estimações ou valorações relativas; 1) a inteligência, 2) respeito à vontade e, 3) respeito à relação entre ambas.

Logo veremos como Tomás no *Tratado das ações humanas* reduz tudo ao moral, isto é, a aquilo que é bom ou mau. Mas a rigor o que está fazendo é submeter um conjunto de estimações ou valorações nas morais.

E isto gera outro problema, que aparentemente fica reduzido ao *Tratado das ações humanas*, e é que este Tratado pretende ser uma revisão sistemática das mesmas,

inclusive sua reconstrução teórica, ou seja, a posição gnosiológica das estimações que propõe, pretende que fiquem --- na sua teoria das estimações --- como estimações puramente externas, isto é, puramente objetivas, puramente positivas ou enunciadas.

Tem, contudo todo um horizonte que globalmente mencionou: *outorga a sua teoria dos atos humanos um sistemático sentido valorativo ou estimativo a alguns atos humanos dados e precisamente tematizados por Tomás. Para dizê-lo mais claramente: é uma teoria ontológica dos atos humanos tematizando os atos humanos dados onticamente*

Tratado da bondade e malícia dos atos humanos.-

Em geral este Tratado forma parte de um mais geral que é o *Tratado das ações humanas*. Este *Tratado da bondade e malícia dos atos humanos*, teria que chamar-se sem discussão *Da moralidade em geral*, porque é dela o que se trata aqui. Vejamos o que significa este Tratado.

Todas as ações humanas são boas ou há más ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 1):

B] Os cronistas informam que o indígena peruano tinha <<um bom policiamento de si mesmo>> isto é, distinguia o que é bom daquilo que é mau, a respeito dos valores de sua cultura. Mas porque era mais a respeito do cristão?. Eram mais porque a idéia daquilo que era bom, como a vontade que permitia levar à ação, em ambos os casos, não tinham [no indígena] como aspiração o supremo bem, isto é, reconhecer que o bom não levava necessariamente a reconhecer a Deus.

Para dizê-lo de outro modo : pode-se reconhecer aquilo que é bom e mau onticamente, mas isto não garante que se pode reconhecer que o bom provém de Deus,

isto é, que é Deus quem ontologicamente participa desse *bem ao bem*; tampouco garante que a busca disso chamado bom seja a vontade humana que age para aceder ao bom.

Mas quando aquilo que se chama <<mau>> passa a compreender-se moralmente, porque <<los naturales tenian costumbres depravadas>>, então o <<mau>> passa de ser uma privação a interpretar-se como o negativo, isto é, a natureza humana corporal passa a ser vetada, a ser considerada <<má>> ou fonte do mal. Pior ainda quando se presume que os indígenas carecem de inteligência e guiam-se somente por razão sensível ou razão particular <<cogitação estimativa de tais espécies intencionais por uma certa comparação, de onde se chama também razão particular>> [I parte, q. LXXXVIII, art. 4].

Mas isto tampouco é casual, já que Tomás começa a presumir que o mal não é só privação, mas também um termo contrário do bem. *Mas segue sendo a perspectiva da privação ou dominante.*

Tem a ação humana no objeto bondade ou maldade ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 2):

A] 1] a bondade e maldade do ato moral depende do objeto conveniente; não é só e unicamente do sujeito.

A bondade e malícia dos atos humanos provém do fim ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 4):

A] A partir da determinação central que estabelece no artigo 1º ele procede a seqüenciar a bondade sob quatro pontos de vista: 1] a genérica: é boa na medida em que é ação, 2] a específica: que resulta do objeto conveniente, 3] a terceira: segundo as circunstancias que é como que accidental, 4] depende do fim e se relaciona com a causa mesma da bondade.

O fim diversifica especificamente os atos em bons e maus ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 6)

B] Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual com respeito ao social, ainda que não tivessem conhecimento filosófico de tipo ocidental da relação entre o individual e o social; mas a cultura cristã ao eliminar essa relação, impôs a relação cristã da relação entre o individual e o social; mas como declarou ao indígena incapaz de inteligência, compreensão do bem e do supremo bem, e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis para o indígena, então não conseguiu restaurar a relação intrínseca entre o individual e o social, ficou como uma questão externa.

Para afirmar de outra maneira : 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências --- ritos, hábitos, costumes, etcétera --- exteriores, exigidos no mundo cristão. Este fato depois cristalizaria na etapa do vice-rei F. Toledo.

Agora que era bom o que os evangelizadores faziam com os indígenas, eles o justificavam com a seguinte lógica : a margem das intenções subjetivas do indígena, se procurava a ele, ao indígena, recursos para a sua salvação da alma, então existiam atos bons externos a ele que nem ele, o indígena, poderia compreender. Ergo, é justo pressioná-lo para que seja bom cristão. Se ele, o indígena se incomodava, se rebelava ou se irritava, então estava sendo ingrato com respeito à tarefa divina.

A espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, tal como a espécie no gênero ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 7):

A] 1] quando o objeto não se ordena ao fim, o específico do objeto, não determina o fim, e reciprocamente, 2] se o objeto se ordena ao fim então uma está compreendida na outra; 3] como se

determina a <<compreendida>>: a) quanto mais particular a forma de onde deriva a diferença, tanto mais específica é esta, b) quanto mais universal o agente, tanto mais universal a forma que dele procede; c) quanto mais posterior um fim, maior a sua correspondência a um agente mais universal, 4] assim, a diferença específica procedente do fim é mais geral, 5] e o objeto determinado a um fim é específico em relação ao fim em geral, 6] a vontade cujo objeto é o fim, é o motor universal de todas as potências da alma, cujos objetos próprios são os dos atos particulares.

Trabalha-se aqui com as categorias do específico, particular e geral na ordem moral, para determinar três relações: 1] do formal e material a respeito deles, 2] dos fins em cada nível no específico, particular e universal, 3] da vontade a respeito de todas as potências.

Como ficam os atos morais indiferentes ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 9), e nosso autor responde da seguinte maneira:

1] é próprio da razão ordenar o ato humano procedente da razão deliberativa, 2] se tal não se ordena a isto, então isto lhe repugna e é mau, então não se sujeita ao fim devido, 3] se entra na ordem da razão então é bom, 4] todos os atos humanos procedentes da razão deliberativa individualmente considerados serão bons ou maus, 5] necessariamente todo ato humano ordena-se ou não ao fim devido.

De que depende a bondade da vontade humana.-

O primeiro esclarecimento com respeito a isto trata acerca de ser sim, a bondade da vontade humana dependente de seu objeto (1ª da 2ª, q. XIX, art 1) e responde do modo seguinte:

B] Se assim resultam as coisas, não é difícil perceber que *o problema será o tipo de objeto* que se declara bom ou mau. Então o problema se torna mais complicado. E não é difícil perceber que aquilo que *tenha que mexer com a natureza sensível dos indígenas* estará sujeito à condição de mau.

A bondade da vontade humana dependerá da razão? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 3):

B] E reitera-se o anteriormente dito em vários momentos, os indígenas declarados não-inteligentes, senão animais falantes, somente podem conhecer o bem particular, eles não podem conhecer o bem universal apreendido pela razão, só podem conhecer o bem particular [antes temos falado do bem particular na questão e artigo correspondentes] que é apreendido por potência sensitiva.

<<Assim a vontade depende da razão>> do mesmo modo que <<depende do objeto>>. Isto é explicado em diversos momentos por Tomás e ao longo dos tratados aqui entrevistados. Mas como fica isto observando ao indígena e a necessidade dos evangelizadores em reformar seus costumes depravados.

O indígena tem déficit da vontade porque esta não é informada nele pela razão; ele tem só razão particular proveniente do sensível e capaz de comparar a informação, como ficara explicado antes q. LXXVIII, artigo 4 da primeira parte da Suma. Esta questão só confirma o lugar da razão particular.

E a razão central de porque a idéia de Deus foi só uma questão externa a eles, ao final ficando reduzida a religião dos cristãos a simples vigilância do comportamento indígena. Assim, os evangelizadores apelaram a desviação voluntarista ao querer cobrir o déficit na vontade com a vigilância sobre a conduta ou comportamento dos indígenas.

Não cobrem o déficit modificando a concepção sobre a inteligência deles [como pregava, por exemplo Josep de Acosta: ele queria introduzir o cristianismo passando pelo conhecimento dos seus costumes, idéias, hábitos, crenças, etc, e não impondo as coisas], cobrem o déficit forçando a vontade através da vigilância da conduta

Será boa a vontade humana que concorda com a razão errônea? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 6):

B] A vontade dos indígenas segundo a visão desta época assume que o indígena pode ter vontade e reconhecer pela razão particular, mas não a respeito do fim da razão, que é o bem e isto é participado ao homem por Deus. Este é o déficit. Déficit não significa que não tenham vontade desde o horizonte indígena; não tem segundo a visão cristã que assim determinou e interpretou o novo sentido da vontade.

Dependerá a bondade da vontade humana do fim intencional? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 7):

A] 1] a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido; 2] a bondade há de depender necessariamente do fim intencional.

Dependerá a bondade da vontade humana de sua conformidade com a divina? (1ª de la 2ª, q. XIX, art. 9):

B] Com os indígenas acontecera o seguinte: na medida em que sua vontade é defectiva, e se precisa controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus [como antes fora dito], e

como esse fato leva a eles ---os indígenas--- ao supremo bem, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é *conforme* a vontade divina.

Assim, produz-se uma orientação, um sentido, à divinização, à moralização de todas as relações cotidianas: conceituais, mentais, humanas, sociais, do comportamento e estabelece um sentido geral às estimações.

Tratado da bondade e a malícia dos atos humanos.-

Todas as ações humanas são boas ou há más ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 1):

Os cronistas informam que o indígena peruano tinha <<um bom policiamento de si mesmo>> isto é, distinguia o que é bom de aquilo que é má, respeito a sua cultura. Mas porque era má respeito ao cristã?. Era má porque a idéia de aquilo que era bom, como a vontade que permitia levá-la à ação, em ambos casos não tinham [no indígena] como aspiração o supremo bem, isto é reconhecer que detrás o bom dado na conduta, e dado como aspiração, não levava necessariamente a reconhecer a Deus.

Para dizê-lo de outro jeito: se pode reconhecer aquilo que bom e é má onticamente, mas isto não garante que se possa com ele reconhecer que o bom provem de Deus, isto é, que é Deus quem ontologicamente participa desse bem ao bem; tampouco garante que a busca disso chamado bom seja a vontade quem age para aceder ao bom.

Mas quando aquilo que se chama <<má>> passa a compreender-se moralmente, porque <<os naturais tinham costumes depravadas>>, então o <<má>> passa de ser uma privação a interpretar-se como o negativo, é dizer a natureza humana corporal passa a ser vetada, a ser considerada <<má>> o fonte do mal. Pior ainda quando se presume que os indígenas carecem de inteligência y se guiam só por razão sensível o

razão particular <<cogitação estimativa de tais espécies intencionais por uma certa comparação, de donde se chama também razão particular>> [I parte, q. LXXXVIII, art. 4].

O fim diversifica especificamente os atos em bons e más ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 6).

Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual respeito ao social, ainda não tivessem conhecimento filosófico da relação entre o individual e social; mais a cultura cristã ao eliminar essa relação, impôs a relação cristã da relação entre o individual e social, mais como declaro ao indígena incapaz de inteligência, e compreensão do bem y do supremo bem; e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis para o indígena, então não conseguiu restaurar a relação intrínseca entre o individual e social, fico como uma questão externa, é dizer: 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências --- ritos, hábitos, costumes, etc.--- exteriores exigidos no mundo cristã. Este fato depois cristalizaria na etapa do virrei F. Toledo.

Agora que era bom o que os evangelizadores faziam com os indígenas se justificava do jeito seguinte: ao margem das intenções subjetivas do indígena, se lhe procurava a ele, ao indígena, recursos para a sua salvação da alma, então existiam atos bons externos a ele que nem ele, o indígena, poderia compreender. Ergo, é justo pressioná-lo para que seja bom cristão. Si ele., o indígena se incomodava, rebelava ou irritava, então estava sendo ingrato respeito à tarefa divina.

Dependerá a bondade da vontade humana de sua conformidade com a divina?, (1ª da 2ª, q. XIX, art. 9):

Com os indígenas aconteceu o seguinte: na medida que sua vontade é defectiva, e se precisa controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus [como antes fora dito], e como esse fato leva a eles --- os indígenas--- ao supremo bem, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é *conforme* a vontade divina.

Assim, se produz uma orientação, um *sentido*, à divinização, à moralização de todas as relações cotidianas: conceituais, mentais, humanas, sociais, do comportamento e estabelece um sentido geral às estimações

O bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato de vontade? (1ª da 2ª, q. XX, art. 1):

A] 1] a bondade ou a malícia do ato exterior deriva da razão, 2] portanto se se considera a bondade do ato exterior relativa à razão, ela é anterior à bondade do ato de vontade .

Toda bondade e malícia do ato exterior depende da vontade? (1ª da 2ª, q. XX, art. 2):

A] 1] existe a bondade e malícia do ato exterior relativa à matéria devida e relativa às circunstâncias, 2] existe a bondade ou a malícia do ato exterior relativa à ordem ao fim, 3] *esta última depende totalmente à vontade*, 4] ao passo que a primeira depende da razão, 5] e desta última, da razão, depende a bondade da vontade na medida em que se quer.

O ato interior da vontade e os atos exteriores tem a mesma bondade ou malícia? (1ª da 2ª, q. XX, art. 3):

A] 1] Na ordem da moralidade são um só ato ou ato interior da vontade e o ato exterior, 2] o ato exterior e interior têm a mesma bondade e malícia e em outras não, 3] o ato exterior é bom e é mau e que visa a um fim, 4] esse ato que visa um fim mediante o ato da vontade, 5] tem absolutamente a mesma bondade ou malícia da vontade que por si mesmo versa a um fim.

1] As vezes coincidem os atos bons e maus externos e internos, em outras ocasiões não, 2] mas quando coincidem o ato exterior e o ato interior com respeito a um fim, tem o ato externo a mesma bondade ou malícia que o ato interno que se move por vontade por si mesma e a respeito a um fim.

Aqui se pode olhar dois tipos de atos: externo que depende da razão e interno que depende da vontade, não são idênticos e não parece que o ato externo determina o interno; em situações em que ambos parecem idênticos Tomás não fala de que o ato exterior determina o ato interior ou de vontade.

O ato humano por ser bom ou mau implica na noção de retidão ou de pecado? (1ª da 2ª, q. XXI, art 1):

B] Assim, com esta lógica de um homem religioso da época, os indígenas que não tinham alma desde um ponto de vista cristão e prático, e na medida que tinham costumes depravados e tinham que ser postos em um caminho bom, logo tinham que ser empurrados para Deus; agora na medida em que não tinham a idéia cristã da bondade, a maldade, etcétera, tudo o que eles fizerem assim, seja bom, não será só mau, será sobre tudo pecaminoso.

Tratado das paixões.

O planejamento das paixões na Suma Teológica de Tomás de Aquino

Das paixões [1ª da 2ª]

A] Se a alma tem paixões.-

A] Respeito ao problema das paixões e se a alma tem estas, nosso autor nesse processo de pesquisa vai respondendo também aos outros aspectos como aqui se verá. Depois de responder à primeira pergunta, ou seja, se a alma tem paixões, passa o autor a estabelecer a hierarquia das mesmas, para finalizar pesquisando se são boas ou más as ações destas. Vejamos o procedimento que desenvolve ao propor-se estas questões e os respectivos artigos.

A pergunta: a alma tem ou não paixões ?, o autor responde da maneira que segue (1ª da 2ª., q. XXII, art. 1):

A] Que é propriamente uma paixão? Para falar sinteticamente, a essência da paixão é a atividade produzida no órgão pela potência de atração dos objetos.

Agora bem, a paixão [que é propriamente atividade] convém à alma acidentalmente, na medida que é composta.

E porque é assim?: o corpo é composto de alma e corpo e a paixão não afeta à alma enquanto acidental na medida que: 1] em um sentido na alma é propriamente espiritual ou racional; 2] em outro sentido, enquanto animador e informante do corpo. Portanto, só pode afetar ao corpo. Depois veremos o que a paixão pode ou não somar ou restringir ao valor do ato voluntário.

A paixão reside mais na parte apreensiva ou na apetitiva? (1ª da 2ª, q. XXII, art. 2):

A] 1] o nome de paixão [que é propriamente atividade] implica que o paciente é atraído pela ação do agente, 2] a alma é atraída pelo objeto externo mais por virtude apetitiva, 3] daqui segue-se que reside na virtude apetitiva. O sujeito das paixões é uma potência ou faculdade apetitiva [existem duas potências: cognoscitivas e apetitivas]

A paixão reside mais no apetite sensitivo ou no intelectivo? (1ª da 2ª, q. XXII, art. 3):

A] 1] há paixão [o próprio dela é ser atraída] onde tem-se mudança no corpo, 2] e tal se encontra nos atos do apetite sensível, 3] atos do apetite sensível não são só espirituais, isto é, reduzido à apreensão sensitiva [que recebe a intenção do objeto], 4] são também os atos do apetite sensível natural [isto é, a parte fisiológica], 5] assim a paixão reside mais no ato do apetite sensitivo e não do intelectivo. E por que não no intelectivo? Porque o intelectivo é independente, espiritual, como foi dito antes.

As paixões do apetite irascível são as mesmas que as do concupiscível ? (1ª da 2ª, q. XXIII, art 1):

B] Veja-se que nosso autor não reduz o apetite sensitivo [conhecido como sensualita ou sensualidade tradicionalmente] que é a rigor da verdade uma só potência ou energia, ou força, que tanto em gênero se divide em irascível e concupiscível. Ou seja, não está moralizando a sensualita ou sensualidades como aconteceria depois.

Uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si (1ª da 2ª, q. XXIII, art. 4):

A] Observe-se o modo do raciocínio de Tomás, 1] uma mesma potência pode ter --nós dizemos--- paixões, *especificamente diferentes e não contrárias*, isto é, são contrárias mas não contrárias antagônicas, 2] as paixões do apetite irascível já supõem inclinação a buscar o bem ou evitar o mal, 3] as paixões do apetite concupiscível dirigem a mirada ao bem e ao mal de modo absoluto, com uma diferença: o bem goza de uma virtude atrativa a respeito do apetite, enquanto que o mal a tem repulsiva.

Continuando: 4] as paixões do apetite concupiscível se compõem de três relações unidas [coniugationes]: a] amor-ódio, b] desejo-aversão e [c] alegria-tristeza, 5] as paixões do apetite irascível são similarmente duas relações unidas: a] esperança–desesperação, b] temor-audácia, e [c] ira; 6] são onze todas as paixões de espécie diferente, 7] seis pertencem ao concupiscível, 8] cinco pertencem ao irascível, 9] sob as quais se contém todas as paixões da alma.

Estas paixões que são relações unidas não antagonicamente do concupiscível e de modo similar do irascível, não se podem levar em conta sem assumir o conjunto de considerações prévias, isto é, o contexto ontológico nas que se situam nos tratados, questões e artigos previamente.

Para dizer de outra maneira, as onze paixões aqui definidas como unidas não antagonicamente, ou seja, diferentes e não contrárias, excetuando a ira, todas, repito, estão subordinadas aos sentidos que o autor tem demonstrado com anterioridade .

As paixões do irascível tem prioridade sobre as paixões do concupiscível ? (1^a da 2^a, q. XXIV [alias XXV], art. 1) :

A] Em termos *absolutos* as paixões do irascível são anteriores às do concupiscível; em ordem e *extensão*: 1] as paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível porque possuem dois aspectos: a] movimento, b] e relativo ao repouso, 2] o irascível só é relativo ao movimento na medida que o objeto do irascível é o difícil ou árduo.

Em termos mais específicos, têm-se primeiro na ordem de *execução*: 1] as concupiscíveis são anteriores as irascíveis na medida em que são mais simples, isto é, só tem o bem ou mal, 2] as irascíveis são mais complexas na medida que ao bem e ao mal tem-se-lhe que somar a razão do árduo e difícil.

1] *toda* paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que é alegria ou tristeza [porque razão acontece isto? Porque o mal e o bem, enquanto *presentes e possuídos*, dá lugar a um movimento de atração ou repulsão, 2] novamente o anterior: as paixões do concupiscível são anteriores às do irascível na medida em que as paixões irascíveis acrescentam algo às do concupiscível: o difícil e o árduo

É o amor a primeira das paixões do concupiscível? (1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. 2):

A] 1] os objetos do concupiscível são o bem e o mal, 2] o *mal é privação do bem*, 3] o bem tem prioridade, 4] o bem tem natureza de fim a respeito da intenção e posterior na execução, 5] a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada à intenção ou execução, 6] tudo o que tende para um fim há de ter aptidão para alcançar o que é proporcionado a ele, 7] há de ser movido a um fim, 8] repousa no fim alcançado, 9] essa aptidão proporcional ao apetite com o bom só pode ser o amor, 10] e o amor é complacência no bem, 11] o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência, 12] e alegria na deleitação; 12] portanto, o amor é anterior ao desejo e este à deleitação, 13] na ordem da intenção, a deleitação intencionada causa o desejo e amor porque é em certo modo fim.

É a esperança a primeira entre as paixões ? (1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. 3):

A] Fica claro em seu raciocínio que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível, e imediatamente passa a uma avaliação enquanto estabelece uma hierarquia pela *geração*, isto é, na *ordem e no sentido* das paixões que maneja Tomás de Aquino, assim: *ordem das paixões segundo a geração*: 1] primeiro o amor e o ódio, 2] desejo e fuga, 3] esperança e desespero, 4] temor e coragem, 5] a ira, 6] a alegria e a tristeza que *acompanha a todas* as paixões, 7] o amor é anterior ao ódio, 8] o desejo à fuga, 9] a esperança ao desespero, 10] o temor à coragem, 11] a alegria à tristeza.

