

A desconstrução da condição humana nos escritos de Bartomolé de Las Casas

The deconstruction of human condition in the writings of Bartolomé de Las Casas

Flávio Couto Bernardes*

Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte – MG, Brasil

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, Brasil

Pedro Augusto Costa Gontijo**

Pontifícia Universidade Católica, Belo Horizonte – MG, Brasil

1. Introdução

A compreensão de que o *presente* não é obra do acaso, de mera cadeia de causalidades, é fenômeno estudado há muito na filosofia e na epistemologia da história. Investigar o *presente* como o ponto de confluência entre o processo de formação da consciência histórica – sob o viés da tradição – e a articulação de expectativas em relação às inúmeras possibilidades do futuro somente pode se tornar uma tarefa a ser desenvolvida com rigor científico e metodológico a partir do momento em que colocamos o *ser* em face da sua história. Como bem destaca Tzvetan Todorov, poder-se-ia realizar tal intento em duas perspectivas: uma narrativa, ou mitológica, ou em uma argumentação lógica. A história da invasão dos territórios da Índia

*Doutor em Direito Tributário pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor adjunto de Direito Financeiro e Tributário da UFMG. Professor de Direito Financeiro e Tributário e do mestrado e doutorado da PUC-MG. Advogado. Procurador do Município de Belo Horizonte. E-mail: flavio.bernardes@bernardesadvogados.adv.br. Orcid: 0000-0001-8180-0218

**Doutorando em Direito Tributário pela Universidade de São Paulo. Mestre em Filosofia do Direito, Legística, Teoria dos Sistemas, Direito Constitucional e Direito Internacional pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador vinculado ao Observatório para qualidade da lei. Professor substituto de Introdução ao Estudo do Direito e Direito Empresarial da PUC-MG. E-mail: pedro-acg@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-6977-3947

dias pelos espanhóis, por exemplo, é relatada por Todorov a partir de uma narrativa mais mitológica do que uma argumentação lógica-científica, pois, como afirma o autor, “meu interesse principal é mais o de um moralista do que o de um historiador, o presente me importa mais que o passado”¹. O intuito do presente trabalho, por sua vez, é resgatar a formação ontológica da ideia de *ser humano* no início da história latino-americana, abordando o pensamento de Bartolomé de Las Casas e seus embates e projetos teóricos quando da expansão da Conquista², bem como seus reflexos para a expansão do campo da compreensão da condição humana. A partir disso, observa-se as reverberações de seus escritos à constituição e sedimentação das bases deontológicas sobre a ideia de justiça para os latino-americanos, e posteriormente o próprio conceito de Constituição³.

Com o intuito de realizar o estudo sobre a desarticulação da compreensão do *ser* no processo de colonização hispânica nos atuais territórios americanos, parte-se para uma avaliação fenomênico-ontológica sobre a correlação existente entre o *ser* e a *tradição*, e, ao mesmo tempo, entre o *ente* e aquilo que pode se projetar como *universal*, como *essência*, como *ser*. Trata-se da verificação de como o *ser*, esse ponto mais abrangente, universal, se relaciona e leva sentido ao *ente*, esse ponto mais específico da compreensão do existir humano. Por sua vez, a contraposição da relação dos *entes* entre si deságua na análise do *eu* com o *outro*, ou alteridade, que tão bem foi explorada na vasta obra de Bartolomé de Las Casas.

O processo de desmoronamento gradual da ideia de “ser” com a obliteração realizada pelos “entes” espanhóis sobre os “entes” indígenas revela a existência de uma visão que diminui o diferente, que estabelece uma relação de precedência que efetivamente descaracteriza a própria essência do *ser*. Assim, poder-se-ia perguntar: o que diferenciaria substancialmente, no plano do *ser*, os seres humanos europeus e os seres humanos indígenas?

1 TODOROV, 2010, p. 4.

2 Pontua Enrique Dussel que a Conquista “é um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como o Indiferente. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é obrigado, submetido, alienado a incorporar-se à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como “encomendado” (DUSSEL, 1994, p. 41).

3 Salienta Lewis Hanke a proficuidade da obra de Las Casas, sendo a principal fonte para reconstruir o referido período histórico. Apesar de não ser unanimidade, e suas posições serem controversas para seus principais antagonistas em sua época e hoje, os escritos de Las Casas certamente revelam uma mensagem para além da simples teorização (HANKE, 1967, pp. 7-9 e 19-20), acerca da necessidade de se bem converter os indígenas, vertendo-se em uma mensagem sobre a própria essência humana. Sobre o constitucionalismo, ver: WOLKMER, 2005; SILVA, 2014.

Essa é a realidade de inúmeros momentos históricos da compreensão ontológica do *ser*, especialmente na virada para a denominada modernidade, no final do Século XV⁴. Pode-se interpretar, a partir da demonstração de Bartolomé de las Casas, por exemplo, em sua obra “Brevíssima relação da destruição das Índias”, quando esteve na Nicarágua em 1522⁵, que o projeto colonial ibérico, especificamente o espanhol, consistia na desconstrução dos três níveis elementares da dimensão do humano⁶, identificados por Hannah Arendt, no contexto do século XX, para conceituar o que seria a condição humana⁷: o trabalho, como aquilo que traz a subsistência humana; a obra, como aquilo que referencia ontologicamente o tempo e o espaço humano em uma estrutura concreta de reconhecimento/proteção; e a ação, que é excelência do homem como ser político⁸. A invasão cristã-

4 Como bem destacam: TODOROV, 2010, p. 7; DUSSEL, 1994.

5 Descreve Las Casas que no ano de 1522 os espanhóis passaram “a subjugar a felicíssima província da Nicarágua, o que a fez entrar em um triste momento de sua história”. Nessa província, os povos eram felizes, são, amenos e prósperos. Com a implantação do sistema de *repartimiento* e de *encomienda*, os colonizadores submetem essa gente a trabalhos forçados, para muito além de suas condições físicas. Retiravam-nos de suas comunidades e os transportavam para outros reinos e povos das índias, desarticulando seus referenciais culturais e ontológicos. “E quando alguns se cansavam e se livravam das grandes cargas e adoeciam de fome e trabalho e fraqueza, por não darem conta de se livrarem das correntes, os cortavam a cabeça, que caía para um cabo, e o corpo para o outro” (LAS CASAS, 1997a, pp. 57-59. Tradução livre).

6 O que também é deontologicamente referenciado na proposição XXVIII, de seu “Quarto Tratado”, conhecido como “*Treinta proposiciones muy juridicas*”, onde demonstra que o sistema de *repartimiento* e de *encomienda*, em verdade, somente serviu para o extermínio da organização política, espacial e de autossubsistência dos nativos (LAS CASAS, 1997a, pp. 491-493).

7 LAS CASAS, 1997a, pp. 57-63; ARENDT, 2010.

8 O trato dessa obra de Hannah Arendt como fio condutor da análise de parte dos escritos de Las Casas será realizado no presente trabalho a levar em consideração o distanciamento dos autores e uma sempre possível interpretação anacrônica, à primeira vista, como ocorre em análises deste tipo. Contudo, numa perspectiva mais detida e próxima, está-se diante de fenômenos parecidos. A realidade de Hannah Arendt, para engendrar a ideia sobre a “condição humana” é a dos Estados totalitários. Realizando um paralelo, Tzvetan Todorov chama a comparação dessas ideias de sacrifício humano e de massacre humano – ocorridas no século XVI, e replicadas de forma inimaginável no século XX – de *massacrificio*: Como nas primeiras (sacrifício), professa-se uma religião de Estado; como nas últimas (massacre), o comportamento está fundamentado no princípio kamarazoviano do ‘tudo é permitido’. Como no sacrifício, mata-se inicialmente em casa; como no caso dos massacres, oculta-se e nega-se a existência dessas matanças. Como lá, as vítimas são escolhidas individualmente; como aqui, são exterminadas sem nenhuma ideia de ritual. O terceiro termo existe, mas é pior que os dois precedentes; o que fazer?” (TODOROV, 2010, p. 369). Não é necessário ir muito longe para verificar que o estranhamento do outro, a apatia em relação à alteridade, levou a lógica do massacre ocorrido na invasão da “América espanhola” a também ser constatada no nível dos totalitarismos do século XX (TODOROV, 2010, pp. 368-369), com as devidas proporções e fundamentos “ideológicos”. Essa é a marca da Condição Humana de Hannah Arendt (2010).

-espanhola nesse espaço, por exemplo, demonstrou o quanto os cristãos poderiam despir-se radicalmente de seus dogmas⁹ e, a todo tempo, instaurar a barbárie sobre os nativos: primeiramente destruiu-se a forma de subsistência dos indígenas, que para os europeus era irracional e rudimentar; segundo solapava-se suas construções, moradas e templos; em terceiro, desconstituía-se sua unidade política, se não com a morte, com o degredo para outras áreas das índias, onde em razão da perda de referencial comunitário e à forte exploração de suas forças físicas, acabavam morrendo¹⁰.

Nesse cenário, dentre os inúmeros pontos que podem ser estudados em relação ao *ser-no-mundo* está a análise da Condição Humana, a ser definida como aquele irreduzível, inexorável e indestrutível ponto, ou universal, que agrega toda a pluralidade em um só sistema e em uma só forma, a manifestação do real, mais precisamente no mundo da vida (*Erlebnis*). Com base no estudo desenvolvido por Hannah Arendt em “A Condição Humana”, propõe-se uma avaliação do processo de invasão e de genocídio engendrado pelos conquistadores espanhóis sobre os povos e civilizações autóctones do continente historicamente conhecido como “América Espanhola”, ou referenciado por Las Casas categoricamente como “Índias”.

Como guia dessa análise filosófico-histórica, buscamos nos escritos do Frei Bartolomé de Las Casas as bases factuais daquela realidade por quem vivenciou, relatou e denunciou esse processo de extrema barbárie que contaminou o *modus operandi* dos reinos ibéricos com relação aos seus territórios ultramarinos. A partir dessa visão de mundo, explicita-se as bases pelas quais se considera que o processo de colonização se converteu em verdadeiro método de desconstituição e eliminação dos elementos que constituem a Condição Humana, pois como narra Bartolomé de Las Casas em sua “Brevíssima relação da destruição das índias”, os cristãos, especialmente os espanhóis, por todas as partes das Índias por onde passaram, sempre

9 Tais como as lições bíblicas acerca do amor e da alteridade: 1João, 4: 7-8: “7. Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor é de Deus, e qualquer que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. 8. Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor”; ou o caso de Mateus, 5: 43-44: “43. Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. 44. Eu vos digo, porém: Amai vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem”. (BÍBLIA SAGRADA, 2015, pp. 1449-1450 e 1453-1454)

10 Como narra Las Casas, após o debate entre ele e Sepúlveda em Valladolid, os ouvintes acabaram por concluir que a “Conquista” era iníqua, ilícita e injusta, de forma que deveriam ser totalmente proibidas (LAS CASAS, 2000, pp. 4-6).

massacraram os índios com toda a sorte de crueldades, matanças, tiranias e opressões abomináveis a povos inocentes. Os requintes de crueldade para desarticular a humanidade dos índios chegou a níveis nunca antes vistos¹¹.

