

Meditações Anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade¹

(versão parcial, publicada integralmente em: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (org.) (2009), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina)

Enrique Dussel

Tenho consciência de que este trabalho é explicitamente polémico. Polémico face ao juízo depreciativo da existência de um ‘Sul da Europa’ (e, por isso, da América Latina) *construído* epistemicamente pelo Iluminismo do centro e do norte da Europa desde os meados do século XVIII. O Iluminismo *construiu* (foi um *making* inconscientemente espalhado) três categorias que ocultaram a ‘exterioridade’ europeia: o orientalismo (descrito por Edward Said), o ocidentalismo eurocêntrico (fabricado, entre outros, por Hegel) e a existência de um ‘Sul da Europa’. O referido ‘Sul’ *foi* (no passado) centro da história em volta do Mediterrâneo (Grécia, Roma, os impérios de Espanha e de Portugal, isto sem fazer referência ao mundo árabe do Magrebe, já desacreditado dois séculos antes), mas nessa altura já era um resíduo cultural, uma periferia cultural, porque, para a Europa setecentista que fazia a revolução Industrial, todo o mundo Mediterrânico era um ‘mundo antigo’. Nas palavras de Pauw (1991), “*nos Pirinéus começa a África*”, e as Américas Ibéricas, como é evidente, colocavam-se como colónias dos já semiperiféricos Espanha e Portugal. Com isso, a América Latina simplesmente “*desapareceu do mapa e da história*” até hoje, inícios do século XXI. Tentar começar a reinstalá-la na geopolítica mundial e na história da filosofia é o objectivo deste pequeno trabalho, que será certamente criticado como ‘pretensioso’.

1. Foi René Descartes o Primeiro Filósofo Moderno?

Vamos começar com uma investigação de uma das histórias europeias da filosofia dos dois últimos séculos. As histórias não indicam apenas o tempo dos acontecimentos, mas também o seu lugar geopolítico. A modernidade tem origem, segundo a interpretação corrente

¹ Este artigo começou por ser uma comunicação apresentada no II Congresso da *Asociación Filosófica del Caribe* (Porto Rico), 2005, a convite do seu presidente Lewis Gordon. Posteriormente, expus o tema com novos conteúdos numa conferência proferida na X Feira do Livro de Santo Domingo, a 25 de Abril de 2007, onde também começámos a preparar a celebração do *Quinto Centenário* do primeiro grito crítico messiânico em Santo Domingo (em 1511, à maneira de um *Tempo-agora* de Walter Benjamin) contra a injustiça da modernidade nascente, do colonialismo que se inaugurava não apenas no Continente Americano, mas também na periferia do Sistema-Mundo. Este texto foi por último apresentado em 2008 no Programa em ‘Pós-colonialismos e Cidadania Global’ do Centro de Estudos Sociais/FEUC da Universidade de Coimbra.

que iremos tentar refutar, num ‘lugar’ e num ‘tempo’. O ‘deslocamento’ geopolítico desse ‘lugar’ e desse ‘tempo’ irá significar igualmente um deslocamento ‘filosófico’, temático e paradigmático.

Onde e Quando tem sido Situada Tradicionalmente a Origem da Modernidade?

Stephen Toulmin escreve:

Algumas pessoas datam a origem da modernidade no ano de 1436, com a adopção da imprensa por Gutenberg; outras em 1520, com a rebelião de Lutero contra a autoridade da Igreja; outras em 1648, com o fim da Guerra dos Trinta Anos; outras em 1776 ou 1789, com as Revoluções Americana e Francesa; enquanto que para algumas outras os tempos modernos só começaram em 1895 (1992: 5).

Mais adiante Toulmin acrescenta: “A ciência e a tecnologia modernas podem, assim, ser encaradas como a fonte quer de bênçãos quer de problemas, ou de ambas as coisas. Em qualquer dos casos, as suas origens intelectuais tornam a década de 1630 a data mais plausível para o início da modernidade (1992: 9).

Em geral, mesmo para Habermas (1989),² a origem da modernidade tem um ‘movimento’ do Sul para o Norte, do Este para o Oeste da Europa dos séculos XV a VII que é aproximadamente o seguinte: a) o Renascimento italiano do *Cuattrocento* (não considerado por Toulmin), b) a Reforma luterana alemã, e c) a Revolução científica do século XVII culminam na d) Revolução política burguesa inglesa, norte-americana ou francesa. Observe-se a curva do processo: de Itália para a Alemanha, daqui para França e depois para a Inglaterra e os Estados Unidos. Pois bem, devemos refutar esta *construção* histórica ‘iluminada’ do processo de origem da modernidade por ser uma visão ‘intra’-europeia, eurocêntrica, autocentrada, ideológica e a partir da centralidade do Norte da Europa desde o século XVIII e que se tem imposto até aos nossos dias.

Encarar a origem da modernidade com ‘novos olhos’ exige colocar-se fora da Europa germano-latina e vê-la como um observador externo (‘comprometido’, evidentemente, mas não como ‘ponto zero’³ da observação). A chamada Europa *medieval, feudal* ou da *idade das trevas* não é senão a miragem eurocêntrica que não se autodescobre desde o século VII como

² Habermas inclui “o descobrimento do Novo Mundo” (1989: 15), mas seguindo as teses de Max Weber não pode tirar nenhuma consequência dessa indicação puramente accidental.

³ Santiago Castro-Gómez (2003) designa de ‘*hybris* do ponto zero’ a pretensão *desmesurada* do pensar cartesiano de se situar para além de toda a perspectiva particular. Como o artista renascentista que, ao traçar a linha do horizonte e o ponto de fuga na perspectiva de todos os objectos que irá pintar, não aparece ele próprio no quadro, mas é sempre subjectivamente ‘o que olha e constitui o quadro’ (é o ‘ponto de fuga’ ao contrário) e que passa como o ‘ponto zero’ da perspectiva.

uma civilização *periférica, secundária, isolada*, ‘enclausurada’, ‘sitiada’ pelo – e perante o – mundo muçulmano mais desenvolvido e ligado à história da Ásia e da África até 1492. A Europa devia relacionar-se com as grandes culturas através do Mediterrâneo oriental, que, desde 1453 (com a tomada de Constantinopla), era definitivamente otomano. A Europa estava ‘fechada’ desde o referido século VII, o que impedia (apesar da intenção das Cruzadas) todo o contacto com o mais denso da cultura, da tecnologia e da economia do ‘mundo antigo’, a que tenho chamado o ‘Estádio III do sistema inter-regional asiático-afro-mediterrânico (Dussel, 2007a).

Tenho estudado esta relação geográfico-ideológica em numerosas obras.⁴ Façamos um resumo do estado da questão. A Europa *nunca foi o centro da história mundial* até finais do século XVIII (digamos, até ao século XIX, apenas há dois séculos). Passará a ser o centro em consequência da revolução Industrial. Mas graças a uma miragem, como já dissemos, aos olhos obnubilados do eurocentrismo *toda a história mundial anterior* lhe aparece como tendo a Europa como centro (a posição de Max Weber), o que distorce o fenómeno da origem da modernidade. Vejamos mais uma vez o caso de Hegel.

Em todas as sua *Lições Universitárias*, Hegel expõe os seus temas tendo como horizonte de *fundo* uma certa categorização histórica mundial. Nas suas *Lições de Filosofia da História*,⁵ Hegel divide a história em quatro momentos: ‘o mundo oriental’,⁶ ‘o mundo grego’, ‘o mundo romano’ e o ‘mundo alemão’. Pode ver-se o sentido esquemático desta construção ideológica, completamente eurocêntrica, ou melhor: germano-cêntrica do Norte da Europa (já se tinha produzido a negação do ‘Sul da Europa’). Por outro lado, o ‘mundo germânico’ (não se diz ‘europeu’) divide-se em três momentos: ‘o Mundo Germânico-Cristão’ (descartando-se o ‘latino’), ‘a Idade Média’ (sem a situar geopoliticamente na história mundial), ‘o Tempo Moderno’. Este último, por seu lado, tem três momentos: ‘a Reforma’ (fenómeno germânico), ‘a Reforma na Constituição do Estado Moderno’ e ‘o Iluminismo e a Revolução’.

Nas *Lições de Filosofia da Religião*,⁷ novamente, a história divide-se em três momentos: a) ‘a Religião Natural’ (que compreende as religiões ‘primitivas’ – chinesa, védica, budista, dos Parses, síriaca); b) ‘a Religião da Individualidade Espiritual’ (judaica,

⁴ Sobre este tema, veja-se Dussel, 1995, 1998, 2001, 2007a, 2007b.

⁵ Veja-se Hegel, 1970, vol. 12.

⁶ Ou seja, afirma já a ideologia do ‘orientalismo’.

⁷ Hegel, 1970, vols. 18-20.

grega, romana) e, como culminação delas, c) ‘a Religião Absoluta’ (o cristianismo). O Oriente é sempre propedêutico, infantil, dá os ‘primeiros passos’. O ‘mundo germânico’ (a Europa do ‘norte’) é o fim da história.

Nas *Lições de Estética*,⁸ por outro lado, a história é considerada como o “*desenvolvimento do ideal das formas particulares da beleza artística*” em três momentos: a) ‘as Formas da Arte Simbólica’ (zoroástrica, bramânica, egípcia, hindu, maometana e a mística cristã), b) ‘a Forma da Arte Clássica’ (os gregos e romanos) e c) ‘a Forma da Arte Romântica’. Esta última divide-se em três: a) a do cristianismo primitivo, b) a do ‘cavalheiresco’ na Idade Média e c) a da ‘autonomia formal das particularidades individuais’ (como nos casos anteriores, trata-se da modernidade).

Mas nada melhor para o nosso tema do que as *Lições de História da Filosofia*.⁹ Começa pela a) ‘Filosofia Oriental’ (segundo o ‘orientalismo’ recentemente construído), com a filosofia chinesa e hindu (védica em Shankara e budista em Gautama e outros). Passa depois à b) ‘Filosofia Grega’ (sem tratar a filosofia romana). Continua com c) a ‘Filosofia da Idade Média’ (em dois momentos: a) ‘Filosofia Árabe’, incluindo os judeus, e b) ‘Filosofia Escolástica’, que culmina com o renascimento e a reforma luterana).¹⁰ Por último, a c) ‘Filosofia Moderna’ (*Neuere Philosophie*). Aqui temos que nos deter um pouco. Hegel pressente algumas questões, mas não lhes sabe dar uma razoabilidade suficiente. Sobre a modernidade escreve: “*O ser humano adquire confiança em si mesmo [zutrauen zu sich selbst]. [...] Com a invenção da pólvora¹¹ desaparece da guerra a inimizade individual [...]. O homem¹² descobre a América, os seus tesouros e os seus povos, descobre a natureza, descobre-se a si mesmo [sich selbst]*” (Hegel, 1970, vol. 20: 62).

⁸ *Ibid.*, vols. 13-15.

⁹ *Ibid.*, vols. 18-20.

¹⁰ Ou seja, para Hegel, o renascimento ainda não é parte constitutiva da modernidade. Neste ponto, mas por razões muito diferentes, coincidimos com Hegel contra Giovanni Arrighi, por exemplo (1994). Numa visão ‘eurocêntrica’ – como é habitual – Hegel indica que: “*Ainda que já Wiclef, Hus e Arnaldo de Brescia se tenham afastado do caminho da filosofia escolástica [...] é de Lutero que arranca o movimento da liberdade do espírito*” (1970, vol. 20:50). Se não se tivesse aberto o Atlântico para a Europa do Norte, lutero teria sido um Wiclef ou Hus do começo do século XVI, sem relevância posterior.

¹¹ Parece que não sabe que a pólvora, o papel, a imprensa, a bússola e muitos outros descobrimentos técnicos já tinham sido inventados há séculos na China. Eurocentrismo infantil de pura ignorância.

¹² Como se os indígenas americanos não fossem ‘humanos’ que tinham ‘descoberto’ o seu próprio continente muitos milénios antes. Tinha que se esperar pelos europeus para que ‘o homem’ *descobrisse* a América. Ideologema vulgar que não é digno de um filósofo de renome.

Tendo disto isto relativamente às condições geopolíticas exteriores à Europa, Hegel fecha-se numa reflexão puramente centrada na Europa. Tenta assim, nas primeiras páginas sobre a Filosofia Moderna, explicar a nova situação do filósofo perante a realidade sócio-histórica. O seu ponto de partida é a Idade Média (para mim, o ‘Estádio III do sistema inter-regional’). “*Nos séculos XVI e XVII é quando reaparece a verdadeira filosofia.*”¹³ Em primeiro lugar, para Hegel esta filosofia nova desdobra-se: a) por um lado, há um *realismo* da experiência, que contrapõe “*o conhecimento e o objecto sobre o qual recai*” (Hegel, 1970, vol. 20: 68), e que possui uma vertente a1) enquanto observação da *natureza* física, e outra a2) enquanto análise *política* do “*mundo espiritual dos Estados*”. Por outro lado, b) há uma direcção idealista, em que “*tudo reside no pensamento e o próprio Espírito é todo o conteúdo*” (Hegel, 1970, vol. 20: 67).

Em segundo lugar, Hegel pormenoriza os problemas centrais da nova filosofia (Deus e a sua dedução a partir do espírito puro; a concepção do bem e do mal; a questão da liberdade e da necessidade).

Em terceiro lugar, ocupa-se de duas fases históricas: “a) *primeiro, anuncia-se a conciliação daquelas contradições sob a forma de umas quantas tentativas [...] ainda não suficientemente claras e precisas; aqui temos Bacon*¹⁴ *e Jacobo Boehme*”.¹⁵ Ambos nascem na segunda metade do século XVI. E “b) a *conciliação metafísica. Aqui inicia-se a autêntica filosofia deste tempo: começa com Descartes*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70). Meditemos no que já foi dito.

Em primeiro lugar, como é evidente, Hegel introduz Jacobo Boehme, que é alemão, o místico e popular pensador da ‘interioridade germânica’, que constitui uma nota folclórica simpática e nacionalista, mas nada mais do que isso. Em segundo lugar, apesar de tentar falar de “*aspectos histórico-externos das circunstâncias de vida dos filósofos*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70), não vai além de indicar aspectos sociológicos que fazem do filósofo moderno não um monge mas, sim, um homem comum da rua, que “*não se isola do resto da sociedade*” (Hegel, 1970, vol. 20: 71-72). Não imagina de todo na sua ignorância norte-europeia o cataclismo

¹³ ‘Reaparece’ a filosofia da antiguidade, ainda que com diferenças, sem descobrir cabalmente a reviravolta geopolítica radical da modernidade – que se situa pela primeira vez num sistema-mundo completamente impossível para gregos e romanos.

¹⁴ Bacon nasceu em Londres em 1561. Há que recordar as datas, já que na sua velhice viverá até ao começo do século XVII, tendo nascido 70 anos depois do começo da ‘invasão’ da América por Cristóvão Colombo, quando Bartolomé de Las Casas estava a aproximar-se da sua morte (+1566).

¹⁵ Jacobo Boehme nasceu em Alt-Seidenberg, em 1575.

geopolítico mundial que se produziu a partir dos finais do século XV em todas as culturas da Terra (no Extremo Oriente, no Sudeste Asiático, na Índia, na África subsariana e na América) por causa da invasão europeia do ‘quarto continente’.

É nesta visão eurocêntrica e provinciana que Descartes aparece no discurso histórico de Hegel como aquele que “*começa a autêntica filosofia da época moderna*” (Hegel, 1970, vol. 20: 70). Vejamos esta questão com mais atenção.

Descartes e os Jesuítas

René Descartes nasce em França em 1596, em La Haye, perto de Tours, e morre em 1650. Ou seja, vive no início do século XVII. Fica órfão pouco depois de nascer e é educado pela avó. Em 1606 entra no colégio dos jesuítas de La Flèche onde, até 1615, irá receber a sua única formação filosófica formal.¹⁶ Ou seja, abandona a sua casa aos dez anos. O padre jesuíta Chastellier é como um segundo pai para ele. A primeira obra filosófica que Descartes estuda é *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez, publicada em 1597, um ano depois do seu nascimento.