Este artigo se complementa com este, relativo assim a alegria e a tristeza, a esperança e o temor, e resultam as quatro principais paixões ? (1^a da 2^a, q. XXIV (alias XXV), art. 4):

A] 1] *são consideradas como principais quatro paixões: alegria, tristeza, temor e esperança*, 2] alegria e tristeza por serem *absolutamente* completivas e finais, relativas a todas as outras e a elas mesmas, 3] temor e esperança são completivas mas *não absolutas*, mas *no gênero do movimento apetitivo* de alguma coisa, 4] *relativamente ao bem* o movimento começa pelo amor [concupiscível: bem sensível comum e absolutamente considerado com movimento de atração: amor], continua pelo desejo [concupiscível: bem sensível enquanto ausente e não possuído, resulta um movimento de atração: desejo], termina na esperança [irascível: a respeito do bem sensível ainda que não conseguido pelo que tem de bem, gera um movimento de atração: esperança; 5] *relativamente ao mal* o movimento começa pelo ódio [concupiscível: mal sensível e comum e absolutamente considerado com movimento de repulsão: ódio], continua pela aversão [concupiscível: a respeito do mal sensível enquanto ausente e não possuído, que resulta em um movimento de repulsão: aversão], e termina no temor [irascível: o mal árduo não padecido enquanto mal produz um movimento de repulsa: temor]

É mais ainda: 1] portanto, o número dessas quatro paixões fundamenta-se de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, 2] porque o movimento refere-se ao futuro e o repouso, ao presente, 3] concupiscível: o bem presente (enquanto possuído) é objeto da alegria, 4] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza; 5] irascível: o bem futuro (pelo que tem de bem), da esperança, 5] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor, 6] as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas: *concupiscíveis*: a) desejo [bem ausente e não possuído; futuro], b) aversão [mal ausente e não possuído: futuro]; *irascíveis*: a) desesperança [mal futuro pelo que tem

de árduo], b) audácia [mal futuro pelo que tem de dificuldade], ira [mal presente e árduo].

São as paixões da alma moralmente boas ou más ? (1ª da 2ª, q. XXV (alias XXIV), art. 1) :

A] Vejamos como Tomás desenvolve este raciocínio : *as paixões* se consideram de duas maneiras: 1] em si, 2] enquanto caem sob o domínio da razão e da vontade, 3] em si *são movimentos do apetite irracional, não susceptíveis de bem nem de mal moral*; 4] *são objeto de bem e mal moral enquanto caem sob o império da razão e da vontade*, 5] qual é a razão ? : o apetite sensitivo depende mais da razão e da vontade que dos membros exteriores, 6] os membros exteriores enquanto atos morais bons ou maus dependem da vontade, 7] com maior razão as paixões voluntárias são boas ou más, 8] são voluntárias enquanto governadas pela vontade ou daquilo que a vontade neste ponto não proíbe (<vel ex eo quod a voluntate non prohibentur>)

As paixões consideradas em si são movimentos do apetite irracional que não são susceptíveis de avaliação moral, isto é, não são moralmente nem boas nem más, são produto do apetite irracional.

Todas as paixões da alma são moralmente más? (1ª da 2ª, q. XXV (alias XXIV), art. 2):

A] E aqui fala nosso pensador: *as paixões da alma quando são contrárias à razão inclinam ao pecado, enquanto que quando são ordenadas pela razão inclinam à virtude.*

Diminui sempre qualquer paixão a bondade do ato moral ? (1ª da 2ª, q. XXV (alias XXIV), art. 3):

B] Este fato explica a razão em parte porque os sacerdotes exercitavam sobre os indígenas a compulsão externa para o compromisso religioso da época, procuravam que a razão ordenasse as paixões, o problema está no fato de que impossibilitados os indígenas de aceder a razão, então a prática da compulsão externa ficava como mera vigilância externa que sem estar sujeita a uma conduta correta poderia ser interpretada como correta e sujeita a razão, mas eram assim realmente ?. A resposta é negativa, guardar as formas externas não implica compreensão interna, nem menor compreensão estimativa de tipo cristão a respeito do cristão.

Alguma paixão da alma é em sua espécie moralmente boa ou má ? (1ª da 2ª, q. XXV (alias XXIV), art. 4):

A] 1] a espécie do ato ou da paixão pode-se encarar de dois modos, 2] enquanto ao *gênero da natureza* : o bem e o mal moral não pertencem à espécie, 3] enquanto ao *gênero da moralidade*: participam do voluntário e do juízo da razão, 4] deste último modo o *bem e mal moral podem pertencer à espécie da paixão*, 5] a espécie da paixão pode ser algo de conveniente à razão ou ser desta dissonante, exemplo: vergonha, temor da torpeza, etcétera, 6] que *pertencem* como dissonante então a uma espécie do ato exterior

B] Das paixões do apetite concupiscível

Do amor.-

O amor pertence ao concupiscível? (1ª da 2ª, q. XXVI, art. 1):

B] Observe-se aqui o lugar do apetite sensitivo a respeito da ambigüidade proposta na questão nas linhas antes imediatas [q. XXVI, art 1], o apetite sensitivo tem como expressão o *amor sensitivo que é assimilado ao racional ou intelectual*. Este

apetite sensitivo *convertido em amor sensitivo, racional ou intelectivo lhe tem sido eliminado o lado natural*. Mas observe-se ademais que *tampouco é qualificado de modo negativo*.

É o amor uma paixão ? (1ª da 2ª, q. XXVI, art. 2:

A] 1] o apetecível dá ao apetite uma união para ele que é uma complacência no apetecível, e de onde resulta *o movimento para este*, 2] o movimento apetitivo age circularmente, 3] o processo é o seguinte: a) o apetecível move o apetite pelo desejo, b) o apetecível é o que tem que ser conseguido pelo apetite, c) que é a sua vez o fim do movimento, d) o qual coincide com o princípio do mesmo, 4] assim a primeira mudança [*immutatio*] do apetite pelo apetecível se chama amor, 5] e o amor é a complacência [*complacentia*] no apetecível, 6] e o repouso nela que se chama alegria. 7] o amor consiste enquanto *movimento* ao apetecível numa *paixão propriamente* cuja sede está no concupiscível, 8] comumente e em geral enquanto está na vontade [o apetite racional]

O amor se divide convenientemente em amor de amizade e de concupiscência? (1ª da 2ª, q. XXVI, art 4):

A] 1] amar é querer o bem de alguém, 2] o movimento do amor tende para dois termos, 3] o primeiro termo é o bem para nossa própria pessoa ou outrem, 4] o segundo termo é dirigida à pessoa a quem queremos, 5] o amor está no concupiscível que é geralmente na vontade [o apetite racional], *é então amor racional* 6] portanto o bem *racional ou intelectivo* que queremos para outrem a sua vez tem dois aspectos, 7] *o bem racional ou intelectivo* que queremos para outro como *amor de concupiscência*,

8] *o bem racional ou intelectual que queremos para outro como amor de amizade*. Estas duas últimas não são paixões, são aspectos da paixão do amor.

Qual é a causa do amor ? (1ª da 2ª, q. XVII, art.1):

A] 1] o bem é a causa própria do amor, e porque?, 2] porque o amor reside na potência afetiva, que é passiva (isto é, se deixa atrair), 3] portanto o objeto é causa de seu movimento, 4] logo, é causa do amor o que é objeto dele, 5] agora bem, o objeto próprio do amor é o bem, porque?, 6] porque o bem é o bem de cada qual que lhe é co-natural [complacência] e proporcionado.

Continuando com este mesmo problema Tomás afirma no artigo 2º da questão XXVII (1ª da 2ª) o seguinte relacionado com o conhecimento:

A] 1] o bem é causa do amor como objeto deste, 2] o bem para ser objeto do apetite precisa ser apreendido, 3] logo, o amor implica a apreensão do bem amado, 4] e assim como a vista corpórea é o princípio do amor sensitivo, 5] assim o é a contemplação do amor espiritual [ou racional], 6] portanto, o conhecimento é a causa do amor [racional] e a razão pela qual *só o bem conhecido pode ser amado*.

É o amor uma paixão lesiva? (1ª da 2ª, q. XXVIII, art 5):

A] Assim o amor que é uma união da virtude apetitiva para algum bem, não fica lesado, melhora; mas sim, pode sê-lo na ordem sensitiva, com maior rigor, no aspecto de um órgão corpóreo.

.....

B] Em síntese e a respeito ao amor, qual é a razão para que depois no tomismo dos evangelizadores [às vezes poderia se dizer que é um tomismo dos costumes] ficara o amor só referido ao amor sensitivo e no amor sensitivo ficasse só reduzido ao amor

como amor sensual, do corpo e ademais só sexual, genital?. Portanto um problema com dois aspectos: 1] porque ao carecerem os indígenas do intelecto ou tinham intelecto limitado, ficavam reduzidos à esfera do sensitivo, 2] porque reduzidos à esfera do sensitivo ficavam expostos aos prazeres sensitivos ou do corpo, ao que eram muito aficionados os indígenas *e que eram os costumes que tinham que ser superados.*

Outro aspecto do problema foi que a negação do aspecto natural então ficava a *sobre-valoração de tudo aquilo que não seja o sensitivo, isto é, o racional sob forma moral, valorativa ou racional em geral. Mas era em última instância uma sobre-valoração procedente de uma negação simplesmente condenada, assumida como diabólica, má.*

Temos aqui um novo elemento para entender a forma cultural da época caracterizada como racionalmente condenatória na *ordem moral e axiológica* de tudo aquilo que implicasse ou cheirasse ao sensitivo. Assim ficava constituída a atitude e costume *moralista*, ou seja, a tudo antepor a respeito da moral e dos bons costumes, que não é outra coisa que a santificação do cotidiano e do sentido comum. E dimana a *atitude e costume moralizante*, dar a tudo um som de lição edificante que se tem que cuidar e seguir, para proteger a santificação do cotidiano e do sentido comum.

As três formas dadas, a moral, moralista e moralizante, justificadas numa forma de pensamento que antes temos caracterizado como tipicamente teleológica. Mas olhado de modo mais detido, estas formas dadas procedem da concepção do tomismo dos evangelizadores em seu relacionamento com os indígenas, que logo, foi socializada a todas as relações humanas e sociais.

.....

Do ódio.-

Se o objeto e a causa do ódio é o mal ? (1ª da 2ª, q. XXIX, art 1):

B] Si se fala de ódio passional do sensitivo <<que é regulado imediatamente pela cogitativa>> que não é <<abstractiva o aprehensiva del universal (razão da universalidade: a/n), sino que se dirige a la naturaleza universal en cuanto está bajo la intención de singularidad>>. Até aqui parece tudo perfeitamente claro.

Então este ódio que procede da abominação <<materialmente toca el universal directo>>, isto é, se tem *ódio da natureza material* que toca ou leva ao universal direto, não de um *sujeito particular*, para dizê-lo de outro modo <<porque el sentido toca al universal directo no formalmente, sino materialmente, esto es, a la *cosa* que es universal, no a la *razón* de universalidad>> [idem, p. 736]. Em síntese, o que o sujeito individual *encarna* como natureza, não *a razão da natureza* disso que encarna.

É o amor causa do ódio ? (1ª da 2ª, q. XXIX, art 2):

A] 1] se reitera a idéia: o amor é consonância com o objeto amado, o ódio é uma dissonância, 2] o que convém ao ser deve-se considerar antes daquilo que lhe repugna, 3] pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente, 4] assim é necessário que o amor seja primeiro que o ódio, 5] e só se odeia aquilo que é contrário ao bem que se ama.

A consideração [4] não é como se propõe, o amor e ódio estão em relação do tipo de objeto que se presume que se ama, poderia não ser primeiro o amor.

Do desejo.-

Que é o desejo propriamente? (1ª da 2ª, q. XXX, art. 1):

A] 1] se tem um deleite próprio ao bem intelegível e que pertence a razão, a este tipo pertence só a alma 2] um deleite próprio que pertence ao bem sensível, a este tipo pertence a alma e o corpo, 3] o bem sensível portanto é bem de conjunto, da alma e corpo 4] assim a concupiscência reside em ambos, no apetite sensitivo e na virtude concupiscível. Em síntese, desejo sensitivo e desejo da alma.

É a concupiscência uma paixão especial da potência concupiscível? (1ª da 2ª, q. XXX, art 2):

B] Era o indígena completamente vulnerável ao desejo dos objetos sensíveis na lógica do tomismo prático?. A resposta é afirmativa.

Certos desejos são naturais e outros são não-naturais? (1ª da 2ª, q. XXX, art. 3):

A] Observe-se aqui o seguinte a respeito dos desejos naturais e não naturais, diz o autor : 1] o desejo é um apetite que pertence ao bem deleitável, 2] pode ser isto de duas maneiras, 3] quando é conveniente à natureza do animal: comida, bebida, etcétera, é apetite natural que pertence ao bem deleitável, ou, quando é conveniente ao animal em virtude de uma apreensão, 4] é comum aos seres humanos e aos animais por isso se lhes chama também comuns e necessários, 5] quando é apreendido algo como bom e conveniente pelo desejo do deleitável, se chamará cobiça, 6] *quanto pertence ao apetite natural se chamará irracional*, 7] *a outra forma é acompanhada de razão, e é estritamente humana*, 8] chamará as naturais também *próprias*, e as outras *humanas*.

Do prazer.-

A] Vejamos os distintos aspectos sobre os quais se aborda este ponto relativo ao prazer, e que se agrupam nos tópicos seguintes: 1] do prazer em si mesmo, 2] se a

alegria é o mesmo que o prazer, 3] se o prazer reside no apetite intelectual, 4] se são maiores os prazeres do tato, 5] se há algum prazer inatural, 6] se memória e esperança causam o prazer, 7] se a tristeza causa o prazer, 8] se o prazer impede o uso da razão, da bondade e malícia dos prazeres, e finalmente 9] se o prazer é a regra do bem e do mal moral.

Que é o prazer em si mesmo? (1ª da 2ª, q. XXXI, art. 1): A respeito diz Tomás:

A] A proposta segue esta seqüência: 1] *o movimento do apetite sensitivo é o que denominamos propriamente paixão*, 2] a afecção que ademais procede da apreensão sensitiva é movimento do apetite sensitivo e que ademais é necessário e compete ao prazer, 3] por conseguinte *é considerado em geral o prazer como movimento da alma*, 4] por isto ademais dizemos que a *condição existente na natureza*, isto é, que existe na coisa natural, *a colocamos como causa do prazer*, a saber a presença do *bem co-natural*, 5] mas tudo junto [simul tota] mostra que o constituído não tem que se tomar conforme é na condição mesma, *e sim conforme é ser do constituído [constitutum]*, quase no término do movimento, 6] *assim não é converter-se, é um estado*, 7] o sensível somente compete ao suscetível de prazer, 8] assim é patente que o prazer é movimento no apetite animal, 9] *e que se segue à apreensão pelos sentidos*, 10] portanto o prazer é paixão da alma.

É a alegria absolutamente o mesmo que o prazer ? (1ª da 2ª, q. XXXI, art 3):

A] Assim, o nosso autor estabelece que o prazer abarca um domínio mais vasto que a alegria. Pode inclusive haver prazer corporal mas que não se corresponda com o da razão.

O prazer reside no apetite intelectual? (1ª da 2ª, q. XXXI, art. 4):

A] O prazer abarca um domínio mais vasto que a alegria, 1] há prazer conseqüente à apreensão da razão, 2] por esta apreensão é movido não só o apetite sensitivo aplicado a um objeto particular, 3] por esta apreensão é movido também o apetite intelectual ou também chamado vontade, 4] logo, no apetite intelectual ou vontade há o prazer que se chama alegria. Assim, a alegria é uma subclasse do prazer, e que corresponde ao prazer. E se segue também que há *prazer no conteúdo do apreendido, objeto que satisfaz o sensitivo, e no mesmo processo de apreender, que pertence à vontade e se chama alegria.*

Os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos? (1ª da 2ª, q. XXXI, art. 6):

B] Se os naturais indígenas não tinham possibilidades intelectuais senão básicas, isto é, o sensível, então eram altamente vulneráveis aos prazeres do corpo, em especial os naturais. *Tinham que ser controladas as condutas e através deste controle aceder ao controle dos sentidos internos deles [sentido comum, imaginação, memória, cogitativa]*.

Os evangelizadores então, acharam duas formas 1] de *policimento interno dos indígenas pelo controle externo*, e uma incorporação do *controle externo como forma automática [pela repetição] de autocontrole interno*; 2] a outra forma de policimento, esta obrigatória, era a prática da confissão.

Resultam a memória e a esperança como causa do prazer ? (1ª da 2ª, q. XXXII, art. 3):

A] 1] o prazer é causado pela presença do bem conveniente, quando sentido ou percebido de qualquer maneira, 2] logo, chega o prazer da esperança que é a possibilidade de alcançar ou bem que deleita mais a apreensão, isto é, a memória 3]

o prazer da memória que implica só a união da apreensão, 4] portanto, a memória [a apreensão] por si só não permite alcançar o prazer, tem que estar unida à esperança necessariamente.

É a tristeza causa do prazer ? (1^a da 2^a, q. XXXII, art. 4):

B] Mas que acontece quando isto se refere a seres que carecem de intelecto capaz de cogitar mais além da estimativa particular?: 1] a tristeza e as dores são possíveis neles, 2] mas, não padecer um mal neles implica a noção de bem ?. A resposta é afirmativa, pois não padecer de um mal é bom. 3] Mas, *implica* a noção de bem?. Os indígenas tinham estimativa particular, isto é, razão particular, portanto juízos não de tipo aristotélico para distinguir e estimar o que é bom daquilo que não o é.

Com respeito aos indígenas, estes tinham então idéia daquilo que é bom para eles?, 4] que *implica* então que aquilo *que não implica a noção de bem segundo o jeito cristão seja mau?*, implica substituir a estimativa indígena pela cristã assumindo que tinham uma cogitativa particular; *portanto não era um problema de natureza psicológica, senão estimativa, isto é, valorativa*. Portanto, a cogitativa particular nos indígenas não pode ser olhada como fenômeno psicológico e sim, bem mais estimativo.

De onde o idealismo alemão tem razão quando separa o psicológico do ontológico, neste caso estimativo, para indicar que o estimativo não se justifica pelo psicológico, tem bem mais uma relativa autonomia desta. Assim, a cogitativa particular de jeito indígena ou jeito cristão pode ser lido desde o idealismo alemão separando o psicológico do estimativo, do conceitual, ou simplesmente uma forma elementar de ontologia *onde é possível identificar o empírico psicológico do lógico-ontológico*.

Por suposto que o nível ontológico é bem distante do cristão e do indígena. Por conseguinte, o problema das paixões é não só um problema psicológico como se pode supor.

Impede o prazer o uso da razão ? (1ª da 2ª, q. XXXIII, art. 3):

A] Os prazeres corpóreos impedem o uso da razão de três modos: 1] por causa da distração, se é muito grande a atenção no prazer corpóreo se perde o uso da razão, 2] os prazeres levados ao excesso são contra a ordem da razão, ainda que não a razão especulativa, 3] por obstrução ou impedimento.

Da bondade e da malícia dos prazeres (1ª da 2ª, q. XXXIV, art 1):

A] 1] o prazer é o repouso da potência apetitiva em algum bem amado e é consequente a alguma operação. E disto podemos dar duas razões, 2] uma se funda no bem em que, descansando, nos deleitamos, 3] pois, o bem e o mal, na ordem moral é o que convém à razão ou dela discorda, 4] *a outra razão se fundamenta nas ações, das quais umas são más e outras boas*, 5] *as ações têm mais afinidade com os prazeres que as acompanham, que os desejos que as precedem no tempo*, 6] assim, bens ou desejos das boas ações e maus os das más, com maioria de razão hão de ser bons os prazeres que acompanham as boas obras e maus os que acompanham as más.

É o prazer à medida ou a regra do bem e do mal moral ? (1ª da 2ª, q. XXXIV, art 4)

B] Assim, a forma de controle externo dos evangelizadores foi a forma como se exercia controle sobre os indígenas mas moralmente --- segundo o tomismo--- incapazes de distinguir a bondade e a malícia. *Tal controle não levava de jeito nenhum a Deus*, era simplesmente impor o que é bom e o que não é bom externamente. *E compromete mais o voluntarismo dos evangelizadores que reduzem mais ainda seu*

cristianismo à cristianização dos costumes dos indígenas pela forma, mas completamente esvaziados de conteúdo na medida em que se aceita a impossibilidade dos indígenas de aceder ao bem e ao fim último. É uma forma vertical de determinação externa daquilo que é bom e é mau. Dirigir o rebanho era uma imagem exata.

Mas onde se dirige o tomismo dos evangelizadores com o mero controle dos costumes?. A ter participação total do mundo interno e externo dos indígenas.

Da dor.-

É dor paixão da alma? (1ª da 2ª, q. XXXV, art 1):

A] 1] todo movimento do apetite sensitivo chama-se paixão, 2] a dor existente no apetite sensitivo chama-se paixão da alma [<<alma>> tem um sentido de princípio animador ou informante do corpo], 3] Agostinho chama à dor bem mais de sofrimento.

A tristeza é dor? (1ª da 2ª, q. XXXV, art 2):

A] 1] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido externo: a inteligência, 2] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido interno: a imaginação, e tem mais extensão que a externa, 3] só o prazer causado pela apreensão interna é denominada alegria, 4] a dor que produz esta apreensão interna chama-se tristeza, 5] a alegria é externa. Portanto, a dor que produz esta apreensão interna é a tristeza.

É o desejo de evitar a tristeza mais veemente que o desejo de prazer? (1ª da 2ª, q. XXXV, art 6):

A] Tome-se em conta a última afirmação: *inclinatio appetitivae virtutis, per se loqueando, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristiam*, é dizer aqui não se está dizendo que o prazer é negativo ou que deva ser negado, *se está dizendo que*

pode ser mais íntegro e perfeito na medida que é um movimento da alma (q. XXXI, art 1)

Indica convenientemente Damasceno quatro especies de tristeza a saber: acedia, ansiedade, misericórdia, envidia? (1^a a 2^a, q. XXXV, art 8):

A] Esta é uma ampliação a respeito de alguns movimentos da alma: 1] o objeto próprio da tristeza é o *mal próprio*, 2] a *misericórdia* é a tristeza causada pelo mal alheio considerado contudo como próprio, 3] quando não se refere nem ao que é próprio nem ao que é mal, mas, ao bem alheio considerado contudo como mal próprio, tal é a *inveja*, 4] quanto ao efeito próprio da tristeza consiste numa certa aversão / do apetite, para aquilo que é estranho, ficando eliminada a aversão, gerando a *ansiedade*, e por isso recebe também a denominação de *angústia*.