A partir da análise das argumentações e teorias desenvolvidas por Las Casas dentro do seu contexto de atuação teológica e política, a compreensão dos fatos históricos correlatos à invasão da América Espanhola acaba por desembocar no entendimento das novas correntes constitucionalistas que se firmaram no primeiro decênio do século XXI em vários países americanos hispanófonos, que tendem a refletir no campo da normatividade a reconstrução dos estilhaços culturais que estão presentes nos rastros do ido histórico dos povos latino-americanos. Em grande medida, a obra do frei dominicano é um dos fios norteadores da interpretação sobre o que se pode considerar como sendo o produto da consciência histórica das atuais sociedades latino-americanas. É a partir dessa análise histórica e filosófica que se assentam as bases deontológicas de inúmeras correntes acerca dos Direitos Humanos no âmbito da América Latina, que têm como finalidade resgatar o porquê da proteção aos nativos em razão da história da invasão às Índias: “O século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade”¹².

Para isso, lançou-se mão do método descritivo-reflexivo a partir de pesquisa bibliográfica de viés histórico-filosófico, cujos traços históricos são reconstruídos na perspectiva de importantes autores, mas principalmente Bartolomé de Las Casas, e cujos contornos filosóficos se baseiam, especialmente, no marco teórico arendtiano para salientar, em linhas gerais, como o processo colonizador se converteu em fenômeno de rechaço das propriedades básicas do *ser* e do *ente*, a corroborar a nova tônica da modernidade como projeto: a negação do outro.

2. A correlação entre o ser e a tradição no pensamento de Las Casas: a humanidade dos indígenas e as teses contra a forma como se deu a Conquista

Falar sobre a obra do Frei Bartolomé de las Casas é se propor a pronunciar uma mensagem de resgate sobre o que é o traço definidor que separa os

11 LAS CASAS, 1997a, p. 41.

12 TODOROV, 2010, pp. 6-7.

seres humanos dos demais seres vivos. Isso pois “toda a obra lascasiana, não obstante a variedade de temas que aborda, tem uma característica sobressalente, isto é, a denúncia da destruição dos índios pela violência e crueldade dos colonizadores”¹³. Não é à toa que sua obra reflete a constante busca para remontar as origens do pensamento filosófico europeu sobre a essência humana, sobre o poder político e sobre a organização da própria sociedade. O seu trabalho é a insistente procura de resgatar a ideia do *ser*, que em sua visão, traduzida em sentido ontológico no presente trabalho, deveria se reencontrar com o *ente*¹⁴.

Sobressai de seus profícuos escritos a defesa árdua e profunda de que os nativos das Índias eram seres humanos racionais¹⁵, tal como os europeus. E a partir dessa defesa, criou um conjunto de escritos que tinham por função revisitar os grandes pensadores sobre direito das gentes, direito natural e ontologia, com o intuito de comprovar que o processo da conquista, na verdade, deveria se traduzir na conversão apostólica e humana dos infiéis, e não na sua mutilação, extermínio, profanação e despojo¹⁶. Um de seus escritos mais significativos para entender sua franca defesa dos indígenas certamente é o seu *Nono Tratado*, onde enumera quatro grandes princípios para defender a justiça para os índios, cujas principais influências teóricas foram os estudiosos ligados à tradição aristotélico-tomista.

No primeiro princípio, defende que “o domínio sobre as coisas que são inferiores ao homem corresponde a todos os homens do mundo, sem exclusão de fiéis ou infiéis, segundo a justiça e disposição divinas em comum, e em conformidade com o direito natural e com o direito das gentes, no particular”¹⁷. Sua argumentação se dá no sentido de buscar a fundamentação deontológica divina nas escrituras sagradas que vincularia o tratado dado pelos cristãos aos indígenas, cujo principal argumento é o fato de todos os homens terem sido criados à imagem e semelhança de Deus, sem distinção entre fiéis e infiéis, nos termos bíblicos. Ainda nesse ponto, narra

13 BRUIT, 1995, pp. 73-74.

14 As distinções teóricas entre ser e ente, bem como entre os aspectos ontológico e ôntico da análise fenomenológica serão melhor desenvolvidas no próximo capítulo, onde se realizará a correlação entre esses conceitos e a ideia de consciência histórica e seu papel na definição ôntico-ontológica da condição humana.

15 HANKE, 1967, p. 8; LAS CASAS, 1997b, p. 1239; ZAVALA, 1967.

16 JOSAPHAT, 2008, pp. 138-139.

17 LAS CASAS, 1997b, p. 1235. Tradução livre.

a ordem de Deus dada às criaturas racionais para que subjugu e domine as criaturas e coisas irracionais. Isso significa que o que os índios obtêm com seu trabalho, lançando mão de sua própria racionalidade, não somente os põe em igual condição ontológica com os europeus, como também demonstra a injustiça do despojo de seus bens por parte dos espanhóis¹⁸.

O segundo princípio, por sua vez, é uma clara segmentação entre a organização política que existe em toda sociedade ou agrupamento humano e a política de expansão colonial espanhola sobre os povos indígenas. Diz Las Casas que “o domínio de um só homem sobre os outros, enquanto leva consigo o dever de aconselhar e dirigir, que nada mais é que a jurisdição, pertence ao direito natural e das gentes”¹⁹. Fundamenta esse segundo princípio na ideia aristotélica de que o homem é um ser social, logo, sempre haveria a necessidade de instituir-se um governo, alguém que coordene a vida em sociedade. Essas formações sociais também são vistas na estrutura de ação política dos infiéis, que assim como os fiéis, são animais sociais e racionais, de modo que o viver em sociedade é algo natural. Diante do direito natural e do direito das gentes, a nenhuma pessoa é legítimo despojar o poder político de outrem, pois graças a tais direitos é que os próprios senhores temporais podem justificar seu domínio, seu direito e sua jurisdição sobre seus súditos²⁰.

Em relação ao terceiro princípio, Las Casas justifica que “todo homem, toda coisa, toda jurisdição e todo regime ou domínio, tanto das coisas como dos homens, de que se tratam os referidos princípios, são, ou, pelo menos, se presume que são, livres, se não se pode demonstrar o contrário”²¹. Vê-se aqui o argumento mais refinado realizado por Las Casas para inserir os índios no plano da “humanidade”. Considera-se que o *ser* de todo *ente* é dotado de liberdade, livre arbítrio. Diante de escritos clássicos, demonstra que Deus criou todos dentro de uma “natureza igualitária”, não havendo como se justificar racionalmente que um possa ser escravo do outro.

18 LAS CASAS, 1997b, p. 1239. Em sentido contrário, Juan Ginez de Sepúlveda afirma que a partir da justa guerra contra os índios, que são espécies humanas, em sua maioria, idólatras e ímpias, os homens bons e justos (os colonizadores), apoiados no direito natural e das gentes, podem se apoderar dos bens dos vencidos, pois é nessa condição que nasce a escravidão civil, a partir do justo castigo aos pecadores (SEPÚLVEDA, 1941, p. 159).

19 LAS CASAS, 1997b, p. 1241. Tradução livre.

20 LAS CASAS, 1997b, pp. 1247-1249. Tradução livre.

21 LAS CASAS, 1997b, p. 1249. Tradução livre.

A escravidão seria um mero acidente, casual e ditado pela fortuna, pois “cada coisa segue sua espécie, segundo o que é de *per se*, e não segundo o que é *per accidens*”²².

Por fim, em relação ao quarto princípio enuncia que “todo chefe espiritual ou temporal de qualquer multidão está obrigado a ordenar seu regime ao bem comum e a governá-la de acordo com sua natureza”²³. A natureza da sociedade humana está fundada na liberdade, e esta mesma liberdade, conforme os parâmetros aristotélicos, faz com que os seres racionais possam subjugar todas as coisas em seu entorno, submetendo-as à sua utilidade. O dever do governante é preservar e fomentar essa estrutura, porquanto o particular mantém a coesão do todo, mas o próprio particular depende do todo para sua própria razão de ser.

Os argumentos de Las Casas refletem as bases da própria condição humana. Ao abordar o trabalho e a organização político-social dos índios como verdadeiras fontes intransponíveis do direito natural e do direito das gentes, o pensador reduz os principais pontos que convergem para a defesa da humanidade dos índios e, para além disso, que podem servir de reflexão para a necessidade de buscar, por meio da ideia de consciência histórica, os próprios traços definidores da humanidade em nível ôntico dos indígenas em seu aspecto ontológico. Se não há justificativa de despojo dos bens adquiridos pelo trabalho, se não há argumento que faça com que outros povos possam desarticular outros politicamente, ou relegá-los à *in-existência*, chega-se a um raciocínio próximo ao construído por Hannah Arendt, sob bases argumentativas seculares, onde se constatou que nenhuma pretensão política pode superar o trabalho, a obra e a ação humana. Mais do que isso: a desfiguração da identidade do *ente* com seu *ser* levaria a formação de sociedades marcadas pela extrema desigualdade e desintegração cultural interna, cujas marcas se tornaram indelévels no plano da consciência histórica. É o que se se passa a construir nos próximos capítulos.

22 LAS CASAS, 1997b, p. 1251. Tradução livre. Conclui, então que “deste terceiro princípio se infere que quaisquer nações e povos, por infiéis que sejam, possuidores de terras e de reinos independentes, nos que habitaram desde um princípio, são povos livres e que não reconhecem fora de si nenhum superior, exceto os seus próprios, e este superior, ou estes superiores, têm a mesma pleníssima potestade e os mesmos direitos do príncipe supremo em seus reinos, que os que agora possui o imperador em seu império” (LAS CASAS, 1997b, p. 1255. Tradução livre).

23 LAS CASAS, 1997b, p. 1251, p. 1257.

3. A consciência histórica e a formação da identidade do *ente*: o papel da obra de Bartolomé de Las Casas como ponto de identificação da construção e da destruição dos referenciais ônticos e ontológicos²⁴ dos povos das Índias

A consciência histórica²⁵ é o produto inacabado, em contínuo *devenir*, da nossa natureza de *ser-no-mundo*. A marca contingencial do porvir é terminantemente amarrada, em seu traço ontológico, com aquilo que o precedeu, tendo em vista a inerente relatividade contida no interior do espírito do tempo. A contemplação da essência, que na tradição aristotélica é

24 É interessante notar, nesse aspecto singular, a diferença existente entre o ponto de vista ôntico e o ponto de vista ontológico da análise do ser em seu agora, no ente. Para Heidegger, o ôntico tem a ver com aquilo que se refere ao ente no aí, em sua própria existência. Por outro lado, o ontológico se referencia aos entes a partir da fenomenologia, ou seja, a partir de uma análise no plano epistemológico, como verdadeiro objeto de conhecimento. Para maior aprofundamento dessa distinção conceitual, ver HEIDEGGER, 2012, p. 51-67. Os tradutores da edição inglesa de “Ser e Tempo”, John Macquarrie e Edward Robinson, colocam que apesar de não haver uma clara definição dos termos na obra de Heidegger, da leitura de ser e tempo eles emergem de forma inteligível: “While the terms ‘ontisch’ (‘ontical’) and ‘ontologisch’ (‘ontological’) are not explicitly defined, their meanings will emerge rather clearly. Ontological inquiry is concerned primarily with Being; ontical inquiry is concerned primarily with entities and the facts about them” (HEIDEGGER, 1962, p. 31).