É sabido que o espanhol basco Inácio de Loyola (que nasce quase com a modernidade, em 1491, um ano antes do ‘descobrimento do Atlântico ocidental’ por Colombo, e que morre em 1556, quarenta anos antes do nascimento de Descartes), estudante de filosofia em Paris, fundou colégios para formar filosoficamente clérigos e jovens da nobreza ou da burguesia. Em 1603 os jesuítas foram chamados pelo rei Henrique (depois de terem sido expulsos de França em 1591), fundando o colégio de La Flèche em 1604, alojado num enorme palácio (numa propriedade com quatro hectares) doado aos padres pelo próprio rei. A formação segundo o concílio de Trento¹⁷ era completamente ‘moderna’ no seu *ratio studiorum*. Cada jesuíta constituía uma *subjectividade* singular, independente, moderna, sem cantos nem orações no coro de uma comunidade como era o caso dos monges beneditinos medievais, realizando diariamente um ‘exame de consciência’ individual.¹⁸ Ou seja, o jovem Descartes todos os dias,¹⁹ por três vezes, devia retirar-se em silêncio, *reflectir* sobre a sua própria

¹⁶ Veja-se Cottingham, 1995 e Gauckroger, 1997.

¹⁷ O concílio que ‘moderniza’, racionalizando, todos os aspectos da Igreja Católica.

¹⁸ Fala-se, já em 1538, “*do examinar a consciência com aquele modo das linhas*” (Loyola, 1952: 109). Num caderno, atribuía-se uma linha para cada dia, em que se indicavam as faltas cometidas, contabilizando-as por horas, desde manhã ao levantar-se, depois do meio-dia e à noite (três vezes por dia). Veja-se igualmente Loyola, 1952: 162.

¹⁹ “*Dediquem-se a examinar cada dia as vossas consciências*” (Loyola, 1952: 430).

subjectividade e ‘examinar’ com extrema *clareza e autoconsciência* a intenção e o conteúdo de cada acção, as acções executadas hora a hora, julgando a sua actuação sob o critério de que “*o homem é criado para glorificar, venerar e servir a Deus*” (Loyola, 1952: 161). Tratava-se de uma rememoração dos *exercitatio animi* de Agostinho de Hipona. Era uma prática quotidiana do *ego cogito*: ‘Eu tenho autoconsciência de ter feito isto ou aquilo’; que dominava disciplinadamente a subjectividade (ainda antes do Calvinismo, proposto por Max Weber como a ética do capitalismo). Os estudos eram extremamente metódicos:

*Não estudem por compêndios as faculdades principais nem imperfeitamente, em vez disso aprofundem-nas, dando tempo e estudo competente [...]. As faculdades que todos ordinariamente devem aprender são: letras de humanidades, **lógica, filosofia natural** e, havendo preparação, algumas matemáticas e moral, metafísica e teologia escolástica [...]. Sem este estudo, haja cada dia uma hora para debater em qualquer faculdade que se estude [...]. Haja cada domingo depois de comer debates públicos* (Loyola, 1952: 588-590).

Assim, o jovem Descartes, de 1606 a 1611, devia praticar a *lectio, repetitiones, sabbatinae disputationes* e, no fim do mês, a *menstruae disputationes*.²⁰ Nestes exercícios lia-se Erasmos, Melanchton e Sturm e textos dos ‘Irmãos da vida comum’, ainda que o mais referido fosse o jesuíta espanhol Francisco Suárez.²¹ Descartes tinha então começado a sua formação propriamente filosófica pela *Lógica* (aproximadamente em 1610, depois dos seus estudos clássicos em latim). Estudou-a no texto *consagrado* e usado em todos os colégios europeus da *Companhia*, pelo que teve inúmeras edições no velho continente, de Itália a Espanha, da Holanda à Alemanha e também, na altura, em França. Tratava-se da *Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Colónia, 1606, ano em que Descartes entrava no colégio de La Flèche), do filósofo *mexicano* Antonio Rubio (1548-1615).²² Quem havia de dizer que Descartes estudou a parte dura da filosofia, a *Lógica*, a *Dialéctica*, numa obra de um filósofo mexicano! Isto constitui uma parte do meu argumento.

²⁰ Não é extraordinário então que a obra cimeira de Suárez tivesse por título o que é recomendado pela *Regla de San Ignacio: Disputationes Metaphysicae* e que, por seu lado, o próprio Descartes tivesse escrito umas *Regles sur la direction de l’esprit* (ainda que a expressão ‘*direction de l’esprit*’ nos recorde os ‘directores espirituais’ dos colégios jesuítas)? No *Discours de la Méthode*, II e III, continua a falar de ‘regras’: “*Principales règles de la méthode*”, “*Quelques règles de la morale*”. Memórias da juventude?

²¹ Francisco Suárez ainda vivia na altura em que Descartes estudou filosofia e que viria a morrer apenas em 1617, na altura em que Descartes abandonou o colégio.

²² Ainda que de origem peninsular, chegou ao México com 18 anos e estudou toda a sua filosofia na Universidade do México (fundada em 1553), onde escreveu a obra que, por isso, leva por nome *Logica Mexicana*. Escreveu também no México uma *Dialecticam* (publicada posteriormente em 1603, em Alcalá), uma *Physica* (publicada em Madrid, em 1605), uma *De Anima* (Alcalá, 1611), e *In de Caelo et Mundo* (Madrid, 1615). Outros mestres eram igualmente estudados no colégio, como o português Pedro de Fonseca (professor de Coimbra – como referirei a seguir – desde 1590).

Em 1612, Descartes iniciou-se nas matemáticas e na astronomia, parte do currículo, como já referido. A metafísica²³ e a ética ocuparam-lhe os anos de 1613 e 1614.

Como se verá ver mais à frente, esta obra de Suárez (antecipada por sugestões de Pedro de Fonseca, em Coimbra) já não é um comentário da *Metafísica* de Aristóteles mas, sim, a primeira obra *sistemática* do tema, que antecipa todas as ontologias do século XVII e XVIII (como as de Baumgarten, Leibniz ou Wolff, e a que eles recorreram explicitamente).

Em todos os momentos do ‘argumento cartesiano’ podem detectar-se as influências dos seus estudos com os jesuítas. Desde a reflexão radical da consciência sobre si mesma no *ego cogito* até ao ‘salvamento’ do mundo empírico graças ao recurso ao Infinito (questão tratada com essa denominação na *Disputatio* 28 da obra de Suárez), demonstrando ansiosamente (questão tratada na *Disputatio* 29) a sua existência, para a partir dele reconstruir um mundo matematicamente conhecido. O *método* (que tomava a matemática como exemplar) era um dos temas que eram discutidos apaixonadamente nas aulas dos colégios jesuítas. Estes, como é evidente, são provenientes do Sul da Europa, de Espanha, do século XVI, do Mediterrâneo virado recentemente para o Atlântico. Não terá, então, o século XVI algum interesse filosófico? Não será Descartes o fruto de uma geração *anterior* que preparou o caminho? Não haverá filósofos ibero-americanos *modernos* anteriores a Descartes e que abriram a problemática da filosofia moderna?

Descartes e o Agostinismo do Ego Cogito. O ‘novo paradigma’ moderno

O tema do *ego cogito*²⁴ tem os seus antecedentes ocidentais e mediterrânicos, ainda que isto não lhe retire nada da sua *novidade*. As referências a Agostinho de Hipona são inocultáveis, ainda que Descartes por vezes pretendesse aparentar não se ter inspirado no grande retórico romano do Norte de África (tão-pouco admitia influências de Francisco Sanches ou de quaisquer outros). Com efeito, no seu tempo Agostinho argumentava contra o ceticismo dos académicos; Descartes, contra o ceticismo dos libertinos. Para isso, recorre à indubitabilidade do *ego cogito*.

O argumento volta sempre à ‘consciência de si’ (ou *autoconsciência*), questão filosófica que se referia também a um texto clássico de Aristóteles na *Ética a Nicómaco*, em que se irá

²³ As *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez foram a primeira obra que Descartes leu, tal como ele próprio indicou, e como já indicado anteriormente neste texto.

²⁴ Os textos centrais encontram-se na IV Parte do *Discours de la méthode* (Descartes, 1953: 147 ss.) e na ‘Meditação segunda’ das *Méditations touchant la Première Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*, que, na sua primeira versão francesa, se assemelhava mais a Suárez: *Méditations métaphysiques*).

inspirar Agostinho e posteriormente, entre outros, René Descartes.

Há uma faculdade pela qual sentimos os nossos actos [...]. Aquele que vê sente (aisthánetai)²⁵ que vê, o que ouve [sente] que ouve, o que caminha [sente] que caminha e assim nas restantes coisas sentimos (aisthanómenon) o que operamos. Por isso podemos sentir (aisthanómeth) que sentimos (aisthanómetha) e conhecer (noômen) que conhecemos. Mas sentimos e pensamos porque somos, porque ser (eînai) é sentir e pensar²⁶ (Aristoteles, 2003, IX: 29-34).

Trata-se então de fenómenos da ‘autoconsciência’, que, segundo António Damásio (2003), se deve definir como um ‘sentimento’ (*feeling*) ligado neurologicamente aos centros da fala.²⁷

Por seu lado, e de maneira análoga, Agostinho tinha escrito em *De Trinitate*:

Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit. (De Trinitate, X, 10, n. 14)
Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum (De Trinitate, XV, 12, n. 21).

É por isso que assim que leu o *Discours* de Descartes, Mersenne referiu ao seu amigo a semelhança do seu texto com o de Agostinho no *De civitate Dei*, (livro XI, capítulo 26). Descartes respondeu-lhe que lhe parecia que Agostinho “*se serviu do texto com um outro sentido do que aquele que eu lhe dei*” (apud Gilson, 1951: 191). Arnauld reage da mesma forma, referindo-se ao texto *De Trinitat* já citado mais atrás. Mais tarde, nas suas respostas às objecções contra as *Meditationes*, Descartes sugere ainda outro texto.²⁸ Pode dizer-se, então, que Descartes certamente tinha lido e se tinha inspirado em Agostinho, o que não retira o sentido profundo e de novidade do seu argumento – que não só refuta o céptico, mas também que funda a subjectividade nela própria, intenção completamente ausente de Agostinho, que a fundava em Deus, e, além disso, nunca como subjectividade solipsista no caso do cartaginês. Esta nova fundamentação, intuída na experiência ontológica de 1619 junto ao rio Reno, deve inscrever-se de qualquer modo na tradição agostiniana:

O método de Agostinho é da mesma natureza que o de Descartes. [...] Porque [Descartes], enquanto matemático, decide partir do pensamento, já não poderá,

²⁵ É um acto da ‘sensibilidade’ para o Estagirita e também para António Damásio, que lembra que o *cogito* é um ‘*feeling*’ (Damásio, 2003).

²⁶ Esta autoconsciência dos actos humanos era denominada *synaesthesia* pelos estóicos (Arnim, 1964, vol. 2: 773-911) e *tactus interior* por Cícero. É toda a questão da ‘*hight self consciousness*’ de Edelman (1992).

²⁷ Veja-se também Edelman, 1992.

²⁸ “*Si non esses, falli omnino non posses*” (*De libero arbitrio*). Veja-se a edição da obra de Descartes organizada por Adam e Tannery (1996), vol. 7: 197, ss.

enquanto metafísico, partir de outro pensamento que não seja o seu. Porque decidiu ir do pensamento à coisa, já não poderá definir o seu pensamento de outra maneira que não seja pelo conteúdo que o referido pensamento exhibe à intuição que o apreende [...]. Uma metafísica da distinção do corpo e da alma tinha em Agostinho um forte apoio, [... o mesmo que] a prova da existência de Deus [...] que] Santo Anselmo tinha julgado necessário modificar e simplificar, [...] sendo] a única saída que se oferecia a Descartes (Gilson, 1951: 201).

Descartes tomava então as matemáticas, no terceiro nível de abstracção de Francisco Suárez,²⁹ como o modo prototípico do uso da razão. Descobria, assim, um *novo paradigma filosófico* que, ainda que conhecido na filosofia anterior, nunca tinha sido usado num tal sentido ontológico redutivo. A metafísica do *ego* individual moderno, o *paradigma da consciência solipsista* (diria Karl-Otto Apel), iniciava a sua longa história.

A Ratio Mathematica, o Racionalismo Epistémico e a Subjectividade como Fundamento da Dominação Política de Corpos Coloniais, de Cor e Femininos

Antropologicamente (o que significa dizer ética e politicamente), Descartes enfrentou uma aporia que nunca poderia solucionar. Por um lado, precisava que o *ego* do *ego cogito* fosse uma alma independente de toda a materialidade, de toda a extensão. Para Descartes, a alma era uma *res*, mas uma ‘coisa’ espiritual, imortal, substância separada do corpo:

*[...] Soube, por isso, que eu era uma substância [substance] cuja essência na totalidade ou na natureza consistia apenas em pensar e que para ser não tinha necessidade de nenhum lugar nem dependia de nenhuma coisa material. De modo que este eu [moi], ou seja, a minha alma [âme], pela qual sou o que sou, era inteiramente distinta do corpo, e ainda era mais fácil de conhecer do que ele, e que, ainda que ele não fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é (Descartes, 1953: 148, 1996, vol. 6: 33).*³⁰

Depois da publicação, em 1637, do *Discours* e, posteriormente, das *Méditations*, Arnaud entendia que Descartes “*provava demasiado*” (apud Gilson, 1951: 246), porque ao

²⁹ Já no *Commentarii Collegii Conimbricensis, sobre a Física (In octo libros Physicorum Aristotelis)* se fala das “*tres esse abstractiones...*” (Art. 3, *Proemium*; Mariz, 1592: 9): A abstracção da matéria sensível (filosofia natural), a abstracção da matéria inteligível (a metafísica) e a abstracção de toda a matéria (matemáticas). Neste livro fala-se da sabedoria originária “*secunum Aegyptios*” (*Proemium*, Mariz, 1592: 1), quando ainda não se tinha caído num helenocentrismo absoluto, já que foram eles que descobriram que a intelecção do universo não se pode alcançar sem “*solitudine, atque silentio*” (é a *skholé* que Aristóteles também atribui aos Egípcios) (*Ibid.*). Mário de Carvalho (2007) mostra que neste curso de Física já temos um conceito moderno do tempo imaginário (que nos faz pensar em Kant).

³⁰ Nos *Commentarii Collegii Conimbricensis* pode ler-se um *Tractatus De Anima Separata* (1592: 442 e ss.), sobre a imortalidade da alma onde Descartes se pôde inspirar. Veja-se o artigo de Mário de Carvalho (2006: 127) que indica que, seguindo Pomponazzi e Caetanus, os *Conimbricensis* propunham: “*La singularité de l’âme ... ne tient uniquement à son indépendance de la matière, mais aussi au fait d’avoir un activité propre*”, que Descartes irá tomar como paradigma.

afirmar rotundamente a substancialidade independente da ‘alma’ (*res cogitans*) era-lhe impossível depois *uni-la* a um corpo igualmente substancial (*res extensa*). Regius, de forma mais clara, indicava que só lhe restava como saída uma unidade *accidental* (*per accidens*) da alma e do corpo.

Descartes necessitava, pois, de afirmar a substancialidade da alma para poder ter todas as garantias suficientes perante os cépticos da possibilidade de uma *mathesis universale*, de uma certeza sem possibilidade de dúvida. Mas, para poder integrar o problema das sensações, da imaginação e das paixões, devia definir a maneira como o corpo (uma *máquina* quase perfeita, consistindo apenas em *quantidade*) se podia fazer presente na alma. Além disso, depois de se estabelecer a existência de Deus (pela demonstração anselmiana puramente *a priori*), devia agora poder aceder igualmente a um ‘mundo exterior’, físico, real. O corpo era a mediação necessária. Caía assim num círculo: para se abrir a um *mundo exterior* necessitava como pressuposto da *união* do corpo e da alma; mas a *união* do corpo e da alma fundava-se no pressuposto de um *mundo exterior* a que nos abrimos pelos sentidos, pela imaginação e pelas paixões que foram postos em causa pelo *cogito*. Escreve Gilson: “*A partir do momento em que Descartes se decide a unir a alma e o corpo torna-se-lhe difícil poder distingui-los. Não os podendo pensar senão como dois, deve no entanto senti-los como um*”. (1951: 250).

Pensando o corpo como uma máquina sem qualidade (puramente quantitativa: objecto da matemática, da mecânica), complica-se-lhe a hipótese quanto a duas objecções. A primeira: como é que uma máquina física se pode *comunicar* com uma substância imaterial? A hipótese dos ‘espíritos animais’ (transportados pelo sangue), que se unem ao corpo na ‘glândula pineal’, não era convincente. A segunda: como podem as paixões *mover* ou *reter* o acto cognitivo da alma? Por mais que o tente, nunca consegue mostrar que as paixões, ligadas ao corpo, se ligam à alma e ao seu acto cognitivo movendo-a. Além disso, como o corpo é apenas uma máquina quantitativa e as paixões necessitariam de um organismo qualitativo, ficam elas próprias numa ambiguidade total.