É a tristeza nociva ao corpo? (1^a da 2^a, q. XXXVII, art 4):

A] 1] a tristeza se opõe diretamente ao movimento vital, ao corporal, 2] pode afetar a esta condição corporal o fato do excesso, 3] mas a tristeza se opõe à atividade da saúde corporal, 4] e ademais a tristeza agrava o ânimo por causa do mal presente [como foi antes dito na q: XXIII], cuja impressão é mais forte que a do futuro.

Mitiga o prazer à dor ou tristeza? (1^a da 2^a, q. XXXVIII, art 1):

A] 1] o prazer é o repouso do apetite no bem conveniente, 2] a tristeza é o repugnante ao apetite, 3] assim o prazer está para a tristeza, nos movimentos do apetite, 4] como relativamente ao corpo o descanso para a fadiga, 5] a tristeza também implica uma certa fadiga ou sofrimento da virtude apetitiva, 6] portanto, assim como

o repouso do corpo é remédio contra a fadiga de qualquer causa não natural, 7] assim, o prazer é remédio para mitigar a tristeza.

Mitiga o pranto a tristeza? (1ª da 2ª, q. XXXVIII, art 2):

A] 1] o mal reprimido quando ele se expande, para o exterior, a contenção como que se esvai e então diminui a dor interna 2] é que sempre a atividade consoante à disposição em que estamos nos é deleitável, 3] assim o pranto e os gemidos são atividades consoantes a quem está triste ou sofre, e por isso se tornam deleitáveis. 4] todo prazer mitiga de certo modo a tristeza ou a dor, como já dissemos antes, resulta que o pranto e o gemido mitigam a tristeza.

A contemplação da verdade mitiga a dor ? (1ª da 2ª, q. XXXVIII, art 4):

A] 1] o prazer consiste sobretudo e principalmente na contemplação da verdade, 2] esta é mais perfeita quando mais formos amantes da sabedoria, 3] por isso os homens se alegram com a contemplação das coisas divinas e da felicidade futura. Portanto, este prazer está vedado para o indígena.

O banho e o sono mitigam a tristeza? (1ª da 2ª, q. XXXVIII, art 5):

B] Veja-se aqui a apologia do banho, ou seja, a tristeza não é contraproducente com a limpeza do corpo, ainda que implicitamente a limpeza do corpo fosse secundário a respeito à mitigação da tristeza. A leitura dos evangelizadores relativa as formas como pode-se estimular o sensível estará sujeita a dois aspectos: 1] dos sentidos internos o sensível pode deixar-se levar por ele e escapar à mesma razão, 2] se o tato resultava das formas corporais a mais importante em razão da utilidade, contudo *o prazer do tato fica fechado nos limites do prazer sensível*, e é assim porque o natural no ser é o que *há de mais forte*, a este *prazer do tato é que se ordenam as concupiscências naturais*: comida, venéreas e semelhantes. A conclusão inevitável é

que é melhor que nem banho nem sono mitiguem a tristeza porque ambos levam o sensível a ficar muito exposto.

Em outras palavras, ficava justificado que mortificar o corpo agradava a Deus, e se justificava o outro sentido implícito, que a limpeza corporal é secundária ou irrelevante e tê-lo limpo provavelmente não agradasse a Deus pela vaidade implícita que supõe.

C] Das paixões do apetite irascível.

A esperança.-

É a esperança o mesmo que o desejo ou cobiça [cupiditas]? (1ª da 2ª, q. XL, art 1):

A] 1] o objeto da esperança sujeita-se a quatro condições, 2] só se tem *esperança do bem*, e por aqui difere a esperança do temor que é relativo ao mal 3] tem que ser *futuro* porque a esperança não tem por objeto o já adquirido no presente, nisto difere a esperança da alegria, 4] tem que *ser árduo, que se alcança com dificuldade*, aqui difere do desejo a cobiça, 5] que se *possa alcançar* o objeto árduo, que *seja alcançável, que seja possível e certa* sua consecução, por aqui difere do desespero.

B] O indígena poderia ser muito bem considerado carente da esperança na medida de que aquilo que se ensina como o bem, Deus, é *incompreensível* para os indígenas, e é incompreensível porque Deus é: o bem último; e conhecê-lo implica questões prévias: intelecto, razão, graça, condições negadas a eles; assim a religião ensina e incorpora a este Deus como uma *variável puramente imposta, externa*.

Não tem noção do futuro, o conceito de tempo segundo o modelo ocidental, e inexistente para eles, portanto a *esperança não fica associada ao futuro*. Não pode ter idéias do árduo na medida em que o bem que se propõe a ele, *Deus, é irrelevante como aspiração*.

E que possa ser alcançável, porque o alcançável implica noção de tempo e possibilidade, mas ele não tem isto ao modo ocidental. Portanto, ao ter seu mundo desestruturado, o mais normal é a idéia do retorno onde ele obtinha segurança, *ao não conseguir, o desespero era a condição principal, mais que propriamente a esperança*.

Pertence a esperança à potência cognoscitiva? (1ª da 2ª, q. XL, art 2):

A] 1] a esperança enquanto tendência do apetite para um bem determinado pertence à potência apetitiva.

É a experiência causa da esperança? (1ª da 2ª, q. XL, art 5):

A] 1] o objeto da esperança é o bem futuro, árduo e possível de ser alcançado, 2] é causa da esperança o que torna um objeto possível o se *julga* possível .

B] Os indígenas ao terem só estimativa particular, e juízos práticos, não orientados ao bem no horizonte cristão, então teoricamente é natural que não pudesse cumprir estas condições: 1] tornar um objeto possível, ou 2] *julga-lo* possível. Aqui *julgar* implica discernir a partir do conselho para a vontade executar.

A esperança contribui ou impede nossa atividade? (1ª de la 2ª, q. XL, art. 8):

A] *Em razão de seu objeto*: 1] o bem concebido, árduo, excita a atenção, 2] a condição de realizável não retarda o esforço, 3] movido pela esperança o ser humano age intensamente. *Em razão de seu efeito*: 1] a esperança *causa o prazer*, e 2] contribui para a atividade. A esperança é uma *energia* da paixão do apetite irascível que move ao bem sensível futuro, árduo e possível de conseguir.

Do temor.

E o temor paixão da alma ? (1ª da 2ª, q. XLI, art 1):

A] Este artigo é quase uma síntese relativa à paixão: 1] o conceito de paixão é ser um movimento de virtude passiva onde mais adiante explicamos porque passiva], 2] onde o objeto age como motor ativo, 3] a paixão é um efeito do agente, 4] são paixões também o sentir e inteligir, 5] *mas a rigor chama-se paixão a virtude da paixão apetitiva*, 6] e mais rigoroso ainda: movimento da virtude apetitiva servida por órgão corpóreo *acompanhado de certa transmutação corpórea*, 7] propriamente chamam-se paixões aos movimentos que acarretam alguma nocividade [isto é, uma incorporação], 8] *assim ao temor convém o nome de paixão por que relativo ao mal futuro.*

É o temor uma paixão especial ? (1ª da 2ª, q. XLI, art 2):

A] 1] as paixões da alma se especificam pelos seus objetos [disto sabemos a razão], 2] o temor é paixão especial, 3] *o temor o é do mal futuro difícil que não podemos resistir.*

Existe algum temor natural? (1ª da 2ª, q. XLI, art 3):

A] 1] Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina, e ocorre de dois modos, 2] como tudo se aperfeiçoa pela natureza, 3] como o movimento para o qual a natureza inclina e se completa só pela apreensão, 4] existe, portanto temor natural e temor do movimento ou ato da vontade.

Este artigo distingue 1] entre o temor natural e não-natural, e se distingue o natural do não-natural pela diversidade de objeto, 2] o temor é relativo ao mal que maltrata e do qual a *natureza foge*, por seu desejo de viver, o que lhe provoca um temor natural, 3] *mas se têm o mal que contrista que não repugna à natureza mas senão ao desejo do apetite*, 4] este temor não é natural.

Continua este artigo com 1] certas paixões como amor, desejo, esperança e se chamam as vezes naturais, que tem uma certa inclinação e que buscam o bem e fogem do mal, 2] inclinação que pertence ao apetite natural, portanto há um certo amor natural.

B] Mas isto pode-se caracterizar também como que tendo uma certa inclinação a principalmente fugir do mal, mas não necessariamente para buscar o bem, simplesmente para fugir do mal; o que se chama <<amor natural>> é *pressupor que fugir do mal necessariamente supõe buscar o bem.*

Fugir simplesmente do mal supõe *assumir implicitamente que preservar-se do mal é necessariamente buscar o bem*, e não é tão assim. Preservar-se do mal é simplesmente guardar-se dele, evitar ele, mas guardar-se do mal, evitar ele, *é buscar o bem?*.

Indica corretamente Damasceno seis tipos de temor: indolência, pudor, vergonha, admiração, estupor e agonia? (1ª da 2ª, q. XLI, art 4):

A]A resistência do homem pode ser quebrada de três modos: 1] o mal exterior é tão grande que não se podem calcular as conseqüências, nos admiramos 2] em razão de seu caráter insólito, nos produz estupor, 3] quando o mal não pode ser previsto e assim tememos infortúnios futuros, nos agoniamos.

É o bem objeto do temor? (1ª da 2ª, q. XLII, art 1):

A] 1] a potência apetitiva busca o bem e evita o mal, 2] portanto tudo aquilo que esta potência busque será bom, 3] assim o *temor têm ao mal como seu objeto próprio.*

Há temor do mal natural ? (1ª da 2ª, q. XLII, art 2):

A] 1] o temor provém da fantasia de um mal futuro, 2] o que causa tristeza é *contrário à vontade*, assim causa corrupção ao o que é à natureza, e tal é o mal natural, 3] portanto há temor dele.

O temor pode ser temido? (1ª da 2ª, q. XLII, art 4):

A] 1] só nos aterra o que vem de causa extrínseca, não da vontade, 2] e provém de causa extrínseca por ser paixão conseqüente à fantasia do mal iminente.

É o amor causa do temor? (1ª da 2ª, q. XLIII, art 1):

A] 1] o objeto do temor é o mal considerado como tal, 2] *como futuro ao qual não podemos resistir com facilidade*, 3] o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do temor, 4] e por conseqüência do próprio temor, 5] é uma disposição material.

É a deficiência causa do temor? (1ª da 2ª, q. XLIII, art 2):

A] 1] *existe temor como disposição material de quem teme*, 2] como causa eficiente de parte de quem é temido. Agora a disposição material de quem teme pode sê-lo a respeito das coisas más, pode sê-lo também das pessoas más.

É o tremor efeito do temor (1ª da 2ª, q. XLIV, art 3):

A] Este artigo trabalha com os efeitos exteriores, isto é, do corpo, assim 1] o tremor é causado pelo temor

O temor trava a operação ? (1ª da 2ª, q. XLIV, art 4):

A] 1] o temor quando excessivo torna aos homens incapazes de juízo.

Da coragem.-

A coragem resulta da esperança ? (1ª da 2ª, q. XLV, art 2):

A] 1] *todos os movimentos do irascível se referem à busca e à fuga*, 2] a busca do bem é própria da esperança, 3] a fuga do mal é própria do temor, 4] a busca do mal aterrorizante pertence à coragem, 5] a coragem resulta da esperança porque esperar

um mal aterrorizante iminente é que afrontamos audazmente, 6] enquanto que do temor resulta o desespero, pois desesperamos quando tememos a dificuldade que rodeia o bem esperado.

B] Na medida que não conheciam a esperança como esperança do amanhã, como se entende no ocidente, é provável que os indígenas tivessem esperança do mal temido, isto é, daquilo perdido desejoso de recuperar. Uma esperança voltada ao passado. *E a impossibilidade de voltar a ter o perdido levava-os ao desespero.*

Pode a deficiência ser causa da coragem ? (1ª da 2ª, q. XLV, art 3):

A] Tudo o que causa esperança ou exclui o temor é causa da coragem, 2] assim a esperança é relativa ao movimento apetitivo, 3] e a exclusão do temor é própria da transmutação corpórea.

São os corajosos mais audazes antes do perigo do que depois de estar nele? (1ª da 2ª, q. XLV, art 4):

A] 1] a coragem sendo um movimento do apetite sensitivo *resulta da apreensão da potência sensitiva*, 2] a potência sensitiva não compara nem indaga circunstâncias particulares porque julga subitamente, 4] *por súbita apreensão não pode ser conhecido tudo o que suscita dificuldade em determinado caso*, 5] por isso a coragem que afronta os perigos, 6] mas quando entramos a experimentá-los se percebem maiores dificuldades do pensado inicialmente e por isso recuamos.

A súbita apreensão da potência sensitiva não informa da totalidade que encerra uma determinada circunstância, pode afrontar os perigos teoricamente mas não quando praticamente ao experimentá-las se percebem maiores dificuldades do pensado teoricamente, e por isso se recua.

Da ira.-

O objeto da ira é o mal? (1ª da 2ª, q. XLVI, art 2):

A] temos a ira enquanto mal e a ira enquanto ira: 1] *o movimento da ira tende em primeiro termo para a vingança que deseja e espera como um bem, provindo dali o deleite*, 2] *o movimento da ira tende em segundo termo para aquele que quer vingança contra alguém que considera contrário e nocivo, o que implica noção do mal*, 3] a ira ao contrário, considera como bom um objeto, *isto é, a vingança que se deseja*, 4] e a ira considera *como mal* a saber, o homem nocivo de *quem se quer vingar*, 5] de onde resulta paixão composta de paixões contrárias.

B] Que modalidade de ira tinha o espanhol contra o indígena como comenta a crônica de Guamám Poma de Ayala. Parece referir-se a ira dos espanhóis à modalidade segunda, *isto é, contra alguém considerado contrário ou nocivo*. O comentário de Guamám Poma não sugere que o espanhol estimasse a modalidade 3] *como bom a vingança contra o indígena*, e tampouco a modalidade 4] *que tivesse como mal o fato do homem nocivo de quem se quer vingar*.

E qual era o tipo de ira do indígena?, a crônica de Guamán Poma não sugere com precisão este fato, mas o fato primitivo do indígena sugere que não fosse um, porque um exige uma certa sofisticação emocional que o indígena provavelmente não tinha; 2] a segunda se praticava de indígena a indígena como eliminação física daquilo tomado por mal; e provável fosse mais a modalidade 3]; e da modalidade [4] que não tomasse a mal vingar-se do homem nocivo. Isto é do espanhol de quem se quer vingar.

É a ira acompanhada de razão ? (1ª da 2ª, q. XLVI, art 4):

A] A ira vai acompanhada de razão na medida em que se tem equivalência a pena a infligir e ao mal que sofremos

A ira é mais natural que a concupiscência ? (1ª da 2ª, q. XLVI, art 5):

A] 1] se pode considerar segundo tome-se ao homem genericamente, específica ou individualmente, 2] se é tomado o homem enquanto animal ---genericamente--- então a concupiscência é maior que a ira, 3] genericamente se tem certa inclinação para desejar o que lhe conserva a vida extensiva ao específico e individual, 4] si se leva em conta a natureza específica ---isto é racional--- então a ira é mais natural que a concupiscência por estar acompanhada a ira de razão, 5] se individualmente então, a ira, com maior razão, lhe é mais natural.

B] Que acontece si se toma ao sujeito como animal falante, acontece que não se cumpre nem o genérico, nem o específico nem o individual. Em todos os casos será a natureza concupiscível o dominante. Mas temos que eram capazes de razão particular, isto é, cogitativa, portanto em certo grau correspondiam a uma situação individual, onde lhe era possível certa razão.

A ira tem por objeto somente aquilo que é justiça? (1ª da 2ª, q. XLVI, art 7):

A] *A ira tem o mesmo objeto que a justiça e a injustiça*

É o contentamento ou o desprezo motivo da ira? (1ª da 2ª, q. XLVII, art 2):

A] 1] todas as causas se reduzem ao desprezo, 2] o desprezo é não dar valor nenhum à excelência dos homens, 3] a ofensa é considerar atacada nossa excelência.

B] Os indígenas tinham idéia do apreço e desprezo, diferente do hispânico-cristão, era pela estrutura hierárquica do mundo indígena e como comentam todas as crônicas dos cronistas contemporâneos à conquista como os posteriores a esta fase.

Priva a ira da razão? (1ª de la 2ª, q. XLVIII, art 3):

A] A ira é aquela das paixões que mais nos priva do uso da razão em certos casos. A ira tem pois dois conteúdos: enquanto objeto de justiça onde se impõe certa razão, e este conteúdo onde a paixão nos priva por completo da razão.

XII. A estrutura dedutiva e a estrutura ôntico indutiva frente aos tratados, questões e artigos do tomismo de Tomás oitenta anos depois.

[B] Estrutura indutiva da subjetividade dos sentidos nos tratados, questões e artigos do tomismo prático dos evangelizadores oitenta anos depois da chegada hispânica baseados na versão do cronista indiano Felipe Guaman Poma de Ayala: síntese interpretativa específica.

Tratado das paixões [1ª a 2ª]

(*) Se a alma tem paixões.-

C] Com respeito ao problema das paixões e se a alma tem estas, nosso autor nesse processo de pesquisa vai respondendo também aos outros aspectos como aqui se verá. Depois de responder à primeira pergunta, ou seja, se a alma tem paixões, passa o autor a estabelecer a hierarquia das mesmas, para finalizar pesquisando se são boas ou más as ações destas. Vejamos o procedimento que desenvolve ao propor estas questões e os respectivos artigos.

A pergunta: a alma tem ou não paixões ?, o autor responde da maneira que segue (1ª da 2ª, q. XXII, art. 1):

Que é propriamente uma paixão? Para falar sinteticamente, a essência da paixão é a atividade produzida no órgão pela potência de atração dos objetos. Agora bem, a paixão [que é propriamente atividade] convém a alma acidentalmente, na medida em que é composta.

E porque é assim? O corpo é composto de alma e corpo, agora a paixão não afeta a alma enquanto acidental, na medida que: 1] em um sentido na alma é propriamente espiritual ou racional; 2] em outro sentido, enquanto animador e informante do corpo. Portanto, só pode afetar ao corpo. Depois veremos o que a paixão pode ou não somar ou restringir ao valor do ato voluntário.

C] E a paixão como convém a alma indígena?, de maneira acidental ou absoluta?. De maneira absoluta, e porque assim?, porque presumiram duas coisas: 1] sua condição animal e 2] seu estado bárbaro na ordem dos costumes. E que implica isto?.

Presumir isto leva ao cristianismo de controle ou vigilância e a provável presunção que o controle psicológico social pela modificação dos costumes, levava à modificação das estimações da razão particular. Mas as estimações que procedem da razão particular não vem do sentido comum considerado de maneira psicológico social ou do controle dos costumes.

Assim, o tomismo dos evangelizadores, em sua prática, fizeram uma associação incorreta entre o psicológico social na sua concepção de controlar os costumes que permite o <passo> ou <salto> à modificação estimativa que procede da razão particular. Foi uma associação ou fusão ademais de incorreta e reducionista, puramente quantitativa.

A paixão reside mais na parte apreensiva ou na apetitiva? (1ª da 2ª, q. XXII, art 2):

1] o nome de paixão [que é propriamente atividade] implica que o paciente é atraído pela ação do agente, 2] a alma é atraída pelo objeto externo mais por virtude apetitiva, 3] daqui segue-se que reside na virtude apetitiva. O sujeito das paixões é uma potencia ou faculdade apetitiva [existem duas potências: cognoscitivas e apetitivas]

A paixão reside mais no apetite sensitivo ou no intelectivo? (1ª da 2ª, q. XXII, art. 3):

1] há paixão [o próprio dela é ser atraída] onde se tem mudança no corpo, 2] e tal se encontra nos atos do apetite sensível, 3] atos do apetite sensível não são apenas espirituais, isto é, reduzido à apreensão sensitiva [que recebe a intenção do objeto], 4] são também os atos do apetite sensível natural [ou seja, a parte fisiológica], 5] *assim a paixão reside mais no ato do apetite sensitivo e não do intelectivo. E por que não no intelectivo? Porque o intelectivo é independente, espiritual, como foi antes dito.*

C] o tomismo dos evangelizadores reduz o âmbito das paixões ao apetite sensitivo.

As paixões do apetite irascível são as mesmas que as do concupiscível ? (1ª da 2ª, q. XXIII, art 1):

1] o objeto da potência concupiscível são o bem e o mal sensíveis, sendo um deleitável e o outro doloroso, 2] o objeto do irascível é a luta pelo bem ou mal que forem por natureza árdios e difíceis constituem o objeto da paixão irascível, 3] logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, *absolutamente considerados*, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; 4] todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o *bem*

ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível.

C] Indutivamente o tomismo dos evangelizadores se limita ao cumprimento do ritual dos sacramentos, o controle dos costumes, e finalmente, à pesquisa pela confissão dos movimentos de suas paixões. O apetite sensitivo fica ademais de reduzido, moralizado.

Uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si (1^a da 2^a, q. XXIII, art. 4):

Observe-se o raciocínio de Tomás, 1] uma mesma potência pode ter ---nós dizemos--- paixões, *especificamente diferentes e não contrárias*, ou seja, são contrárias mas não contrárias antagônicas, 2] as paixões do apetite irascível já supõem inclinação a buscar o bem ou evitar o mal, 3] as paixões do apetite concupiscível dirigem a visão ao bem e ao mal de modo absoluto, com uma diferença: o bem goza de uma virtude atrativa a respeito do apetite, enquanto que o mal a tem repulsiva.

Continuando: 4] as paixões do apetite concupiscível se compõem de três relações unidas [coniugationes]: a) amor-ódio, b) desejo-aversão e [c] alegria-tristeza, 5] as paixões do apetite irascível são similarmente duas relações unidas: a) esperança-desesperação, b] temor-audácia, e [c] ira; 6] são onze todas as paixões de espécie diferente, 7] seis pertencem ao concupiscível, 8] cinco pertencem ao irascível, 9] sob as quais se contém todas as paixões da alma.

Assim, a) estas paixões que são relações unidas não antagonicamente do concupiscível e de modo similar do irascível, não se podem ter em conta sem assumir o

conjunto de considerações prévias, isto é, o contexto ontológico nas que estão situadas nos tratados, questões e artigos previamente.