25 Os contornos especulativos acerca da formação da consciência histórica adotados no presente trabalho nos é dado por Hans Georg Gadamer em seu pequeno ensaio intitulado “O problema da consciência histórica”. Em sua visão, o filósofo alemão estabelece que o homem moderno/contemporâneo possui o privilégio de refletir sobre o tempo e o espaço histórico de sua própria existência, a lidar com o condicionamento dado pela existência do outro. Isso significa que explicar o plano da consciência histórica é aprofundar os estudos acerca da própria formação de existenciários na alteridade, ou seja, não há condicionamentos que levem à razão absoluta acerca de um dado ponto do debate. A consciência acerca da consciência histórica nos leva para o plano da relatividade dos posicionamentos, sem deixar de adotar a máxima de que é essa mesma relatividade, um universal em paradoxo, que permite o avanço acerca das discussões sobre um dado tema, sobre fatos e ideias. Dessa maneira: “A consciência que hoje temos da história difere fundamentalmente do modo pelo qual anteriormente o passado se apresentava a um povo ou a uma época. Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Assim por exemplo, decerto a invasão do pensamento filosófico ou político por ideias que são designadas em alemão pelas palavras *Weltanschauung* [visão de mundo] e *Kampf der Weltanschauungen* [luta das visões de mundo] é ao mesmo tempo uma consequência e um sintoma da consciência histórica. Ela se manifesta ainda na maneira pela qual as diferentes *Weltanschauungen* exprimem atualmente suas divergências. Com efeito, para que as partes em litígio, de seus respectivos pontos de vista, cheguem a um acordo – e isso acontece mais de uma vez – sobre o fato de que suas posições antagônicas formam um todo compreensivo e coerente (concessão em que se pressupõe manifestamente, de ambas as partes, que já não se recusa mais refletir sobre a relatividade de suas respectivas posições), é preciso que cada qual esteja plenamente consciente do caráter particular de suas perspectivas. Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno” (GADAMER, 2012, pp. 17-18).

o verdadeiro sinal distintivo da natureza humana²⁶, e que diferenciaria o homem de todos os outros animais, encontra seu lugar no mundo contemporâneo mediante o discurso da pluralidade, da especulação acerca da garantia das identidades humanas em seu afloramento existencial, fenomênico. Exemplo disso é que o código pós-moderno afasta as pretensões universalizantes²⁷ acerca da possibilidade de encontro da essência. Por outro lado, não consegue desconstituir o fenômeno histórico como uma sombra que acompanha de modo imanente a estruturação do futuro, dos códigos morais e da própria identidade do *ente* em seu *ser-no-mundo*. Isso significa que por mais plural e relativo que os códigos possam parecer, há um pano de fundo os que une de modo essencial. Essa é a característica reflexiva da consciência histórica, a possibilidade de retomada de um recorte parcial daquilo que se foi, e que de alguma forma tangencia a constituição intrínseca do *ente* como *ser-no-mundo*. A consciência histórica amarra o nascimento, a história e a morte no fio do tempo de cada ser humano junto ao seu povo, à sua comunidade. A consciência histórica permite a revisitação das bases lógico-filosóficas que formam a identidade cultural, dentre elas as nossas visões sobre aspectos deontológicos no que diz respeito à construção do valor da alteridade, dos direitos humanos e da moral.

Nesse contexto, a revisitação da obra de Bartolomé de Las Casas para analisar o quadro geral da institucionalidade e do choque de culturas ocorrido entre os povos pré-colombianos e os conquistadores ganha uma nova perspectiva a partir da análise ontológica. No plano da consciência histórica, a consciência que temos de nossa perspectiva mundana se expande exponencialmente quando descobrimos o significado da alteridade para a formação da identidade do próprio *ente*, ou, nos dizeres de Heidegger,

26 Esclarece Hannah Arendt, com base na obra “Ética à Nicômaco”, de Aristóteles, que “a definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homo como *zoon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão “animal social”. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem – que, para ele, não era o *logos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser vertido em discurso” (ARENDE, 2010, p. 32).

27 Conforme estrita análise elaborada por Lyotard em *La condition postmoderne* sobre a “incredulidade no que diz respeito às metanarrativas” na pós-modernidade (LYOTARD, 1979, p. 7 e ss.).

do “Dasein”, ou “ser-aí”²⁸. A narrativa de Las Casas, por mais controversa que possa ser para alguns, nos leva a refletir sobre a antítese do pensamento ocidental no que diz respeito à conceptualização do *ser* do humano, porquanto demonstra que, muitas das vezes, invocou-se o direito natural para fundamentar a suposta inferioridade ôntica²⁹ dos povos das Índias. Este posicionamento teórico de diminuição do outro retiraria os nativos do conceito ontológico de “ser humano”, dotado de direitos intransponíveis, o que revela a existência de uma antinomia entre as formulações filosóficas e teológicas de matriz greco-romana e a prática político-institucional dos Estados cristãos.

No interior dessa problematização da imersão do *ser* no plano de formulação de seu próprio conceito, a partir da tomada de sua consciência histórica, cabe realizar uma análise preliminar sobre o aparecimento fenomênico dos *entes* indígenas em contraposição ao *ser* universal construído pela tradição filosófica europeia. A diferenciação conceitual entre “ser” e “ente” ao longo da história da filosofia perpassa por inúmeras distinções e dissensos, de maneira que o mais adequado, no presente trabalho, é trazer a diferença básica entre esses dois conceitos de acordo com a etimologia³⁰

28 HEIDEGGER, 2012, p. 59 e ss. Heidegger, que se desponta como um dos grandes expoentes da ontologia, e cujas principais influências filosóficas são tomadas a partir de Aristóteles e Husserl, foi um dos grandes autores que buscou encontrar uma resposta para o problema da unidade da pluralidade do ser. Nesse sentido, de acordo com Casanova, o fio condutor do pensamento de Heidegger é justamente “investigar a articulação entre o uno e múltiplo, sondar o mistério do ser, perguntar pelo ponto de sustentação da relação entre pensamento e ser, voltar-se para o problema do sentido são posturas teóricas diretamente derivadas da questão acerca das muitas significações de ser e de sua unidade transcendente. Dessas posturas nascem ao mesmo tempo para Heidegger dois campos de compreensão que não o abandonarão jamais: o campo da problematização entre ser e ente e o campo da facticidade (CASANOVA, 2013, pp. 17-18).

29 Como é o caso de Juan Gines de Sepúlveda (1941).

30 Opta-se pela distinção etimológica tendo em vista que a construção conceitual filosófica é também uma construção que se dá no âmbito da linguagem, no sentido da ideia de que a consciência histórica sempre permeia os fenômenos da comunicação e da argumentação humanas. A análise filosófica do termo variará conforme inúmeros autores, cada um trazendo uma nota essencial das distinções e inserindo-as em sistemas filosóficos específicos. A análise etimológica se justifica, então, pelo viés de simplificação do argumento e, ao mesmo tempo, para que o presente trabalho não se comprometa com todo o sistema filosófico Heideggeriano ou Aristotélico, por exemplo. No caso de Heidegger, pode-se observar que “Ser e tempo” se estrutura em três subprojetos, como explica Casanova: “destruição da história da ontologia, hermenêutica da facticidade e analítica existencial” (CASANOVA, 2013, p. 79). Cada um desses momentos possui pressupostos teóricos que muitas das vezes são coincidentes com a abordagem ontológica sobre as narrativas de Las Casas, mas em certos pontos não são convenientes, de forma que a análise etimológica cumpre um papel saneador. Caso contrário, haver-se-ia que elaborar certas digressões que não seriam adequadas para os limites do presente trabalho.

do “ser” e do “ente” no latim, o que permite realizar a distinção ôntica e *ontológica* do tema de forma mais precisa.

Em latim, o verbo “ser” em português corresponde ao verbo “esse” (lê-se “êsse”), do mesmo modo que corresponde ao verbo “être”, em francês, ao verbo “sein”, em alemão etc. Como no português, o verbo “esse” (ser) é irregular em sua conjugação latina. Dentro do espectro de formação temporal dos referenciais verbais, a língua latina possui uma flexão de tempo denominada participio presente³¹ – que não é reconhecido por alguns gramáticos da língua portuguesa³² como próprio ao idioma lusitano. A conjugação do verbo “esse” no participio presente, em latim, é “ens”³³, cuja declinação no caso ablativo é “ente” (entī). A importância do participio presente se dá a partir da ideia de que essa estrutura sintática permite visualizar uma espécie de redução conceitual em torno de uma dada palavra. Por se tratar de uma situação gramatical própria a contextos de modificação adnominal e que, a partir do caráter *eventivo*³⁴, traz em si um mínimo núcleo verbal de estruturação, pode-se abstrair que existe uma extensão de tempo e espaço mais bem definida em relação ao objeto de análise, que se mostra como fenômeno do momento, da mesma forma que o *ente* em sua especificação ôntica.

31 A ideia de participio presente e sua classificação lexical e sintática é extremamente complexa e controvertida. A partir dos estudos de categorização dentro do modelo de traços binários de Chomsky e do modelo funcionalista de Pompei, Fiéis et al. explicam que a formação do participio presente se dá a partir de combinações contextuais entre fragmentos de propriedades nominais e verbais, de forma que “os participios presentes estariam nessa zona mais cinzenta da escala, partilhando propriedades de verbos e de nomes” (FIÉIS et al., 2016, pp. 420-421). Nesse sentido, a utilização do participio presente se adequa mais à utilização em contextos que modificam um nome ou substantivo, trazendo-lhe um determinado condicionamento semântico que referencia uma situação concreta e imediata de ação. As linguistas concluem, então, que “considerando que o participio tem a capacidade de selecionar argumento externo, de ocorrer com sujeito próprio e de selecionar um complemento nominal, temos de admitir que, pelo menos nestes casos, é projetada alguma estrutura funcional no domínio verbal responsável pelo caráter eventivo desta forma. Assumimos, assim, que o participio pode projetar um núcleo verbal” (FIÉIS et al., 2016, p. 436).

32 Em que pese haver as flexões cujo sufixo se aloca ao morfema básico dessa flexão com as estruturas “-ente”, “-ante”, “-inte”, como explica Marcin Wlodek em seu trabalho “O participio português – formas e usos”, 2003, p. 44-45; o tratamento do participio presente no português antigo, e suas respectivas controvérsias de aplicação, é estudado de maneira detida por Alexandra Fiéis, Maria Lobo e Cláudia Martins no estudo “O participio presente no português antigo”, publicado na Revista da Associação Portuguesa de Linguística, 2016.

33 Disponível em: <https://en.wiktionary.org/wiki/ens#Latin>. Acesso em 07 jan. 2020.

34 Como bem destaca Gustavo Alexandre de Paiva, o sujeito eventivo, que é em alguma forma modificado pelo participio presente, cuja referência semântica é incorporada ao próprio participio presente, se mostra como evento transitório, factual (PAIVA, 2017, p. 3).

Nesse ponto, o caráter *eventivo* do participípio presente se mostra adequado à análise do *ser* enquanto participante do *ente*, vez que este tem sempre um caráter transitório³⁵, enquanto que o *ser* assume a característica da pretensão de permanência, da universalidade.