Essa máquina pura não irá assinalar a sua cor de pele nem a sua raça (evidentemente, Descartes só pensa a partir da raça branca) nem obviamente o seu sexo (também só pensa a partir do sexo masculino), que são de um europeu (não descreve nem se refere a um corpo colonial, de um índio, de um escravo africano ou de um asiático). A indeterminação quantitativa de toda a *qualidade* também será o início de todas as abstracções ilusórias do

‘ponto zero’³¹ da subjectividade filosófica moderna e da constituição do corpo como mercadoria quantificável com um preço (como acontece no sistema da escravidão ou no do salário no capitalismo).

2. A Crise do ‘Antigo Paradigma’ e os Primeiros Filósofos Modernos. *O Ego Conquiro*: Ginés de Sepúlveda

Mas antes de Descartes tinha acontecido todo o século XVI, que a história da filosofia moderna centro-europeia e norte-americana pretendeu desconhecer até ao presente. Com efeito, a maneira mais directa de fundamentar a praxis de dominação colonial trans-oceânica – colonialidade que é simultânea à própria origem da modernidade e, por isso, novidade na história mundial – é mostrar que a cultura dominante outorga à mais atrasada (‘torpeza’ que Ginés chamará de *turditatem*, em latim, e Kant de *unmündigkeit*)³² os benefícios da civilização. Este argumento, que está subjacente a toda a filosofia moderna (desde o século XVI ao XXI), é esgrimido pela primeira vez, com grande mestria e repercussão, por Ginés de Sepúlveda (+1573), aluno do filósofo renascentista P. Pomponazzi (1462-1524), no debate de Valladolid de 1550 – que Carlos V (1500-1558) promoveu à maneira dos Califas islâmicos para ‘tranquilizar a sua consciência’. Era uma disputa ‘atlântica’ (e já não mediterrânica, entre cristãos e ‘sarracenos’), em que se tratava de entender o estatuto ontológico dos índios, ‘bárbaros’ diferentes dos da Grécia, da China ou do mundo muçulmano, que Montaigne, com profundo sentido crítico, definia como canibais (ou caribes³³), ou seja, aos quais “*podemos chamar bárbaros em relação às nossas regras da razão*” (Montaigne, 1967: 208).

Ginés escreveu: “*Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaras] se submetam ao império de príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, pelas suas virtudes e pela prudência das suas leis, abandonem a barbárie e se submetam a uma vida mais humana e ao culto da virtude*” (1967: 85).

Trata-se de uma releitura de Aristóteles, o filósofo escravagista grego do Mediterrâneo

³¹ Veja-se a nota 3. De facto, longe de ser um ‘ponto de vista’ sem compromisso, é o ponto que constitui todos os compromissos. Max Weber (1930), com a sua pretensão de uma perspectiva objectiva ‘sem valores’ pressupostos, é o melhor exemplo dessa pretensão impossível do ‘ponto zero’. O *ego cogito* inaugura esta pretensão na modernidade.

³² E naquilo que consistiria no que temos chamado uma ‘falácia desenvolvimentista’, na crença que a Europa está mais ‘desenvolvida’ – como ‘desenvolvimento’ [*Entwicklung*] do *conceito* para Hegel – que as outras culturas (veja-se Apel e Dussel, 2005: 107 e Dussel, 1995).

³³ Os tainos das Antilhas não pronunciavam o ‘r’, daí que ‘caribe’ e ‘canibal’ fosse o mesmo.

oriental, agora situado no horizonte do Oceano Atlântico, ou seja, com significação mundial. “E, se rejeitam esse império, **pode-se-lho impor por meio das armas** e essa guerra será justa de acordo com o que declara o direito natural [...]. Resumindo: é justo, conveniente e conforme à lei natural que os varões probos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não possuem estas qualidades” (Ginés, 1967: 87).

Este argumento tautológico, porque parte da *superioridade da própria cultura* simplesmente por ser a própria, irá impor-se em toda a modernidade. Declara-se como não-humano o conteúdo das outras culturas por ser diferente da própria, como quando Aristóteles proclamava os asiáticos e os europeus como bárbaros, porque ‘humanos’ eram apenas “os habitantes que viviam nas cidades [helénicas]” (Aristoteles, 1974, vol. 3: 19-20).

O mais grave deste argumento filosófico é que se justifica a guerra justa contra os indígenas pelo facto de impedir a ‘conquista’, que, aos olhos de Ginés, é a ‘violência’ necessária que se devia exercer para que o bárbaro se civilizasse, porque se fosse civilizado já não haveria causa para a guerra justa: “Quando os pagãos não são mais do que pagãos [...] não há justa causa para os castigar, nem para os atacar com as armas: de tal modo que, se se encontrasse no Novo Mundo alguma gente culta, civilizada e humana que não adorasse os ídolos mas, sim, o Deus verdadeiro [...], a guerra seria ilícita” (Ginés, 1967: 117).

A causa da guerra justa não era por serem pagãos, mas por serem incivilizados. De modo que as culturas do Império Azteca, a dos Maias ou a dos Incas não eram exemplo de alta civilização para Ginés. Por outro lado, poder encontrar outro povo que adorasse ‘o Deus verdadeiro’ (europeu e cristão) era uma condição absurda. Por isso, perante povos ‘atrasados’ ficava tautologicamente justificada a guerra de conquista. Mas sempre sob o argumento que inclui a ‘falácia desenvolvimentista’ Ginés argumenta:

Mas olha o quanto se enganam e quanto eu divirjo de semelhante opinião, vendo, pelo contrário, nessas instituições [aztecas ou incas] uma prova da barbárie rude e da inata servidão destes homens [...]. Têm [certamente] uma forma institucional de república, mas ninguém possui coisa alguma como própria,³⁴ nem casa, nem um campo de que possa dispor nem deixar em testamento aos seus herdeiros [...], sujeitos à vontade e ao capricho [dos seus senhores] e não à sua liberdade [...]. Tudo isto [...] é sinal evidente da alma de servos e de submissos destes bárbaros (1967: 110-111).

E conclui de forma cínica, indicando que os europeus educam os indígenas na “*virtude*,

³⁴ Adiantando-se em relação a Locke ou a Hegel, coloca a ‘propriedade privada’ como condição de humanidade.

na humanidade e na verdadeira religião [que] são mais valiosas que o ouro e a prata” (Ginés, 1967: 111) que os europeus extraem brutalmente das minas americanas.³⁵

Uma vez provada a justiça da expansão europeia como uma obra civilizadora, emancipadora da barbárie a que estavam submetidos, tudo o resto (a conquista pelas armas, a espoliação do ouro e da prata referidos, o declarar os índios ‘humanos’ em abstracto, mas não as suas culturas, uma organização política em que o poder reside nas instituições coloniais, a imposição de uma religião estrangeira de uma forma dogmática, etc.) fica justificado.

Algum tempo antes, o Professor Juan Mayor (1469-1550), de Paris, escotista escocês, tinha escrito no seu *Comentário às Sentenças*, referindo-se aos índios americanos: “*aquele povo vive bestialmente [bestialiter] [...] pelo que o primeiro que os conquistar imperará justamente sobre eles, porque são por natureza escravos [quia natura sunt servi]*” (Mayor, 1510: 54).

Todo o argumento se fundava politicamente, em última instância, no direito que tinha o rei de Espanha para esse domínio colonial. No livro I, título 1, lei 1 da *Recompilação das Leis dos Reinos das Índias [Ocidentais]* (1681), lê-se: “*Deus nosso Senhor por sua infinita misericórdia e bondade foi servido de nos dar sem merecimentos nossos tão grande parte no Senhorio deste mundo*” (1943, vol. 1: 1). Essa concessão, outorgada pela bula *Inter caetera* de 1493, assinada pelo papa, funcionava como justificação política (ou religiosa), mas não filosófica. Por isso, o argumento de Ginés era necessário e complementar.

Existe um último argumento que desejo recordar e que é o seguinte: “*A segunda causa é o abandono das torpezas nefandas [...] e salvar de grandes injúrias muitos inocentes mortais a quem estes bárbaros imolavam todos os anos*” (Ginés, 1967: 155). Ou seja, estava justificada a guerra para resgatar as vítimas humanas oferecidas aos deuses, como acontecia no México. Iremos ver mais à frente a surpreendente resposta de Bartolomé de Las Casas.

3. A Primeira Filosofia Académico-metafísica Moderna Inicial: Francisco Suárez

O impacto da invasão moderna da América, da expansão da Europa no ocidente do Atlântico, produziu uma crise no paradigma filosófico antigo, mas ainda sem formular outro *inteiramente novo* – como irá tentar, a partir dos desenvolvimentos do século XVI, René Descartes. Deve referir-se que a produção filosófica do século XVI em Espanha e Portugal

³⁵ Numa viagem do papa João Paulo II à América Latina, um indígena do Equador entregou-lhe uma Bíblia para simbolizar que lhe devolvia a religião que lhe tinham pretendido ensinar e pediu-lhe para que lhe devolvesse as riquezas extraídas das Índias Ocidentais.

estava regularmente articulada com os acontecimentos atlânticos, com a abertura da Europa ao mundo. A Península Ibérica era o território europeu que vivia a efervescência dos descobrimentos inesperados. Chegavam constantemente notícias das províncias do ultramar, da América hispânica e das Filipinas para Espanha, do Brasil, África e Ásia para Portugal. Os professores universitários de filosofia de Salamanca, Valladolid, Coimbra ou Braga (que, desde 1581, pela unidade de Portugal e Espanha, funcionavam como um único sistema universitário) tinham alunos provenientes desses territórios ou que para eles iriam partir e os temas relacionados com esses mundos eram para eles inquietantes e conhecidos. Na Europa, nenhuma universidade a norte dos Pirinéus tinha essa *experiência mundial*. A chamada segunda escolástica não era uma simples repetição do que já tinha sido dito na Idade Média latina. A irrupção nas universidades de uma Ordem religiosa completamente *moderna* – não simplesmente por estar influenciada pela modernidade mas, sim, por ser *uma das suas causas intrínsecas*³⁶ –, os jesuítas, impulsiona os primeiros passos de uma filosofia moderna na Europa.

O pensamento filosófico da nova Ordem *moderna* dos Jesuítas, fundada em 1539, tendo chegado ao Brasil em 1549 e ao Peru em 1566, quando a conquista e a organização institucional colonial das índias [Ocidentais] se tinha estabelecido definitivamente, tem interesse para uma história da filosofia latino-americana. Os jesuítas já não puseram em causa a ordem estabelecida. Em vez disso, ocuparam-se das duas raças ‘puras’ do continente: os crioulos (filhos de espanhóis nascidos na América) e os povos ameríndios autóctones. As raças, como demonstrou Aníbal Quijano, eram a forma habitual de classificação social no início da modernidade.³⁷ O mestiço e a raça africana não tinham a mesma dignidade. Por isso, nos colégios e nas quintas jesuítas havia escravos africanos que trabalhavam para que os lucros obtidos fossem investidos nas missões de índios.

Por seu lado, na Península Ibérica houve um desenvolvimento simultâneo porque, nos acontecimentos, a América ibérica e colonial e a Espanha e o Portugal metropolitanos formavam um mundo filosófico que se influenciava contínua e mutuamente. Vejamos alguns desses grandes mestres da filosofia da primeira modernidade inicial, que irão abrir caminho à *segunda* modernidade inicial (a de Amesterdão de Descartes e Espinosa, este último judeu hispânico ou sefardita, inclusivamente pela sua formação filosófica).

³⁶ Os jesuítas rapidamente chegam a ter quase o monopólio do ensino da filosofia na Europa católica, porque o protestantismo se inclinava para dar maior importância exclusivamente à teologia.

³⁷ Veja-se o capítulo de Quijano neste volume.

Não se pode deixar de lado Pedro de Fonseca (1528-1597), um dos criadores em Portugal da chamada *escolástica barroca* (1550-1660).³⁸ Pedro de Fonseca estudou em Coimbra de 1548 a 1551, onde começou a ensinar a partir de 1552. A sua obra mais famosa intitula-se *Comentários à Metafísica de Aristóteles* (1577).³⁹ Os seus escritos foram publicados, em edições consecutivas,⁴⁰ em Lião, Coimbra, Lisboa, Colónia, Veneza, Mogúncia ou Estrasburgo.

Ainda que não tenha sido obra pessoal de Fonseca, este formou a equipa de jesuítas (entre eles, Marcos Jorge, Cipriano Soares, Pedro Gomes e Manuel de Góis) que se propôs modificar completamente a exposição da filosofia de uma maneira mais pedagógica, profunda e moderna, incorporando as descobertas recentes, criticando os métodos antigos e inovando em todas as matérias. O curso, constituído por oito volumes, começou a ser editado em 1592 e ficou concluído em 1606, sob o título *Commentarii Collegii Conimbricensis*,⁴¹ texto imprescindível para os alunos e professores de filosofia de toda a Europa (Descartes e Leibniz, por exemplo, elogiaram a sua consistência).

Descartes, na sua famosa obra, propõe-se fazer uma reflexão sobre o *método*. Este era o tema preferido dos filósofos conimbricenses do século XVI,⁴² que se inspiraram na problemática aberta, entre outros, por R. Agrícola (1442-1485), que irá influenciar Pedro Ramo, nos tratados sobre *Dialéctica*, que era onde se estudava o método. Luís Vives (1492-1540) também é outro pensador influente na questão do método. O próprio Fonseca, na sua famosa obra *Instituições Dialécticas* (1564),⁴³ identifica o ‘método’ como “*a arte de raciocinar sobre qualquer questão provável*” (1592, vol 1: 2). Depois de precisões inovadoras, Fonseca indica que a “*ordem metódica tem três objectivos: solucionar problemas, revelar o desconhecido e clarificar o confuso*” (Pereira, 1967: 340), tendo como exemplo o método matemático, o que o conduz a um ‘essencialismo tópico-metafísico’ *sui generis* que, de algum modo, antecipa o método cartesiano.

³⁸ Sobre este filósofo, veja-se Ferrater y Mora, 1963. A *segunda escolástica*, no seu sentido mais tradicional, inaugura-se com a obra de Juan de Santo – *Tomás Cursus philosophicum* (1648) – que, de qualquer forma, tem uma clareza e uma profundidade excepcional, que irá decair com o passar das décadas.

³⁹ 39 Veja-se Fonseca, 1577, com texto em grego e latim e, simultaneamente, os comentários.

⁴⁰ 36 vezes no caso dos seus comentários à *Metafísica*.

⁴¹ Veja-se Mariz, 1592-1606.

⁴² Veja-se Pereira, 1967: 280, ss.

⁴³ Em Coimbra, podemos consultar a *Institutionum Dialecticarum, Libri Octo*, publicada por Iannis Blavii, em 1564. No início afirma-se: “*Hanc artem, qui primi invenerunt Dialecticam nominarunt, postrea veteres Peripatetici Logicam appellaverunt*” (cap. 1: 1). Veja-se igualmente Gomes, 1964.

Por seu lado, Francisco Suárez (1548-1617), da mesma Ordem e com o mesmo impulso renovador, deu conclusão à obra dos seus predecessores. A partir de 1570 foi professor em Salamanca, e também em Coimbra e Roma. As suas *Disputationes Metaphysicae* (1597) podem ser consideradas como a primeira ontologia moderna. Deixou de lado o modo de exposição dos *Comentários* a Aristóteles e, pela primeira vez, apresentou um livro sistemático que irá marcar todas as ontologias posteriores.⁴⁴ Tinha um espírito de independência exemplar, tendo recorrido aos grandes mestres da filosofia, mas sem nunca se fixar num só deles. A seguir a Aristóteles e a Tomás de Aquino foi Duns Escoto aquele que mais o inspirou. A obra tem uma ordem sistemática. Nas primeiras 21 *Disputas* trata da ontologia em geral. A partir da 28ª entra na questão do ‘Ser Infinito’ e do ‘Ser Finito’. As *Disputationes Metaphysicae*⁴⁵ tiveram 19 edições entre 1587 e 1751, 8 delas na Alemanha, onde, durante século e meio, substituíram os manuais de Melancton.