Para dizer de outra maneira, as onze paixões aqui definidas como unidas não antagonicamente, isto é, diferentes e não contrárias, excetuando a ira, todas, repito, estão subordinadas aos sentidos que o autor tem demonstrado com anterioridade.

As paixões do irascível tem prioridade sobre as paixões do concupiscível ? (1^a da 2^a, q. XXIV [alias XXV], art. 1):

Em termos *absolutos*, as paixões do irascível são anteriores às do concupiscível; em ordem a *extensão*: 1] as paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível porque tem dois aspectos: a] movimento, b] e relativo ao repouso, 2] o irascível só é relativo ao movimento na medida que o objeto do irascível é o difícil ou árduo.

Em termos mais específicos, tem-se primeiro na ordem da *execução*: 1] as concupiscíveis são anteriores as irascíveis na medida em que são mais simples, isto é, possuem apenas o bem o mal, 2] as irascíveis são mais complexas na medida que ao bem e ao mal se lhes tem que somar a razão do árduo e difícil.

C] Indutivamente se produz uma redução ao especificamente irascível, as paixões tem que ser controladas externamente.

1] *toda* paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que é alegria ou tristeza [porque razão acontece isto? Porque o mal e o bem enquanto *presentes e possuídos*, [dá lugar a um movimento de atração ou repulsão], 2] novamente o anterior: as paixões do concupiscível são anteriores às do irascível na medida que as paixões irascíveis acrescentam algo às do concupiscível: o difícil e o árduo.

C] Indutivamente tem-se que toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível, mas no caso indígena foi o processo de tipo negativo, paixões negativas, não foram positivas como se presume tradicionalmente durante séculos.

É o amor a primeira das paixões do concupiscível ? (1ª da 2ª, q. XXIV (alias XXV), art. 2):

1] os objetos do concupiscível são o bem e o mal, 2] o *mal é privação do bem*, 3] o bem tem prioridade, 4] o bem tem natureza de fim com respeito à intenção e posterior na execução, 5] a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada à intenção ou execução, 6] tudo o que tende para um fim há de ter aptidão para alcançar o que é proporcionado a ele, 7] há de ser movido a um fim, 8] repousa no fim alcançado, 9] essa aptidão proporcional ao apetite com o bom só pode ser o amor, 10] e o amor é complacência no bem, 11] o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência, 12] e alegria na deleitação; 12] portanto, o amor é anterior ao desejo e este à deleitação, 13] na ordem da intenção, a deleitação intencionada causa o desejo e amor porque é em certo modo fim.

C] O suposto bem pregado pelos evangelizadores era simplesmente um mal para eles.

É a esperança a primeira entre as paixões ? (1ª da 2ª, q. XXIV (alias XXV), art. 3):

Fica claro em seu raciocínio que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível, e imediatamente passa a uma avaliação, enquanto se estabelece uma hierarquia pela *geração*, isto é, na *ordem e no sentido* das paixões que maneja Tomás de Aquino, assim: *ordem das paixões segundo a geração*: 1] primeiro o amor e o ódio, 2] desejo e fuga, 3] esperança e desespero, 4] temor e coragem, 5] a ira, 6] a alegria e

a tristeza que *acompanham a todas* as paixões, 7] o amor é anterior ao ódio, 8] o desejo à fuga, 9] a esperança ao desespero, 10] o temor a coragem, 11] a alegria à tristeza.

O artigo se complementa com este relativo assim à alegria e a tristeza, a esperança e o temor, resultante nas quatro principais paixões ? (1ª da 2ª, q. XXIV (alias XXV), art. 4):

1] *são consideradas como principais quatro paixões: alegria, tristeza, temor e esperança*, 2] alegria e tristeza por serem *absolutamente* completivas e finais, relativas a todas as outras e a elas mesmas, 3] temor e esperança são completivas mas *não absolutas*, mas *no gênero do movimento apetitivo* de alguma coisa, 4] *relativamente ao bem* o movimento começa pelo amor [concupiscível: bem sensível comum e absolutamente considerado com movimento de atração: amor], continua pelo desejo [concupiscível: bem sensível enquanto ausente e não possuído, resulta em um movimento de atração: desejo], termina na esperança [irascível: a respeito do bem sensível ainda não conseguido pelo que tem de bem, e gera um movimento de atração: esperança; 5] *relativamente ao mal* o movimento começa pelo ódio [concupiscível: mal sensível e comum e absolutamente considerado como um movimento de repulsão: ódio], continua pela aversão [concupiscível: a respeito do mal sensível enquanto ausente e não possuído, que resulta em um movimento de repulsão: aversão], e termina no temor [irascível: o mal árduo não padecido enquanto mal que produz um movimento de repulsa: temor]

C] Na ótica indutiva o que fica é diferente: domínio da tristeza e o temor são completivas e finais; o temor e a esperança são completivas mas não absolutas a respeito do movimento apetitivo de alguma coisa; relativo ao mal: o movimento começa pelo ódio e continua pela aversão concluindo no temor.

É mais ainda: 1] portanto, o número dessas quatro paixões fundamenta-se de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, 2] porque o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente, 3] concupiscível: o bem presente (enquanto possuído) é objeto da alegria, 4] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza; 5] irascível: o bem futuro (pelo que tem de bem), da esperança, 5] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor, 6] as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas: *concupiscíveis*: a) desejo [bem ausente e não possuído; futuro], b) aversão [mal ausente e não possuído: futuro]; *irascíveis*: a) desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], b) audácia [mal futuro pelo que tem de dificuldade], ira [mal presente e árduo].

C] Indutivamente fica assim: 1] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza, 2] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor; complementarias: 1] concupiscíveis: aversão [mal ausente e não possuído: futuro], 2] irascíveis: desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], ira [mal presente e árduo].

São as paixões da alma moralmente boas ou más ? (1ª da 2ª, q. XXV (alias XXIV), art. 1) :

Vejamos como Tomás desenvolve este raciocínio. Consideram-se *as paixões* de duas maneiras: 1] em si, 2] enquanto caem sob o domínio da razão e da vontade, 3] em si são movimentos do apetite irracional, não susceptíveis de bem nem de mal moral; 4] são objeto de bem e mal moral enquanto caem sob o império da razão e da vontade, 5] qual é a razão ?: o apetite sensitivo depende mais da razão e da vontade que dos membros exteriores, 6] os membros exteriores enquanto atos morais bons ou maus dependem da vontade, 7] com maior razão as paixões voluntárias são boas ou más, 8]

são voluntárias enquanto governadas pela vontade ou de o que a vontade neste ponto não proíbe [<vel ex eo quod a voluntate non prohibentur>].

As paixões consideradas em si são movimentos do apetite irracional que não são suscetíveis de avaliação moral, isto é, não são moralmente nem boas nem más, são produto do apetite irracional.

C] A respeito do indígena se assumiu sua condição animal, portanto irracional, e as paixões do apetite irracional foram qualificadas moralmente, e negativamente.

Todas as paixões da alma são moralmente más? (1^a da 2^a, q. XXV (alias XXIV), art. 2):

E aqui fala nosso pensador: *as paixões da alma quando são contrárias à razão inclinam-se ao pecado, enquanto que quando são ordenadas pela razão inclinam-se à virtude.*

C] Mas na razão particular sujeito a um corpo dominado pelo sensível, o tomismo hispânico assume que *necessariamente* inclinam-se ao pecado.

Diminui sempre em qualquer paixão a bondade do ato moral ? (1^a da 2^a., q. XXV (alias XXIV), art. 3):

1] pode o apetite sensitivo obedecer a razão, 2] que as paixões da alma sejam reguladas pela razão, 3] corresponde à perfeição do ato moral.

C] Indutivamente isto não era possível para o indígena na medida que este não podia aceder à razão.

(*) Das paixões do apetite concupiscível.

Do ódio.-

Se o objeto e a causa do ódio é o mal ? (1^a da 2^a, q. XXIX, art 1):

1] o ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo, 2] o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao *apreendido* como repugnante ou nocivo.

Observe-se aqui o sentido da palavra <<apreendido> isto é, como participa a cogitativa neste processo. A cogitativa não é outra coisa que a capacidade de abstrair por comparações as espécies intencionais como foi antes mencionado, é o nexó entre o sensitivo e espiritual ou intelectual. Existem vários objetos especiais do ódio: 1] ódio de si mesmo, 2] ódio da verdade, 3] ódio de uma coisa em universal. O sentido da <<apreensão>> tem que ver com esta última.

Ódio de uma coisa em universal tem dois sentidos: (a) um sensitivo ou passional e se radica no concupiscível (ódio passional), (b) outro chamado voluntário ou racional (ódio racional). O ódio da vontade é universal porque é a captação racional ou de entendimento do objeto odiável e tal apreensão é abstrata e universal. Mas nós não vamos nos interessar por esta.

Si se fala de ódio passional do sensitivo <<que é regulado imediatamente pela cogitativa>> que não é <<abstrativa ou apreensiva do universal (razão de universalidade: a/n), e sim que se dirige à natureza universal enquanto está sob a intenção de singularidade>> .

C] Então este ódio que procede da abominação <<materialmente toca el universal directo>>, isto é, se tem ódio da natureza material que toca ou leva ao universal

direto, não de um sujeito particular, para dizê-lo de outro modo <<porque el sentido toca al universal direto no formalmente, sino materialmente, esto es, a la *cosa* que es universal, no a la *razón* de universalidad>>.

No tomismo indígena, a fonte do mal são os sacerdotes [e toda uma cadeia], eles são o objeto do ódio da natureza material que toca ou leva ao universal direto, mas não de um sujeito particular.

É o amor causa do ódio ? (1ª da 2ª, q. XXIX, art 2):

1] *se reitera a idéia: o amor é consonância com o objeto amado, o ódio é uma dissonância*, 2] o que convém ao ser deve-se considerar antes do que aquilo que lhe repugna, 3] pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente, 4] assim é necessário que o amor seja primeiro que o ódio, 5] e só se odeia aquilo que é contrário ao bem que se ama.

C] A consideração [4] não é como se propõe, o amor e o ódio estão em relação do tipo de objeto que se presume que se ama, poderia ser primeiro o amor na perspectiva hispânica, ou ódio na perspectiva indígena; e [5] tampouco é certo, os curas eram considerados fonte do mal, isto é, eram considerados nocivos e repulsivos, portanto odeiam porque são contrários a estes curas [e a cadeia], ao bem que amam os indígenas, isto é, o mundo destruído pelos hispânicos.

Da dor.-

É a dor paixão da alma? (1ª da 2ª, q. XXXV, art 1):

1] todo movimento do apetite sensitivo chama-se paixão, 2] a dor existente no apetite sensitivo chama-se paixão da alma [<<alma>> tem um sentido de princípio animador ou informante do corpo], 3] Agostinho chama à dor de bem mais sofrimento

A tristeza é dor? (1ª da 2ª, q. XXXV, art 2):

1] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido externo: a inteligência, 2] o prazer pode ser causado pela apreensão do sentido interno: a imaginação, e tem mais extensão que a externa, 3] só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, 4] a dor que produz esta apreensão interna chama-se tristeza, 5] a alegria é externa. Portanto, a dor que produz esta apreensão interna é a tristeza.

(* Das paixões do irascível.-

Do temor.

É o temor paixão da alma ? (1ª da 2ª, q. XLI, art 1):

Este artigo é quase uma síntese relativa à paixão: 1] o conceito de paixão é ser um movimento de virtude passiva [foi explicado porque passiva], 2] *onde o objeto age como motor ativo*, 3] a paixão é um efeito do agente, 4] são paixões também o sentir e inteligir, 5] *mas a rigor chama-se paixão a virtude da paixão apetitiva*, 6] e mais rigoroso ainda: movimento da virtude apetitiva servida por órgão corpóreo *acompanhado de certa transmutação corpórea*, 7] propriamente chamam-se paixões aos movimentos que acarretam em alguma nocividade [isto é uma incorporação], 8] *assim ao temor convém o nome de paixão por que relativo ao mal futuro*.

É o temor uma paixão especial ? (1ª da 2ª, q. XLI, art 2):

1] as paixões da alma se especificam pelos seus objetos [disto sabemos a razão], 2] o temor é paixão especial, 3] *o temor o é do mal futuro difícil que não podemos resistir*.

Existe algum temor natural? (1ª da 2ª, q. XLI, art 3):

1] Chama-se natural o movimento para o qual a natureza se inclina, e ocorre de dois modos, 2] como tudo se aperfeiçoa pela natureza, 3] como movimento para o qual

a natureza se inclina e se completa só pela apreensão, 4] existe, portanto temor natural e temor do movimento ou ato da vontade.

Este artigo distingue: 1] entre o temor natural e não-natural, e se distingue o natural do não-natural pela diversidade do objeto, 2] o temor é relativo ao mal que maltrata e do qual a *natureza foge*, por seu desejo de viver, o que lhe produz um temor natural, 3] mas, se têm o *mal que contrista que não repugna à natureza, mais senão, ao desejo do apetite*, 4] este temor não é natural.

Neste artigo 1] certas paixões como amor, desejo, esperança chamam-se às vezes naturais, que tem uma certa inclinação e que buscam o bem e fogem do mal, 2] inclinação que pertence ao apetite natural, portanto há um certo amor natural.

C] Preservar-se do mal, fugir do mal, como amor natural, não implica buscar o bem, é simplesmente fugir.

É o bem objeto do temor? (1ª da 2ª, q. XLII, art 1):

1] a potência apetitiva busca o bem e evita o mal, 2] portanto tudo aquilo que esta potência busque será bom, 3] assim o *temor têm ao mal como seu objeto próprio*.

C] Perceber o mal como objeto próprio do temor é assumir na realidade que este mal se concebe não como mal mediado pela razão, senão como mal próprio da razão particular.

Há temor do mal natural ? (1ª da 2ª, q. XLII, art 2):

1] o temor provém da fantasia de um mal futuro, 2] o que causa tristeza é *contrário à vontade*, assim causa corrupção ao o que é a natureza, e tal é o mal natural, 3] portanto há temor dele.

O temor pode ser temido? (1ª da 2ª, q. XLII, art 4):

1] somente nós aterra o que vem de causa extrínseca, não da vontade, 2] e provém de causa extrínseca, por ser paixão conseqüente à fantasia do mal iminente.

É o amor causa do temor? (1ª da 2ª, q. XLIII, art 1):

1] *o objeto do temor é o mal considerado como tal*, 2] *como futuro e próximo ao qual não podemos resistir com facilidade*, 3] *o que pode nos causar esse mal é causa efetiva do temor*, 4] *e por conseqüência do próprio temor*, 5] *é uma disposição material*.

C] indutivamente e em que pese a tudo o que se fala, o tomismo dos evangelizadores funcionou como causa do temor.

É a deficiência causa do temor? (1ª da 2ª, q. XLIII, art 2):

1] *existe temor como disposição material de quem teme*, 2] *como causa eficiente de parte de quem é temido*. Agora a disposição material de quem teme pode sê-lo a respeito das coisas más, pode sê-lo também das pessoas más.

É o tremor efeito do temor (1ª da 2ª, q. XLIV, art 3):

Este artigo trabalha com os efeitos exteriores, isto é, do corpo, assim 1] o tremor é causado pelo temor.

O temor trava a operação? (1ª de la 2ª, q. XLIV, art 4):

1] o temor quando excessivo torna os homens incapazes de juízo.

Da ira.-

O objeto da ira é o mal? (1ª de la 2ª, q. XLVI, art 2):

Temos a ira enquanto mal e a ira enquanto ira: 1] *o movimento da ira tende em primeiro termo para a vingança que deseja e espera como um bem, provindo dali o deleite*, 2] *o movimento da ira tende em segundo termo para aquele que quer vingança contra alguém que considera contrário e nocivo, o que implica em noção do mal*, 3] a ira

ao contrário, considera como bom um objeto, *isto é, a vingança que deseja*, 4] e a ira considera *como mal* a saber o homem nocivo de *quem se quer vingar*, 5] de onde resulta em paixão composta de paixões contrárias.

C] Indutivamente qual era o tipo de ira do indígena?, a crônica de Guamán Poma não destaca com precisão este fato, mas sugere que fosse [3]; e também poderia ser a modalidade [4], isto é, que não levasse a mal vingar-se do homem nocivo.

É a ira acompanhada de razão ? (1ª da 2ª, q. XLVI, art 4):

C] A ira vai acompanhada de razão na medida em que se tem equivalência da pena a infligir e ao mal que sofremos. No caso do indígena era a razão particular quem estabelecia a equivalência.

É o contentamento ou desprezo o motivo da ira? (1ª da 2ª, q. XLVII, art 2):

1] todas as causas se reduzem ao desprezo, 2] o desprezo é não ter valor nenhum à excelência dos homens, 3] a ofensa é considerar atacada nossa excelência.

C] Os indígenas tinham idéia do apreço e do desprezo, diferente ao hispânico-cristão, devido à estrutura hierárquica do mundo indígena.

Priva a ira da razão? (1ª da 2ª, q. XLVIII, art 3):

C] *A ira é aquela das paixões que mais nos priva do uso da razão em certos casos.* A ira tem pois dois conteúdos: enquanto objeto de justiça onde se impõe certa razão, e este conteúdo onde a paixão nos priva por completo da razão. Fenômeno freqüente entre os evangelizadores.

2] Tratado da bondade e malícia dos atos humanos.-

Todas as ações humanas são boas ou há más ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 1):

O primeiro que se ressalta nesta questão e artigo é como Tomás estabelece a condição ontológica da moralidade em geral. Assim diz: 1] toda ação humana na medida em que é humana, é mesmo boa, 2] e será considerada má, na medida em que lhe faltar plenitude como ser devido, 3] isto é, se não alcança a determinação exigida pela razão

C] No tomismo hispânico indutivamente tivemos fusão, e onde se tratava do indígena, em geral do cristão da época, toda ação humana não era necessariamente boa e pelo fato de ser humano era determinado pela condição de intenção.

Tem a ação humana no objeto bondade ou maldade ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 2):

1] a bondade e a maldade do ato moral depende do objeto conveniente; não é só e unicamente do sujeito.

C] Indutivamente no tomismo hispânico o ato moral era necessariamente conveniente enquanto determinado pelo sacerdote.

A bondade e malícia dos atos humanos provem do fim? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 4):

A partir da determinação central que se estabelece no artigo 1º, ele procede a seqüenciar a bondade sob quatro pontos de vista: 1] a genérica: é boa na medida em que é ação, 2] a específica resulta do objeto conveniente, 3] a terceira segundo as circunstâncias que é como accidental, 4] depende do fim e se relaciona com a causa mesma da bondade.

C] Não existia estas distinções quando se tratava do tomismo dos evangelizadores hispânicos oitenta anos depois. Na medida em que o corpo humano era fonte de inclinação ao pecado não era difícil reduzir e olhar tudo pelo lado negativo.

O fim diversifica especificamente os atos em bons e maus ? (1ª da 2ª, q. XVIII, art. 6):

1] certos atos chamam-se humanos *enquanto voluntários*, 2] o ato voluntário inclui dois: a) o interior que é da vontade, b) exterior, onde cada qual tem seu objeto, 3] o objeto do ato interior da vontade é o fim propriamente, 4] o objeto do ato exterior é aquilo mesmo sobre o que recai, 5] o ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, 6] o ato interior se especifica pelo fim, 7] o que procede da vontade tem valor de forma ao que procede do ato exterior, 8] os atos exteriores tem valor moral enquanto voluntários, 9] assim a espécie dos atos humanos é *formal em relação ao fim*, 10] *material em relação ao objeto do ato exterior*.

C] Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual com respeito ao social, ainda que não tivessem conhecimento filosófico da relação entre o individual e o social; mas a cultura cristã ao eliminar essa relação, impôs a relação cristã entre o individual e o social, mas como declarou ao indígena incapaz de inteligência, e compreensão do bem e do supremo bem; e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis para o indígena; então não conseguiu restaurar a relação intrínseca entre o individual e o social, ficando como uma questão externa, ou seja: 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências ---ritos, hábitos, costumes, etcétera--- exteriores, exigidos no mundo cristão. Este fato depois se cristalizaria na etapa do vice-rei F. Toledo.

De que depende a bondade da vontade humana.-

O primeiro esclarecimento com respeito a isto trata acerca de *sim a bondade da vontade humana dependente de seu objeto* (1ª da 2ª, q. XIX, art 1) e responde do modo seguinte:

1] a vontade boa e a má são especificamente diferentes, 2] a diferença específica dos atos depende dos objetos, 3] *portanto, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos.*

C] Se assim resultam as coisas, não é difícil perceber que *o problema será o tipo de objeto que se declara bom ou mau. Então o problema faz-se mais complicado. E não é difícil perceber que aquilo que tenha que mexer com a natureza sensível dos indígenas* estará sujeito à condição de mau.

Será boa a vontade humana que concorda com a razão errônea? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 6):

1] a vontade humana que concorda com a razão errônea é simplesmente má.

C] A vontade dos indígenas segundo a visão desta época assume que o indígena pode ter vontade e a reconhecer pela razão particular, mas não a respeito ao fim da razão, que é o bem e isto é posto ao homem por Deus. Este é o déficit. Então déficit não significa que o indígena não tivesse vontade, certamente desde o horizonte indígena; mas desde visão cristã não tem, o cristianismo assim determinou e interpretou o novo sentido da vontade.

Dependerá a bondade da vontade humana do fim intencional? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 7):

1] a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido; 2] a bondade há de depender necessariamente do fim intencional.

C] No indígena esta é determinada pelo sacerdote.

Dependerá a bondade da vontade humana de sua conformidade com a divina? (1ª da 2ª, q. XIX, art. 9):

1] a bondade da vontade depende do fim intencional, 2] o fim último da vontade é Deus, 3] é necessário, portanto, que a vontade humana se ordene ao sumo bem, ou seja, Deus, 4] o sumo bem é objeto próprio, 5] o sumo bem --- comparado com a vontade divina --- tem seu objeto próprio, 6] e como supremo bem é a medida e a razão de tudo aquilo que pertence a este gênero, isto é, o supremo bem, 7] e como tudo o que atinge à medida onde o supremo bem é Deus é reto e bom, 8] portanto, a vontade humana tem que se conformar com a vontade divina.