O caso ablativo³⁶, por sua vez, expressa, do ponto de vista da linguística histórica, a fusão de três morfemas que condicionam o arranjo semântico de sua aplicação, por meio da relação sintática estabelecida. Como explica Rubio Lisardo,

A gramática histórica nos ensinou que no ablativo latino confluem três casos morfológica e funcionalmente autônomos na pré-história da língua: esses três casos, atribuídos ao indo-europeu, são o ablativo propriamente dito, o instrumental-associativo e o locativo (...). Esta útil orientação da linguística histórica seria nefasta se somente víssemos o sincretismo no plano do significante e crêssemos que o morfema do ablativo segue abrigando no lado de seu significado as três noções antigas como noções diferenciadas. Se os três morfemas casuais se confluíram em um só morfema fortuito (o ablativo), temos de pensar que, paralelamente, as três noções primitivamente distintas (“separação”, “instrumento” e “lugar”) foram sintetizadas em uma noção única, mais geral, que abarca as três antigas sem diferenciação. O sincretismo morfológico pressupõe, por sua vez, um sincretismo sintático: em rigor, não há, pois, três ablativos (um ablativo “separativo”, outro ablativo “instrumental” e um terceiro “locativo”), mas tão somente um: o ablativo de ‘relação à causa inanimada’, como disse de Groot³⁷.

Nessa perspectiva pode-se realizar o seguinte raciocínio de base ontológica: o *ente* nada mais é do que uma situação *eventiva* dada em tempo (temporalmente neutro) e espaço (contextual) específico do próprio *ser*, que a partir da ablação pode ser percebido fenomenicamente numa relação

35 Por outro lado, há linguistas que consideram uma espécie de “neutralidade temporal” do participípio presente, a partir do momento em que “A expressão temporal do participípio presente é expressa pelo contexto, e não pela forma verbal. Apresenta aspecto imperfectivo / durativo e a ação principal pode ser interpretada de acordo com a ação desenvolvida pelo verbo da oração principal, ou pelo emprego de um advérbio. Nesse caso o participípio pode expressar as noções de simultaneidade (concomitância), de anterioridade, ou, ainda, de posterioridade. Essa particularidade do participípio foi classificada por Marouzeau como ‘neutralidade temporal’” (DIAS, 2014, p. 50).

36 Ablação, de acordo com Houaiss, é ação de tirar, de arrancar, de arrebatado.

37 LISARDO, 1982, p. 155. Tradução livre.

entre o particular e sua unidade ontológica. A perspectiva da ablação permite visualizar que este *ente* nada mais é que a parte do *ser* que se mostra de maneira individualizada, que é destacado de seu próprio *ser*, visto do ponto de vista instrumental-associativo³⁸ em relação ao seu *ser*, em um dado tempo e contexto específico. O tempo, especialmente, é o horizonte que possibilita ao *ser* se entender ontologicamente, e ao *ente* constatar sua participação ôntica no próprio *ser*³⁹. O *ente*, então, designa uma característica contingencial do *ser* numa zona de contiguidade do processo de constituição do próprio *ser* analisada sob um recorte específico. Pode-se considerar, então, que o *ser* é o aspecto universalizante do *ente*, que o constitui e é constituído por ele, em infinito movimento. O *ente* é o fenômeno do *ser* absorto em sua *facticidade*, cujas delimitações semântico-sintáticas em análise de sua referência linguística proporciona a sua abstração simbólica.

A pergunta pelo *ser* é algo que sempre se é exigido para a experiência do viver, para o conhecimento-de-si. Ao mesmo tempo, o “*ser* é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade”⁴⁰. O *ser* não é um *ente*, mas participa da formação do *ente*. E isso indica algo precioso: “o *ser* não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores”⁴¹. O *ser* se revela a partir de *si mesmo*, vez que se traduz em “conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”⁴². O ponto central da análise passa a ser, então, a própria forma acerca do “como” perguntar pelo *ser*, qual maneira nossa atividade intelectual deve direcionar sua força vital para o entendimento do *ser*⁴³.

38 Instrumental associativo aqui não referenciado no sentido de considerar-se o *ente* como mero meio para o alcance de uma finalidade, mas como fim em si mesmo. Isso significa que o *ente* é instrumento para a própria aparição fenomênica do *ser* em situação participativa e ablativa, cuja existência é insolavelmente associada ao seu *ser*.

39 Na perspectiva da análise ontológica de Heidegger, a pretensão se dá no sentido de refazer a pergunta para descobrir qual o sentido do *ser*, pois “a elaboração concreta da pergunta pelo sentido de “*ser*” é o objetivo do tratado que se segue. A interpretação do tempo como o horizonte possível de todo entendimento-do-ser em geral é sua meta provisória” (HEIDEGGER, 2012, p. 31).

40 HEIDEGGER, 2012, p. 37.

41 HEIDEGGER, 2012, p. 37.

42 HEIDEGGER, 2012, p. 39.

43 A história da filosofia não se furta a enfrentar a questão de indagar sobre o “*ser*”. Todo o movimento filosófico, da busca pelo conhecimento, pela “coisa-em-si”, se dá no sentido de buscar a essência, a substância, aquele elo que a tudo une e que a tudo participa. No aspecto ontológico, Heidegger disserta que sobre a estrutura formal da pergunta pelo *ser*, “a pergunta pelo sentido de *ser* deve ser *feita*. Se é uma pergunta ou mesmo *a* pergunta-fundamental, então

Parte-se, então, para o seguinte pressuposto: todo perguntar é uma busca incessante pelo *ente* do *ser*, pelo *ser-que* que participa, que está dado em um recorte de tempo e espaço, que é extraído de sua realidade referencial e instrumentalizado conforme a percepção do *ente* sobre o seu próprio *ser* e sobre o *ser-do-outro*. A grande questão que permeia o presente ensaio é o encontro entre o *ser-do-outro* a partir do próprio *ente*, ou seja, o *ente* que reconhece o outro *ente* em sua mundanidade, em sua imersão no *ser*, que inclui a si mesmo.

Os escritos de Bartolomé de Las Casas são narrativas e teses que confrontam a perda da referência teológico-filosófica do *ser* a partir da implementação dos métodos da conquista sobre os indígenas. Em inúmeras passagens, o dominicano denuncia o sistema de *repartimiento* e de *encomienda*, que combinado com as táticas de degredo dos indígenas e inúmeros trabalhos forçados e matanças sem qualquer tipo de justificativa plausível, foi responsável, somente na província da Nicarágua, em período de catorze anos, pela morte de pelo menos seiscentas mil pessoas⁴⁴. Isso tudo sob a justificativa de levar Deus – definido como amor ao próximo e como a virtude da caridade na teologia cristã – aos nativos, mesmo que para convencê-los fosse necessário usar o terror e o medo. São esses traços inumanos que marcam a desfiguração ontológica dos *entes* indígenas, aniquilada a referência do próprio *ser*. A teorização do quarto princípio de Las Casas, retratada no capítulo anterior, é o testemunho teórico disso: como manter a unidade entre o ente e o ser, numa visão teórica e prática, a partir da mutilação da liberdade dos indígenas, que em qualquer plano possui tanta liberdade quanto quaisquer cristãos?

Pode-se dizer a partir dessa breve exposição que a compreensão-de-si é uma das mais extenuantes atividades teoréticas vistas na história da filosofia. Sob o ponto de vista ontológico, com base na teorização de Gadamer, a autocompreensão somente é possível em razão da determinação da existência humana pela tradição (*Traditionbestimmtheit*), que liga ao *ente* um conjunto de pré-compreensões (preconceitos) que apenas pode se manifestar a tomar a existência do(s) *outro(s)*⁴⁵. Assim, o retrospecto da resultante do

tal perguntar exige uma adequada transparência. Por isso é preciso discutir brevemente o que em geral pertence a uma pergunta a fim de, a partir daí, poder mostrar a questão-do-ser como uma *assinhalada* pergunta” (HEIDEGGER, 2012, pp. 39-41).

44 LAS CASAS, 1997a, p. 63.

45 GADAMER, 2012, pp. 12-13.

ente no presente é o caminho a ser seguido para se compreender a estrutura histórica e ontológica sobre a qual se erige o projeto de reencontro do *ente* com seu *ser* em um *ente-pretérito*. Nesse movimento, o *ente* passa a observar, na história e na tradição, como o seu *ser* é constituído e como ele pôde ter sofrido um contínuo processo de desfiguração no tempo, a tomar como referencial sua própria perspectiva sociocultural. A busca pelo *ser* do *ente* permite, numa análise mais refinada, verificar aquilo que foi extirpado do *ser* pelo *outro-irracional*, por aquele que nega ao *outro* a condição comum ao *ser* da humanidade que é a pluralidade no mundo da vida.

Ao levar em consideração essa cadeia de condicionamentos teleológicos e causais, engendrada na história e na formação do *ente* a partir de sua singular realidade de *ser-no-mundo*, parte-se para uma reflexão sobre a conformação histórica deste e sobre as implicações advindas desse processo constitutivo para o fenômeno da compreensão. Importa, assim, saber como é possível alcançar a autocompreensão observada no *ente* do *agora* em razão do *ser* do *ente-pretérito*, que tece as linhas constitutivas da relação do *ente* com seu próprio *ser*, e, para além disso, de seu *ser-no-mundo*⁴⁶, encerrado em sua finitude⁴⁷. O processo de invasão da América Espanhola, na perspectiva dos escritos lascasianos, demonstra a negação de inúmeros *entes* que se comportavam como O *outro*, como o diferente e, conseqüentemente, a obliteração do *ser*. Nesse período, a humanidade experimentou a invisibilização e a instrumentalização do *outro* como meio para a construção da institucionalidade⁴⁸. O que se vê na obra de Las Casas é justamente

46 Como bem estabelece Gadamer, “a analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, desenvolvida por Heidegger, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um dentre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria presença (*Dasein*). O conceito de hermenêutica foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, abrangendo assim o todo de sua experiência de mundo. O fato de o movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem extrapolação construtiva de um aspecto unilateral; reside na natureza da própria coisa” (GADAMER, 2012, p. 16).

47 É interessante notar, nesse aspecto singular, a diferença existente entre o ponto de vista ôntico e o ponto de vista ontológico da análise do ser em seu agora, no ente. Para Heidegger, o ôntico tem a ver com aquilo que se refere ao ente no aí, em sua própria existência. Por outro lado, o ontológico se referencia aos entes a partir da fenomenologia, ou seja, a partir de uma análise no plano epistemológico, como verdadeiro objeto de conhecimento. Para maior aprofundamento dessa distinção conceitual, ver Heidegger, 2012, pp. 51-67.

48 DUSSEL, 1994. Também Lewis Hanke narra com grande profundidade e detalhe a dicotomia do processo de conquista na formação das institucionalidades: Pizarro queria o ouro, outros queriam levar o Deus cristão aos infiéis (HANKE, 1949, p. 59 e ss.).

a tentativa de construir a identidade ontológica do ser humano por meio do resgate da tradição do pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que se retrata a mutilação dos inúmeros *entes* que não participavam da referência de mundo europeia⁴⁹. O não reconhecimento da pluralidade nada mais é que o germen da barbárie. E é a reflexão do *ente* do *agora*, em sua imersão diante da consciência histórica, que permite a realização de uma deontologia baseada na alteridade e no respeito.

4. A condição humana e a formação do *ente* na *vita activa*

A perda dos referenciais ontológicos nos idos do processo de colonização se reflete na pergunta principal que permeia os escritos de Bartolomé de Las Casas: há alguma diferença ontológica entre o ser dos indígenas o ser dos cristãos europeus? Como desdobramento: há alguma justificativa para que os indígenas fossem submetidos à destruição de seus referenciais existenciais? Para visualizar esses aspectos da narrativa e do pensamento de Las Casas, torna-se plausível a busca pela resposta do que consistiria a condição humana, esse traço que supostamente uniria todos os seres racionais em seu aspecto ontológico. Uma das respostas mais profundas sobre a condição humana nos foi dado pela filósofa e cientista política Hannah Arendt.