Pela sua eventual influência sobre Descartes, e pela sua originalidade, tínhamos que referir Francisco Sanches (1551-1623), pensador português que escreveu uma obra inovadora, *Quod Nihil Scitur* (*Que nada se sabe*), aparecida em Lião em 1581 e reeditada em Frankfurt em 1628, de onde é provável que Descartes tenha tirado algumas ideias para a sua obra cimeira. Francisco Sanches propunha-se chegar, através da dúvida, a uma certeza fundamental. A ciência fundamental é a que pode provar que ‘*nihil scimus*’ (nada sabemos): ‘*quod magis cogito, magis dubito*’ (quanto mais penso, mais duvido). O desenvolvimento posterior de uma tal ciência devia ser, primeiro, o *Methodus sciende* (o método de conhecer); depois o *Examen rerum* (a observação das coisas) e, em terceiro lugar, *De essentia rerum* (a essência das coisas). Por isso, ainda que ‘*scientia est rei perfecta cognitio*’ (a ciência é o conhecimento perfeito da coisa), na realidade nunca se alcança.

Do mesmo modo, Gómez Pereira, judeu sefardita convertido, nascido em Medina del Campo, famoso médico e filósofo que estudou em Salamanca, escreveu uma obra científica autobiográfica (tal como *O Discurso do Método*), que tem o estranho título de *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis...*, em que se lê, depois de, como os nominalistas, ter posto em dúvida todas as certezas: “*Nosco me aliquid noscere, et quidquid*

⁴⁴ Baumgarten, Ch. Wolf – e, por seu intermédio, de Kant – e Leibniz, mas também de Schopenhauer e Heidegger ou Zubiri.

⁴⁵ Esta obra, publicada em 1597, integra no primeiro volume as 27 primeiras *Disputationem* e o volume 2 as restantes 25. A questão do ‘Ser Infinito’ e do ‘ser finito’ trava-se desde a Disp. 28 (sec. 2, vol. 2: 6 ss.), a partir da “*opinio Scoti expenditur*”. Na secção 3 trata do problema da ‘analogia’. À sua *Dialéctica* deve juntar-se a *Isagoge filosófica*, publicada em 1591, que teve também 18 edições até 1623.

*noscit est, ergo ego sum*⁴⁶ (Gómez, 2000: 328). No ambiente filosófico do século XVI, um certo cepticismo em relação ao antigo abria as portas ao novo paradigma filosófico da modernidade do século XVII.

A influência destes autores do Sul na Europa central e nos Países Baixos foi determinante no início do século XVII. Eles romperam a estrutura do antigo paradigma (árabe-latino da Idade Média).

4. O Primeiro Anti-discurso Filosófico da Modernidade *Inicial*. A Crítica à Europa do Império-Mundo: Bartolomé de Las Casas

Ainda que seja anterior aos outros pensadores expostos, deixámos a posição filosófica de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) para último lugar para mostrar com maior clareza a diferença com as outras posições. Bartolomé é o *primeiro crítico frontal da modernidade*, dois decénios depois do próprio momento do seu nascimento. Mas a sua originalidade não se situa na *Lógica* ou na *Metafísica* mas, sim, na *Ética*, na *Política* e na *História*. Tudo tem início num Domingo de Novembro de 1511 quando Antón de Montesinos e Pedro de Córdova lançaram, na cidade de Santo Domingo, a primeira crítica contra o colonialismo inaugurado pela modernidade. A partir de textos semitas (de *Isaias* e de *João* 1, 23), exclamaram: “*Ego vox clamantis in deserto [...] Eu sou uma voz [...] no deserto desta ilha [...] todos estais em pecado mortal, e nele viveis e morreis, pela crueldade e tirania que usais com essas inocentes vítimas*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176). Trata-se de um *ego clamo* acusativo, que critica a nova ordem estabelecida, um *eu crítico* perante o *ego conquiro* originário da modernidade. “*Não são homens [os índios]? Não têm almas racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? [...] Como estais em tanta profundidade de sono tão letárgico adormecidos?*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176).

Durante cinco séculos, toda a modernidade permanecerá nesse estado de *consciência ético-política* em situação ‘letárgica’, como ‘adormecida’, sem ‘sensibilidade’⁴⁷ perante a dor

⁴⁶ Em português, ‘Sei que conheço algo, e aquele que é capaz de conhecer algo é, logo eu sou’.

⁴⁷ Montesinos pergunta: “*Isto não [o] sentis?*” (Las Casas, 1957, vol. 2: 176). O que se conhece dos sermões deste autor deve-se aos resumos que Bartolomé de Las Casas incluiu na sua *Historia de las Indias* (1951). As páginas seguintes da *Historia de las Indias* são dignas de ser lidas com atenção (1957: 177, ss.). É o momento em que a modernidade podia ter mudado o seu rumo. Não o fez e a rota fixou-se inflexível até ao século XXI. Era tal o assombro dos conquistadores de que tudo o que faziam era injustiça e falta moral contra os índios que não puderam crê-lo. Discutiu-se bastante, os dominicanos tinham os argumentos filosóficos, os colonos, os seus costumes tirânicos e injustos. No final, prevaleceram para sempre os costumes e foi sobre eles que se fundou a filosofia moderna europeia. A partir do século XVII nunca mais se irá discutir o direito dos europeus modernos

do mundo periférico do Sul.

Só três anos depois, e não sem relação com esta irrupção crítica em Santo Domingo, desta vez em Cuba, na aldeia de Sancti Spiritus, e três anos antes de Lutero ter exposto as suas teses em Erfurt ou de Maquiavel ter publicado *O Príncipe*, Bartolomé de Las Casas compreende claramente a razão desta crítica. Quando a Europa ainda não tinha despertado do choque causado pelo *descobrimento* (para ela) de todo um Novo Mundo, Bartolomé já dava início à sua *crítica* perante os efeitos negativos desse processo civilizador moderno.

De uma forma estritamente filosófica, argumentativa, Bartolomé refuta a) a pretensão de superioridade da cultura ocidental, da qual se deduz a barbárie das culturas indígenas; b) com uma posição filosófica sumamente criativa, define a diferença clara entre b1) outorgar ao Outro (ao índio) a pretensão universal da sua verdade, b2) sem deixar de afirmar honestamente a própria possibilidade de uma pretensão universal de validade na sua proposta a favor do Evangelho; e, por, último, c) demonstra a falsidade da última causa possível de fundamentação da violência da conquista, a de salvar as vítimas dos sacrifícios humanos, por ser contra o direito natural e injusta sob qualquer ponto de vista. Tudo é provado argumentativamente em volumosas obras escritas no meio de contínuas lutas políticas, a partir de uma praxis corajosa e no meio de fracassos que não vergam a sua vontade de serviço aos injustamente tratados habitantes recém-descobertos do Novo Mundo: o Outro da modernidade nascente.

A vida de Bartolomé de Las Casas pode dividir-se em fases que permitem descobrir o seu desenvolvimento teórico-filosófico. Desde a sua chegada ao Caribe até ao dia da ruptura com uma vida de cumplicidade com os conquistadores (1502-1514). De jovem soldado de Velásquez em Cuba a sacerdote católico (ordenado em Roma em 1510), e como padre encomendeiro em Sancti Spiritus até Abril de 1514, quando lê o texto de *Ben Sira* (34, 20-22), numa celebração litúrgica pedida pelo governador Vélasquez: “*É imolar o filho em presença de seu pai oferecer em sacrifício o roubado aos pobres. O pão é a vida do pobre, quem lho tira comete um assassinato. É matar o próximo subtrair-lhe o seu alimento; é derramar o seu sangue privá-lo do salário devido.*”⁴⁸

Num texto autobiográfico escreveu: “*Começou – recorda Bartolomé –, disse, a considerar a miséria e servidão que padeciam aquelas gentes [os índios]. [...] Aplicando um [o texto semita] ao outro [a realidade do Caribe] determinou em si mesmo, convencido da*

(e, no século XX, o dos norte-americanos) em conquistar o Planeta.

⁴⁸ Veja-se o meu comentário em Dussel, 2007b, vol 2: 179-193.

mesma verdade, ser injusto e tirânico tudo quanto acerca dos índios nestas Índias [Ocidentais] se cometia” (Las Casas, 1957, vol. 2: 356).

E aquele filósofo da primeira hora refere ainda:

*Em **confirmação** disso, tudo quanto lia achava favorável e usava dizer e afirmar que, desde a primeira hora que começou a rejeitar o obscurantismo daquela ignorância, nunca leu em livro de latim ou razão ou autoridade para **Provar e corroborar** a justiça daquelas gentes índias, e para condenação das injustiças que se lhes têm feito e males e danos* (Las Casas, 1957, vol. 2: 357).

Os anos de 1514 a 1523 são de viagens a Espanha, conselhos com Cisneros (regente do Reino), com o Rei, de preparação para a fundação de uma comunidade pacífica de camponeses espanhóis que haviam de partilhar a vida com os índios em Cumaná (o primeiro projecto de colonização pacífica), o fracasso posterior e o seu retiro em Santo Domingo.⁴⁹ A nova etapa (1523-1539) será de muitos anos de estudo, o início da *Historia de las Indias*, em 1527, livro que deve ser lido sob a perspectiva de uma nova filosofia da história, e a monumental *Apologética historia de las Indias*, em que começa a descrição do desenvolvimento exemplar e do tipo de vida ético das civilizações ameríndias, contra as críticas da sua barbárie.

Prova assim que em muitos aspectos eram superiores aos europeus, e certamente do ponto de vista ético, no cumprimento rigoroso dos seus próprios valores. Por isso não pode suportar, e explode em imensa cólera, a brutalidade violenta com que os modernos europeus destruíram estas ‘infinitas gentes’:

*Duas formas gerais e principais têm tido os que lá têm passado, **que se chamam cristãos** [e não o são nos actos], em extirpar e arrancar da face da terra aquelas miserandas nações. Uma, através de injustas, cruéis e sangrentas guerras. A outra, depois de terem morto todos os que podiam desejar ou aspirar ou pensar em liberdade,⁵⁰ ou em sair dos tormentos que padecem, como são todos os senhores naturais e os homens varões (porque comumente não deixam nas guerras a vida senão os moços e as mulheres), oprimindo-os com a mais dura, horrível e áspera servidão em que jamais homens e bestas puderam ser postos* (Las Casas, 1957, vol. 5: 137).

⁴⁹ Veja-se Dussel, 1977: 142, ss.

⁵⁰ Repare-se que Bartolomé está a descrever a ‘dialéctica do senhor e do escravo’. Além disso, mostra que a ‘pacificação’ das índias pôde efectuar-se “*depois de terem morto todos os que poderiam desejar ou aspirar ou pensar **em liberdade***”. Bartolomé tem uma visão antecipada e clara da violência do colonialismo.

Em 1537 – um século antes do *Discurso do Método* de Descartes⁵¹ – escreve em latim *De unico modo* (*Do único modo* de atrair a todos os povos para a verdadeira religião) e com essa obra na mão empreendeu a pregação pacífica entre os povos indígenas que receberam o nome de Vera Paz, na Guatemala. O que mais chama a atenção na parte do livro que chegou até nós (apenas os capítulos quinto a sétimo⁵²) é a potência teórica do escritor, o entusiasmo pelo tema, a imensa bibliografia com que devia contar na cidade de Guatemala naquela altura. Trata-se de uma obra intelectual impressionante. Com uma lógica precisa, com um incrível conhecimento dos textos semitas, da tradição grega e latina dos Padres da Igreja e da filosofia latino-medieval, com um imperturbável sentido das distinções, vai esgotando os argumentos com uma quantidade profusa de citações, que ainda hoje em dia faria inveja a um escritor metuculoso e prolífero. Bartolomé tinha 53 anos, uma povoação de conquistadores contra ele e um mundo indígena maia que desconhecia em concreto, mas que respeitava como iguais. É um manifesto de filosofia intercultural, de pacifismo político e de crítica certa e por antecipação a todas as ‘guerras justas’ (como a justificada por John Locke) da modernidade (desde a conquista da América Latina, que se prolonga depois com a conquista puritana da Nova Inglaterra, da África e da Ásia, das guerras coloniais até à guerra do Golfo Pérsico, do Afeganistão ou do Iraque na actualidade). Seria útil que os dirigentes europeus e norte-americanos relesem esta obra cimeira do próprio início *crítico* do pensamento moderno.

O argumento central está formulado filosoficamente da seguinte forma:

O entendimento conhece voluntariamente quando aquilo que conhece não se lhe manifesta imediatamente como verdadeiro, sendo então necessário um prévio raciocínio para que possa aceitar que se trata, na ocasião, de uma coisa verdadeira [...] procedendo de uma coisa conhecida a outra desconhecida por intermédio do discurso da razão (Las Casas, 1942: 81).

Aceitar como verdadeiro o que diz o Outro significa um acto prático, *um acto de fé* no Outro que pretende dizer algo verdadeiro, e isto “*porque o entendimento é o princípio do acto humano que contém a raiz da liberdade [...]. Efectivamente, a razão de toda a liberdade depende do modo de ser do conhecimento, porque tanto a vontade quer como o entendimento entende*” (Las Casas, 1942: 82). Tendo-se adiantado em séculos à ética do discurso, recomendou por isso “*estudar a natureza e os princípios da retórica*” (Las Casas, 1942: 94).

⁵¹ Descartes irá fundamentar a ontologia *moderna* no *ego cogito* abstracto e solipsista. Bartolomé, pelo contrário, fundamenta a *crítica* ética-política dessa ontologia a partir da responsabilidade pelo Outro, ao qual deve argumentos para demonstrar a própria pretensão de verdade. É um paradigma instaurado a partir da Alteridade.

⁵² Que completam 478 páginas na edição mexicana de 1942.

Ou seja, o único modo de atrair os membros de uma cultura estranha a uma doutrina para eles desconhecida é, aplicando a arte de convencer (por “*um modo persuasivo, por meio de razões em relação ao entendimento e suavemente atractivo em relação à vontade*”⁵³), contar com a livre vontade do ouvinte para que, sem coacção, possa aceitar as razões racionalmente. É evidente que o temor, o castigo, o uso das armas e a guerra são os meios mais afastados de uma tal eventual aceitação de uma argumentação.

Para Bartolomé é claro que a imposição ao Outro de uma teoria pela força, pelas armas, se tratava da mera expansão do ‘Mesmo’ como o ‘mesmo’. Era a inclusão dialéctica do Outro num mundo estranho e como instrumento, como alienado.⁵⁴

Pelo contrário, Bartolomé de Las Casas propõe um duplo acto de fé: a) no Outro como outro (porque, se não se afirma a igual dignidade do Outro e se crê na sua interpelação, não há possibilidade de acordo racional ético); e b) na pretensão da aceitação pelo Outro da proposta de uma nova doutrina, o que exige por parte do Outro também um acto de fé. Para isso é necessário que o outro seja livre, que aceite *voluntariamente* as razões que se lhe propõem.

Tendo praticado em Vera Paz o método pacífico de doutrinar os maias, Bartolomé parte para Espanha, onde, graças a muitas lutas, consegue a promulgação das *Leis Novas* de 1542, que paulatinamente suprimiam as ‘concessões’ (*encomiendas*) em todas as índias Ocidentais. É uma época de muitos escritos argumentativos em defesa do índio: o Outro da modernidade. Bartolomé é nomeado bispo de Chiapas, mas tem que renunciar pouco depois face à violência dos conquistadores (não só contra os maias, mas também contra o bispo).

A partir de 1547 instala-se em Espanha, ainda que tenha atravessado várias vezes o Oceano. É em Espanha que redige a maior parte das suas obras da maturidade. Em 1550 enfrenta Ginés de Sepúlveda em Valladolid, o *primeiro debate público filosófico e central da modernidade*. A pergunta constante face à modernidade será: Que direito tem a Europa de dominar colonialmente as Índias [Ocidentais]? Uma vez resolvida a questão (que, filosoficamente, Bartolomé, refuta convincentemente, mas que fracassa rotundamente na praxis colonial moderna das monarquias absolutas e do sistema capitalista como sistema-mundo), a modernidade *nunca mais* se perguntará, existencial e filosoficamente, por este direito à dominação da periferia até à actualidade. Este direito à dominação irá impor-se *como a natureza das coisas e estará subjacente* a toda a filosofia moderna. Ou seja, a filosofia

⁵³ Las Casas, 1942: 303-304.

⁵⁴ Veja-se esta questão em Dussel, 1983: 295, ss.

moderna posterior ao século XVI irá desenvolver-se como pressuposto óbvio e oculto à não necessidade *racional* (porque é impossível e irracional) de fundamentar ética e politicamente a expansão europeia, o que não impede que se imponha essa dominação como o *facto* incontestável de se ter construído um sistema mundial assente na contínua exploração da periferia. No entanto, a *primeira filosofia moderna da modernidade inicial* tinha a consciência intranquila da injustiça cometida e refutou a sua legitimidade.