C] Com os indígenas aconteceu o seguinte: na medida em que sua vontade é defectiva, e se precisa controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus [como antes fora dito], e

como esse fato leva a eles ---os indígenas--- ao supremo bem, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é *conforme* a vontade divina.

3] Tratado dos atos humanos.-

Das ações humanas e a vontade.-

Há voluntário nos atos humanos?, se pergunta na q. VI, art. 1 (1ª da 2ª, q. VI, art 1):

A posição do autor é bastante clara a respeito da natureza do voluntário: 1] se se tem algum conhecimento do fim, 2] então tem em si mesmo o princípio de seu ato, 3] então age para o fim, 4] a essência do voluntário implica no princípio do ato ou ser interno com algum conhecimento do fim.

Desta maneira é claro também que Tomás considera os atos humanos como atos morais e dentro do plano moral. Todos os requisitos do ser moral e da moralidade se condensam nestes elementos: *1] princípio interior ou tendência da vontade, 2] ação voluntária e, 3] ordem ao fim.*

C] Indutivamente condição negada ao indígena pela declarada incapacidade que tem de perceber e entender ao fim.

A vontade quer somente o bem? (1ª da 2ª, q. VIII, art. 1) se interroga Tomás no artigo 1 da questão VIII e responde:

Decompondo um pouco mais detidamente esta afirmação: 1] a vontade é um apetite racional, 2] *todo* apetite somente pode desejar o bem, e porque é assim? 3] *porque o apetite não é outra coisa do que uma inclinação do apetente para alguma coisa,* 4] *e nada se inclina senão para aquilo que lhe é semelhante e conveniente,* 5] em tudo o

que existe é necessário que toda inclinação seja ao bem, 6] agora para a vontade tender a uma coisa não precisa existir o bem, 7] é suficiente que se tenha *aprendido algo sob a idéia de bem*.

C] Indutivamente condição negada.

A questão VIII, artigo 3, desta 1ª da 2ª, se pergunta se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

Observe-se novamente o raciocínio aberto de Tomás neste artigo: 1] o fim é querido em si mesmo, 2] onde o meio como tal é querido para o fim, 3] a vontade pode *querer o fim sem querer o meio*, 4] e mais, pode *querer o meio sem querer o fim*, 5] querer o fim em função dos meios, 6] é querer os meios.

C] No tomismo dos evangelizadores meios e fins estão unidos, não existindo estas sofisticadas distinções.

Da vontade humana e as paixões.-

Agora de modo mais específico vejamos como se propõe esta questão e artigo na medida em que no artigo um se viu a específica situação da vontade com respeito às potências da alma, o artigo 2 se interrogará acerca de se a vontade pode ser mexida pelo apetite sensitivo (1ª da 2ª, q. IX, art 2):

1] o aprendido como idéia de bem e conveniente mexe com o objeto a vontade, 2] pela vontade o homem modifica, muda, para alguma disposição, 3] quando levados por uma paixão vemos como conveniente algo que não vemos quando estamos isentos dela, 4] *enquanto ao objeto o apetite sensitivo mexe a vontade*.

C] O indígena pode ter idéia do bem, que provém da razão particular mas não pode provir nem da razão universal nem do fim universal. *Assim o apetite sensível só pode ter idéia do bem que mexe sua vontade porque provém da razão particular. Mas*

não pode aceder nem à razão universal nem ao fim. Falar do indígena como carente de inteligência e vontade significa que sua vontade não se orienta ao fim universal porque não pode inteligir o fim, e não pode inteligir o fim porque não passa de uma razão particular situada no sensível.

Será então a vontade mexida por Deus? (1^a da 2^a, q. IX, art. 6):

1] somente Deus pode ser causa da vontade, mas em que sentido o será? 2] porque a vontade é uma *potência da alma racional causada pela criação de Deus*, 3] e depois, porque a vontade se ordena ao bem universal e 4] somente Deus pode ser causa dela, 5] qualquer outro bem, enquanto que particular, não pode produzir inclinação universal, 6] portanto, não pode ser causado por agente particular.

C] Então para aceder a Deus somente se pode se a razão particular pode entender o fim, e tal razão particular se verá participada [mediada] da razão universal para entender o fim, isto é, Deus. Quando se fala que o indígena carece de inteligência e vontade para aceder a isto, em realidade simplesmente se está negando uma condição [incapacidade para entender o fim] que não se pode negar de modo absoluto. No pior dos casos que foi o comum, se lhes negou inteligência.

Estas duas questões não podem se separar

A questão seguinte, ou seja, a questão X, procede a continuar averiguando outros aspectos relacionados com a vontade, e desta vez pondera no artigo 3 com respeito a se a vontade é mexida necessariamente pela paixão do apetite inferior (1^a da 2^a)

Decompondo estas considerações mais detidamente destacamos como é mexida a vontade: 1] *a vontade é mexida pela paixão do apetite sensitivo*, 2] a paixão do apetite sensitivo por sua vez *é mexida pelo objeto*, 3] se julga conveniente e bom, ou não, segundo a disposição da paixão, 4] e o homem muda pela paixão de uma maneira

quando perde o uso e movimento da razão, e, por conseguinte, se deixa levar pelo ímpeto da paixão, não há, portanto vontade, 5] e o homem muda pela paixão de outra maneira quando a razão e o movimento da razão não é absorvida pela paixão, *fica em algum nível o juízo livre*, 6] e assim permanece o movimento da vontade que não tende necessariamente para onde se inclina a paixão, ou seja, a vontade não segue necessariamente à paixão.

C] No tomismo dos evangelizadores se assumiu que o indígena se mexia por suas paixões inferiores, isto é, as provenientes do apetite sensitivo.

A q. X, art. 4, propõe o problema relativo a ser a vontade movida necessariamente por Deus (1ª da 2ª).

Assim distinguem-se dois tipos de movimentação da vontade com respeito a Deus, enquanto movimento contingente e movimento necessário, e a razão é simples, nem todo movimento da vontade está orientado ao fim, por exemplo, quando ocorre na razão particular, que não reconhece o fim, isto é, Deus.

C] O tomismo dos evangelizadores fizeram uma redução da movimentação da vontade, o indígena ao não poder aceder ao fim da vontade, a compreensão do necessário a respeito do fim; e na necessidade dos evangelizadores em modificar os costumes indígenas; dividiram a vontade: 1] razão particular indígena incapaz de alcançar os fins, 2] mas sim de compreender o fim particular desta razão particular, portanto, redução a considerar necessária essa razão particular, a dotar de Deus essa razão particular, a reorientar os costumes no horizonte dessa razão particular. Portanto, declarar que Deus opera ali. E, portanto, passar dos dois tipos de

movimento da vontade a respeito de Deus, a um só: *o contingente passou a ser necessário.*

Seguidamente se propõe o problema da intenção, a intenção é ato do intelecto ou da vontade ? (1ª da 2ª, q. XII, art. 1):

A intenção é: 1] *tender para alguma coisa*, 2] *a intenção primária principalmente é aquilo que se move para o fim*, 3] *a vontade move para o fim todas as outras potências da alma*, 4] *de onde é claro que a intenção primária principalmente, é propriamente ato de vontade que se move para o fim a esta vontade*, 5] *não que a intenção primária principalmente seja própria do conhecimento*, 6] *a intenção primária principalmente pressupõe este conhecimento*, 7] *pelo qual é proposto à vontade o fim para onde ela se move.*

Em síntese, não pode haver <<tendência>> para alguma coisa, intenção primária, sem conhecimento, porque precisamente por este conhecimento a intenção *manifesta tendência*, e *direciona a vontade* para alguma coisa, propondo alguma coisa à vontade para o fim onde se move, assim a intenção só pode ser ato de vontade.

C] É manifesto que a <<intenção>> no caso indígena segundo o tomismo hispânico com todos os pré-condicionamentos a respeito das paixões, o sensível, etcetera, as intenções tinham que ser negativas, necessariamente.

Com respeito a eleição, será ato da vontade ou da razão (1ª da 2ª, q. XIII, art. 2)?

1] *a palavra eleição inclui algo pertencente à razão e algo pertencente à vontade*; 2] *a eleição é intelecto apetitivo ou apetite intelectual*; 3] *quando a vontade tende para algo proposto como bom, desde que é ordenado pela razão*, 4] *materialmente é um ato de vontade*, 5] *mas formalmente é um ato de razão*, 6] *substancialmente então, a eleição é*

ato de razão, mas também da vontade porque se completa com certo movimento da alma para o bem escolhido, 7] logo é ato de potência apetitiva.

C] O tomismo hispânico negou esta possibilidade ao indígena, isto é, capacidade de vontade ou de razão; e por que, porque tanto vontade como razão procedem do fim proposto como bom só que um age materialmente enquanto tendência, enquanto o outro é só formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de ter vontade que não seja proposto como boa pela razão?: a resposta é afirmativa; quando acontece: *quando a razão não informa à razão particular, não media a razão nesta razão particular*, por ser simplesmente sensível [I parte, q. LXXVIII, art. 4]. Mas essa vontade será limitada e imperfeita.

Pode um ato do apetite sensitivo ser ordenado, imperado, mandado? (1ª da 2ª, q. XVII, art. 7)

1] *o ato do apetite sensitivo depende da potência apetitiva e da disposição do corpo*, 2] a apreensão imaginativa sendo particular é regulada pela racional, igual a virtude que é regulada pela virtude ativa universal; 3] portanto *o ato do apetite sensitivo está sujeito a razão*, 4] *ao passo que não o está a disposição do corpo*, 5] *e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão*, 6] e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo <<se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão>>, 6] assim pudesse a razão preveni-lo.

Assim é claro que o ato do apetite sensitivo em que pese a estar sujeita à razão, na medida em que não está completamente a disposição do corpo, não está tampouco totalmente sujeito ao império da razão, *e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo provocado pela imaginação ou sentido, escape ao império da razão*. Isto

significa que o apetite sensitivo, na medida que é corporal e está parcialmente sujeito a razão, pode escapar ---por razões da imaginação ou sentido--- ao império da razão.

C] Indutivamente no tomismo hispânico isto se converteu em *vigilância externa do corpo e na vigilância dos movimentos internos da alma*.

4] Tratado da bem-aventurança.-

1] Ações humanas em si mesmas.-

Começa este artigo: do fim último em comum, propondo o seguinte na q. 1, art. 1 (1ª da 2ª):

Retenha-se aqui as seguintes idéias: 1] o ser humano é senhor de suas ações, 2] o é pela razão e pela vontade, 2] por isto é chamado *o livre arbítrio, que é a faculdade da vontade e da razão*, 3] são ações propriamente humanas as procedentes de vontade deliberada, 4] o objeto das ações humanas é uma potência, 5] o objeto da vontade é o fim e o bem, 6] portanto *todas as ações humanas tendem para um fim*.

C] Indutivamente o tomismo dos evangelizadores negaram esta condição ao indígena.

O ponto seguinte se radica em averiguar se atuar para um fim é próprio da natureza racional (1ª da 2ª, q. I, art. 2):

A decomposição do artigo leva o seguinte: 1] toda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal, 2] os agentes, todos, agem para um fim, 3] a primeira de todas as coisas é a final, 4] portanto, o agente se mexe visando um fim; 5] para a produção de um efeito determinado é necessário que esteja determinado a respeito de algo que é o fim; 6] na natureza racional essa determinação é produzida pela vontade [apetite racional], 7] nos outros seres, isto é, todos os não humanos, se

mexem por inclinação natural [apetite natural], 8] mas só o homem, ser dotado de razão, movendo-se a um fim por estar dotado da faculdade de vontade e de razão. Portanto, o agente principal na natureza é o homem, e o fim principal do homem só pode ser Deus.

C] Indutivamente condição negada

Tudo o que o homem quer será por causa do fim último (1ª da 2ª, q. I, art. 6):

1] o que o homem deseja o é por causa do fim último, 2] por duas razões: a)) tudo quanto o homem deseja se enquadra na noção de bem: a1) seja como *tendência* a esse bem, a2) ou desejando-o como bem perfeito, 3] porque tudo o que começa [incoativo] se ordena à própria consumação, assim a perfeição que se inicia se ordena à perfeição consumada, isto é, o fim último; b)) os apetecíveis secundários para existir precisam do apetecível primário, que é o fim último.

C] Indutivamente condição negada.

5] Tratado do homem.-

1] Da alma.-

Nesta mesma linha de argumentação relacionada com o homem, e dentro do tratado do homem, observemos agora a natureza da alma: Primeiramente é manifesto que a alma não é um princípio qualquer da operação vital dos corpos [...] a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato.

A alma 1] não é um princípio qualquer da operação vital, 2] e o princípio primeiro da vida, 3] é princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal, 4] o princípio primeiro da vida, a alma, não é o corpo, mas o ato dele.

O tomismo hispânico estabeleceu oficialmente o dualismo alma-corpo e ignorou o fato de que a alma é o ato do corpo, o mais bem, foi reduzido a uma visão dualista.

Os evangelizadores trabalharam com a idéia que a alma é a forma do corpo não com a idéia de que a alma é o ato do corpo. Como é que sabemos que foi assim, pela tese muito conhecida de que os <<índios no tienen alma>>. Os teólogos de Salamanca depois acordaram que sim, tem alma, mas desde um ponto de vista prático, ou seja, pela prática dos curas evangelizadores dos índios, continuaram assumindo que não tem alma.

C] Agora bem, que significa um corpo que não tem alma?: significa que não é ser humano, senão é ser humano, então o que é?: animal não racional, por conseguinte será tratado como tal. Mas, é possível que um corpo humano não seja ato da alma?. A resposta é simples: é impossível. Aqui temos uma nova redução do tomismo dos evangelizadores do tomismo de Tomás.

3] Intelecto agente.-

Para que os inteligíveis se atualizem no intelecto e por meio da abstração das espécies das condições materiais, é necessário admitir uma virtude, um intelecto agente [I parte, q. LXXIX, art, 3).

Assim, propriamente, o intelecto agente é o que permite que se atualizem --- dispara o ato e atualiza--- os inteligíveis por meio da atividade de *abstração das espécies* ---processo intelectual--- das condições materiais, em síntese o intelecto agente por meio da *atividade de abstração* das espécies objetivas, dispara a possibilidade não somente do ato, senão que com ele também atualiza os inteligíveis.

C] É muito claro que desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores estes indígenas possuíam *limitadamente esta condição de existência do intelecto agente*. E porque é possível afirmar isto?, porque o *intelecto agente age* usando o fantasma ou imagem que *ativa* a potência intelectual resultando a espécie impressa inteligível, *assim se dá a ação categorial pelo qual só reunidos, intelecto possível e espécie impressa, produzem a intelecção formal*; de que? só pode ser do fantasma ou imagem. Mas a intelecção formal é só ação. Não interessa mais para nossos fins.

Assim o intelecto agente age no horizonte da cogitativa da razão particular, mas não pode ser categorial, e porque *não é possível mediação categorial?*, porque o *categorial supõe já uma visão aristotélica* e os indígenas não tem lógica aristotélica. Sua lógica é uma lógica não aristotélica. Se aceitarmos que tinham mediação categorial então temos que aceitar todo o demais logicamente subsequente. O que não é possível. Infelizmente não tenho informação se os teólogos espanhóis de Salamanca daquela época discutiram este problema mais detidamente.

Mas é mais do que claro que se eles se aprofundaram no problema chegariam à conclusão que o intelecto dos indígenas tinha, depois de revisada a informação, o mesmo processo que o intelecto deles, espanhóis, e poderiam propor-se entender o bem, *só que sem a necessidade do Deus dos cristãos*. Mas isto é especulação negativa.

E porque só o primeiro nível, isto é, razão particular ou parcial intelecto agente?, porque ---reiteramos--- só no primeiro nível é possível a cogitativa.

5] Da vontade.-

- *O indígena ser reduzido a uma vontade deficitária.*

- *Só tem livre arbítrio se tem vontade.*

6] Tratado da criação do mundo corpóreo.-

I sistema: [1] a totalidade do universo constitui-se da totalidade das criaturas visíveis ou corporais, 2] todas estão sujeitas ao fim, 3] passam de menos nobres a mais nobres, 4] todas as partes são para a perfeição do todo;

II sistema: [5] o homem o é para gozar de Deus [que é um fim extrínseco], 6] cada criatura para seu próprio ato de perfeição, 7] das menos nobres as mais nobres, 8] das criaturas inferiores para o homem, 9] cada criatura o é para a perfeição de todo o universo, 10] as criaturas racionais de modo especial [speciali quodam modo] tem a Deus como fim a quem podem alcançar conhecendo-o e amando-o;

III sistema: [11] cada criatura é para a perfeição de todo o universo, 12] todo o universo, com suas partes, se ordena a Deus para o fim, 13] é claro que a bondade divina é fim de todos os seres corporais.

Em síntese, a leitura dos evangelizadores logo, faz tabula rasa das distinções claras em Tomás:

- 1] considerar as partes a respeito do todo como aspecto racional, cognoscitivo,
- 2] considerar o todo a respeito da perfeição, como aspecto racional, cognoscitivo,
- 3] considerar a totalidade a respeito da bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo; conhecer é amar, mas não necessariamente amar é conhecer.

7] Tratado da criação.-

Em suma, 1] Deus é princípio único de todas as coisas, 2] Deus cria do nada o mundo, 3] a matéria prima é produzida por Deus não sendo co-eterna com ela, 4]

criou o mundo para manifestar sua perfeição, 5] fez tudo sem necessidade intrínseca ou extrínseca, 6] cria o mundo no tempo, não <<ab aeterno>>.

A respeito do objeto pode-se dizer o seguinte: 1] todas as coisas existem porque existem em Deus como idéias, 2] todas as coisas visaram ao ser perfeitíssimo porque participaram em algum grau deste ser perfeitíssimo.

C] O tomismo dos hispânicos foi reduzido ao dualismo: 1] Deus criou o mundo e o homem do nada, 2] *elimina a participação do sobrenatural no natural.*

Síntese geral.

A síntese geral da pesquisa dá conta da determinação sistemática dos sentidos gerais das estruturas ontológicas unitárias sistematizadas e o sentido dos seus conteúdos ónticos no tomismo de Tomás, do tomismo hispânico e do tomismo evangelizador no Peru.

(*) Estrutura dedutiva dos evangelizadores hispânicos do tomismo e a idéia abstrato-referencial que tinham dos indígenas.

1. Qual é a estrutura dedutiva dos evangelizadores hispânicos que se pretende desmontar na presente estrutura da subjetividade dada pelo tomismo de Tomás?.

Esta leitura tem-se que fazer com a seguinte posição: 1] que o sujeito que faz a leitura é um leitor situado no século XVI e XVII, 2] com certa formação mediana no tomismo e com informação também mediana sobre o indígena, assumiremos basicamente a que provém dos *cronistas toledanos que tinham uma visão negativa dele*, isto é, tomaremos a visão oficial da época.

2. Quando se fala de que Deus fez todas as coisas do nada se está reduzindo a forma de agir de Deus, em verdade Deus cria do nada, mas Deus na idéia de Tomás o faz participando das coisas. Na realidade Tomás situa a criação no horizonte da participação para superar a possibilidade de sobre-valoração de uma delas, o Deus, ou ser. Em síntese, é o princípio de Deus participando nas coisas, não é Deus fazendo as

coisas e depois agindo no mundo, uma vez rompida com sua criação, agindo não se sabe como. Isto ficará mais claro conforme se desenvolva o raciocínio de Tomás.

3. A leitura tomista do Concílio de Trento e a leitura dos evangelizadores, logo faz tábula rasa das distinções claras em Tomás nos seguintes aspectos: 1] considerar as partes a respeito do todo como aspecto racional, cognoscitivo, 2] considerar o todo com respeito à perfeição, como aspecto racional, cognoscitivo, 3] considerar a totalidade a respeito da bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo.

4 Os evangelizadores trabalharam com a idéia de que a alma é somente a forma do corpo, mas não com a idéia de que a alma é também o ato do corpo; e como é que sabemos que assim foi?, pela tese muito conhecida de que <<os índios não tem alma>>. Como criatura o indígena têm que ser criado por Deus necessariamente, mas ao não participar Deus em sua criação, de seu intelecto, só como intelecto natural, então a alma é só princípio como ato do corpo. Os teólogos de Salamanca depois acordaram que sim, têm alma. Mas desde um ponto de vista prático, isto é, pela prática dos curas evangelizadores dos índios, continuaram assumindo que não têm alma em sentido absoluto, isto é, lhe negaram inclusive o intelecto natural. Agora bem, que significa um corpo que não tem alma?: significa que não é ser humano, senão é ser humano, então o que é?: animal não racional, por conseguinte será tratado como tal. Mas, é possível que um corpo humano não seja ato da alma?. A resposta é simples: é impossível.

5. Se os indígenas careciam da alma intelectiva, por conseguinte o nível que poderiam alcançar não passaria do sensitivo, e sua situação seria a de uma condição imperfeita a respeito daqueles que possuíam alma intelectiva. Poderão passar do imperfeito ao perfeito. Mas na prática evangelizadora este aspecto não funcionou. Se o tomismo evangelizador prático hispânico determinou aos indígenas como carentes da alma, portanto seu status era de seres sensíveis somente; agora desde o ponto de vista das operações da alma sua condição seria mais ou menos de potência universal; assim a alma sensitiva dos indígenas tenderá para seu objeto extrínseco segundo o gênero da potência sensitiva.

6. Outro aspecto é este da estimativa espontânea do sentido comum dos indivíduos, ou para dizer de outro modo, o sentido comum, a razão particular, tem uma tábua de valorações baseada na experiência sensível e perceptível intelectualmente pela comparação; é uma axiologia espontânea do sentido comum, uma teoria estimativa espontânea nascida ---em um primeiro aspecto--- do processo de memorização das formas sensíveis exteriores, e ---em um segundo aspecto--- a partir das quais percebe as intenções, e que por comparação lhe permite uma estimativa quotidiana para orientar-se na vida e no mundo.