Ao refletir sobre as atrocidades ocorridas na primeira metade século XX, a filósofa-política se vê envolta aos problemas da fragilidade e do aspecto do desamparo do *ente* em sua relação com o mundo. Passa, então, a buscar uma forma de teorização que tenha como mote a seguinte questão: “o que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo”⁵⁰. No presente trabalho o que se propõe é pensar o que a tradição realizou em seu projeto de construção da identidade do

49 Como bem explicita Lawrence Clayton na análise da obra de Las Casas e do período histórico retratado, há que se refletir se os espanhóis realmente viam os indígenas como uma forma inferior de humanidade “Did these same Spaniards truly think of the Amerindians as a lesser form of humankind?” (CLAYTON, 2011, p.3).

50 ARENDT, 2010, p. 6. A autora segue, ainda, dizendo que “‘o que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro. Ele aborda somente as articulações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo o ser humano. Por essa e outras razões, a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade de pensar, é deixada de fora das presentes considerações” (ARENDT, 2010, pp. 6-7). Passa-se, a ver, então, quais são aqueles processos e características básicos inerentes ao existir humano, que nenhum outro homem pode deixar escapar e não depender.

ente no ser, e até que ponto essa identidade foi estabelecida na negação do próprio ser enquanto referencial do próprio humano.

Os traços fundamentais da teoria arendtiana sobre a condição humana são colocados em torno da expressão *vita activa*, que, segundo a autora, é constituída por “três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação”, sendo que cada uma dessas atividades corresponde às “condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra”⁵¹. Essa tríade conceitual proposta pela filósofa traz o *trabalho* como aquela unidade básica que sustenta a vida biológica do corpo do ser humano em seus inúmeros processos metabólicos, desde sua natalidade até sua morte, suprimindo as necessidades básicas da vida. Diante dessa manifestação, “a condição humana do trabalho é a própria vida”⁵². No mesmo caminhar, a *obra* corresponde àquelas atividades não necessariamente levadas para o campo da estrita naturalidade subjacente à concepção de sobrevivência (que se dá de forma quase instintiva), mas é acompanhada por aquilo que corresponde à uma “não-naturalidade” [*un-naturalness*] do produto da atividade humana no mundo dissociado de uma prática “sempre recorrente” [*ever-recurrent*] desta atividade na manutenção de seu ciclo biológico. Ao contrário do ambiente natural proporcionado pelo mundo, a obra é a adição artificial da presença humana, é o *locus* onde a condição humana se perfaz em estruturas que possuem caráter e pretensão de perenidade e que, correntemente, se apresenta para além do tempo humano. No interior da obra a vida individual se torna possível com maior segurança, “embora esse mundo se destine a sobreviver a transcender” todas as fronteiras da obra⁵³. Assim,

51 ARENDT, 2010, p. 8. Como bem coloca Adriano Correia na introdução brasileira de “A condição humana”, o resultado da presente obra de Hannah Arendt vai para além de investigar as bases da barbárie na modernidade, para explicar aquilo que sempre foi colocado à margem do pensamento filosófico ocidental. Narra o comentarista que “a versão definitiva de *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como e por que foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu caráter na era moderna” (Correia em ARENDT, 2010, p. XXIII).

52 ARENDT, 2010, p. 8.

53 Ao buscar as raízes etimológicas das palavras “trabalho” e “obra”, Hannah Arendt identifica que a distinção proposta em seu trabalho alcança um valor inusitado. Isso porque, ambas as palavras, apesar de se separarem do ponto de vista de seu preciso alcance semântico, acabaram

“a condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]”⁵⁴. Por derradeiro, a face mais singular da condição humana é colocada por Arendt em torno da ideia de *ação*. Esta seria a “única atividade humana que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”⁵⁵. O fato de haver a diferença entre os homens, de não se poder identificar uma “lei geral de comportamento” repetida em todos, revela a singularidade do existir humano. Esse caráter *sui generis* da condição humana não revela uma simples superioridade humana em face da vida na Terra, contudo demonstra que a pluralidade nada mais é do que a base da condição humana, exatamente no sentido de que “todos somos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”⁵⁶.

A partir dessas bases teóricas, podemos identificar a pluralidade compositiva do *ser* na singularidade do *ente*⁵⁷. O *ente* é apenas uma das múltiplas manifestações do *ser*. O *outro* é *ente* que compartilha o mesmo *ser* dos *outros* e *de si*, cuja subjetividade ganha unidade na ideia de sentido, observado no tempo. Cada *ente* possui sua unidade a partir de sua contingência, que é de alguma forma previamente moldada pela tradição que lhe é pretensamente oferecida pelo *ser*, imerso em sua consciência histórica, e mediante a intencionalidade e o sentido previamente contidos na *facticidade* do *ente*. Cada *ente* está limitado em sua solidão, em sua finitude e em sua potencial imortalidade a partir daquilo que lhe deriva como obra de

por serem utilizadas como sinônimas por inúmeras línguas. Mas ao estabelecer os contornos da evolução linguística, com base nos trabalhos de Grimm e Lucien Fèbre, aponta que “assim, a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada de *Werk*. O francês *travailler* substitui o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura” (ARENDDT, 2010, p. 98).

54 ARENDT, 2010, p. 8.

55 ARENDT, 2010, p. 8.

56 ARENDT, 2010, pp. 9-10.

57 Como bem expressa Arendt, uma das maiores perplexidades humanas do ponto de vista da ação é justamente responder à dupla pergunta: “O que é o humano?” e “quem é o humano?”. A primeira pergunta buscaria as qualidades que qualquer homem teria em comum com outros seres vivos, enquanto a segunda pergunta marcaria a diferença específica entre um e outro ser humano (ARENDDT, 2010, pp. 226-228).

sua vida, a partir daquilo que deixa de rastro em sua brevíssima passagem, em sua fugaz *pré-sença*. Essas pegadas deixadas pelo *ente* nada mais significam que a possibilidade de a consciência histórica ser abstraída pelo *ente* por meio do fenômeno da compreensão, especialmente a *compreensão-de-si-no-mundo* e a *compreensão-do-outro* a partir da ideia de que a existência própria do *ente* é *ser-com* (*Mitsein*)⁵⁸.

Por esse raciocínio, a formação do *ente* na *vita activa* leva como substrato a ideia de interdependência recíproca entre os *entes* na formação da sua própria identidade e, por conseguinte, de sua própria existência. O caráter de *ser-com*, lançado no *interior-do-mundo* e lido mediante uma ampla cadeia teleológica, eleva a condição humana da pluralidade a patamares insubstituíveis e inalcançáveis sob a perspectiva da existência do eu-singular do *ente*. Essa característica, que revela a riqueza da pluralidade, a equiparação dos seres humanos em atividades que identificam um núcleo

58 O desenvolvimento ontológico do *ser* em sua representação submetida à investigação da alteridade foi refinadamente desenvolvido por Martin Heidegger. Em sua obra “Ser e Tempo”, o filósofo nos mostra que a característica intrínseca ao *ser-aí* (*Dasein*) – que Gadamer coloca como *pré-sença* – é *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), ou seja, a análise parte da ideia de que a orientação de *ser-no-mundo* do *ser-aí* nada mais se opera do que de forma “codeterminada” (HEIDEGGER, 2012, p. 341). Quando se pergunta pelo “quem” do *Dasein* – que no presente trabalho é referenciado semiologicamente como *ente*, se afastando em várias consequências extraídas do conceito próprio de *Dasein*, mas que não será abordado em razão da delimitação do objeto do presente estudo – não se quer retratar aspectos transcendentais sobre a *essência* a partir da ideia de fusão entre corpo e alma, ou seja, o espírito. A *essência* do *ser* do *ente* deve ser previamente percebida como a *existência* (HEIDEGGER, 2012, p. 341). Essa *existência* se projeta em um *mundo-ambiente*, cuja imediata significação surge com a descrição, e.g., do “mundo do trabalho do artesão” que resulta em um instrumento, ou seja, aquilo que Arendt denomina de “obra de suas mãos”, de onde se extrai o processo de compreensão e autocompreensão *existência* do *ente* em sua *facticidade*. O resultado do produto da obra do artesão “vem-de-encontro ao mesmo tempo” com as outras “obras” ou outros “entes” aos quais aquela obra se destina (HEIDEGGER, 2012, p. 341), ou seja, encontra significância existencial na imersão da *facticidade*. “No modo-de-ser desse utilizável, isto é, em sua *conjunção*, reside uma remissão essencial a possíveis usuários para cujos corpos o utilizável deve ser “feito sob medida” (HEIDEGGER, 2012, p. 341). Sob a óptica do *ente* tomado em sua subjetividade imersa na consciência histórica, sua natureza de *ser-com* não permite o emprego de uma lógica de *utilizabilidade* ou de subsistência, porquanto o *ente* lançado no mundo, como *Dasein*, somente se revela a partir do momento em que *põe-em-liberdade* no mundo sua *existência*, que se dá perante outros entes de natureza subjetiva e consciência. Nesse sentido, para Heidegger, “‘mundo’ é também *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). Assim, “o outro” não pode ser colocado simplesmente como o que resta do eu que se destaca. “O outro” é, para além disso, a distinta face de um semelhante-de-si que também-*ser-‘aí’* no interior de um mundo compartilhando a existência. Assim, “‘Com’ e ‘também’ devem ser entendidos como *existenciários* e não como categoriais. Sobre o fundamento desse com no *ser-no-mundo*, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O *ser-em* é *ser-com* os outros. O *ser-em-si do-interior-do-mundo* desses últimos é *ser-‘aí-com’*” (HEIDEGGER, 2012, pp. 344-245).

comum que subjuga todos os *entes* em um mesmo *modo-de-ser-no-mundo*, permite a leitura da condição humana sob o viés da garantia da dignidade. As tentativas de rebaixar a existência do outro mediante critérios intelectivo-tecnológico-étnicos resultaram na bestialidade, no não reconhecimento da singularidade do *ser-do-ente* imerso em sua própria história, único, despidido da segurança, da insolência, da jactância de seu *ego* quando contrastado à sua auto-constituição dependente do *alter*.

Pode-se dizer que a formação do *ente* na *vita activa* é uma situação ontológica. Ao situar as narrativas sobre a estrutura social dos povos indígenas antes do período da Conquista, pode-se observar a riqueza da pluralidade dessas sociedades. A ideia do trabalho e da obra eram referências ontológicas no sentido de instrumentalização do produto das mãos dos indígenas para satisfazer as necessidades do momento, na proporção exata. A ação se vertia, em muitos reinos e aldeias, na organização da interação humana a partir de laços comunitários onde inexistia a própria noção do indivíduo, dada a ausência da ideia de propriedade. A ação, como política, era construída a partir de uma óptica funcional-estrutural: cada qual cumpre um papel na institucionalidade criada a partir da ação comunitária, segundo as regras autorreferenciais. Após a chegada dos colonizadores, a realidade do trabalho para os indígenas se transforma na retirada de sua própria humanidade, na tradução de que suas forças e suas liberdades inexistiam diante da brutalidade da colonização⁵⁹.