Quero, por isso, voltar aos argumentos racionais que provam a injustiça da expansão colonial da modernidade. Refutando que a falsidade dos seus ídolos pudesse ser causa de guerra para os exterminar, Bartolomé argumenta:

Dado que eles [os índios] se comprazem em manter [...] que, ao adorar os seus ídolos, adoram o verdadeiro deus [...], e apesar da suposição de que eles têm uma consciência errónea, enquanto não se lhe pregar o verdadeiro Deus com melhores e mais credíveis e convincentes argumentos, sobretudo com os exemplos da sua conduta cristã, eles estão, sem dívida, obrigados a defender o culto dos seus deuses e a sua religião e a sair com as forças armadas contra todos aqueles que tentem privá-los de tal culto [...]; estão, assim, obrigados a lutar contra eles, a matá-los, capturá-los e a exercer todos os direitos que são corolários de uma guerra justa, de acordo com o direito de gentes (Las Casas, 1989: 168).

Este texto mostra muitos níveis filosóficos para analisar. O essencial é que se outorga ao índio uma pretensão universal de verdade (já que, a partir da sua perspectiva, ‘adoram o verdadeiro Deus’), o que não quer dizer que o próprio Bartolomé, por seu lado, não tenha uma pretensão semelhante (já que ele opina que, por parte dos índios, se trata de uma ‘consciência errónea’). Bartolomé de Las Casas outorga essa pretensão aos índios porque eles não receberam ‘credíveis e convincentes argumentos’. Como não os receberam, têm todo o direito de afirmar as suas convicções e de as defender até à eventualidade de uma guerra justa.⁵⁵ Ou seja, inverte-se a prova de Ginés. Não é que a sua ‘barbárie’ ou os seus falsos deuses justifiquem que se lhes faça uma guerra justa, mas que, muito pelo contrário, ao terem ‘deuses verdadeiros’ (enquanto não se provar o contrário), são eles que têm motivos para travar uma guerra justa contra os invasores europeus.

O argumento chega ao paroxismo ao enfrentar a objecção mais difícil para um cristão, e que Ginés de Sepúlveda propõe, que justifica a guerra dos espanhóis para salvar a vida das vítimas inocentes dos sacrificios humanos aos deuses astecas. Bartolomé de Las Casas

⁵⁵ Se aplicamos uma doutrina tão clara ao caso da conquista da Nova Inglaterra, e de aí em diante até à actual guerra do Iraque, poderá entender-se que os patriotas que defendem a sua terra estão justificados pelo argumento lascasiano. Veja-se Dussel, 2007b: 299.

argumenta da seguinte forma:

[Os] *homens, por direito natural, estão obrigados a honrar a Deus com os melhores meios ao seu alcance e a oferecer-lhe as melhores coisas em sacrifício [...]. No entanto, corresponde à lei humana e à legislação positiva determinar que coisas devem ser oferecidas a Deus; esta última parte é confiada a toda a comunidade [...]. A própria natureza dita e ensina [...] que, à falta de uma lei positiva que ordene o contrário, **devem** imolar inclusivamente vítimas humanas ao Deus, verdadeiro ou falso, **considerado como verdadeiro**, de maneira que, ao oferecer-lhe a coisa mais preciosa, se mostrem especialmente agradecidos por tantos benefícios recebidos* (Las Casas, 1989: 155-156, 157 e 160).

De novo se pode verificar, como sempre, que ao outorgar ao Outro a *pretensão de verdade* ('falso, considerado [por eles, enquanto não se provar o contrário] como verdadeiro'). Bartolomé chega, assim, ao que se poderia chamar 'o máximo de consciência crítica possível para um europeu nas Índias' – que, no entanto, não é a consciência crítica do próprio índio oprimido – e o argumento é tão original que depois confessa que “*tive e experimentei muitas conclusões que antes de mim nunca homem [nenhum] ousou tocar ou escrever e uma delas foi não ser contra a lei nem a razão natural [...] oferecer homens a Deus, falso ou verdadeiro (tendo o falso por verdadeiro), em sacrifício*” (Las Casas, 1957, vol. 5: 471). Com isto, conclui que a pretensão de Ginés de justificar a conquista para salvar a vida das vítimas humanas dos sacrifícios não só não prova o que se propõe, mas também mostra que os indígenas, ao considerar esses sacrifícios como o mais digno de oferecer segundo as suas convicções (que não foram refutadas com argumentos convincentes), têm o direito, se se lhes impedir pela força de os realizar, de travar uma guerra, neste caso uma 'guerra justa', contra os espanhóis.

Também na Filosofia Política, um século antes de Hobbes ou Espinosa, define a sua posição a favor do direito do povo (neste caso, povo índio) perante as instituições vigentes, inclusivamente o próprio rei, quando não cumprem as condições de legitimidade nem se respeita a liberdade dos membros da república. Na altura em que os encomendeiros do Peru desejavam pagar um tributo ao rei para praticamente se apropriarem para sempre dos serviços dos índios, Bartolomé escreveu *De regia potestate*, que está relacionado com o *De thesauris* e com o *Tratado de las doce dudas*. Na primeira das obras referidas, escreve:

*Nenhum rei ou governante, por muito supremo que seja, pode ordenar ou mandar nada relativo à república, em prejuízo ou detrimento do povo (**populi**) ou dos súbditos, sem ter obtido o consenso (**consensu**) deles, de forma lícita e devida. De outra maneira não valeria (**valeat**) por direito [...]. Ninguém pode legitimamente (**legitime**) [...] inferir prejuízo algum à liberdade dos seus povos (**libertati populorum suorum**); se alguém decidisse contra a comum utilidade do povo, sem contar com o consenso do povo (**consensu populi**), seriam nulas essas decisões. A liberdade (**libertas**) é o mais*

precioso e estimável que um povo livre pode ter (Las Casas, 1969, pp. 47 e 49).

Isto ia contra a pretensão do rei de exercer um poder absoluto. Para Bartolomé de Las Casas é claro que a sede do poder reside no povo, entre os súbditos (não apenas entre os Reinos que assinavam o pacto com o rei ou a rainha de Castela), e por isso a legitimidade das decisões políticas fundava-se no prévio consenso do povo. Estava-se no primeiro século da modernidade inicial, antes de se consolidar como óbvio e universal o mito da modernidade europeia como civilização que exerce o poder com direito universal sobre as colônias e o globo (o *ius gentium europeum* de Carl Schmitt) definitivamente fetichizado na Filosofia do Direito de Hegel.⁵⁶ Explica Bartolomé de Las Casas:

Todos os infieis, de qualquer seita ou religião que forem [...], quanto ao direito natural ou divino e ao que chamam direito de gentes, justamente têm e possuem senhorio sobre as suas coisas [...]. E também com a mesma justiça possuem os seus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdições e senhorios. O regente ou governador não pode ser outro senão aquele que toda a sociedade e comunidade elegeu no principio (1957, vol. 5: 492).

Como o pontífice romano ou os reis hispânicos, sob a obrigação de ‘pregar o evangelho’, se outorgavam um ‘direito sobre as coisas (*iure in re*)’⁵⁷ – sobretudo os índios –, Bartolomé nota novamente que esse direito só se aplicava *in potentia* enquanto não ocorresse um consenso por parte dos indígenas (como ‘direito às coisas’ [*ius ad rem*]) para operar *in actu* e, como esse consentimento não existiu, a conquista é ilegítima.

Trata-se da obra do início da modernidade mais argumentada racionalmente, da primeira filosofia *moderna*, que refutava minuciosamente as provas que se enunciavam a favor de uma justificação da expansão colonial da Europa moderna. Trata-se, como temos tentado provar, do *primeiro anti-discurso da modernidade* (anti-discurso esse que é filosófico e moderno), em cuja tradição haverá sempre representantes em toda a história da filosofia latino-americana ao longo dos cinco séculos seguintes.

O anti-discurso filosófico crítico de Bartolomé de Las Casas irá ser usado pelos rebeldes dos Países Baixos na sua luta de emancipação em relação a Espanha no começo do século XVII, será relido novamente na revolução norte-americana, na independência das colônias latino-americanas na década de 1810 e noutros processos de transformação profunda no

⁵⁶ Veja-se Dussel, 2007a.

⁵⁷ Las Casas, 1954: 101.

continente. Derrotado politicamente, a sua filosofia irradiará até ao presente.

5. A Crítica à Modernidade a Partir da ‘Exterioridade Radical’. O Anti-discurso Crítico de Filipe Guamán Poma de Ayala

Mas *o máximo de consciência possível universalmente* é a consciência crítica do próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna, cujo corpo recebe frontalmente o traumatismo do *ego conquiro* moderno.

Nada melhor que o relato comovedor, o anti-discurso propriamente dito contra a modernidade de Guamán Poma de Ayala. É a própria vítima que profere a crítica. Iremos tentar rastrear os argumentos que Guamán Poma levantou contra a primeira modernidade inicial.

Naquela altura houve três momentos em que as comunidades indígenas sofreram de maneira crescente o processo de dominação colonial moderna. No primeiro, os indígenas sofreram os horrores da conquista e as comunidades indígenas que conseguiram sobreviver foram enquadradas no sistema da concessão (*encomienda*) e da repartição por sorteio (*mita*) para trabalhar nas minas e Bartolomé de Las Casas criticou frontalmente ambas as instituições. No segundo, a partir da denominada ‘Junta Magna’ que Filipe II convoca para unificar a política colonial, que é encabeçada pelo Vice-Rei do Peru, Francisco Toledo, as utopias messiânicas franciscanas e dos lutadores a favor das comunidades indígenas recebem o choque frontal de um novo projecto colonizador (1569). Nesta altura é decidida uma nova estratégia directamente anti-lascasiana. O contra-argumento dentro da racionalidade moderna foi orquestrado durante o governo do referido Vice-Rei, eurocêntrico decidido, que encomendou (segundo parece) a seu primo Garcia de Toledo o *Parecer de Yucay*,⁵⁸ em que se tenta demonstrar que os incas eram ilegítimos e tirânicos, daí que os europeus tenham tido justificação para efectuar a conquista e ‘repartição’ dos índios, para os emancipar de uma tal opressão. A posição de Juan Ginés de Sepúlveda tinha sido alterada, mas de qualquer forma, nos factos, irá impor-se como a argumentação hegemónica. Da reciprocidade económico-comunitário das grandes culturas indígenas passou-se para o despotismo; houve uma hecatombe demográfica (em certas regiões apenas um terço da população sobreviveu), os indígenas abandonam as comunidades e vagueiam pelo vice-reino (são os *yanas*, de onde deriva o nome de *yanaconas*) para, entre outras razões, não pagar o tributo que agora lhes é

⁵⁸ De 15 de Março de 1571. Veja-se a *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1842, t.13: 425-469.

exigido em moedas de prata.⁵⁹

No terceiro momento, sob os regimes da fazenda, a organização da exploração mineira da mita, o pagamento de tributos em prata e as ‘reduções’ (de muito diversos tipos), ficam os povos indígenas submetidos de maneira definitiva à estrutura de dominação da sociedade colonial. A *crítica* de Guamán situa-se neste terceiro momento.

Irei, pois, deter-me num relato dramático, num protesto crítico contra o colonialismo nascente moderno, uma última tentativa de salvar o que se pudesse da *antiga ordem* que reinava sob os incas – a impressionante obra de Filipe Guamán Poma de Ayala. A *Primeira Nova Crónica e Bom Governo* (a partir de experiências recolhidas provavelmente entre 1583 e 1612, mas redigida de forma definitiva até 1616)⁶⁰ é um testemunho da *interpelação crítica* do Outro da modernidade, uma perspectiva única no género, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de uma família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma mestria inimitável.

Guamán Poma, ainda mais do que no caso do inca Garcilazo de la Vega, por ser um indígena que domina a língua quechua e as tradições do seu povo dominado, mostra aspectos desconhecidos da vida quotidiana da comunidade indígena anterior à conquista e sob a dominação moderna colonial. De facto, Guamán Poma produz uma síntese interpretativa, uma narração *crítica* que contém uma ética e uma política a partir de uma ‘localização’ da sua visão que situa numa perspectiva central, tanto no tempo como no espaço, extremamente criativa. Em primeiro lugar, afirma: “*Considera como os índios do tempo dos Incas idolatraram como gentios e adoraram o Sol seu pai do Inca e à Lua sua mãe e às estrelas seus irmãos [...]. Com tudo isso guardaram os mandamentos e as boas obras de misericórdia de Deus neste reino, o que não guardam agora os cristãos* (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 854).

Adopta então a perspectiva cristã moderna que irá criticar, como parte de uma estratégia retórica que torna mais aceitáveis as suas propostas. A partir dela esboça o *passado*, época

⁵⁹ Veja-se Wachtel, 1971: 134 e ss sobre ‘A desestruturação’. O autor mostra (no esquema da p. 184) que nos tempos do Inca o *ayllu* (comunidade básica) pagava tributos em trabalhos e produtos aos *curacas* (caciques) e ao Inca; o *curaca* pagava tributos ao Inca e dava serviços ao *ayllu*; o Inca dava serviços ao *curaca* e ao *ayllu*. A riqueza permanecia num circuito fechado, no Império inca. Com a conquista, o *ayllu* paga tributos em prata (tendo que vender-se por salário para o conseguir) ao *curaca* e ao espanhol; o *curaca* paga tributos ao espanhol e serviços ao *ayllu*, mas o espanhol não dá nenhum serviço ao *ayllu* nem ao *curaca*. Para além disso, a riqueza do espanhol sai do circuito peruano e vai para a Europa. A extração colonial de riqueza, que tem 500 anos e em que consiste o sistema colonial hoje globalizado, tem mudando mecanismos, mas não o seu sentido profundo de transferência de ‘valor-trabalho’.

⁶⁰ Veja-se a introdução a este trabalho escrita por Roleta Adorno, em Guamán, 1980, vol. 1: xxxii ss.

idolátrica, é verdade, mas em que cumpriam com exigências éticas semelhantes aos mandamentos cristãos. A única diferença é que os índios cumpriam essas exigências e os conquistadores modernos não. Ou seja, Guamán irá apresentar razões para demonstrar a *contradição* em que vive a modernidade. Critica, então, a praxis de dominação dos cristãos espanhóis a partir do próprio texto sagrado deles: a Bíblia. É uma argumentação cerrada que mostra a contradição performativa da modernidade na sua totalidade. Pretendo deixar claro, pois, que Filipe Guamán distingue entre a crença que poderíamos chamar teórica (ou ‘cosmovisão’) e a prática ou ética propriamente dita. No tempo dos incas, estes ‘idolatraram’ na sua cosmovisão (a partir da dogmática cristã), mas ‘guardaram os mandamentos’ no seu comportamento ético, ‘o que não guardam agora os cristãos’ europeus. Ou seja, os indígenas foram, praticamente, ainda antes da conquista, melhores ‘cristãos’, pelas suas práticas, do que os cristãos espanhóis ‘agora’. Toda a *Crónica* é uma alegação contra a modernidade que traziam os espanhóis conquistadores em nome do próprio cristianismo que eles pregavam.⁶¹ Como os crioulos, o índio Filipe Guamán, já cristão, opina que o cristianismo não foram os espanhóis⁶² que o trouxeram, e esta afirmação torna-se possível por causa de uma compreensão híbrida do tempo e do espaço própria da sua narrativa sincrética. Unifica num ‘grande relato’ (que não é meramente fragmentário como o pós-moderno) a visão inca e cristã a partir da existência oprimida dos índios, ‘os pobres de Cristo’. Por isto mesmo, é manifesto que tem uma visão própria (índia, americana, a partir dos pobres e dos oprimidos, periféricos, coloniais) do próprio cristianismo:

*Digo verdadeiramente que Deus se fez homem e Deus verdadeiro e **pobre**, que se trouxesse a majestade e a luz não haveria quem se aproximasse, pois que o Sol que criou não se pode ver⁶³ [...]. E assim mandou trazer **a pobreza para que os pobres e pecadores se aproximassem e lhe falassem**. E assim o deixou mandado aos apóstolos e santos que fossem **pobres e humildes** e caritativos [...]. Digo certo, contando da minha pobreza, metendo-me como pobre entre tantos animais que comem pobres, comiam-me também a mim como a eles (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 845-846).*

Todo o relato interpelador está construído, normativamente, a partir do horizonte da

⁶¹ Claro que há exceções: “Considera como os sábios [...], santos doutores iluminados pelo Espírito Santo [...] como frei Luis de Granada [...], como o reverendo frei Domingo [de Santo Tomás...], muitos doutores e licenciados, mestres, bacharéis [...]. Outros [pelo contrário] que não escreveram o começo das letras a, b, c querem ser chamados de licenciados, asno, de farsante e assinam como dom Bebendo e dona Cabaça”, escreve com bastante humor, ironia e sarcasmo (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 855).