7. É muito claro que desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores estes indígenas possuíam limitadamente esta condição de existência do intelecto agente. E porque é possível afirmar isto?, porque o intelecto agente age usando o fantasma ou imagem que ativa a potência intelectiva resultando a espécie impressa inteligível, assim se dá a ação categorial pelo qual só reunidos intelecto possível e espécie

impressa, produzem a intelecção formal; de que? só pode ser do fantasma ou imagem. Mas a intelecção formal é só ação. Mas não interessa mais. Assim o intelecto agente age parcialmente no horizonte da cogitativa da razão particular, mas não pode ser categorial, não é possível mediação categorial para a intelecção formal, porque o categorial supõe já uma visão aristotélica e os indígenas não tem lógica aristotélica. Sua lógica é uma lógica não aristotélica. Se aceitamos que tinham mediação categorial então temos que aceitar tudo o demais logicamente subsequente. E porque só o primeiro nível, isto é, razão particular ou parcial intelecto agente?, porque --- reiteramos--- remete à possibilidade da cogitativa.

8. No tomismo de Tomás, sensualitas é um fato gnosiológico, no tomismo dos evangelizadores, tomismo prático, dos costumes, moral, sensualitas se torna a simples sensualidade, isto é, se converte em sinônimo de carne e ademais negativo, diabolizado. Funcionará isto para os indígenas desde o horizonte do tomismo prático dos evangelizadores?. A resposta é negativa. Porque a razão particular dos indígenas é puramente sensível e capaz de fazer estimações a respeito ao que é bom ou mau para seu corpo em um primeiro nível graças a esta razão particular; e para que possa passar a ser razão particular de segundo tipo --- capaz também de estimações --- precisa ser orientada pela razão universal que é quem proporciona o reconhecimento dos fins.

9. Os apetites, tanto o concupiscível como o irascível obedece àquela razão, a dedução das conclusões singulares de princípios universais, se não é função do intelecto o é da razão, por conseguinte o concupiscível e o irascível obedecem à razão

mais que ao intelecto. O homem se movimenta pela vontade que é apetite superior ao concupiscível e irascível. Daí que ambos estejam sujeitos à razão.

10. Tem o não tem vontade os indígenas ?. Não tem. Pode ter apetite sensitivo do irascível para distinguir o nocivo ou não. Pode ter apetite sensitivo concupiscível para distinguir ao bem deleitável ao sentido ou conveniente à natureza. E não pode ter de jeito nenhum apetite intelectual, ou apetite superior ou vontade, e a razão procede do antes indicado, isto é, a vontade adere necessariamente à felicidade [e a felicidade para ser reconhecida como tal implica ser reconhecida como participada por Deus].

11. Possuirá o indígena livre arbítrio?. A resposta é novamente negativa. E não pode --- desde a perspectiva cristã --- porque para ter livre arbítrio precisa-se de duas coisas: conselho e apetite. Mas o apetite não existe como algo puro, existe em relação subordinada a inteligência. E a inteligência o será dos princípios. Coisa que não poderia reconhecer. Segundo isto terá o indígena alma intelectual?. A resposta é novamente negativa --- situados sempre na lógica cristã--- o intelecto tem virtude para inteligir, assunto que está por completo distante de o que é a alma de um indígena.

Tratado da bem-aventurança

1. Assim no tomismo prático o indígena só pode tender ao bem e a causa final, mas os indígenas que se movimentam no sensitivo e a inteligência prática não pode tender ao bem e, portanto ao fim, porque não está dotado para reconhecer essas possibilidades, ou seja, para reconhecer pelo apetite intelectual o bem em si mesmo. Por conseguinte, tem que ser guiado constantemente, e tem-se-lhe que mostrar que

aquilo que é bom, e aquilo que não é tal. É muito claro que os indígenas, teóricamente humanos, mas considerados na prática animais ou quase humanos, ao carecer de razão para dirigir-se ao fim que corresponde aos homens que se guiam por livre arbítrio, o fazia por duas razões: 1] para reconhecer por meio do intelecto natural as coisas de Deus no mundo, na medida que era só sensível, 2] no melhor dos casos para poder reconhecer a vontade de Deus no mesmo mundo pelo intelecto natural. Como ficam os costumes indígenas?, em que pese o policiamento em seus costumes do qual falam as crônicas, os evangelizadores tenderam a negar seus costumes pelos mesmos motivos que se atribuem aos indivíduos. Seus costumes não são de homens, são costumes de animais, ou costumes de quase homens, ou de coisas falantes.

2. Possuía o indígena princípio interior, ação voluntária e ordem ao fim?. A resposta é negativa. Esta era negada a ele, portanto o discernimento com respeito a estabelecer no indígena aquilo que era moralmente bom ou mau era questão a ser determinada extrínsecamente, isto é, era imposta. Não existia ação voluntária propriamente senão determinada externamente

3. Observe-se o modo quando se refere à alguma coisa que tende ao bem, todo apetite somente pode desejar o bem, é uma condição excludente; todo apetite não é outra coisa que uma inclinação do apetente, isto é, neste caso, do indivíduo para alguma coisa; assim: todo apetite é a inclinação do apetente para alguma coisa que lhe é semelhante e conveniente; por conseguinte, haverá níveis de entes e substâncias que se inclinam ao bem.

Tomás não fala que os meios obrigatoriamente tem que estar em função do fim, não está dizendo que os meios em função do fim são necessariamente bons. Não está

dizendo que os meios que não estão em função do fim são mais negativos. E o meio desejado para o fim não é declarado moralmente bom pelo simples fato de ser Deus este fim último. A razão para esta última afirmação procede da questão e artigo anterior: nada se inclina senão para aquilo que lhe seja conveniente e semelhante.

Esta foi à situação do indígena, ele pode ter idéia do bem, que provém da razão particular mas não pode provir nem da razão universal nem do fim universal. Assim o apetite sensível só pode ter idéia do bem que mexe sua vontade porque provém da razão particular. Mas não pode aceder nem à razão universal nem ao fim. Falar do indígena como carente de inteligência e vontade significa que sua vontade não se orienta ao fim universal porque não pode inteligir ao fim, e não pode inteligir ao fim porque não passa de uma razão particular situada no sensível.

4. O tomismo dos evangelizadores fez uma redução da movimentação da vontade do indígena ao não poder este aceder ao fim da vontade, a compreensão do necessário a respeito do fim; e pela necessidade dos evangelizadores em modificar os costumes indígenas, dividiram a vontade em: 1] razão particular indígena incapaz de alcançar os fins, 2] mas sim de compreender o fim particular desta razão particular, portanto redução a considerar necessária essa razão particular, a dotar de Deus essa razão particular, a reorientar os costumes no horizonte dessa razão particular. Portanto, declarar que Deus opera ali. E, portanto, passar dos dois tipos de movimento da vontade a respeito de Deus, a um só: o contingente passou a ser necessário.

5. Tem o indígena capacidade de vontade ou de razão ?, a resposta é negativa; e por quê, porque tanto vontade como razão procedem do fim proposto como bom só

que um age materialmente como tendência, enquanto o outro é só formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de ter vontade que não seja proposta como boa pela razão? : a resposta é afirmativa; quando acontece isso: quando a razão não informa à razão particular, não mediatiza a razão nesta razão particular, por ser simplesmente sensível [I parte, q. LXXVIII, art. 4]. Mas essa vontade será limitada e imperfeita. E que tipo de eleição será aquele que escolhe a razão particular?, será uma eleição limitada, senão própria do animal e tampouco o será de um intelecto pleno, é uma simples cogitativa.

6. O tomismo hispânico tinha a idéia dos indígenas que estes não tinham possibilidade de consentimento, porque a disposição dos meios era externa a eles, isto é, os meios lhes eram determinados externamente com respeito ao fim

7. O ato do apetite sensitivo em que pese estar sujeito a razão, na medida que não está completamente a disposição do corpo, não está tampouco totalmente sujeito ao império da razão, e pode acontecer que o movimento do apetite sensitivo provocado pela imaginação ou sentido, escape ao império da razão. Isto significa que o apetite sensitivo na medida que é corporal e está parcialmente sujeito a razão, pode escapar - --por razões da imaginação ou sentido--- ao império da razão. Aqui resulta interessante que o apetite sensitivo na medida em que se relaciona com o corpo, está e não está sujeito a razão, e por conseguinte, por imaginação ou sentido, pode escapar a seu controle. O apetite sensitivo e o corpo não são confiáveis com respeito à razão. O que em Tomás é só uma possibilidade, no tomismo dos evangelizadores o apetite sensitivo relacionado com o corpo se torna uma realidade a controlar por todos os

meios. A razão é simples: os indígenas ---segundo o olhar cristão da época mais os cronistas toledanos--- tinham costumes depravados.

8. A vontade se movimenta ---segundo a idéia hispânica dos indígenas--- ao bem porque tem idéia do bem que procede de Deus; mas os indígenas podem ter vontade que procede da capacidade sensível de valer-se das experiências para comparar e determinar aquilo que bom para ele, ainda que não esteja determinado por Deus; em todo caso é uma condição imposta por Deus mas não reconhecida pela razão natural ou particular por não ter a graça para aceder a isso. Agora bem, ao carecer de vontade segundo a compreensão cristã, ela pode ser ensinada, ou seja, o bem supremo, isto é, Deus, ainda que ele não entenda senão de pouco a pouco, e por ação da graça pode chegar a uma compreensão maior; mas enquanto terá que reformar sua conduta porque isto favorece a compreensão do supremo bem e acerca à graça; mas a tarefa de reformar a conduta do indígena faz dos sacerdotes causa eficiente para a consecução do fim; assim não se violenta a liberdade do indígena porque este em realidade não a tem, mas pelo contrário a violência pode ser um mecanismo de acercamento a Deus, porque se imprime um fim supremo a sua vontade. Mas isto já é uma visão voluntarista dos evangelizadores para que o indígena possa aceder a Deus. Mas daqui segue-se também que se produz uma fusão de meios e fins a respeito do natural indígena, o meio se faz fim e o fim justifica o meio. E a distinção entre o ato da inteligência e o ato da vontade fica por completo submetida à primeira, ou seja, o intelectual, e no segundo, à vontade.

Tratado da bondade e malícia dos atos humanos.

1. Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual com respeito ao social, ainda que não tivessem conhecimento filosófico de tipo ocidental da relação entre o individual e o social; mas a cultura cristã ao eliminar essa relação, impôs a relação cristã da relação entre o individual e o social; mas como declarou ao indígena incapaz de inteligência e compreensão do bem e do supremo bem, e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis para o indígena, então não conseguiu restaurar a relação intrínseca entre o individual e o social, ficou como uma questão externa. Para dizer de outra maneira : 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências --- ritos, hábitos, costumes, etc --- exteriores exigidos no mundo cristão. Este fato depois se cristalizaria na etapa do vice-rei F. Toledo. Agora que era bom o que os evangelizadores faziam com os indígenas eles o justificavam com a lógica seguinte : a margem das intenções subjetivas do indígena, se procurava a ele, ao indígena, recursos para a salvação da sua alma, então existiam atos bons externos a ele que nem ele, o indígena, poderia compreender. Ergo, é justo pressioná-lo para que seja um bom cristão. Se ele, o indígena se incomodava, rebelava ou se irritava, então estava sendo ingrato a respeito da tarefa divina.

2. Se assim resultam as coisas, não é difícil perceber que o problema será o tipo de objeto que se declara bom ou mau. Então o problema se faz mais complicado. E não é difícil perceber que aquilo que tenha que mexer com a natureza sensível dos indígenas estará sujeito à condição de mau. E reitera-se o que foi afirmado anteriormente em vários momentos, os indígenas declarados não-inteligentes, senão animais falantes, somente podem conhecer o bem particular, eles não podem conhecer o bem universal apreendido pela razão, só podem conhecer o bem particular [antes temos falado do bem particular na questão e artigo correspondentes] que é apreendido por potência sensitiva. <<Assim a vontade depende

da razão>> do mesmo modo que <<depende do objeto>>. Isto é explicado em diversos momentos por Tomás e ao longo dos tratados aqui entrevistados. Mas como fica isto olhando ao indígena e a necessidade dos evangelizadores de reformar seus costumes depravados. O indígena tem deficit da vontade porque esta não é informada nele pela razão; ele tem só razão particular proveniente do sensível e capaz de comparar a informação, como ficara explicado antes q. LXXVIII, artigo 4 da primeira parte da Suma. Esta questão só confirma o lugar da razão particular. E a razão central de porque a idéia de Deus ser só uma questão externa a eles, ao final ficando reduzida a religião dos cristãos a simples vigilância do comportamento indígena. Assim, os evangelizadores apelaram à desviação voluntarista ao querer cobrir o deficit da vontade com a vigilância sobre a conduta ou comportamento dos indígenas. Não cobrem o déficit modificando a concepção sobre a inteligência deles [como pregava por exemplo Josep de Acosta: ele queria introduzir o cristianismo passando pelo conhecimento dos seus costumes, idéias, hábitos, crenças, etc, e não impondo as coisas], cobrem o déficit forçando a vontade através da vigilância da conduta.

3. À vontade dos indígenas segundo a visão desta época assume que o indígena pode ter vontade e reconhecer pela razão particular, mas não a respeito ao fim da razão, que é o bem e isto é participado ao homem por Deus. Este é o deficit. Deficit não significa que não tenham vontade desde o horizonte indígena; não tem segundo a visão cristã que assim determinou e interpretou o novo sentido da vontade. Com os indígenas aconteceu o seguinte: na medida que sua vontade é defectiva, e se precisa controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus [como antes fora dito], e como esse fato leva a eles ---os indígenas--- ao supremo bem, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é conforme a vontade divina. Assim, se produz uma orientação, um sentido, à divinização, à moralização de todas as relações cotidianas: conceituais, mentais, humanas, sociais, do comportamento e estabelece um sentido geral às estimulações. Assim, com esta lógica de um homem religioso da época, os indígenas que não tinham alma desde um ponto de vista cristão e prático, e na medida que tinham costumes depravados e tinham que ser postos em um camino bom, logo tinham que ser empurrados a Deus; agora, na medida em que não tinham idéia cristã da bondade, a maldade, etcétera, tudo o que eles fizerem assim e seja bom, não será só mau, será sobre tudo pecaminoso.

Tratado das paixões.

1. Observe-se que nosso autor ---Tomás--- não reduz o apetite sensitivo [conhecido como sensualita ou sensualidade tradicionalmente] que é a rigor da verdade uma só potência ou energia, ou força, que enquanto gênero se divide em irascível e concupiscível. Ou seja, não está moralizando a sensualita ou sensualidades como aconteceria depois. Os sacerdotes exercitaram sobre os indígenas a compulsão externa para o cumprimento religioso da época, onde procuravam que a razão ordenasse as paixões, o problema se radica entretanto no fato de que impossibilitados os indígenas de aceder a razão, então a prática da compulsão externa ficava como mera vigilância externa que sem estar sujeita a uma conduta correta poderia ser interpretada como correta e sujeita à razão, mas eram assim realmente?. A resposta é negativa, guardar as formas externas não implica compreensão interna, nem menos compreensão estimativa de tipo cristã a respeito do cristão.

Observe-se aqui o lugar do apetite sensitivo a respeito da ambiguidade proposta na questão nas linhas antes indicadas [q. XXVI, art 1], o apetite sensitivo tem como expressão o amor sensitivo que é assimilado ao racional ou intelectivo. Deste apetite sensitivo convertido em amor sensitivo, racional ou intelectivo tem sido eliminado o lado natural. Mas observe-se ademais que tampouco é qualificado de modo negativo.

Era o indígena completamente vulnerável ao desejo dos objetos sensíveis na visão dos indígenas do tomismo prático?. A resposta é afirmativa. Se os naturais indígenas não tinham possibilidades intelectuais senão básicas, isto é, o sensível, então eram altamente vulneráveis aos prazeres do corpo, em especial os naturais. Tinham que ser

controladas as condutas e através deste controle aceder ao controle dos sentidos internos deles [sentido comum, imaginação, memória, cogitativa]. Dali os evangelizadores acharam duas formas 1] de policiamento interno dos indígenas pelo controle externo, e uma incorporação do controle externo como forma automática [pela repetição] de auto-controle interno; 2] a outra forma de policiamento, esta obrigatória, era a prática da confissão.

2. Mas que acontece quando isto se refere a seres que carecem de intelecto capaz de cogitar mais além da estimativa particular?: 1] as tristezas e dores são possíveis neles, 2] mais, não padecer um mal neles implica na noção de bem ?. A resposta é afirmativa, pois não padecer um mal é bom 3] Mais, implica na noção de bem?. Os indígenas tinham estimativa particular, isto é, razão particular, portanto juízos não de tipo aristotélico para distinguir e estimar o que é bom daquilo que não o é. Com respeito aos indígenas, tinham estes então idéia daquilo que é bom para eles?, 4] que implica então que aquilo que não implica a noção de bem segundo o modo cristão seja mau?, implica substituir a estimativa indígena pela cristã assumindo que tinham uma cogitativa particular; portanto não era um problema de natureza psicológica, senão estimativa, isto é, valorativa. Portanto, a cogitativa particular nos indígenas não pode ser olhada como fenômeno psicológico, é bem mais estimativo. De onde o idealismo alemão tem razão quando separa o psicológico do ontológico, neste caso estimativo, para indicar que o estimativo não se justifica pelo psicológico, tem bem mais uma relativa autonomia desta. Assim, a cogitativa particular de jeito indígena ou jeito cristão pode ser lido desde o idealismo alemão separando o psicológico do estimativo,

do conceitual, ou simplesmente uma forma elementar de ontologia onde é possível identificar o empírico psicológico do lógico-ontológico.

A forma de controle externo dos evangelizadores foi à forma como se tinha controle sobre os indígenas mas moralmente ---segundo o atomismo hispânico--- incapazes de distinguir a bondade e a malícia. Tal controle não levava de jeito nenhum a Deus, era simplesmente impôr o que é bom e o que não é bom externamente. E compromete mais o voluntarismo dos evangelizadores que reduzem mais ainda seu cristianismo à cristianização dos costumes dos indígenas pela forma, mas completamente esvaziados de conteúdo na medida em que se aceita a impossibilidade dos indígenas de aceder ao bem e ao fim último. É uma forma vertical de determinação externa daquilo que é bom e é mau. Dirigir o rebanho era uma imagem exata.

3. O indígena poderia ser considerado carente da esperança na medida de que aquilo que se ensina como o bem, Deus, é incompreensível para os indígenas, e é incompreensível porque Deus é: o bem último; e conhece-lo implica questões prévias: intelecto, razão, graça, condições negadas a eles; assim a religião ensina e incorpora a este Deus como uma variável puramente imposta, externa.

4. Não tem noção do futuro, o conceito de tempo segundo o modelo ocidental, é inexistente para eles, portanto a esperança não fica associada ao futuro. Não pode ter ideais do árduo na medida em que o bem que se propõe a ele, Deus, é irrelevante como aspiração. E que possa ser alcançável, porque o alcançável implica noção de tempo e possibilidade, mas ele não tem isto ao modo ocidental. Portanto ao ter seu mundo desestruturado, o mais normal é a idéia do retorno, onde ele achava

segurança, ao não conseguir o desespero, era a condição principal mais que propriamente a esperança.

5. Os indígenas ao terem só estimativa particular, e juízos práticos, não orientados ao bem no horizonte cristão, então torna-se teoricamente natural que não pudessem cumprir estas condições: 1] tornar um objeto possível, ou 2] julgá-lo possível. Aqui julgar implica discernir a partir do conselho para a vontade executar.

6. Mas isto pode-se caracterizar também como que tendo uma certa inclinação a principalmente fugir do mal mas não necessariamente para buscar o bem, simplesmente fugir do mal; o que se chama <<amor natural>> é pressupôr que fugir do mal necessariamente supõe buscar o bem. Fugir simplesmente do mal supõe assumir implicitamente que preservar-se do mal é necessariamente buscar o bem, e não é tão assim. Preservar-se do mal é simplesmente guardar-se dele, evitar ele, mas guardar-se do mal, evitar ele, é buscar o bem?.

7. Na medida que não conheciam a esperança como esperança do amanhã como se entende no ocidente, é provável que os indígenas tivessem esperança do mal possuído, isto é, daquilo perdido e desejado de recuperar. Uma esperança voltada ao passado. E a impossibilidade de voltar a ter o perdido leva a eles ao desespero.

(*) *Estrutura indutiva da subjetividade dos sentidos nos tratados, questões e artigos do tomismo prático dos evangelizadores oitenta anos depois da chegada hispânica na versão deste cronista indiano Felipe Guaman Poma de Ayala.*

1. E a paixão como convém a alma indígena?, de maneira acidental ou absoluta?.

De maneira absoluta, e porque é assim?, porque presumiram duas coisas: 1] sua condição animal 2] seu estado bárbaro na ordem dos costumes. E que implica isto?. Presumir isto leva ao cristianismo de controle ou vigilância e à provável presunção que o controle psicológico-social pela modificação dos costumes, levava à modificação das estimações da razão particular. Mas as estimações que procedem da razão particular não procedem do sentido comum considerado de maneira psicológico-social ou do controle dos costumes. Assim, o tomismo dos evangelizadores em sua prática, fizeram uma associação incorreta entre o psicológico-social na sua concepção de controlar os costumes que permite o <passo> ou <salto> à modificação estimativa que procede da razão particular. Foi uma associação ou fusão ademais de incorreta e reducionista, puramente quantitativa.

2. O tomismo dos evangelizadores reduz o âmbito das paixões ao apetite sensitivo.

Indutivamente o tomismo dos evangelizadores se limita ao cumprimento do ritual dos sacramentos, ou controle dos costumes, e finalmente, à pesquisa pela confissão dos movimentos de suas paixões. O apetite sensitivo fica ademais de reduzido, moralizado. Se produz uma redução ao especificamente irascíveis, as paixões tem que ser controladas externamente. Toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível, mas no caso indígena foi o processo de tipo negativo, paixões negativas, não foram positivas como se presume tradicionalmente durante séculos. O suposto bem pregado pelos evangelizadores era simplesmente um mal para eles.

3. Na ótica indutiva o que fica é diferente: domínio da tristeza e do temor são completivas e finais; o temor e a esperança são completivas mas não absolutas a respeito do movimento apetitivo de alguma coisa; relativo ao mal: o movimento começa pelo ódio e continua pela aversão concluindo no temor. Indutivamente fica formulado assim: 1] concupiscível: o mal presente (enquanto possuído), da tristeza, 2] irascível: e o mal futuro (mal árduo não padecido), do temor; complementárias: 1] concupiscíveis: aversão [mal ausente e não possuído: futuro], 2] irascíveis: desesperança [mal futuro pelo que tem de árduo], ira [mal presente e árduo].