5. A desfiguração do ente a partir da invasão da América pré-hispânica: a antítese do projeto civilizatório ocidental

Em 13 de agosto de 1521, ou seja, em Um-Serpente, segundo dia do mês de *Xocotl Uetzi*, num ano Três-Casa segundo os calendários de México-Tenochtitlan,

59 A partir de uma vasta pesquisa documental, Lewis Hanke analisou o desenvolvimento da cidade de Potosí, na região do Peru. Narra a riqueza das civilizações que ali viviam e, que com a chegada dos espanhóis, e em alguns casos de portugueses, toda a lógica do trabalho se alterou. Com o sistema de mobilização dos índios estabelecidos pelos colonizadores, narra que “os nativos trazidos das regiões mais baixas do Peru morreram facilmente diante do clima severo de Potosí. Muitos caíram pelo caminho durante a viagem, e as condições de trabalho no Cerro mataram ainda mais índios, de forma que a mera menção sobre Potosí passou a ser motivo de medo para os índios” (*The natives brought from the lower regions of Peru died easily in the harsh climate of Potosi, many fell by the wayside while traveling, and the terrible conditions of work in the Cerro killed more, so that throughout the land the Indians quickly came to dread assignment to Potosi*) (HANKE, 1956, p. 24. Tradução livre).

provavelmente no início da noite e entre dois violentos aguaceiros, em meio aos mortos e às ruínas, o último imperador asteca, Cuauhtémoc, num ato de desespero entregou a sua capital aos conquistadores espanhóis, que terminavam de eviscerar a cidade. A América maciça dos altiplanos densamente povoados ingressava brutalmente na nossa história. Irrompia ao mesmo tempo nos nossos relatos e no cortejo de imagens que compõem a nossa representação do passado⁶⁰.

Estudar e pesquisar a história da colonização ibérica sobre as Índias é desafio que assume a necessidade de se caminhar sobre a vida encoberta, sobre cadáveres esquartejados, queimados, aviltados, esquecidos em sua *in-existência*, sobre o sangue que unge o brilho hispânico-lusitano, sobre estupros, sequestros, subjugação e destruição de vidas, famílias e unidades políticas. E não que essa história tenha mudado, pelo contrário, permanece a atividade de caça àqueles que não têm como se defender, nem vontade de alcançar certo nível de irracionalidade e selvageria. Esse modo de ver *o outro* como inferior, como não digno de existência, como sem-vente ou, menos ainda, objeto, foi ricamente narrado por um dos grandes expoentes do humanismo⁶¹. A vasta obra do Frei Bartolomé de Las Casas se tornou um dos principais instrumentos para referenciar *o como* a modernidade se forma sob bases nada racionalistas, dissociando-se de toda a base filosófico-teológica ocidental. Por meio de denúncias animosas, esse frei dominicano foi responsável pela mais contundente ação de denúncia e de engajamento político em favor dos nativos americanos, chegando a suplicar inúmeras vezes aos reis espanhóis e aos papas pela vida dos nativos americanos.

60 TODOROV; BAUDOT, 2019, p. 13.

61 Escreve Antônio Armando Ulian do Lago Albuquerque que “em todo processo de destruição, descrito por Las Casas, enfoca-se o extremo rigor e desprezo dos *não-índios* para com os povos indígenas. Entretanto, Las Casas acreditava que essa política desumana não poderia ser de conhecimento do reino da Espanha, pois contrariaria os ensinamentos cristãos, disso decorrendo um pecado imperdoável aos governantes. Por essa razão, o dominicano sugere que a Coroa demonstre a sua veemente reprovação, autorizando castigos aos colonizadores anticristãos” (Albuquerque em WOLKMER, 2005, P. 39). Estudando-se a globalidade da obra de Las Casas, com Albuquerque destaca que “para Saint-Lu, todo o ideário lascasiano proporciona ecos sobre os grandes problemas sócio-políticos contemporâneos: o anticolonialismo, a autodeterminação e os Direitos Humanos. Os princípios da liberdade e da dignidade são os alicerces lascasianos na sua proposta alternativa à opressora colonização espanhola” (TODOROV; BAUDOT, 2019, p. 42).

Como bem coloca Héctor Bruit, a Conquista causou um grande trauma no pensamento ocidental, sendo objeto de grandes debates filosóficos e na historiografia:

Enquanto o processo institucional da conquista continua tendo um enorme interesse para os estudiosos, particularmente por ser um fato que permite observar os quase infinitos meandros desse evento, os ajustes e desajustes, os pálidos equilíbrios entre a teoria e a prática, entre a consciência e a ação dos sujeitos; os acontecimentos, a correntes dos fatos, miúdos ou grandiosos, a prática dos agentes sociais aparecem revestidos de significados a respeito dos quais as explicações, as justificativas, os juízos de valores, as interpretações não se esgotam. Pelo contrário, eles suscitam interrogações em cadeia que se renovam a cada vez que o estudioso os enfrenta⁶².

O primeiro tratado da compilação “Tratados”, denominado “brevíssima relação sobre a destruição das Índias”, tem como objetivo realizar um testemunho histórico sobre aquilo que Las Casas pôde observar em sua vivência da evolução processo de colonização, a descrever tanto a forma de organização dos povos e civilizações pré-hispânicas, como também o processo de exterminação aos quais foram submetidos pelos espanhóis. Como narra o dominicano, a descoberta das Índias no ano de 1492 foi acompanhada, logo no ano seguinte, de um lento processo de povoação espanhola e mapeamento de todos os territórios que foram sendo encontrados para além da grande ilha da Nova Espanha. As inúmeras ilhas eram extremamente povoadas pelos indígenas, sendo que o território continental teria mais de 10 mil léguas de costa marítima, “e cada dia se descobrem mais, todas cheias como uma colmeia de gentes, o que até o ano de 1541 se descobriu, que parece que pôs Deus naquelas terras de uma só tacada a maior quantidade de toda a linhagem humana”⁶³.

Sua descrição sobre os hábitos e o caráter dos nativos demonstra quão pecaminosa se mostrou a evolução da Conquista sobre os nativos, como se pode apreender:

62 BRUIT, 1995, p. 31.

63 LAS CASAS, 1997a, p. 15. Tradução livre.

Todas estas universas e infinitas gentes de *todo gênero* criou Deus o mais simples possível, sem maldades nem reservas, obedientíssimas e fidelíssimas a seus senhores naturais e aos cristãos a quem servem; mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas e quietas, sem intrigas nem agitações, nem excitados, nem queixosos, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças, que há no mundo. São assim mesmo as gentes mais delicadas, fracas e ternas e que menos podem sofrer trabalhos e que mais facilmente morrem de qualquer enfermidade, que nem os filhos de príncipes e senhores entre nós, criados em comodidades e delicada vida, não são mais delicados que eles (...). São também pessoas paupérrimas e que menos possuem, e menos ainda querem possuir, bens temporais; e por isso não são soberbas, não são ambiciosas, não são gananciosas. Sua comida é tal que os santos padres no deserto não parecem haver sido mais limitados, nem menos deleitosos, nem menos pobres. Suas vestimentas, comumente, são de coutos, cobertas suas vergonhas, e, quando muito, cobrem-se com uma manta de algodão, que talvez sejam como vara e meia ou duas varas de linho em quadra. Suas camas são em cima de uma esteira e, quando muito, dormem em camas como redes penduradas, que na língua da ilha Española chamavam “hamacas”. São limpos e desocupados e espertos, muito capazes e dóceis para toda boa doutrina, aptíssimos a receberem nossa santa fé católica a ser dotados de virtuosos costumes, e é a gente que menos impedimentos tem para isso que Deus criou no mundo. (...) E, finalmente, eu ouvi dizer de muitos leigos espanhóis há muitos anos e muitas vezes, não podendo negar a bondade que se vê neles: “certo, estas gentes eram as mais bem-aventuradas do mundo se somente conhecessem Deus”⁶⁴.

A passagem descreve os hábitos e a visão ontológica dos indígenas em relação à sua própria existência. A maioria dos relatos acerca dos povos e sociedades pré-hispânicas têm como traço em comum a abordagem da docilidade e da lhaneza destes, bem como de sua fragilidade frente aos fatores biológicos e tecnológicos naquele momento dominados pelos europeus. Esse espanto logo se converteu em repressão, traduzida em dominação no sentido de estar-superior, de reduzir o *outro* em sua existência como algo desprezível, diminuto, que sequer possuiria, em muitos casos, significado em face da figura de Deus, considerados desprovidos de alma em razão da inexistência da fé. Por isso, subjugados, torturados, escravizados e mortos. A ojeriza é ilustrada por Las Casas em diversas passagens: “Entravam

64 LAS CASAS, 1997a, pp. 15-17. Tradução livre.

nas vilas, burgos e aldeias não poupando nem crianças e homens velhos, nem mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e faziam em pedaços”⁶⁵. Sobre a invasão dos grandes reinos do Peru⁶⁶, especialmente o império Inca, “não mantendo (como nunca mantiveram), nem a fé jurada nem a verdade, amarraram-no, estrangularam-no e finalmente o queimaram”⁶⁷. Essas narrativas são também vistas nos documentos produzidos pelos próprios nativos, cuja escrita se deu a partir do processo de estabelecimento da representação fonética do nauatle em relação ao alfabeto latino pelos catequistas franciscanos⁶⁸.

Um dos mais famosos textos escritos em língua nauatle e traduzidos por Georges Baudot é o Códice Florentino. Esse documento, em seu Livro XII, retrata como os espanhóis foram articulando estrategicamente a

65 LAS CASAS, 2011, p. 30.

66 O nível de desconsideração do outro chegava a tal ponto que inúmeros religiosos enviados ao novo continente passaram a se debelar e a denunciar as ações inumanas perniciosamente promovidas pelos colonizadores. Dentre eles estava o Frei Marc de Nise, franciscano, que deixou um documento cujo teor Bartolomé de Las Casas reproduz em sua obra: “Eu, Frei Marc de Nise, da Ordem de São Francisco, Comissário superior dos outros irmãos da mesma ordem nas Províncias do Peru, que fui dos primeiros religiosos a entrarem nas ditas províncias com os Espanhóis: Eu digo, dando verdadeiro testemunho de algumas coisas que vi de meus próprios olhos nessas províncias e que concernem ao tratamento e conquistas feitas sobre os naturais do país. Primeiramente, sou testemunho ocular e tenho como cousa bem certa que esses índios do Peru são a mais amável das gentes que se tem visto entre os índios, sendo afáveis e amigos dos espanhóis; e vi que lhes davam ouro em abundância, assim como prata e pedras preciosas e tudo o mais que lhes pediam, prestando ainda todos os serviços. E os índios nunca se declararam em guerra, senão que estiveram sempre em paz, enquanto os espanhóis não lhes deram ocasião de guerra em virtude dos maus tratos e da crueldade; e ao contrário receberam os espanhóis com toda amizade e honra nos povoados, dando-lhes de comer e todos os escravos machos e fêmeas que pediam para seu serviço” (LAS CASAS, 2011, p. 107-108). E mesmo após Atualpa, último grande Rei dos Incas, ter oferecido “dois milhões de ouro” e muito mais riquezas aos invasores, foi queimado vivo, assim como seu mais alto escalão. A sanha invadiu a região do Equador, e Quito vivenciou sobre seu solo, pela primeira vez, a escalada da brutalidade indizível, do enxame de vespas carnívoras e indolentes. Marc de Nise prossegue: “poucos dias depois queimaram um grão-senhor, chamado Chamba, da Província de Quito, sem que ele tivesse culpa alguma e sem que para tanto lhes tivesse dado o menor motivo. Do mesmo modo queimaram injustamente Schapera, senhor de Canarianos. Também queimaram os pés de Aluis, grão-senhor entre todos os de Quito e lhe fizeram sofrer vários outros tormentos para obrigá-lo a dizer onde estava o ouro de Atualpa; tesouro a cujo respeito, como bem se viu, ele nada sabia. (...) Certifico que os espanhóis reuniram grande número de índios e os fecharam em três grandes casas, tantos quantos em cada uma delas podia caber e deixando-lhes fogo, queimaram-nos todos sem que para tanto tivessem dado o menor motivo aos espanhóis” (LAS CASAS, 2011, p. 108-109). A imotivação da redução da *existência* ao *nada* se repetiria mais algumas vezes na história mundial e, especialmente, na história da América Latina.