⁶² No processo de emancipação de finais do século XVIII e começos do XIX (como no caso de Frei Servando de Mier, no México), o não dever aos espanhóis ‘nem o cristianismo’ era razão para poder negar outros benefícios que poderiam ter trazido para a América juntamente com a conquista e a organização colonial.

⁶³ Entre os incas, ninguém devia olhar o Sol (*Inti*), nem sequer o próprio Inca.

dialéctica que se estabelece entre a) a ‘pobreza, a humildade e o feliz equilíbrio da satisfação das necessidades primárias’ de todos na comunidade do passado inca, contra b) a ‘riqueza, a soberba e o desejo infinito e insatisfeito’ de ouro e prata, o ídolo da modernidade nascente. É uma crítica categórica da modernidade a partir do mundo anterior à modernidade; a partir de uma utopia ecológica de justiça ético-comunitária em que havia ‘bom governo’ e não havia violência, roubo, sujidade, fealdade, violação sexual, excessos, brutalidade, sofrimento, cobardia, mentira, ‘soberba’... morte.

A obra divide-se sistematicamente em três partes. Na primeira parte mostra-se – com muitas novidades informativas e em língua quechua – a ordem político-cultural anterior à conquista. É a utopia *ex quo*. Na segunda parte descrevem-se as atrocidades do domínio moderno colonial sobre a grande cultura inca, comparável no seu esplendor às dos impérios romano, chinês ou outros tidos como exemplares pelos modernos europeus. Na terceira parte, que começa sempre com ‘*conzedérese*’,⁶⁴ estabelece-se um frente-a-frente com o Rei de Espanha, Filipe III, para lhe explicar possíveis soluções perante o desastre da desordem colonial. A obra de Guamán foi escrita um século depois da obra clássica *O Príncipe*, de Maquiavel,⁶⁵ e tem um sentido mundial e já não italiano provinciano, e uns quarenta anos antes de *Ming-i tai-fang lu (À Espera da Aurora)*⁶⁶, de Huang Tsung-hsi (1610-1695).

Na primeira parte, Guamán Poma manifesta uma integração *sui generis* das tradições histórico-cronológicas modernas e incas, mas sob a lógica dominante das ‘cinco idades’ clássicas do mundo Azteca, Maia ou Inca. Parte, então, do Antigo e do Novo Testamento judaico-cristão e de uma visão histórica europeia, mas vai-se articulando de forma inesperada com a cronologia histórica dos incas. O ‘Primeiro Mundo’ (como o primeiro Sol dos astecas e dos maias) é o de Adão e Eva,⁶⁷ o ‘Segundo Mundo’, de Noé; o ‘Terceiro Mundo’, de Abraão; a ‘Quarta Idade do Mundo’ começa com o ‘rei David’,⁶⁸; a ‘Quinta Idade do Mundo’, que para a cosmovisão indígena é a ordem actual, inicia-se “*a partir do nascimento de Jesus Cristo*”.⁶⁹ Depois segue-se a história dos ‘papas’ São Pedro, Dâmaso, João e Leão.

Nesta altura da narrativa, até agora puramente europeia, interrompe-se o relato com um

⁶⁴ I.e, considere-se, medite-se, analise-se, tome-se em consideração a partir da consciência ética.

⁶⁵ Obra escrita em 1517 para um *condottiero* italiano.

⁶⁶ Escrito político chinês de 1663 que faz recomendações a um jovem príncipe Manchu.

⁶⁷ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 16.

⁶⁸ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 23.

⁶⁹ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 25.

esquema exemplar: “*Pontifical mundo/ as Índias do Peru no alto de Espanha/ Cuzco/ Castela abaixo das Índias/ Castela*”.⁷⁰ No imaginário espacial de Guamán Poma, ‘acima’, com as montanhas como horizonte e no céu o Sol (*Inti*), estava o Peru. Cuzco estava no centro com os ‘quatro’ *suyos*.⁷¹ ‘Abaixo’, ao centro, estava Castela, também com ‘quatro’ regiões. A lógica espacial inca organiza o mundo moderno europeu.

Acto contínuo aparecem Almagro e Pizarro que chegam da Europa com os seus barcos e situam agora o relato do Peru (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 39). Já localizado pelo acto da ‘irrupção’ da modernidade no Peru, *o relato nas Índias*, paradoxalmente só agora, e pela primeira vez – e sem descrição inca sobre a origem do cosmos, o que denota uma certa influência moderna no indígena ‘cristianizado’ –, começa a narrativa das ‘cinco idades’ ou ‘gerações’ dos mitos ameríndios,⁷² e com isso expressa-se todo um discurso de grande complexidade, que indica a maneira particular de Guamán Poma estruturar hibridamente a sua ‘cosmovisão’. De facto, o relato tem diversos níveis de profundidade, bipolaridades próprias, estruturas significativas de grande riqueza.

Em primeiro lugar, tudo começa de novo com as ‘cinco gerações’ de indígenas (iniciando-se com as ‘quatro gerações’, de *Uari Vira Cocha Runa* até *Auca Runa*).⁷³ Sendo o Império Inca a ‘quinta’,⁷⁴ procede-se então à descrição dos doze incas, desde *Capac Ynga*. Mas é interessante notar que no reinado do segundo Inca, *Cinche Roca Ynga*, todos os relatos se articulam (o moderno e o inca, equiparando os incas aos imperadores romanos). Guamán situa neste tempo o nascimento de “*Jesus Cristo em Belém*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 70).⁷⁵ Pouco depois, o apóstolo São Bartolomeu apareceu no Peru, instalando a ‘cruz de Carabuco’, na província de Collao, testemunhando a tradição da pregação do cristianismo na época dos apóstolos (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 72). Esta maneira de unir cronologias (a da cultura ocidental moderna com a dos incas) mostra-nos um modo próprio de relato histórico,

⁷⁰ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 35.

⁷¹ Quatro regiões segundo os quatro pontos cardeais.

⁷² Guamán Poma, 1980, vol. 1: 41, ss.

⁷³ Guamán, pertencente provavelmente a uma aristocracia pré-inca provinciana, idealiza o tempo anterior aos Incas, classificando estes como ‘idólatras’. Talvez assim refute o argumento de Francisco de Toledo, o Vice-Rei, aceitando determinadas críticas contra os Incas, mas não contra a cultura do Tawantinsuyo na sua totalidade.

⁷⁴ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 63, ss.

⁷⁵ “*Nasceu no tempo em que reinava Cinche Roca Ynga, que tinha oitenta anos de idade. E, no tempo de Cinche Roca Ynga, padeceu mártir e foi crucificado*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 70). O nascimento de Jesus Cristo iniciava a ‘quinta idade’ da cronologia europeia-cristã, mas agora articulava-se com a ‘quinta idade’ inca na altura do segundo Inca. Como indicava o relato do Novo Testamento: No tempo do “*imperador Tibério...*” (*Lucas*, 3, 1). Guamán Poma expressa-o metaforicamente: “*No tempo do imperador Cinche Roca Ynga...*”

do ‘sentido da história’, exemplar, que nos ensina a tentar efectuar comparações no *khrono-topos* centro-periferia, em que a periferia está ‘acima’ e não ‘abaixo’ e o Sul é o ponto de ‘localização’ do discurso, o *locus enuntiationis*.⁷⁶

Depois descreve os factos, a partir do princípio *dual* (de todas as cosmovisões, do Alasca à Terra do Fogo, na América), já que depois de descrever os incas, agora é a vez das doze “rainhas e senhoras *coyas* (princesas)”, esposas dos incas;⁷⁷ dos quinze ‘capitães’ do Império;⁷⁸ das quatro primeiras ‘rainhas senhoras’ das quatro partes do Império.⁷⁹ Pode observar-se que tanto as ‘coyas incas’ como as ‘rainhas’ das quatro regiões manifestam uma presença clara da mulher na cosmovisão andina: junto ao varão (o Sol) está sempre a mulher (a lua).

Terminada a longa lista de principais, Guamán descreve um conjunto desconhecido de ordenanças, mandatos ou leis promulgadas pelos incas,⁸⁰ um ‘Código de Hamurábi’ peruano, mas muito mais completo que o mesopotâmico, (pelo menos na sua temática, que é mais variada). As autoridades do Império ‘mandam e ordenam’, a partir de Cuzco, às diversas regiões, províncias, povos e comunidades, às diversas estruturas de governo, de contabilidade, de administração, militares, de construção de aquedutos e caminhos, de templos, palácios e casas; de sacerdotes principais e secundários, de auxiliares, de festas, ritos, cultos, tradições e deuses (*huacas*); todas as maneiras de organizar o trabalho dos agricultores, dos que faziam as colheitas, dos que tinham que pagar tributo, formas de repartição de terras; assim como os códigos éticos da família, do casamento, da educação, dos juizes e dos juízos, dos testemunhos, que manifestam a complexidade política da civilização Inca.

Descreve depois as obrigações dos varões por idades (a que chama ‘vias’),⁸¹ e explica a situação dos doentes e dos que estão impedidos de trabalhar (chamados *uncoc runa*). Quando

⁷⁶ Veja-se Mignolo, 1995: 5 e Mignolo 2000: 51 e ss.

⁷⁷ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 99.

⁷⁸ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 122.

⁷⁹ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 154. Há listas das outras ‘rainhas’ de cada região do Império.

⁸⁰ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 159-167. Chega-se a ordenar: “Mandamos que aos preguiçosos e porcos sujos lhes seja dado o castigo de que a sujidade da *chacara* [sementeira] ou da casa ou dos pratos com que comem ou da cabeça ou das mãos ou pés lhes seja lavada e dada a beber à força num *mate*, como pena e castigo em todo o reino” (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 164). A higiene e a limpeza eram uma exigência tão importante como o triplo mandamento de: ‘Não mentirás; não deixarás de trabalhar; não roubarás!’

⁸¹ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 169, ss. Dos guerreiros a partir da idade de 33 anos (ainda que os houvesse dos 25 até aos 50 anos); ‘dos velhos que caminham’ (a partir dos 60 anos); dos de 80 anos; dos doentes e mutilados; jovens de 18 anos; de 12 anos, de 9; de 4; crianças que gatinham; bebé de um mês. Cada idade tinha os seus direitos no princípio e depois também deveres.

nascia uma criança no Império Inca atribuía-se-lhe uma parcela de terra para seu ‘alimento e sustento’, que, no caso de a não poder trabalhar, outro o fazia em seu lugar. Ao morrer, esse terreno era redistribuído. Por direito de nascimento não era dada à criança nem um certificado nem um documento, mas *os meios para reproduzir a sua vida até à sua morte*. É a este tipo de instituições que Guamán se refere como as que não se encontram no sistema civilizacional moderno.

A tudo isto segue-se um “*Capítulo da Justiça*”,⁸² que contém os ‘castigos’ que o Inca aplicava aos que não cumpriam as suas ordens. Também havia grandes festas,⁸³ sagradas e profanas, ‘canções de amor’ (*haray harau*)⁸⁴ com bonitas músicas, bailes e danças, conforme as regiões do império. Descrevem-se ainda os grandes palácios (sempre com desenhos de grande valor) das diferentes cidades, os grandes depósitos de mercadorias, as estátuas, as carruagens do Inca, os tipos de presentes. Por último, descrevem-se algumas funções políticas:⁸⁵ o vice-rei (*Yncap rantin*), o alcaide da corte, o aguazil-mor, o corregedor (*tocticoc*), o administrador (*suyucoc*), os mensageiros (*chasqui*) e os agrimensores (*sayua cchecta suyoyoc*) – que confirmavam os terrenos de cada um, do Inca, da comunidade. Além disso, refere os caminhos reais,⁸⁶ as pontes suspensas, etc. E conclui fazendo referência aos secretários do Inca, ao contabilista e tesoureiro (com o seu quipoc: texto escrito em nós de cordas, onde registavam os seus cálculos, números, tributos, dívidas, etc.⁸⁷), do visitador, do conselho real.

Guamán termina a primeira parte com um texto interpelador:

*Cristão leitor, vê aqui toda a lei cristã.*⁸⁸ *Não encontrei que sejam tão cuidadosos em ouro e prata os índios, nem encontrei quem deva cem pesos nem mentiroso nem jogador nem preguiçoso nem puta nem puto. Dizeis que o haveis de restituir, não vejo que o restituíeis em*

⁸² Guamán Poma, 1980, vol. 1: 275, ss.

⁸³ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 288, ss.

⁸⁴ Das que esta obra deixou testemunhos desconhecidos em qualquer outra fonte em quechua (Guamán Poma, 1980, vol. 1: 288, ss).

⁸⁵ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 312, ss.

⁸⁶ Lembro-me de na minha juventude ter subido montanhas de 6500 metros de altura em Uspallata, num grande vale, e de repente cruzarmos um caminho recto, até ao horizonte (talvez uns 30 km). Foi-nos dito: é o caminho do Inca, a uns 4000 km de Cuzco. De facto, disse Guamán: “*Com a sua légua e medida com marcos e assinalada, cada caminho de quatro varas de largura e com pedras postas dos dois lados que vai direito, que não fizeram em todo o mundo os reis como o Inga*” (Guamán Poma, 1980, vol. 1:327). No Mediterrâneo vi caminhos de pedras do Império romano, do Norte de África à Palestina, em Itália e em Espanha. Nenhum era tão ‘direito’ como o do Inca.

⁸⁷ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 332-333. Aqui se pode ver o esboço desta antecipação do contabilista moderno.

⁸⁸ Ou seja, nos costumes dos Incas já se pode observar toda a beleza e valor do melhor da ética cristã moderna, que eles pregam... mas que não cumprem.

*vida nem em morte. Parece-me a mim, cristão,*⁸⁹ [que] *todos vós vos condenais ao inferno [...]. Em saindo a terra, logo sois contra os índios pobres de Jesus Cristo [...]. Como os espanhóis tiveram ídolos, como escreveu o reverendo padre frei Luys de Granada [...], os índios como bárbaros e gentios choravam dos seus ídolos quando lhos partiram no tempo da conquista. E vós tendes ídolos nas vossas fazendas e prata de todo o mundo.*⁹⁰

Trata-se de uma crítica feroz ao novo fetichismo do capitalismo moderno, que irá imolar a humanidade do Sul e a natureza ao novo deus: o aumento da taxa de lucro (o capital). Guamán vê isso e descreve-o claramente.

Na segunda parte da sua obra magna começa, sistematicamente, a mostrar a contradição entre o cristianismo pregado e a praxis perversa da modernidade inicial. É a descrição mais desapiedada, irónica e brutal da violência da primeira expansão da cultura ocidental moderna. Começa o relato com a pergunta que o Inca Guaina Capac faz a Candia, o primeiro espanhol que chegou ao Peru: “*E perguntou ao espanhol o que é que comia; respondeu em lingua de espanhol e por gestos que lhe fazia que comia ouro e prata. E assim deu muito ouro em pó e prata e baixelas de ouro*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 342).

De aí em diante é só buscar ansiosamente ‘ouro e prata’: “*Todos diziam: Índios, índias, ouro, prata, ouro, prata do Peru*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 342).

De como os índios andavam perdidos dos seus deuses e aucas e dos seus reis, dos seus grandes senhores e capitães. Neste tempo da conquista não havia Deus dos cristãos nem rei de Espanha nem havia justiça (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 361).

A acumulação originária do capital, da modernidade, tinha começado a sua expansão destruidora como sistema-mundo depredador. Depois do caos e da violência inicial começa “*o bom governo*” – escreve com ironia – a partir do Vice-Rei Mendoza, já que afirma:

Tontos e incapazes e pusilânimes pobres dos espanhóis, com soberba como Lúcifer. De Luzbel se fez Lúcifer, o grande diabo. Assim sois vós, que me espanto que queirais enforcar-vos e arrancar-vos vós próprios a vossa cabeça e esquartejar-vos e enforcar-vos como Judas e lançar-vos no inferno. O que Deus manda, quereis ser mais. Se não sois rei, por que quereis ser rei? Se não sois príncipe nem duque nem conde nem marquês nem cavaleiro, por que quereis sê-lo? Se sois sapateiro, alfaiate ou judeu ou mouro, não vos alceis com a terra, mas pagai o que deveis (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 405).