4. A respeito do indígena assumiu-se sua condição animal portanto irracional, as paixões do apetite irracional foram qualificadas moral e negativamente. A razão particular sujeita a um corpo dominado pelo sensível, o tomismo hispânico assume que necessariamente se inclinam ao pecado.

5. Então este ódio que procede da abominação <<materialmente toca o universal direto>>, isto é, se tem ódio da natureza material que toca ou leva ao universal direto, não de um sujeito particular, para dizer de outro modo <<porque o sentido toca ao universal direto não formalmente, sim materialmente, isto é, a coisa que é universal, não a razão de universalidade>>. O tomismo para o indígena, a fonte do mal são os sacerdotes [e toda uma cadeia] eles são o objeto do ódio da natureza material que toca ou leva ao universal direto mas não de um sujeito particular.

6. Preservasse do mal, fugir do mal, como amor natural, não implica buscar o bem, é simplesmente fugir. Perceber o mal como objeto próprio do temor é assumir na realidade que este mal se concebe não como mal mediado pela razão, senão

como mal próprio da razão particular. Indutivamente e em que pese a todo o que se fala o tomismo dos evangelizadores funcionou como causa do temor.

7. Os indígenas tinham sua compreensão do mundo e da relação individual a respeito do social, ainda que não tivessem um conhecimento filosófico da relação entre o individual e o social; mas a cultura cristã ao eliminar essa relação, impôs a relação cristã da relação entre o individual e o social, mas como declarou ao indígena incapaz de inteligência, e da compreensão do bem e do supremo bem; e ao estabelecer uma simples reforma da conduta dos indígenas em um conjunto de conceitos incompreensíveis para o indígena; então não consegue restaurar a relação intrínseca entre o individual e social, ficou como uma questão externa, isto é: 1] de simples vigilância do comportamento dos indígenas, principalmente das sensíveis, corporais, 2] e de adequamento do indígena a certas exigências ---ritos, hábitos, costumes, etc--- exteriores exigidos no mundo cristão. Este fato depois se cristalizaria na etapa do vice-rei F. Toledo.

8. À vontade dos indígenas segundo a visão desta época assume que o indígena pode ter vontade e reconhecer pela razão particular, mas não a respeito do fim da razão, que é o bem e isto é posto ao homem por Deus. Este é o deficit. Então deficit não significa que o indígena não tivesse vontade, certamente desde o horizonte indígena; mas desde a visão cristã não tem, o cristianismo assim determinou e interpretou o novo sentido da vontade. Na medida que sua vontade é defectiva, e se precisa controlar sua conduta para que possam ter possibilidades de aceder a Deus, e como esse fato leva a eles ---os indígenas--- ao supremo bem, então o cuidado na vigilância da conduta será especial por duas razões: 1] é uma tarefa que concorre ao bem divino, 2] é conforme a vontade divina.

9. No tomismo dos evangelizadores meios e fins estão fusionados.

10. O indígena pode ter idéia do bem, que provém da razão particular mas não pode provir nem da razão universal nem do fim universal. Assim o apetite sensível só pode ter idéia do bem que mexe sua vontade porque provém da razão particular. Mas não pode aceder nem à razão universal nem ao fim. Falar do indígena como carente de inteligência e vontade significa que sua vontade não se orienta ao fim universal porque não pode inteligir o fim, e não pode inteligir o fim porque não passa de uma razão particular situada no sensível. Então para aceder a Deus somente pode se a razão particular pode entender o fim, e tal razão particular se verá participada [mediada] da razão universal para entender o fim, isto é, Deus. Quando se fala que o indígena carece de inteligência e vontade para aceder a isto, em realidade simplesmente se está negando uma condição [incapacidade para entender o fim] que não se pode negar de modo absoluto. No pior dos casos que foi o comum se lhes negou inteligência.

11. No tomismo dos evangelizadores se assumiu que o indígena se mexia por suas paixões inferiores, isto é, as provenientes do apetite sensitivo.

12. O tomismo dos evangelizadores fez uma redução da movimentação da vontade, onde o indígena ao não poder aceder ao fim da vontade, a compreensão do necessário a respeito do fim; e na necessidade dos evangelizadores em modificar os costumes indígenas, dividiram a vontade: 1] razão particular indígena incapaz de alcançar os fins, 2] mas sem compreender o fim particular desta razão particular, portanto redução a considerar necessária essa razão particular, a dotar de Deus essa razão

particular, a reorientar os costumes no horizonte dessa razão particular. Portanto, declarar que Deus opera ali. E, portanto, passar dos dois tipos de movimento da vontade a respeito de Deus, a um só: o contingente passou a ser necessário.

13. É manifesto que a <<intenção>> no caso indígena segundo o tomismo hispânico com todos os pré-condicionamentos prévios a respeito das paixões, o sensível, etcetera, as intenções tinham que ser negativas, necessariamente.

14. O tomismo hispânico negou esta possibilidade ao indígena, isto é, capacidade de vontade ou de razão; e por que, porque tanto vontade como razão procedem do fim proposto como bom, só que um age materialmente como tendência, enquanto o outro é só formal. Agora bem, Tomás afirma a possibilidade de ter vontade que não seja proposta como boa pela razão? : a resposta é afirmativa; quando acontece : quando a razão não informa à razão particular, não media a razão nesta razão particular, por ser simplesmente sensível. Mas essa vontade será limitada e imperfeita.

15. É muito claro que desde o ângulo do tomismo dos evangelizadores estes indígenas possuíam limitadamente esta condição de existência do intelecto agente. E porque é possível afirmar isto?, porque o intelecto agente age usando o fantasma ou imagem que ativa a potência intelectual resultando na espécie impressa inteligível, assim se dá a ação categorial pelo qual só reunidos intelecto possível e espécie impressa, produzem a intelecção formal; de que? só pode ser do fantasma ou imagem. Mas a intelecção formal é só ação. Não interessa mais para nossos fins. Assim o

intelecto agente age no horizonte da cogitativa da razão particular, mas não pode ser categorial, e porque não é possível a mediação categorial?, porque o categorial supõe já uma visão aristotélica e os indígenas não tem lógica aristotélica. Sua lógica é uma lógica não aristotélica. Se aceitamos que tinham mediação categorial então temos que aceitar todo o demais logicamente subsequente. O que não é possível. Desgraçadamente não tenho informação se os teólogos espanhóis de Salamanca daquela época discutiram este problema mais detidamente.

16. O tomismo dos evangelizadores oitenta anos depois mostra que não tomaram em conta: 1] considerar as partes a respeito do todo como aspecto racional, cognoscitivo, 2] considerar o todo a respeito da perfeição, como aspecto racional, cognoscitivo, 3] considerar a totalidade a respeito da bondade suprema, como aspecto também racional, cognoscitivo; conhecer é amar mas não necessariamente amar é conhecer.

17. Finalmente o tomismo dos hispânicos foi reduzido ao dualismo: 1] Deus cria o mundo e o homem do nada, 2] elimina a participação do sobrenatural no natural.

Bibliografía consultada

De Tomás de Aquino

AQUINO, T. de [Ed P. Faucher O. P]: *Summa theologica* [vol 2], Paris, Ed Bibliopolae 5 vol (lat), 1939

AQUINO, T. de [Ed BAC]: *Suma teológica* [vol 4], Madrid, BAC en 16 vol (esp-lat),
1959

AQUINO, T. de [Coed]: *Suma teológica* [vols 3 e 4], Brasil, Coedição E. S. de Teologia S. Lourenço de Brindes – U de Caxias do Sul - Liv Sulina Editora – UFRGS em 12 vol (por-lat), 1980

MAGEE, M. J: Links to On-line Texts of St. Thomas Aquinas. *Opera Omnia* – The Complete Works of St. Thomas Aquinas in Latin, disponível no sitio web: <http://www.aquinasonline.com/Magee/index.html>, acesso 28 de junho do 2002

TRENTO, E: Obras de Santo Tomás (St Thomas' Works), disponível no sitio web: <http://stthaquinas.8m.com/links4.htm>, acesso 28 de junho do 2002.

Sobre Tomás de Aquino: bibliografías gerais

ALARCÓN, E: *CORPUS THOMISTICUM BIBLIOGRAPHIA THOMISTICA:1960-2002* [pars prima: a-1] Universitatis ad Studiorum Navarrensis, 2002, disponível no sitio web: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctbiblio.html>, acesso: 7 de maio do 2002]

ALARCÓN, E: *CORPUS THOMISTICUM BIBLIOGRAPHIA THOMISTICA:1960-2002* [pars altera: m-z] Universitatis ad Studiorum Navarrensis, 2002, disponível no sitio web: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctbiblio.html>, acesso: 7 de maio do 2002]

BONIN, T: THOMAS AQUINAS IN ENGLISH: A Bibliography, disponível no sitio web: <http://www.home.duq.edu/~bonin/thomasbibliography.html>, acesso 28 de junho do 2002

Sobre Tomás: bibliografía relacionada.

CRUZ, M: << *Santo Tomás y la primera recensión de Aristóteles por los latinos*>>, In:

Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario [Atti del Congresso Internazionali, Roma: 17-24 de abr, 1974], vol 7, Italia, Edizioni Domenicana Italiana, 1975.

GRABMAN, M: *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Brasil, Vozes, 1944

GARDEIL, H. D: *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino* [t. IV: Metafísica], Brasil, Livraria Duas Cidades, 1967

GILSON, E: *A existência na filosofia de S. Tomás*, Brasil, Livraria Duas Cidades, 1962

PEGUÉS, T: *A Suma Teológica* [em forma de catecismo], Brasil, Taubaté, 1942 [1919]

TRENTO, E: Documentos Eclesiásticos sobre S. Tomás de Aquino y el Tomismo (Ecclesiastical Documents on St Thomas Aquinas and Thomism): Santo Tomás y el Magisterio (St Thomas and the Magisterium)., disponível no sitio web: <http://stthaquinas.8m.com/links5.htm>, acesso 28 de junho do 2002

TRENTO, E: Comentarios y Explicaciones de Obras de Santo Tomás (Commentaries and Explanations on St Thomas' Works): Filosofía y Teología Tomista. <http://stthaquinas.8m.com/links6.htm>, acesso 28 de junho do 2002

TRENTO, E: Sitios Internet de Filosofía Tomista (o relacionados en algún aspecto con S. Tomás de Aquino) [Internet Sites of Thomistic Philosophy (or Related in Some Aspect to St Thomas Aquinas)]., disponível no sitio web: <http://stthaquinas.8m.com/links8.htm>, acesso 28 de junho do 2002

Sobre Tomás de Aquino: as paixões

AGUER, H: << *La moral de Tomás de Aquino en el Catecismo de la Iglesia Católica*>>, In: Sapientia, volumen L, Buenos Aires, 1995.

ASHLEY, M, O.P: << *ARISTOTLE'S DE SENSU ET SENSATO AND DE MEMORIA ET REMINISCENTIA AS THOMISTIC SOURCES*>>, St.Louis University, Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, disponível no sitio web: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/ashley.htm>, acesso 12 de maio do 2002

BARAD, J: << *AQUINAS ON THE ROLE OF EMOTION IN MORAL JUDGMENT AND ACTIVITY*>>, The Thomist, vol 55, Indiana State University, 1991, disponível no sitio web: <http://www.thomist.org/visitors/explore.htm>, acesso 24 de maio do 2002

BERNARD, J; MULLER, TH: << *THE COMMON SENSE, PERFECTION OF THE*

ORDER OF PURE SENSIBILITY>>, *The Thomist*, vol 2, 1940, disponível no sítio

web: <http://www.thomist.org/visitors/explore.htm>, acesso 24 de maio do 2002.

BERTOLDI, F: <<*Provocazioni sul tema della verità nel atomismo di pubblicato su Divus Thomas*>>, n.10 (ano 98°), gen/apr 1995, pp. 9/26, disponível no sítio web <http://www.culturacristiana.net/http://www.culturacristiana.net>, acesso 11 de maio do 2002

CAMPODONICO, A: <<*Ragione speculativa e ragione pratica in Tommaso D'Aquino*>>, In *Rivista de Filosofia neo-escolastica*, #s 2-3, aprile-settembre, Milan,
199

JARAMILLO, Miguel A: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, España, 1997, 418 pp, em *Revista de filosofía*, Departamento de filosofía de la Universidad Iberoamericana, plantel México. número 91 enero-abril 1998, Hemeroteca Virtual ANUIES disponível: <http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES>, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, disponível <http://www.anuies.mx>, acesso: 12 de maio do 2002

JORDAN, M: <<*Aquina's Construction of a Moral Account of the Passions*>>, In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Band 33, Heft 1-2, Friburg, Paulusverlag, 1986, Schweiz.

KLUXEN, W: <<*Metaphysik und praktische Vernunft [Uber ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin]*>>, em Ludger Oeing-Hanhoff [Hrsg]: *Thomas von Aquin 1274 / 1974*, Germany, Kösel Verlag, 1974.

LAUAND, L. J: <<*La Tontería y los Tontos en el análisis de Tomás de Aquino*>>, disponível no sítio web: <http://www.hottopos.com.br/rih2pII/tontos.htm>, Universidade de São Paulo, acesso:11 de maio do 2002.

OBANDO, O: <<*Subjetividad, autoconciencia y exterioridad*>>, In *Logos Latinoamericano Revista do Instituto do Pensamento Peruano e Latinoamericano*, No. 3, Lima, UNMSM, 1998; [disponível no sítio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>], <http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/iobandoj.html>

<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/publicaciones.html>, acesso 2 maio do 2002

ZANOTTI, G: <<*Hacia una hermenéutica realista sobre la base de santo Tomás-Husserl. parte ii: los horizontes**>>, In: “Sapientia”, disponível no site web: http://www.economia.ufm.edu.gt/ProfesoresInvitados/Zanotti/hermeneutica_realista_par_II_a.htm , acesso 12 de maio do 2002.

ZANOTTI, G: <<*El problema de la “theory ladenness” de los juicios singulares en la epistemología contemporánea*>>, disponível no site web: <http://www.economia.ufm.edu.gt/ProfesoresInvitados/Zanotti>, acesso 12 de maio do 2002.

Historias da filosofia:

Gerais:

COLOMER, E: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1990

COPLESTON, F: *Historia de la filosofía*, vol III, Barcelona, Ariel, 1983.

FRAILE, G: *Historia de la filosofía*. [vol III: *Del humanismo a la Ilustración: siglos XV-XVIII*], Madrid, BAC, 1978

GILSON, E: *La filosofía de la edad media*, Madrid, Gredos, 1965 [1922].

HIRSCHBERGER, J: *Historia de la filosofía*, vol I, Barcelona, Herder, 1971[1963].

STEGMÜLLER, W: *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Buenos Aires, Nova, 1967

Do Perú:

RIVARA, M. L: *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, t. I, Lima, FCE, 2000

RIVARA, M. L: *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, t. II, Lima, FCE, 2000.

RIVARA, M. L: *Filosofía e historia de las ideas en latinoamérica*, t. III, Lima, FCE,

2000.

SALAZAR BONDY, A: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 vol, Lima, Ed Francisco Moncloa, 1965

SALAZAR BONDY, A: *La filosofía en el Perú*, Universo, Lima, 1967

SOBREVILLA, D: <<1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú>>, In: Bruno Podestá Editor: *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Lima, Universidad del Pacífico, 1978

SOBREVILLA, D: <<Las ideas en el Perú contemporáneo>>, em *Historia del Perú*, t. XI, Lima, Ediciones Mejía Baca, 1980

SOBREVILLA, D: <<San Marcos y la filosofía en el Perú>>. In: *Socialismo y Participación*, No. 37, Lima, marzo 1987.

SOBREVILLA, D: *Repensando la tradición nacional*, t. I, Lima, Hipatía, julio, 1988

SOBREVILLA, D: *Repensando la tradición nacional*, t. II, Lima, Hipatía, abril, 1989,

SOBREVILLA, D: *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima, C. Matta Editor, 1996.

Outra bibliografía

A

ABUGATÁS, J:<<Latinoamérica: el reto de las definiciones>>, In: *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, 1984,

ABUGATÁS, J: <<La cuestión de la autenticidad en la filosofía actual>>, In *Logos Latinoamericano* [Revista del Instituto del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], No. 3, Lima, Univ Nac Mayor de San Marcos de Lima, 1998.

ADORNO, R: <<Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera>>, Yale University, disponível no sitio web <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v01n02/Adorno.htm>, acesso: 11 de maio do 2002.

AKIN, J [ed]: *Catechism of the Council of Trent for parish priests* (Issued by order of

Pope Pius V) 1996, disponível no sitio web:

<http://www.cin.org/users/james/ebooks/master/trent/tintro.htm>, acesso 12 de maio do 2002

ALLOCUTION à l'occasion du 450e anniversaire du concile de trente, 30 avril 1995, disponível no sitio

web:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/documents/hf_jp-ii_spe_30041995_450-anniversary-council-of-trento_fr.html, acesso 11 de julho do 2002.

ARANÍBAR, C: <<*El principio de la dominación [1531-1580]*>>, In: *Nueva Historia General del Perú* [Compendio], VVAA, ed 3, Lima, Mosca Azul, 1982.

ARAÚJO, M: *A filosofia na crise da sociedade*, Brasil, Loyola, 1989

ARAÚJO, M: *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre, Edipucrs, 1993

ARAÚJO, M: *Ética e sociabilidade*, Brasil, Loyola, 1996 [1993]

ARAÚJO, M: *Ética e racionalidade moderna*, Loyola, Brasil, 1993

ARAÚJO, M: *Ética e praxis histórica*, Atica, Brasil, 1995

ARAÚJO, M: <<*Nova metafísica enquanto metafísica da liberdade*>>, In: *Finitude e transcendência* [Festschrift em Homenagem a E. Stein], Brasil, Vozes, 1996

ARAÚJO, M: *Riviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Brasil, Loyola, 1996

ARAÚJO, M: *Tópicos sobre dialética*, Porto Alegre, Edipucrs, 1997

ARAÚJO, M: <<*Desafios éticos da globalização: a intersubjetividade enquanto estrutura ontológica suprema*>> em *Consecratio mundi* [Festschrift em Homenagem a

U. Zilles], Porto Alegre, Edipucrs, 1998.

ARAÚJO, M: *Aleim da fragmentação*, Brasil, Loyola, 2002

ARRUDA, F: *História do tomismo no Brasil*, São Paulo, Paulus, 1998.

AUDIN, M: *Histoire de Calvin* [2 vol], Paris, Maisson, 1841

B

BALLÓN, J C: <<*El reto de hacer filosofía en el Perú*>> em Logos Latinoamericano, [Revista del Instituto del Pensamiento Peruano y Latinoamericano]. No 1, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1994

BALLÓN, J C: <<*Ética, modernidad y autoritarismo en el Perú actual: vigilar y castigar*>> em Logos Latinoamericano, [Revista del Instituto del Pensamiento Peruano y Latinoamericano]. No 2, Lima, Univ Nac Mayor de S. M, 1996 [disponível no sitio
web: <http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/iiballon.html>,
<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/publicaciones.html>] acceso 2
do 2002

BALLÓN, J C: <<*El tópico naturalista en la cultura peruana*>> separata, IIPPLA, UNMSM, Lima, 1996

BALLÓN, J. C: *Introducción*, em Logos Latinoamericano [Revista del Pensamiento Peruano e Latinoamericano], No. 3, , Lima, UNMSM,1998.

BALLÓN, J C: <<*Marx y la racionalidad del mundo premoderno*>> em Logos Latinoamericano [Revista del Instituto del Pensamiento Peruano e Latinoamericano], No. 3, Lima, UNMSM, 1998.

BALLÓN, J. C: <<Resumen de investigación: *Orígenes históricos del pensamiento filosófico peruano I y II: Historia tiempo*>>, em Logos Latinoamericano [Revista del Instituto del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], No 3, Lima, UNMSM, pp. 236/ 237.

BALLÓN, J. C: <<*Perú: problema y posibilidad: de qué universo discursivo estamos hablando?*>>, inédito

BASADRE, J: *Historia de la República del Perú* [17 vol], Lima, Editorial Universitaria, 1969.

BENJAMIN, W: *Obras escolhidas*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1993

BIBLIOTECA BÁSICA DEL CRISTIANO: <*Pecado original*>, Tema 19, disponível no site web: <http://www.servicato.com>, acesso 17 de maio do 2002.

BIHLMAYER, K; H. TUECHLE: *Storia della Chiesa* [vol III: *L'epoca delle Riforme*], Morcelliana, Brescia, 1960

BOBBIO, F: <<*Sobre la filosofía del racismo en el Perú*>>, In: *Letras* [órgano de la Facultad de Letras y CCHH], Lima, UNMSM, 1999

BUDE, H: <<*Das Latente und das Manifeste. Aporien einer >Hermeneutik des Verdachts<>>*>, In: D. GARZ; KRAIMER, K [Herausgegeben]: *Die Welt als Text [Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik]*, Suhrkamp, Germany, 1994.

C

CAMPOS, A: <<*Del mundo de las cosas al mundo de las ideas*>>, In: *Yachay*, No. 5, Lima, 2001

CAMPOS, A: <<*La izquierda en el Perú: algunos problemas filosóficos*>>, In: *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad* [Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía, Lima, 1-5 de agosto del 2000], vol I, Lima, UNMSM, 2001.

CASSIRER, E: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943 [1934]

CAYOTA, M: LA IGLESIA INDIANA: UN ANHELO EN GESTACIÓN, disponível no site web: <http://www.franciscanos.net/cefradohis/indoafro1.htm>, acesso, 12 de maio do 2002

CELESTINO, O: <Transformaciones religiosas en los Andes peruanos>>, 2. Evangelización, *Gazeta de Antropología*, No 14, 1998, texto 14-05, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, CNRS, Paris, disponível no site web: http://www.ugr.es/~pwlac/G14_05Olinda_Celestino.html, acesso 12 de maio do 2002

CIRNE-LIMA, C. R: <<*Dialética e evolução*>>, In: *Finitude e transcendencia* [Festschrift em Homenagem a E. Stein], Brasil, Vozes, 1996

CIRNE-LIMA, C R: *Sobre a contradicção*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996

CIRNE-LIMA, C R: *Dialética para principiantes*, Porto Alegre, Edipucrs, 1997

CIRNE-LIMA, C R: <<*A explicação do mundo*>>, In: *Consecratio mundi* [Festschrift em Homenagem a U. Zilles], Porto Alegre, Edipucrs, 1998

Compendio Moral Salmanticense, Tratado quinto: De los vicios y pecados, Capítulo Tercero : De los pecados en común
<http://www.filosofia.org/moral/cms/cms1141.htm>, acesso 17 de maio do 2002.