67 LAS CASAS, 2011, p. 105.

68 TODOROV; BAUDOT, 2019, p. 16.

tomada da cidade do México dos Astecas, especialmente sacrificando o imperador asteca Montezuma. O capítulo XX, do livro XII, narra como os espanhóis massacraram e chacinaram os mexicanos durante a celebração da festa de *Uitzilopochtli*, em *Teotitlalco*. A descrição dos informantes indígenas colhidas pelo frei Bernardino de Sahagún demonstra a desconstrução da condição humana e a *ontologia do nada*:

E assim estavam as coisas enquanto se celebrava a festa, e já se dançava, já se cantava, e um canto já se enlaçava com outro, e a cantoria era como um estrondo de ondas, então, quando pareceu os espanhóis que era o momento de matar as pessoas, eles apareceram. Eles estavam preparados para a guerra. Chegaram para fechar as saídas, todas as entradas: a Porta da Águia, a porta ao lado do palácio, a porta da Ponta da Cana e a Porta do Espelho das Serpentes. (...) Isso feito, então, eles entraram no pátio do templo para massacrar as pessoas. Os encarregados de matar simplesmente vinham a pé, com seus escudos de couro; outros com escudos engastados de pregos e espadas de metal.

Em seguida, eles cercaram os que estavam dançando; em seguida, foram aonde estavam os tambores e, sem perda de tempo, bateram nas mãos do tamborileiro, cortaram a palma das suas mãos, das duas; em seguida, cortaram-lhe o pescoço, e o pescoço caiu longe. Em seguida, todos eles atacaram as pessoas com as lanças de metal e contra elas investiram com as espadas de metal. Algumas foram feridas pelas costas, e suas entranhas se esparramaram pelo chão. De outras eles rebentaram a cabeça, esmigalharam, reduziram a cabeça delas a pó. E, de outras, eles atingiram os ombros, vieram furar, vieram despedaçar o corpo delas. De outras eles feriram várias vezes as panturrilhas; de outras eles feriram várias vezes as coxas; de outras eles perfuraram a barriga, e todas as vísceras se espalharam no chão.

E foi em vão que as pessoas correram. Ninguém fazia senão engatinhar arrastando as suas tripas; era como se elas se enredassem nos pés de quem queria fugir. Não se podia ir a lugar nenhum. E aqueles que tentavam sair era feridos ali mesmo, eram apunhalados⁶⁹.

Apesar de toda a desumanidade e incompreensão em relação ao outro, houve quem realizasse esforços intelectuais para justificar a insânia. Dessa forma, a desumanidade se verteu em estupor legitimado pelos próprios peregrinos do Deus cristão em terras indígenas. O principal destes intelec-

69 TODOROV; BAUDOT, 2019, pp. 130-133.

tuais é o cronista do imperador Carlos V, membro da ordem dominicana, Juan Ginés de Sepúlveda.

Sepúlveda foi um dos expoentes defensores do sistema de exploração da América Espanhola baseado no instituto jurídico da *encomienda*. Esta consistia na circunscrição de um dado território entregue a um *encomiendero*, que poderia submeter a população indígena a trabalho compulsório e tributar todos aqueles que estavam submetidos ao seu jugo⁷⁰. Parte das riquezas extraídas pertenciam à Coroa e o sistema foi o mais importante veículo de acumulação primitiva de capital dos Reinos de Castilla e León. Nesse ponto, o cronista tinha como principal meta fundamentar as bases da legitimidade desse modelo de exploração. Como aponta Las Casas, Sepúlveda elaborou duas conclusões principais para demonstrar a “legalidade” da destruição dos povos autóctones das Índias, sendo a primeira no sentido de que “as guerras que foram feitas pelos espanhóis das Índias, foram justas quanto à causa e ao direito em cujo nome foram movidas, sendo que de modo geral essas mesmas guerras devem e podem ser feitas”⁷¹.

Assim, a instrumentalização da existência em razão da finalidade de locupletar a Fazenda espanhola era vista como algo natural e condescendentemente admitida. O pretexto seria a expansão da fé cristã. Além disso, dizia que os índios “são obrigados a submeter-se para ser governados pelos espanhóis, como os menos sábios devem submeter-se aos mais prudentes e sábios; e que, se não querem submeter-se, os espanhóis podem mover-lhes guerra”⁷².

70 Esclarece Manuel García-Pelayo, em introdução à obra “*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*”, de Juan Gines de Sepúlveda, a organização político-administrativa de colonização, na visão de Sepúlveda se deu em torno daquilo que se passou a conhecer como “*encomienda*”. Este sistema de exploração da mão de obra nativa consistia, segundo o próprio Sepúlveda, em “*repartir algunos de ellos por las ciudades o por los campos a españoles honrados, justos y prudentes, especialmente a aquellos que los han sometido a nuestra dominación, para que los eduquen en costumbres rectas y humanas, y procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión, y en justo premio de esto se ayuden del trabajo de los indios para todos los usos así necesarios como liberales de la vida*” (SEPÚLVEDA, 1941, p. 40).

71 LAS CASAS, 2011, p. 126.

72 LAS CASAS, 2011, p. 126. Sobre as quatro causas levantadas por Sepúlveda, reage Las Casas fervorosamente, dizendo que “Sepúlveda alega certos argumentos falaciosos com os quais favorece a avidez avarenta dos tiranos, retorcendo as proposições dos livros sagrados e dos ensinamentos dos sábios e santos padres e dos filósofos. Enumerando os crimes e vícios naturais dos índios, que conhece por aqueles espanhóis inimigos acirrados destes mesmos índios, e apoiando-se nesses falsos testemunhos, difama aquela grande parte do gênero humana que a providência divina dispersou por aquelas imensas extensões das Índias” (LAS CASAS, 2000, p. 4. Tradução livre).

Na obra “Demócrates Segundo, ou das justas causas da guerra contra os índios”, Sepúlveda, com base em teorias desenvolvidas por Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino⁷³, apresenta quatro argumentos básicos para oferecer uma justificativa plausível perante o Direito das Gentes e aos códigos canônicos para que o processo de dominação continuasse nos exatos moldes em que estavam sendo colocados em marcha.

A primeira causa é uma relativização do significado da liberdade e da dignidade que Las Casas defendia ser inerente a todos os seres humanos, visto que para Sepúlveda os homens bárbaros e infiéis são, por natureza, servos. Logo, se eles se negam a serem dominados por aqueles que são mais “prudentes, poderosos e perfeitos que eles”, é justo que se faça uma guerra pois a dominação lhes traria grandes utilidades, pois lhes mostraria a justiça conforme os padrões do direito natural, onde a matéria deve obedecer a forma⁷⁴.

A segunda causa é que além de realizarem a idolatria, realizavam torpezas nefastas eles devoravam carne humana, a cometer crimes que ofendem à natureza, cultuando demônios, de forma a provocar a ira divina contra esses monstruosos ritos. Nesse sentido, deveriam os índios aceitarem o jugo espanhol, para se redimir perante a lei natural⁷⁵.

A terceira causa é que eles também imolam seus pares em rituais demoníacos e pagãos, não adorando o verdadeiro Deus. Nesse caso, haveria razões de direito natural que obrigariam todos os homens, especialmente os espanhóis, a castigarem e a repelirem as injúrias realizadas de forma injusta por um homem a outros homens, ou seja, pelos indígenas aos seus pares⁷⁶.

73 Interessante verificar que as obras de Aristóteles e Santo Tomás de Aquino foram a base para a defesa dos índios por parte de Las Casas em seus inúmeros escritos. Seu projeto apostólico e de evangelização, segundo Carlos Josaphat, se deu no sentido de que “para o futuro da teologia e de seu diálogo com a modernidade, o contato de Las Casas com a doutrina de Santo Tomás de Aquino é de grande importância. As grandes intuições evangélicas do missionário, aliás dotado de uma inteligência teórica e prática fora do comum, encontravam uma teologia bem articulada e fundamentada na Escritura e na grande tradição. Ele reconciliava no pensamento, na vida e na prática de “Fray Bartolomé de Las Casas”: contemplação, ação e formação racional” (JOSAPHAT, 2005, pp. 33-34).

74 SEPÚLVEDA, 1941, p. 153. O autor prossegue, dizendo que as normas de direito natural fundamentam que “a matéria deve obedecer à forma, o corpo à alma, o apetite à razão, os brutos ao homem, a mulher ao marido, os filhos ao pai, o imperfeito ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem universal de todas as coisas” (SEPÚLVEDA, 1941. Tradução livre).

75 SEPÚLVEDA, 1941, p. 155; LAS CASAS, 2000, p. 7.

76 SEPÚLVEDA, 1941, p. 155; LAS CASAS, 2000, pp. 7-8.

Em quarto lugar, Sepúlveda justifica a guerra contra os índios como justa para que haja a expansão da própria fé católica sobre os infiéis, que devem ser subjugados. Dessa forma, a guerra poderia desterrar os nativos e derrubar os obstáculos para que eles se libertassem dos cultos pagãos e da idolatria⁷⁷.

O que se observa é que todos os justos motivos, em alguma medida, gravitam ao redor da ideia de que se o comportamento de tais entes não está de acordo com a hermenêutica que certos cristãos realizam sobre as escrituras sagradas, poder-se-ia implementar quaisquer instrumentos e práticas para afastá-los dessa suposta bestialidade e “indignidade”.

O discurso da subjugação se assenta sob uma suposta ascendência racional, científica e moral europeia sobre os demais povos do mundo⁷⁸. Esse artifício tem como principal argumento a utilização do modo de *ser* do *outro* como algo que deve ser modificado em razão de uma lei natural, de um princípio que deve ser seguido por todos os seres humanos no que diz respeito aos comportamentos e assimilações sociais. Como se pode observar, Sepúlveda assenta seu raciocínio numa suposta insuficiência cognitiva e sobre a prática de atos de selvageria dos nativos entre si. A argumentação mostra sua fragilidade a partir de uma análise minuciosa sobre os documentos históricos que narram as relações sociais dos povos indígenas americanos. A generalização é sempre ignóbil, não subsiste à consciência histórica⁷⁹. A não identificação dos *entes* indígenas na ideia de

77 SEPÚLVEDA, 1941, P. 155-157; LAS CASAS, 2000, p. 8.

78 Immanuel Wallerstein expõe que os argumentos utilizados por Sepúlveda ecoam na história e são paulatinamente utilizados para justificar intervenções realizadas pelos países “civilizados” sobre aqueles considerados “não civilizados” (WALLERSTEIN, 2007, p. 35). Essa impropriedade de diminuir o outro a algo inferior, inclusive, é reproduzida no art. 38 do *Estatuto da Corte Internacional de Justiça*, que determina que um dos parâmetros de integração do ordenamento jurídico internacional nada mais é do que “os princípios gerais de direito, reconhecidos pelas nações civilizadas” (BRASIL, 1945. Grifo nosso). No mesmo sentido, Enrique Dussel, em sua aclamada obra “*El encubrimiento del Otro*”, 1994.