⁸⁹ É a censura de um índio ‘cristão’.

⁹⁰ Guamán Poma, 1980, vol. 1: 339.

Guamán descobre o processo que passa do *ego conquiro*, subjectividade crescente, autocentrada, desmedida em superar todos os limites na sua soberba, até culminar no *ego cogito*, fundado no próprio Deus, como a sua própria mediação para reconstituir o mundo sob o seu domínio, ao seu serviço, para sua exploração, entre os quais as populações do Sul.

E Guamán descreve uma a uma as funções públicas e a forma como “*oprimem, roubam, castigam e violam os índios e as índias*”, pelo que “*se perderá a terra e ficará solitário e despovoado todo o reino e ficará muito pobre o rei*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 413). E depois dos primeiros tempos dos presidentes e ouvidores das Audiências, “*cristianísimos*,”⁹¹ *jamais se achou que tenha vindo a favor dos pobres índios. Que, antes, todos vêm pôr mais carga nos índios e favorecer os vizinhos e os ricos e os mineiros*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 453). A Guamán escandaliza-o particularmente a forma como as autoridades, e até os outros espanhóis e os escravos, usam as mulheres dos índios, já que “*andam roubando as suas fazendas e fornicam as casadas e desvirginam as donzelas. E assim andam perdidas e tornam-se putas e parem muitos mesticecos*”⁹² e *não multiplicam os índios*”.⁹³ Os espanhóis, em especial o “*cristão [sic] encomendeiro de índios deste reino*”,⁹⁴ são criticados pelas suas acções, que manifestam um sadismo especial, uma vez que “*castiga[m] os pobres de Cristo em todo o reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 523).⁹⁵ Guamán desmantela, assim, uma a uma as injustiças de toda a ordem política e económica colonial da modernidade. Tão-pouco se salva a Igreja da sua certa, irónica e aguda crítica (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 533, ss).⁹⁶ Colecciona ainda alguns documentos sobre ‘acórdãos’ e ‘sentenças’, para dar exemplos

⁹¹ Repare-se na ironia permanente: “*Chamam-se cristãos*”, dizia Bartolomé de Las Casas, o mesmo que diz aqui Guamán: “*cristãos da boca para fora*”, verdadeiros “*demónios da boca para dentro*”, como a proposta de George W. Bush de expandir a ‘democracia’ no Iraque. A modernidade é sempre igual a si mesma.

⁹² Guamán despreza particularmente os ‘mestiços’, a que chama “mesticecos”.

⁹³ Guamán Poma, 1980, vol. 2: 468. Uma das obsessões de Guamán é que “*antes irão acabar-se os índios deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 483), uma vez que as índias são arrancadas aos seus esposos naturais. Entre os mineiros, os espanhóis tomam “*as filhas dos índios [... à] força e afastam-no [ao pai] e desvirginam-na eles e os seus maiores e forçam as suas mulheres, enviando os seus maridos para as minas de noite ou mandam-nos a algum lado muito afastado*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 489). Refira-se de passagem que é inimaginável o sofrimento dos índios nas minas, nas prisões. Além disso, caracteriza os espanhóis e as espanholas como sendo de baixa estatura, gordos, preguiçosos, cheios de soberba e sádicos no trato com os índios domésticos (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 506-515): “*Antes sois contra os pobres de Cristo*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 515).

⁹⁴ Guamán Poma, 1980, vol. 2: 519, ss.

⁹⁵ “*E também às mulheres porque se amancebam e reservam de serviços pessoais [...]. E as solteiras e viúvas fornicam-as*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 526).

⁹⁶ A crítica contra a Igreja e os clérigos, são uma das instituições de que se ocupa de maneira particular. “*As índias dão grandes putas e não há remédio. E assim não se querem casar porque vão atrás do padre ou do espanhol. E assim não se multiplicam os índios neste reino, só mestiços e mestiças e não há remédio*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 534). Os franciscanos e em especial os Padres da Companhia de Jesus são os únicos que se saem bem. Isto mostra uma hipótese de fundo na história ideológica da América Latina. “*Se fossem os clérigos e*

da opressão injusta que se exerce sobre os índios (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 670-687).

Quanto aos índios que colaboram com os conquistadores, a que chama de ‘mandõezitos’, é frequente fazerem passar-se por nobres, mesmo quando não são de famílias de incas, pelo simples facto de mandar em nome dos espanhóis. Havia incas, senhores ‘principais’, que tinham sob as suas ordens mil índios tributários (*quranga curaca*), ou quinhentos, ou ‘mandões maiores’ que tinham cem índios, ou ‘mandõezitos de cinquenta índios’, de dez e de cinco (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 688, ss). São também os *curacas* que dirigem as minas e as prestações de trabalho impostas aos índios (*obrajes*). Também os havia exploradores, ladrões, ‘borrachos’, mentirosos, ‘fingidores’, salteadores de caminhos, “*que levam os bens dos pobres índios*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 736).⁹⁷ Como sempre, segue-se a lista de ‘senhoras, rainhas ou *coyas*’, as mulheres dos ‘mandõezitos’, a que se chama ‘donas’ (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 707, ss).

Para cúmulo, os índios cristãos, colaboracionistas, postos pelos espanhóis para fazer ‘justiça’,⁹⁸ dada a corrupção generalizada (que não era permitida no tempo dos incas), nem sempre cumprem as suas funções.

Por último, Guamán capataz refere-se aos próprios índios, os do povo pobre. “*Se os padres, os curas das doutrinas e os referidos corregedores e encomendeiros e espanhóis o deixassem, haveria santos e grandes letrados e cristianísimos. Mas os ditos tudo estorvam com os seus tratos*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 764).

Que ainda assim os índios sejam bons e ‘políticos’, deve-se mais à lembrança dos seus antigos costumes, apesar de todas as extorsões que os conquistadores exercem sobre eles. A modernidade neste caso é causa de corrupção e destruição. A seguir Guamán descreve as crenças, ‘a partir de baixo’, a partir dos indígenas (como antes tinha descrito os deuses e as *uacas* do tempo dos incas): o Cristo crucificado, a Trindade, Santa Maria, os santos, os purgatórios, as devoções, o baptismo, a esmola. Apesar de tantas verdades, agora as aldeias estavam cheias de pobres que pediam esmola (como referido, não havia possibilidade de

dominicanos, mercedários e agostinhos como estes ditos padres da Companhia de Jesus que não querem ir para Castela ricos nem querem ter fazenda, senão que a sua riqueza são as almas!” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 447).

⁹⁷ Guamán pertencia a uma família dos Yarovilcas, senhores locais anteriores aos Incas (veja-se o vol 3: 949). Uns *curacas* impostores, colaboracionistas dos espanhóis, despojaram-no das suas terras. Por isso, Guamán despreza estes ‘mandõezitos’, *curacas* que não eram nobres mas que ‘o aparentavam’. Pela parte da mãe Guamán poderia estar ligado a alguma linhagem secundária dos Incas.

⁹⁸ Guamán Poma, 1980, vol. 2: 739, ss.

haver pedintes no tempo dos incas): “*Disto têm a culpa os ditos visitantes da santa madre igreja por não visitarem os pobres, enfermos, paráliticos, coxos e mancos e velhos e cegos, órfãos de cada aldeia*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 791).

Isto mostra-nos uma grande miséria entre os índios. Miséria que era impossível no tempo do Inca. A situação do índio tinha piorado visivelmente com a presença da modernidade. Assim, apareceram os “*crioulos e crioulas índios, índios nascidos nesta vida do tempo dos cristãos*”, que se corrompem facilmente porque perderam a sua comunidade, transformaram-se em *yanaconas*,⁹⁹ em bêbados, viciados em coca, e “*o mais cristão, ainda que saiba ler e escrever, trazendo um rosário e vestindo como espanhol, com gola, parece santo, [mas] na bebedeira fala com os demónios e reverencia às guacas*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 809). Por isso já são poucos “*os índios filósofos, astrólogos que sabem as horas e domingos e dias e meses, anos, para semear e para colher as comidas de cada ano [...]*”¹⁰⁰ Esta análise crítica termina com a descrição do estado lamentável das índias, indicando que o seu autor “*andou no mundo pobre [...] com os demais pobres índios para ver o mundo e alcançar e escrever este livro e crónica, para serviço de Deus e de sua Majestade e o bem dos pobres índios deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 2: 845).

Na terceira parte, a partir da utopia do passado¹⁰¹ e da negatividade do nefasto presente, Guamán imagina agora um projecto futuro de “*bom governo*”, a partir do horizonte utópico futuro da “*Cidade do céu para os bons pecadores*”¹⁰² e da “*Cidade do Inferno*”¹⁰³ [para] o rico avarento, ingrato, [para] a luxúria, soberba, castigo dos pecadores com soberba e dos ricos que não temem a Deus”.¹⁰⁴ A alegação ocupa a primeira parte (“*Consideração do cristão do*

⁹⁹ Guamán Poma, 1980, vol. 2: 803.

¹⁰⁰ Guamán Poma, 1980, vol. 2: 830.

¹⁰¹ No entanto, parece haver um duplo passado. O do Inca, que é tomado frequentemente como ponto de referência, mas às vezes nota-se uma certa crítica à dominação inca vista a partir das regiões afastadas de Cuzco (às quais pertencia Guamán) e por isso lê-se: “*O quarto Auca Runa era gente de pouco saber, mas não eram idólatras. E os espanhóis eram de pouco saber, mas desde o principio foram idólatras gentios, como os índios desde o tempo do Ynga foram idólatras*”. Parece que o maior desenvolvimento civilizacional inclui para Guamán a idolatria, o que não acontecia com os povos mais simples, sem mútua dominação, como as civilizações anteriores ao império Inca. “*Olhavam para o céu os antigos índios até à quarta idade do mundo chamada Auca Runa [...]. Os índios do tempo dos Yngas idolatraram como gentios e adoraram o Sol, pai do Ynga*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 854).

¹⁰² Guamán Poma, 1980, vol. 3: 88. Escreve-se: “*A cidade de Deus e dos pobres homens que guardaram a sua palavra*”. Nesta cidade entram muito poucos espanhóis e todos os índios oprimidos, os ‘pobres de Cristo’.

¹⁰³ É interessante verificar que usa as categorias histórico-políticas de Agostinho de Hipona. Veja-se Dussel, 2007, [44-45].

mundo que existe Deus”¹⁰⁵). Entenda-se que a modernidade é colocada ‘no inferno’.

Segue-se o “*capítulo da pergunta*”,¹⁰⁶ em que Guamán Poma argumenta numa lógica política de alta densidade racional, perante um leitor crítico, acerca dos problemas mais graves que se foram descobrindo no mundo colonial da modernidade, narrados na sua *Crónica*. Põe na boca do rei de Espanha ‘perguntas’ lançadas ao ‘autor’ [Guamán], que mereceriam ser tratadas em particular, mas dada a extensão deste trabalho não as podemos comentar.

Por último, descreve com tristeza “*o mundo [a que] volta o autor*”, o seu pobre ponto de partida, o povo ‘dos pobres de Cristo’, depois de terem passado mais de trinta anos, tempo durante o qual percorreu, pobre, todo o Peru para informar o rei de Espanha e lhe propor corrigir tanta desordem.

Essas ‘correções’, possíveis, denominam-se ‘Considerações’. Como em toda a sua obra, essas propostas enquadram-se a partir de um horizonte que ganha o seu sentido a partir de uma profunda sabedoria cósmica, e que começa logo no início: “*Criou Deus o céu e todo o mundo e o que há nele*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 852). Aqui divide o tempo em dez idades, tendo o ‘Peru’ como eixo – e já não a modernidade nem o judaico-cristianismo. As quatro idades já conhecidas (da *Uari Vira Cocha* até à *Auca Runa*); a quinta dos Incas; a sexta do *Pachacuti Ruma* (a idade em que se pôs tudo de ‘cabeça para cima’ e tudo foi posto ‘ao contrário’: trata-se de uma revolução cósmica anterior à conquista); a sétima é a da própria ‘conquista cristã *runa*’; a oitava é a das guerras entre os conquistadores no Peru; a nona é a da ‘justiça cristã, o bem-estar’ (leia-se esta expressão com sentido irónico) da primeira época colonial; a décima é a da ordem colonial imposta. Guamán começa, a partir do quadro da origem e do processo do ‘universo’ (*pacha*), com uma primeira ‘consideração’: o serviço aos ‘pobres enfermos e peregrinos’, que cumpre com a ‘lei antiga¹⁰⁷ e a lei de Deus’, com o *corpachanqui* (‘Deves hospedá-los!’). As ‘obras de misericórdia’ são o critério final da alegação de Guamán, a compaixão perante o fraco, o doente, o pobre. Nesta exigência ética e

¹⁰⁴ Guamán Poma, 1980, vol. 3. 882. Comenta ainda este autor: “*Considera como têm tanta paciência os índios e as índias nesta vida de tantos males de espanhóis, padres, corregedores e mestiços e mulatos, negros, yanacunas e chinchonas que lhes tiram a vida e as entranhas dos índios. Considera.*”

¹⁰⁵ Assim titula o tema no ‘índice’ final (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 1067). O tema é tratado em detalhe no volume 3.

¹⁰⁶ Guamán Poma, 1980, vol. 3: 896.

¹⁰⁷ De novo se refere a uma ‘lei’ anterior aos Incas: “*Como os índios primeiros, ainda que dos Yngas foram idólatras, tiveram fê e mandamentos dos seus deuses e lei e boa obra guardaram e cumpriram*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857). Guamán criticava os incas a partir destes tempos originários utópicos, já que não era de família inca mas, sim, de uma nobreza dominada pelos incas.

política coincidem a ‘lei antiga’ do Peru e o melhor do cristianismo reinterpretado por este autor. Na verdade, Guamán tinha uma interpretação messiânica do cristianismo, uma *Teologia da Libertação* explícita antecipada.

*Morreu Jesus Cristo pelo mundo e pelos homens. Passou tormentos e mártir [...]. Nesta vida andou **pobre, perseguido**. E depois do dia do juízo virá [...] para **pagar aos pobres desprezados*** (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 876).

*O primeiro sacerdote do mundo foi Deus e o homem vivo, Jesus Cristo, sacerdote que veio do céu **pobre** e amou mais o pobre do que o rico. Foi Jesus Cristo, o Deus vivo, que veio buscar as almas e não a prata do mundo [...]. São Pedro [...] deixou tudo aos pobres [...]. E todos [os apóstolos] foram pobres e não pediram salário nem renda nem procuravam bens* (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 899).

E termina:

Quem defende os pobres de Jesus Cristo serve a Deus. Esta é a palavra de Deus no seu evangelho e, defendendo os índios de vossa Majestade, serve a vossa coroa real (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 906).

Além disso, recomendava que se ordenassem as instituições com uma certa unidade, uma vez que antigamente tudo se entendia porque estava sob o poder paterno de um só Inca, enquanto que na desordem da modernidade colonial “há muitos *Incas*: *corregedor Inca*, *doze tenentes são Inca*, *o irmão ou o filho do corregedor e mulher e o escrivão são Inca* [...]”¹⁰⁸ Também era necessário que se tivesse consciência que, com a presença dos europeus, tudo piorou para os índios: “*considera que os índios têm [agora] tantos pleitos nesta vida. No tempo dos Incas não os tinha*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857).

Mas o grande argumento político para o “*bom governo*” consistia na ‘restituição do poder’ aos incas:

*Que tendes de considerar que todo o mundo é de Deus e assim Castela é dos espanhóis e as Índias são dos índios e a Guiné é dos negros. Que cada um destes são legítimos proprietários, não tanto apenas pela lei [...]. E os índios são proprietários naturais deste reino e os espanhóis naturais de Espanha. Aqui neste reino são estrangeiros, **mitimays*** (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857-858).