CONCILIO DI TRENTO: disponível no sitio web

<http://www.clerus.org/clerus/dati/200111/222/conciliodeTrento.html>, acesso: 11 de maio do 2002.

CONCILIO DI TRENTO [IL] : disponível no sitio web

<http://www.cronologia.it/storia/biografie/concilio.htm>, acesso: 11 de maio do 2002

CONCILIO TRENTO: disponível no sitio web

<http://www.sobreestapiedra.com/libros/concilios/trento/004.HTM>, acesso 11 de maio do 2002

CONCILIO DE TRENTO: disponível no sitio web

<http://www.intratext.com/X/ESL0057.htm>, II Edición de IntraText CT, Eúlogos 2001, acesso 11 de maio do 2002.

CONCILIO DE TRENTO [Documentos], disponível no sitio web:

<http://www.multimedios.org/docs/d000436/index.html>, acesso 11 de maio do 2002.

CORDOVA, Fray Pedro de.: <<Primer catecismo en tierras de Venezuela 1511-1520>>, disponível no sitio web:

<http://www.iglesia.org.ve/dominios/documentos/docum4/catecism.htm>, acesso 12 de maio do 2002

CORETH, E: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972

CROCE, B: *Ética y política*, Buenos Aires, Imán, 1952.

CUÉLLAR, L:<<¡ *Sí ha existido y sí existe una filosofía del Perú y la América Latina!*>>,

disponível no sitio web: <http://www.geocities.com/Athens/Olympus/1069/#Existe>,

<http://www.redfilosofica.de/>; acesso 2 de maio do 2002

D

DAPPIANO, L: <<*Hartmann in rete*>>: disponível no sitio web:

[\[http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/hartmann.html.#duete\]](http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/hartmann.html.#duete), acesso 18 de fev do 2002

DELUMEAU, J: *El catolicismo de Lutero a Calvino*, Barcelona, Labor, 1973

DEPAZ, Z: <<*Una aproximación a la cuestión de los horizontes de sentido en el mundo*

andino>>, In: *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad* [Actas del VIII Congreso nacional

de Filosofía, Lima, 1-5 de agosto del 2000], vol I, Lima, UNMSM, 2001,

DEWEY, J: *Reconstrução em filosofia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959

DEWEY, J: *Teoría da vida moral*, São Paulo, Ibrasa, 1964

DILTHEY, G: *El hombre y el mundo en los siglos XVI y XVII*, Mexico, FCE, 1947 [1914]

DILTHEY, G: *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1945 [1924]

DILTHEY, G: *El mundo histórico*, México, FCE, 1952

DURÁN ESTRAGÓ, M: EL CATECISMO GUARANÍ DE FRAY LUIS BOLAÑOS Y LAS DISPOSICIONES DEL SÍNODO DE ASUNCIÓN DE 1603, disponível no sitio web: <http://www.sicoar.com.uy/cefradohis/indoafro2.htm>, acesso 13 de maio do 2002

E

EGAÑA, E: *Historia de la iglesia en América española (Hemisferio sur)*, Madrid, BAC, 1966

ELDERS, L: <<Nature as the Basis of Moral Actions>>, In: Sapiencia, Volumen LVI, Buenos Aires, 2001

ELÍAS, N: *O processo civilizador* [2 vol], Jorge Zahar Editor, Río de Janeiro, 1993 [1939].

ELIAS, N: *A sociedade dos individuos*, Jorge Zahar Editor, Brasil, 1994.

ENCICLOPEDIA CATÓLICA: <<Pecado original>>, vol I, entrada , subtítulo VI, disponível no sitio web: <http://www.encyclopediacatolica.com/p/pecadooriginal.htm>, acesso 17 de maio do 2002.

F

FLICHE, A; MARTÍN, V: *Historia de la Iglesia* [vol XVI: *La crisis conciliar*], España, Edicep, 1976.

FLORES, G: <<Hacia una filosofía de la totalidad>> em O Obando [org]: *El quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas*, Espigon / RPFA, Lima, 1996 [disponível no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>], acesso 2 de maio do 2002

FRANK, M: *Selbstbewußtseins theorien von Fichte bis Sartre*, Germany, Suhrkamp,

1993 [1964].

G

GADAMER, H-G: *Verdad e metodo*, Vozes, Brasil, 1999 [1986]

GARCIA, Xiomara: << *Sin acercar contenidos (sobre el lugar y el papel de la filosofía)*>>, (Santa Clara / 14 de marzo de 1995), [disponível no sitio web: <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt015.htm>: acesso 3 de maio do 2002]

GILSON, E: *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1987.

GRAMSCI, A [Ed Gerratana]: *Cuadernos de la cárcel* [4 vol], México, Era, 1984

GRAMSCI, A [Ed Coutinho] : *Cadernos da cárcere* [vol 1: Introdução ao estudo da filosofia; A filosofia de Benedetto Croce], Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999

GRAMSCI, A [Ed Coutinho]: *Cadernos da cárcere* [vol 2: Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais], Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999

GUADARRAMA, Pablo: «¿*Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?*», (Santa Clara / enero 1996), [disponível no sitio web <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt015.htm>: acesso 3 de maio do 2002]

GUAMAN POMA de A, F: *Nueva coronica y buen gobierno* [vol II], Lima, FCE, 1993.

GUREVICH, A Y: <<*El tiempo como problema de historia cultural*>>, In: Autores Varios: *Las culturas y el tiempo*, Unesco, Sígueme, 1979 [1978].

GUTIERREZ, G: *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971

H

HABERMAS, J: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990

HABERMAS, J: *Text und Kontext*, Germany, Suhrkamp, 1992

HABERMAS, J: *Nachmetaphysisches Denkem*, Germany, Suhrkamp, 1997

HARTMANN, N: *La nueva ontología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954

HARTMANN, N: *Metafísica del conocimiento*, [2 vol], Buenos Aires, Losada, 1957

HARTMANN, N: *Ontologia*, vol I, Mexico, FCE, 1986[1934]

HEGEL, JGF: *Fenomenología do espíritu* [2 vol], Petrópolis, Vozes, 1992

HEGEL, JGF: *Fenomenologia dello spirito* [2 t], Milano, Vita y Pensiero, 1977

HEGEL, JGF: *Ciencia de la lógica* [2 t], Argentina, Solar, 1993 [1948 : Meiner]

HEGEL, JGF: *Science de la logique*, [2 v], Paris, Aubier / Montaigne, 1972

HEGEL, JGF: *Wissenschaft der Logik* [II](Werke 6), Germany, Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, M: *Ser e tempo* [2 vol], Brasil, Vozes, 2000

HEIDEGGER, M: *Introdução à metafísica*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

HERNANDEZ, P: <<Dominicos en el Nuevo Mundo>>, Congreso Internacional, Sevilla, 21-25 de abril, 1987, Biblioteca Nacional de Madrid, disponível no sitio web:

<http://www.iglesia.org.ve/dominicos/documentos/docum4/catecism.htm>, acesso 12 de

maio do 2002

HILL, Ch: *De la reforma a la revolución industrial 1530-1780*, Barcelona, Ariel, 1980 [1967]

HUGHES, P: *Síntesis de historia de la iglesia*, Barcelona, Herder, 1981

HUSSERL, E: *Die Idee der Phänomenologie*, Ph B N. 392, Hamburg, Meiner, 1986

HUSSERL, E: *Cartesianische Meditationen*, Ph B No. 291, Hamburg, Meiner, 1995

HUSSERL, E: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,

Tübingen, Niemeyer, 1993.

HUSSERL, E: *Die Konstitution der geistigen Welt*, Ph B No. 369, Hamburg, Meiner, 1984.

HUSSERL, E: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Ph B No.

393, Hamburg, Meiner, 1986

HUSSERL, E: *Erste Philosophie (1923 / 1924)*, Netherlands, Martines Nijhoff, 1956

HUSSERL, E: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, Ph B No. 292, Hamburg, Meiner, 1996

I

IAKOBSON, P. M: *Estudio de los sentimientos en el niño y el adolescente*, Uruguay, Ediciones Pueblos Unidos, 1965

IBAÑEZ, M: <<El amor a la sabiduría en los tiempos de cólera (de la crisis a la utopía)>>, In: Revista Bira [Boletín del Instituto Riva Agüero], No. 18, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1991

J

JEDIN, H: *Concilios ecuménicos*, São Paulo, Herder, 1961

JEDIN, H: *Storia del Concilio di Trento*, 3 vol, Italia, Morcelliana, 1962 [volume II [1962], volume III [1973].

K

KAINZ, H: <<What Is Living and What Is Dead in Hegel Today?>>, In: *The Philosophical Systems*, 1996, Ohio University Press, disponível em: <http://www.marxist.org/reference/archive/hegel/index.htm>; acesso em : 15 de fev, 2002.

KOLAKOWSKI, L: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires,

Amorrurtu, 1971

KRUGER, J. C: <<Genio y filosofía en Latinoamérica>>, In: Logos Latinoamericano

[Revista do Instituto do Pensamiento Peruano e Latinoamericano], No. 3, Lima, 1998
[disponível no sitio web:
<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/iikruger.html>],
<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/6985/publicaciones.html>, acesso 2 maio
do 2002

L

LIMA VAZ, H C: *Ontologia e história*, Brasil, Duas Cidades, 1968

LIMA VAZ, H C: *Escritos de filosofia*, Brasil, Loyola, 1986

LIMA VAZ, H C: <<*Nos origens da ética: razão e destino*>>, In *Dialética e liberdade*
[Festschrift em homenagem a C R Cirne-Lima], Porto Alegre, UFRGS, 1993

LIMA VAZ, H C: <<*Porque ler a Hegel hoje*>>, In: *Finitude e transcendencia*
[Festschrift em Homenagem a E. Stein], Brasil, Vozes, 1996

LIMA VAZ, H C: *Escritos de filosofia III*, Brasil, Loyola, 1997

LIMA VAZ, H C: <<*Tópicos para uma metafísica do conhecimento*>>, In: *Consecratio mundi*
[Festschrift em Homenagem a U Zilles], Porto Alegre, Edipucrs, 1998

LORTZ, J: *La reforme de Luther*, vol 1, Paris, Cerf, 1970 [1962]

LORTZ, J: *Storia della Chiesa* [vol II: *Evo moderno*], Alba, Edizioni Paoline, 1967.

LORTZ, J: *Ontología*, Barcelona, Herder, 1963.

LUTERO: *Obras*, Salamanca, Sígueme, 1977

M

MANCIE, E. A: <<*Uma introdução conceitual às filosofias de libertação*>>, In: *Libertação*,
Revista de filosofia, No. 1, Brasil, 2000, pp. 27-28

MARCOCCHI, M: *La riforma cattolica* [Documenti e testimonianze], vol II, Italia,
Morcelliana,
1970

MARIÁTEGUI, J. C: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, t. 2, *Obras*
Completas Populares em 20 tomos, ed 66, Lima, Editorial Amauta,

MARITAIN, J: *Trois réformateurs* [Luther, Descartes, Rousseau], Paris, Plon, 1925

MARITAIN, J: *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936

MARTINA, G: *História da Igreja*, vol I, São Paulo, Loyola, 1995.

MARX, K: *Die Frühschriften* [Herausgegeben von S. Landshut], Germany, Kröner, 1971

MARZAL, M: <<*Un siglo de investigación de la religión en el Perú*>>, In: *Anthropologica*, No. 14, Pontificia Universidad Católica, Lima, Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de Historia de las religiones, México, 1995.

MOHANTY, J. N: <<*Nicolai Hartmann und die Phänomenologie*>>, In: *Symposium zum*

Gedenken an Nicolai Hartmann [1882-1950], *Göttinger Universitätsreden*, 68, Van den

Hoeck & Ruprecht in Göttingen, 1982

MONTIEL, E: *Humanismo americano*, Lima, FCE, 2000.

MÜLLER, M J: <<*Transformação reconstrutiva da filosofia transcendental*>>, In: *Finitude e transcendencia* [Feitschrift em Homenagem a E. Stein], Brasil, Vozes, 1996

N

NIETZSCHE, F: *Obras fundamentales*, [4 vol], España, Teorema, 1985.

O

OBANDO, O: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1990*, inédito

OBANDO, O: <<*La semifeudalidad como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica*>>, In: *Yachay*, Revista de filosofía, No. 3, Lima, 1993 [disponible no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O: <<*Filosofía y sentido común*>> [disponible no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O: *JC Mariátegui: Filosofía, filosofar y filósofo* [Pasado, Presente, Futuro], inédito

OBANDO, O: <<*Perspectivas del materialismo filosófico en el Perú*>>, In: O. Obando [org]: *El quehacer filosófico en el Perú*, Lima, Espigon / RPFSA, 1996, [disponible no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O : <<*La filosofía aplicada: el paradigma intelectualista versus el aplicado*>> [disponible no sitio web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O: <<*Ética y sentido de la vida*>> [disponible en el sitio web

<http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O: <<Realidad y solipsismo en el TLF e I.F de L. Wittgenstein>> [disponible no sitio

web: <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, O: *Kant desde Kant* [disponible no sitio web:

<http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]

OBANDO, J: <<Política, cultura y ética pública>>, Ponencia presentada al 8º Congreso Nacional de Filosofía, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, julio 2000.

OBANDO, O: *El paradigma de la filosofía universitaria en el Perú* [Ocaso de una impostura], inédito

OBANDO, O: <<El problema del sentido>>, inédito

OBANDO, O: <<Niveles de distinción cuando se habla de ontología>>, inédito

OBANDO, O: <<Lugar ontológico de la razón particular en el proceso general de la historia cultural peruana: 1532-1632>>, inédito

OBANDO, O: <<Ontología, cuadros ontológicos y mundo indígena (anotaciones para una *Historia breve de la ontología materialista en lo cultural y científico universitario* [colonia

1530-1780; 1ª república liberal: 1780-1879, 2ª república liberal: 1885-1980 y 3ª república liberal: 1980- ...]>>, inédito

OSSIO, J: *Los indios del Perú*, Madrid, Mapfre, 1992,

P

PALLAVICINI, S: *Histoire du concile de Trente* (3 v), France, Montrouge, 1844

PATZIG, G: <<*Nicolai Hartmann Göttinger Zeit [1945-1950]*>>, In: Symposium zum

Gedenken an Nicolai Hartmann [1882-1950], Göttinger Universitätsreden, 68, Van den

Hoeck & Ruprecht in Göttingen, 1982

PAYNE, S: *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984

PAZ Y MIÑO, A: <<*Manifiesto de la Filosofía Aplicada*>>, In: O Obando [org]: *E Quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas*, Lima, Espigon / RPFA, 1996
[disponível no sitio web: : <http://www.geocities.com/octavioobando/index.html>]
acesso 2 maio do 2002

PAZ Y MIÑO, A: <<*¿Sirven de algo los filósofos?: hacia una filosofía aplicada en el Perú*>>, disponível no sitio web:
<http://www.geocities.com/Athens/Olympus/9234/index.html>], acesso
2 de maio do 2000.

POLANCO, F: *LA LENGUA DE LA EVANGELIZACIÓN Y DE LA ENSEÑANZA EN LAS CRÓNICAS DE MOTOLINÍA Y REGINALDO DE LIZÁRRAGA* (*), Universidad de Barcelona, disponível no sitio web:
http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html, acesso 13 de maio do 2002.

Q

QUIROZ, A: <<*La periodificación en D. Sobrevilla y A Salazar Bondy*>>, Monografía,
Facultad de Letras, Escuela Profesional de Filosofía, Disciplina: Filosofía en el Perú, Lima,
1996

QUISPE, J: <<*La matriz cultural hispánica en el Perú*>>, In: *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad* [Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía, Lima, 1-5 de agosto del
2000], vol I, Lima, UNMSM, 2001,

R

RAHNER, K: *Escritos de teología*, [7 vol], Madrid, Taurus, 1961

RAEYMAEKER, L de: *Filosofía del ser*, Madrid, Gredos, 1961 [1947]

RANKE: L. von: *Historia de los Papas*, Mexico, FCE, 1963 [1834-1836].

REZENDE, M de: <<*Filosofía e história da filosofia*>>, In: *Finitude e transcendencia*, [Festschrift em Homenagem a E. Stein], Brasil, Vozes, 1996

RICOEUR, P: *Teoria da interpretação*, Lisboa, Edições 70, 2000.

ROSENFELD, D: *Política e liberdade em Hegel*, Brasil, Atica, 1995 [1982].

RÜDIGER, F: <<*Pensamento histórico contemporâneo de Weber a Foucault*>>, In: *Ciências & Letras*, Revista da Faculdade Porto-Alegrense, Fapa # 18, maio, Brasil, 1997.

S

SALAZAR BONDY, A: *Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1976

SALAZAR BONDY, A: *Dominación y liberación* [Escritos 1966-1974], Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.

SÁNCHEZ, A: <<*Pecados secretos, públicas virtudes: El acoso sexual en el confesionario*>>, In: *Revista Andina*, No. 1, Cuzco-Perú, julio, 1996

SÁNCHEZ VAZQUEZ, A: *Filosofía da praxis*, Brasil, Paz e Terra, 1977

SANTO Toribio de Mogrovejo, patrono del episcopado iberoamericano: disponible no sitio web: <http://www.gratisdate.org/hechos/hechos.3.2.htm>, acceso 12 de maio do 2002

SCHNÄDELBACH, H: *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*, Germany, Suhrkamp, 1999 (1983)

SCUOLAWORLD: <<*Paolo Sarpi*>>: disponible no sitio web <http://scuolaworld.provincia.padova.it/nievo/ddttc/galileo/3/PSARPI.HTM>, acceso 11 de maio do 2002

SILVA, S: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981

SOBREVILLA, D: <<*Las filosofías heterogéneas: Los casos de la filosofía en América latina, en Africa y en el Japón*>>, pp. 138-158, In: *Actas del Ier Congreso Nacional de filosofía en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1984.

SOBREVILLA, D: <<*Qué se espera de la filosofía en nuestro país*>> [Coloquio], Lima, Universidad de Lima, 1993 [octubre, 1987]

SOBREVILLA, D: <<*Globalización, modernidad y multiculturalismo*>>, In: *Filosofía*,

Globalización y Multiculturalidad, [*Actas del VIII Congreso nacional de Filosofía*, Lima,

1-5 de agosto del 2000], vol I, Lima, UNMSM, 2001,

SOKOLOWSKI, R: <<*Exact Science and the World in the which we Live*>>, In: E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserl*,

- Germany, Klostermann, 1979.
- STEIN, E: *Crítica da ideologia e racionalidade*, Porto Alegre, Movimento, 1986.
- STEIN, E: *J. Habermas: Dialética e Hermenêutica*, Porto Alegre, L & PM, 1987.
- STEIN, E: *Racionalidade e existencia*, Porto Alegre, L & PM, 1988.
- STEIN, E: *Seis estudos sobre <<Ser e tempo>>*, Brasil, Vozes , 1988
- STEIN, E: *Paradoxos da racionalidade*, Porto Alegre, P & R Edições, 1987
- STEIN, E: *Epistemologia e crítica da modernidade*, Porto Alegre, Unijui, 1997 [1990]
- STEIN, E: <<A estratégia na formação dos conceitos da ontologia fundamental [Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles a Kant]>> em V Rhoden [coord]: *Racionalidade e ação*, Brasil, UFRGS, 1992
- STEIN, E: <<Sobre alternativas filosóficas para a consciência de si>> em *Dialética e Liberdade*, [Festschrift em Homenagem a C R Cirne-Lima], Porto Alegre, UFRGS, 1993
- STEIN, E: *Aproximações sobre hermenêutica*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996
- STEIN, E: <<O conceito do mundo vivido como fundamento em Husserl>> In: *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, , Porto Alegre, Edipucrs, 1997
- STEIN, E: *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000
- STEENBERGHEN, F van: *Ontología*, Madrid, Gredos, 1957 [1952]
- STRÖKER, E: <<Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserl Spätwerk>>, In: E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und Wissenschaften in der Philosophie Edmund Husserls*, Germany, Klostermann, 1979.
- STRÖKER, E: <<El concepto husserliano de cultura europea y el camino para la superación de la crisis>>, In: Areté [Revista de Filosofía], No 1-2, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1993.
- SUESS, P [coord]: *A conquista espiritual da América Espanhola*, Petrópolis, Vozes, 1972.
- SUTTER, H: <<Oevermanns methodologische Grundlegung rekonstruktiver Socialwissenschaften. Das zentrale Erklärungsproblem und dessen Lösung in den forschungspraktischen Verfahre einer strukturalen Hermeneutik>>, In: D. Garz und K.

Kraimer [Herausgegeben]: *Die Welt als Text* [Theorie, Kritik und Praxis der objektiven Hermeneutik], Germany, Suhrkamp, 1994

T

TERCER Concilio Limense [1582-1583], Ed E. Bartra SJ, Lima, Facultad Pontificia

y Civil de Teologia de Lima, 1982.

TORNO, A: <<Conciencia histórica y teológica de la historia >>, In: *Teología y mundo*

contemporáneo, [Homenaje a K. Rahner], Madrid, Cristiandad, 1975.

TÜCHLE H, e C. A BOUMAR: *Nueva historia de la iglesia* [vol III: *Reforma e Contrarreforma*], Madrid, Cristiandad, 1964

V

VEXLER, M: <<Javier Prado y la tradición>>, In: Logos Latinoamericano No. 3 [Revista del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y CCHH, Lima, 1998.

VILLEGAS, J: *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica:1564-1600*, Uruguay, Instituto Teológico del Uruguay, 1976.

Z

ZEA, L: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexico, Siglo XXI, 1989

ZAGHENI, G: *A idade moderna*, São Paulo, Paulus, 1999 [1995].