A partir da compreensão Inca da espacialidade geopolítica mundial, Guamán tenta justificar o seu projecto contando estrategicamente com o apoio do Rei de Espanha. Assim como antigamente o Império Inca tinha sido o ‘centro’ do universo (*Pacha*), com o seu ‘Umbigo’ (*Cuzco*), a partir do qual se estendiam as ‘quatro partes’ do mundo (em direcção

¹⁰⁸ Guamán Poma, 1980, vol. 3: 857.

aos quatro pontos cardeais, como na China ou entre os Astecas no ‘*altepetl*’¹⁰⁹), formando uma ‘cruz cósmica’, assim agora propunha, extrapolando essas estruturas geopolíticas imaginárias num mundo mais global, e colocando no ‘centro’ o Rei Filipe de Espanha, com as suas ‘quatro partes’ ou reinos (os incas, que retomavam o poder na América toda, os cristãos à volta de roma, os africanos da Guiné e os Turcos até à Grande China).¹¹⁰ Um ‘monarca do mundo’ com ‘quatro’ reinos (eram uma projecção globalizada do Império Inca, mas ao mesmo tempo propunha-se a restituição, como opinava Bartolomé de Las Casas, da autonomia dos incas, ainda que fosse ‘debaixo da sua mão mundo’¹¹¹ do Rei de Espanha): “*Porque é Inca e rei, que nem outro espanhol e padre tem que entrar porque o Inca era proprietário e legítimo rei*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 858). Entrevê-se então claramente um projecto de libertação política futura – a actual ‘segunda emancipação’, a primeira cumpriu-se parcialmente em 1810, a segunda inclui a emancipação dos povos originários, anunciada por Evo Morales na Bolívia, um aymara, e não um quechua como Guamán.

A não ser possível esta ‘restituição’ era necessário pensar numa multitude de medidas a todos os níveis da estrutura administrativa, política, eclesiástica, militar, sexual, educativa, etc., que Guamán, com paciência infinita, se ocupa a descrever nestas ‘considerações’. Como exemplo, uma última citação:

Considera isto que o corregedor entra a dizer: ‘Que eu te farei justiça’, e rouba. E o padre entra: ‘Eu te farei cristão. Baptizarei e casarei e doutrinarei’, e rouba e desonra e toma mulher e filha. O encomendeiro e os demais espanhóis dizem: ‘Justiça, que sirva ao rei porque sou seu vassalo’. E rouba e furta quanto têm. E pior os caciques [índios] e mandões; arruinam de todo os pobres desventurados índios (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 893).

Horkheimer e Adorno, em San Diego, não expressaram com tanta clareza a face mais obscura da modernidade, nem na sua *Dialéctica da Modernidade* (1998). Por isso, depois

¹⁰⁹ Veja-se Lockhart, 1994. Sobre a organização ‘dual’ e em ‘quatro’ regiões do império Inca e a cultura do altiplano em geral, veja-se Pärssinen, 1992.

¹¹⁰ “*Haveis de considerar que tão grande majestade que tinha o Yuga topa Inga Yupanqui, rei do Peru [(...) como a que têm] os reis e príncipes, imperadores do mundo, tanto cristãos como do Grã Turco e do rei chinês, imperadores de Roma e de toda a cristandade e de judeus e do rei da Guiné*”. O Inca era um rei do mesmo nível dos que nos relatam as histórias de outras culturas e, além disso, o “*Yuga tinha quatro reis das quatro partes deste reino*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 888). Este autor propõe agora um projecto novo: “*A de ser monarca o rei Dom Filipe [sob o qual haverá quatro reis menores:] O primeiro, ofereço um filho meu, príncipe deste reino, neto e bisneto de Topa Ingá Yupangi [desta maneira reproduzia um pouco o projecto da Monarquia Indiana de Torquemada...]. O segundo, um príncipe do rei da Guiné, negro; o terceiro, do rei dos cristãos de Roma [...]; o quarto, o rei dos mouros do Grã Turco, os quatro coroados com o seu ceptro e tosões*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 889).

¹¹¹ Guamán Poma, 1980, vol. 3: 889.

destas dramáticas ‘considerações’, Guamán passa ao segundo ponto, organizado com base em quinze perguntas que o autor põe na boca do Rei Filipe. Diz a segunda delas:

‘Diga-me, Dom Filipe [Guamán] Ayala, naquele tempo, como havia tantos índios nos tempos do Inca?’ Digo a Vossa Majestade que naquele tempo era só o Inca rei [...]. Mas vivia-se na lei e nos mandamentos dos Incas. E como havia um rei, serviam descansadamente neste reino e multiplicavam e havia fazenda e de comer, filhos e mulheres suas (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 896).

Na quinta pergunta, o Rei indaga:

‘Diga-me, autor, como se farão ricos os índios?’ Saiba Vossa Majestade que têm de ter fazenda em comunidade, que eles chamam de sapci, com sementeiras de milho e trigo, batatas, pimentos, magno, algodão, vinhas, coca, árvores de fruto (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 898).

O “*bom governo*”, por parte dos membros da modernidade, e nisso poderia resumir-se tudo, consistiria em “*que todos os espanhóis vivam como cristãos*” (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 902). Mas, se isto acontecesse, a modernidade como tal viria abaixo, não haveria acumulação de riqueza no centro. Vê-se então que Guamán, como Karl Marx, organiza a sua estratégia argumentativa seguindo o mesmo princípio que o crítico de Trier: colocar o que pretende ser cristão numa contradição performativa evidente entre os seus actos perversos e os actos éticos prescritos pelo próprio cristianismo.¹¹²

Que mundo encontrou o ‘autor’ ao regressar ao seu povo?

Trinta anos que estive ao serviço de Sua Majestade, encontrou tudo no chão, entrando-lhe nas suas casas e sementeiras e pastos. E encontrou os seus filhos e filhas esfarrapados, servindo a índios picheros. Os seus filhos e sobrinhos e parentes não o conheceram porque chegou muito velho; teria oitenta anos de idade, completamente encanecido e fraco e andrajoso e descalço (Guamán Poma, 1980, vol. 3: 1008).

E não é tudo, já que a sua obra, a sua *Crónica*, ficará sepultada numa biblioteca de Copenhaga até 1908. O mundo dos pobres ‘índios’, os ‘pobres de Cristo’ em plena modernidade, ainda irá esperar séculos para que se faça justiça...

6. Conclusões

Também se poderia considerar o pensamento da sabedoria dos próprios povos

¹¹² O texto de Marx a que nos referimos diz o seguinte: “Ao Estado [luterano alemão] que professa como norma suprema o cristianismo, que professa a Bíblia como sua Carta, há que confrontá-lo com as Palavras da Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, é sagrada até na letra [para os luteranos]. Este Estado [...] cai na dolorosa **contradição**, irreduzível no plano da consciência religiosa, quando se confronta com aquelas máximas do evangelho que não só não acata, mas também que não pode tão-pouco acatar” (Marx, 1956, vol. 1: 359-360).

originários americanos que não sofreram o impacto do cristianismo (ao contrário do que acontecia com Guamán Poma). Eles significam uma ‘reserva de futuro’, crítica pela sua exterioridade radical. Mas o relato fica por aqui.

Parece que em 1616 Filipe Guamán Poma de Ayala concluiu a sua *Crónica*. No ano anterior o jovem René Descartes abandonava, quase com vinte anos, os seus estudos no colégio jesuíta de La Flèche. Nada sabia, nem podia saber, o novel filósofo, de todo um mundo periférico e colonial que a modernidade tinha instaurado. O seu futuro *ego cogito* iria constituir um *cogitatum* que, entre outros entes à sua disposição, situaria a corporalidade dos sujeitos coloniais como máquinas exploráveis, dos índios na encomienda, da mita ou da fazenda latino-americana, ou dos escravos africanos na ‘casa grande’ das plantações do Brasil, do Caribe ou da Nova Inglaterra. Às *costas* da modernidade iria tirar-se para sempre aos sujeitos coloniais o seu ‘ser humano’, até hoje.

Se a suspeita que pretendi introduzir for verdadeira, iria derramar muita luz sobre novas investigações sobre o sentido da modernidade filosófica. Se a modernidade não começa filosoficamente com Descartes – e este deve ser situado como o grande pensador do *segundo momento* da modernidade *inicial*, quando já se tinha produzido irreversivelmente a ocultação, não do ‘ser’ heideggeriano, mas do ‘ser *colonial*’ –, deveria iniciar-se todo um processo de *descolonização filosófica*. A Holanda do século XVII à volta de Amesterdão, a da Companhia das Índias Orientais, seria um mundo surgido posteriormente à crise da Espanha dos reis hispânicos do século XV e do Império de Carlos V (o Império-Mundo de Wallerstein) que abriram a Europa ao amplo horizonte do primeiro *Sistema-Mundo*, colonialista, capitalista, eurocêntrico, moderno. O ano de 1637 do *Le Discours de la Méthode*, publicado nos Países Baixos, a partir de uma ordem já dominada pela burguesia triunfante, não seria a origem da modernidade mas, sim, o seu *segundo momento*. O paradigma solipsista da consciência, do *ego cogito*, inaugura o seu desenvolvimento esmagador, desbastador, durante a modernidade europeia posterior e chegará, já bastante alterado, até Hume, Kant, Hegel, Sartre ou Paul Ricoeur. No século XX será criticado radicalmente por Levinas que, partindo da quinta meditação das *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl (1963),¹¹³ tenta abrir-se ao Outro,

¹¹³ Vale a pena aqui uma leitura resumida da *V Meditação* de Husserl sobre a “*Descrição da esfera transcendental do ser como intersubjectividade monológica*” (1963: 121, ss.), em que este filósofo tenta ir mais além do *ego cogito* quando trata a questão ‘do Outro’ a partir do “*mundo comum da vida*” [*der gemeinsamen Lebenswelt*] (1963: 162), partindo do que se deve “*admitir que é em mim que os outros se constituem enquanto que outros*” 1963: 156). Por seu lado, Sartre não poderá superar de todo a aporia constatada no ‘olhar’ (*le regard*) (1943: 310, ss.), pelo qual irremediavelmente constitui ‘o Outro’ como objecto. O Outro, por seu lado, constitui-me igualmente como objecto: “*La personne est présente à la consciente en tant qu’elle est objet pour autrui*” (1943: 318).

também ao Outro da modernidade europeia... mas ainda na Europa. O holocausto judeu será, de qualquer modo, um desastre irracional intra-europeu, fruto longínquo do Iluminismo – conforme é exposto por Horkheimer e Adorno. No entanto, o próprio Levinas – e toda a Escola de Frankfurt nas suas três gerações – não consegue superar a modernidade por não ter observado a colonialidade do exercício do poder ocidental. Levinas permanece inevitavelmente eurocêntrico, ainda que descubra a irracionalidade da totalização da subjectividade moderna, mas não se pode situar na exterioridade da Europa metropolitana, imperial, capitalista.¹¹⁴

¹¹⁴ Para uma crítica do pensamento eurocêntrico de Levinas a partir da colonialidade do ser, veja-se o capítulo de Maldonado-Torres neste volume.

Referências bibliográficas

Augustine, Saint (2002), *De Trinitate* (On the Trinity: Books 8-15, org. G. B. Matthews e trad. S. McKenna). Cambridge: Cambridge University Press.

Apel, Karl-Otto; Dussel, Enrique (2005), *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.

Aristóteles (1874), *Política* (obras de Aristóteles, trad. P. Azcárate). Madrid: Medina y Navarro Editores.

Aristóteles (2003), *Ethica Nicomachea: translationis antiquioris quae supersunt B. Librorum II-X reliquiae sive 'Ethica Hoferiana' et 'Ethica Borghesiana'* (Burgundius Pisanus translator Aristotelis). Brepols: Turnhout (Aristoteles latinus database, disponível em <http://www.library.wisc.edu/databases/launch/ald.w3l> e acedido a 22 de Outubro de 2008).

Arnim, J. Von (1964), *Stoicorum veterum Fragmenta*. Estugarda: Teubner.

Arrighi, Giovanni (1994), *The Long Twentieth Century. Money, power and the origins of our times*. Londres: Verso.

Carvalho, Mário de (2006), “Intellect et Imagination”, *Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11 (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de La Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, Agosto 2002). Turnhout: Brepols Publishers, 119-158.

Carvalho, Mário de (2007), “Aos Ombros de Aristóteles (sobre o não-Aristotelismo do Primeiro Curso Aristotélico dos Jesuítas de Coimbra)”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 32, 291-308.

Castro Gomes, Santiago (2003), *La Hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editora Pontificia Universidade Javeriana.

Cottingham, John (org.) (1995), *Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Damásio, António (2003), *Looking for Spinoza. Joy, sorrow, and the feeling brain*. Orlando: Harcourt Inc.

Descartes, René (1953), *Œuvres et Lettres de Descartes*. Paris: La Pléiade/Gallimard.

Descartes, René (1996), *Œuvres de Descartes* (org. Ch. Adam e P. Tannery). Paris: J. Vrin, 11 volumes.

Dussel, Enrique (1977), *Filosofia Ética Latinoamericana. La Política Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomas, Centro de Enseñanza Desescolarizada.

Dussel, Enrique (1983), *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, Enrique (1995), *The Invention of the Americas: eclipse of 'the Other' and the myth of modernity* (trad. M. D. Barber). Nova Iorque: Continuum.

- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2007a), *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2007b), *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid-México: Plaza y Valdés.
- Edelman, Gerald M. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire. On the matter of the mind*. Nova Iorque: Basic Books.
- Ferrater y Mora, José (1963), “Suárez et la Philosophie Moderne”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 13 (2), 155-248.
- Fonseca, Pedro de (1577), *Commentariorum Petri Fonsecae in libro Metaphysicorum Aristotelis*. Roma: Franciscum Zanettum.
- Fonseca, Pedro de (1964), *Instituições Dialécticas*. Coimbra: Universidade de Coimbra, vol. 1-2.
- Fonseca, Pedro de (1965), *Isagoge Filosófica*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Frailé, Guillermo (1966), *Historia de la Filosofía, III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. Madrid: BAC.
- Gaukroger, Stephen (1997), *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press.
- Ginés de Sepúlveda, Juan (1967), *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilson, Etienne (1951), *Études sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*. Paris: J. Vrin.
- Gomes, Joaquim Ferreira (org.) (1964), *Instituições Dialécticas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Habermas, Jürgen (1989), *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Werke in Zwanzig Bände*. Frankfurt: Suhrkamp verlag, vol. 1-20.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1998), *Dialectic of Enlightenment* (trad. John Cumming). Nova Iorque: Continuum.
- Huang Tsung-Hsi (1993), *Ming-i tai-fang lu* (Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, org. W.T. Bary). Nova Iorque: Columbia University Press.

- Husserl, Edmund (1963), *Cartesianische Meditationen*. Haia: Martinus Nijhoff.
- Las Casas, Bartolomé de (1942), *Del Único Modo de Atraer a Todos los Pueblos a la Verdadera Religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de (1951), *Historia de las Indias*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Las Casas, Bartolomé de (1954), *De Thesauris*. Madrid: CSIC.
- Las Casas, Bartolomé de (1957), *Obras Escogidas*. Madrid: BAE, vol. 1-5.
- Las Casas, Bartolomé de (1969), *De Regia Potestate*. Madrid: CSIC.
- Las Casas, Bartolomé de (1989), *Apología*. Madrid: Alianza.
- Lockhart, James (1994), *Spanish Peru, 1532–1560: A Social History*. Madison WI: University of Wisconsin Press.
- Loyola, Inácio de (1952), *Obras completas*. Madrid: BAC.
- Mariz, Antonii (org.) (1592-1606), *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in quattuor libros physicorum Aristotelis de Coelo*. Coimbra: Universitatis Typographi, vol. 1-8.
- Marx, Karl (1956), *Marx Engels Werke (MEW)*. Berlim: Dietz Verlag.
- Mayor, Juan (1510), *Ioannis Maioris in Secundam Sententiarum*. Paris: Parvus et Ascensius.
- Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Montaigne, Michel de (1967), *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard/Pléiades.
- Pärssinen, Martti (1992), *Tavantinsuyu. The Inca State and its political organization*. Helsinki: Societas Historica Finlandiae.
- Paw, Cornelius de (1991 [1771]), *Europa y Amerindia: el Indio Americano en textos del siglo XVIII* (org. J. E. Juncosa). Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Poma de Ayala, Filipe Guamán (1980 [1615]), *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (org. J. V. Murra e R. Adorno, trad. J. L. Urioste). México: Siglo XXI, 3 vols.
- Gómez, Pereira, (2000 [1749]), *Antoniana Margarita*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela / Fundación Gustavo Bueno.
- Pereira, Miguel B. (1967), *Pedro da Fonseca. O método da filosofia*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

S/a (1942), *Recopilación de las Leyes de Indias*. Madrid: Edición del Consejo Hispanidad.

Sanches, Francisco (1581), *Quod Nihil Scitur*. Lugduni: Ant[onium] Gryphium.

Sartre, Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.

Suárez, Francisco (1597), *Metaphysicarum Disputationem* (org. Ioannem e Andream Renaut). Salamanca, vol. 1-2.

Toulmin, Stephen (1992), *Cosmópolis*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, Max (1930), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trad. T. Parsons). Londres: G. Allen & Unwin.