79 Wallerstein ilustra a questão a partir da reação de Las Casas a Sepúlveda no que diz respeito à ideia contida no discurso de superioridade. Segundo o autor, “a objeção de Las Casas ao argumento de Sepúlveda foi a generalização a um povo interior ou a uma estrutura política do comportamento que, no máximo, seria de uma minoria – minoria cujos equivalentes seriam tão fáceis de encontrar tanto no grupo autodefinido como mais civilizado quanto no grupo considerado bárbaro. Ele lembrou o leitor que os romanos haviam definido como bárbaros os ancestrais dos espanhóis. Las Casas propunha o argumento da equivalência moral média de todos os sistemas sociais conhecidos, de modo que não havia hierarquia natural entre ele que justificasse o domínio colonial!” (WALLERSTEIN, 2007, p. 36).

ser construído pelo pensamento europeu se realizou a partir da desconstrução paulatina não somente dos preceitos bíblicos em relação à alteridade e à compaixão em relação ao outro, como também, do ponto de vista ontológico, do dismantelamento dos elementos constitutivos da condição humana. Essa desarticulação do trabalho, da obra e da ação dos indígenas marca profundamente a institucionalidade da sociedade que dali se originou, de forma que no plano da consciência histórica, essas feridas acabam por levar à reflexão de como conciliar o passado no presente, de forma que a diferenciação feita entre os *entes* possa ser superada e a unicidade do *ser* tornar-se restaurada⁸⁰.

Nessa cadeia de argumentações, em seu Quinto Tratado, *Las Casas* expõe o *modus operandi* da colonização, na subjugação dos nativos como escravos, ao realizar duas fortíssimas críticas ao sistema posto e até mesmo aos soberanos espanhóis. Diz o religioso que “a inferioridade desse argumento [de que a submissão dos índios era justa] é manifesta, pois pode-se pressupor que não há qualquer razão de os espanhóis terem tido uma guerra justa contra os índios em nenhuma parte das Índias até hoje”⁸¹. Nesse sentido, demonstra que nunca houve os dois requisitos básicos para se declarar guerra a outros povos: uma razão justa para tal, e a autoridade do príncipe para empreender a conflagração⁸².

Manuel Garcia-Pelayo, em introdução à edição espanhola da obra “Demócrito, ou tratado sobre as justas causas da guerra contra os índios”, de Sepúlveda, analisa que dentro da obra deste teórico não é possível encontrar um conceito expresso de “causa justa” para a guerra, contudo enunciados que de alguma forma a justifiquem. Cita, então, cinco dessas justificativas: a) repelir a força com a força; b) recuperar as coisas injusti-

80 Em relação às novas perspectivas institucionais gestadas no âmbito do movimento conhecido como “novo constitucionalismo latino-americano”, Heleno Florindo Flores resgata as bases históricas de formação dos atuais estados plurinacionais latino-americanos. Nesse contexto, narra um contínuo histórico de subjugação dos povos indígenas, de forma que essa nova realização constitucional visa, no presente, superar as cicatrizes e inumanidades do passado. Isso, afinal de contas, tendo em vista que os próprios descendentes dos colonizadores dominam as institucionalidades desses países até hoje. Então, disserta que “toda essa busca, resgate, dos valores encobertos pela modernidade europeia no contexto latino-americano, de enorme diversidade étnico-cultural, política, econômica e social, corrobora uma tentativa de se resgatar no passado – de culturas milenares, (...) uma racionalidade para o futuro, que seja mais respeitosa com a diversidade cultural da América Latina, bem como com a natureza” (SILVA, 2014, p. 98).

81 LAS CASAS, 1997a, p. 507. Tradução livre.

82 LAS CASAS, 1997a, p. 507. Tradução livre.

ficadamente arrebatadas; c) castigar os malfeitores cujos delitos restaram impunes no Estado ao qual pertencem; d) a superioridade cultural de uns em relação aos outros; e, por fim, e) a luta contra as heresias⁸³.

Diante dessas breves referências, pode-se ascender ao raciocínio de que o projeto civilizatório ocidental, tomada a civilização europeia como germinadora e destinatária de seus axiomas, está fundado em uma antítese injustificável e cínica. Parte-se da ideia de que a observação do mundo realizada pelo europeu é intrinsecamente superiora do que qualquer outra visão humana. Ao mesmo tempo em que se retorna à antiguidade para fundamentar as bases da modernidade por meio da ideia da “razão”, funda-se toda a tessitura social e política do Estado Nacional dentro do artifício de obscurecimento da diferença, de negação do próprio valor que é erigido como fundamental para a sociedade europeia, mas que pretensamente não se aplicaria ao Outro, ao próximo, ao herege. Esse não emprego do universal europeu ao *outro* se dá não em razão do desconhecimento do que seja liberdade, igualdade e dignidade, mas simplesmente da necessidade de se sentir superior, de estabelecer a desvinculação do *outro ente* de seu próprio *ser* para satisfazer o ego delirante. A antítese, assim, se constitui como a tensão contínua entre esses dois opostos, que se mantêm concomitantemente válidos nesse raciocínio brutal, apesar de nada mais significarem que uma estruturação sedimentada em um paralogismo débil, mentiroso e inerte representado na manutenção do *ser* e do *não-ser* na irracionalidade da seletividade discursiva⁸⁴.

83 Pelayo em SEPÚLVEDA, 1941, pp. 18-26.

84 A prática discursiva na formação da comunicação nas bases da evolução de uma filosofia social foi refinadamente analisada por Axel Honneth em sua obra “Luta por reconhecimento”. Este trabalho tem como linha mestra a identificação de três esferas básicas de reconhecimento pelos quais o humano e o social se movem e se conformam no mundo, quais sejam, as relações primárias de amor e amizade – dedicação emotiva – as relações jurídicas, ou seja, os direitos dos sujeitos – respeito cognitivo – e a esfera de comunidade de valores, ou solidariedade – estima social, sendo as respectivas formas de desrespeito a essas esferas a) os maus-tratos e a violação; b) a privação de direitos e a exclusão; c) a degradação e a ofensa e, por conseguinte, a ter como componentes da personalidade ameaçados pelo não-reconhecimento, na mesma sequência, a) a integridade física; b) a integridade social; c) a ‘honra’ e a dignidade (HONNETH, 2003, p. 211). Em que pese suas bases teóricas não se assentarem nos marcos de uma ontologia fenomenológica propriamente dita, como aqui proposto em perspectiva de marco teórico, traz importantes aportes de autores desse segmento. Ao teorizar sobre os “vestígios de uma tradição filosófica social”, recorre em certo ponto a Sartre, de onde retira alguns posicionamentos sobre o processo de colonização. Conforme narra o autor, Sartre, em seu escrito *Wir sind alle Mörder* (Somos todos assassinos, em tradução livre), considera que “a luta por reconhecimento deixa de representar uma característica estrutural irrevogável do modo de existência humana

6. A ontologia do *nada* e seu ponto irreduzível: o *animal laborans*

A ontologia do *nada* é a observação sobre o *ser* do *ente* que é negado em sua *existência*, em sua natureza humana – e condicionalmente humana –, percebido como *não-ente*, como *ente* desviante e assimétrica e insignificadamente *in-existente*. Ela mostra na realidade a morbidez das bases racionalistas ocidentais em seus alicerces mais básicos. É na ontologia do *nada* que se observa a configuração da antítese imanente ao discurso colonial, que calca sua suposta superioridade cultural na vida do *Outro*. Apesar dessa fatal diferença existente entre todos os humanos no que toca à percepção do mundo e de sua relação com o mundo sendo *ser-lançado-no-mundo*, há que se procurar a resposta para a indagação: há algo de irreduzível e unificador à existência, que esteja presente mesmo naqueles que se projetam como superiores em sua inumanidade? Há algo, uma situação, que nos reduz à mesma condição ontologicamente?

A primeira grande constatação da tentativa de se transformar em nada o *ente* que não pertence à mesma facticidade do *ente* que olha para o *Outro* é a própria morte. Inevitavelmente, o cotidiano dos *entes* que participam do mesmo *ser* se depara com a morte vindo-de-encontro aos *entes* que participam do mesmo *ser*. E é nessa constatação, de que tanto um quanto outro *ente* possuem a mesma percepção de que a morte rodeia o presente e ocorrerá no futuro, é que se pode reduzir a existência de todos os *entes* humanos em um mesmo *ser*⁸⁵. Todos estamos condenados à morte.

e passa a ser interpretada como uma consequência, em princípio superável, de uma relação assimétrica entre grupos sociais” (HONNETH, 2003, p. 248). Para Sartre o colonialismo pode ser visto como forma de deformação das “relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo, de maneira que os grupos implicados são prensados igualmente num esquema comportamental quase neurótico: enquanto os colonizadores só podem elaborar com cinismo ou com agressão intensificada o desprezo que sentem por si mesmos, já que degradam sistematicamente os nativos, os colonizados somente são capazes de suportar as “ofensas diárias” através da cisão de seu comportamento nas duas partes constituídas por uma transgressão ritual e uma superadaptação habitual” (HONNETH, 2003, p. 248). O aspecto neurótico do processo colonizador se baseia na formação de padrões de comunicação assimétricos, oportunidade a qual se afasta da ideia de patologia individual em relação ao conceito de neurose, para considerá-lo, consoante Sartre, como “uma distorção patológica de relações interativas resultante do fato de as relações de reconhecimento, subterraneamente efetivas, serem ao mesmo tempo negadas mutuamente” (HONNETH, 2003, p. 249).

85 Nesse caso, pode-se referenciar as reflexões relativas à morte e sua percepção ontológica em HEIDEGGER, 2012, pp. 695-733.

Para além da morte, a condição humana do trabalho e da obra se re-metem, nessa ordem, à perspectiva ontológica do *animal laborans* e do *homo faber* e suas correlações com o *animal rationale*⁸⁶. A antiguidade clássica relegava as atividades próprias dos dois primeiros àqueles humanos considerados menores, cuja natureza era própria a servir, a se ocupar das coisas mundanas e da manutenção da organicidade e da fabricação das estruturas que permitem a vida minimamente segura e referenciada. Restou à tradição clássica a identificação de quais atividades contemplativas, racionais, deveriam ser deixadas para aqueles homens livres, tidos como naturalmente dotados de capacidade teórica, logo, mais humanos que os outros⁸⁷. Todavia, esse *status* erigido na antiguidade e em alguma medida transposto na consciência histórica até a fundação do racionalismo moderno foi aos poucos se alterando com a mudança estrutural da sociedade europeia a partir, especialmente, do século XVI. Com base nas formulações propostas por Adam Smith e Karl Marx a respeito da Era moderna, Arendt identifica que este período histórico marcou a definitiva⁸⁸ inversão da

86 Em sua consideração teórica, Hannah Arendt assenta as leituras do homem como animal social ou político sob certas ressalvas e limites. Para ela, “a *vita activa*, a vida humana na medida em que está vivamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. (...) Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo um mundo habitado somente por ele mesmo, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDRT, 2010, pp. 26-27. Grifo nosso).

87 A escravidão para os antigos era uma instituição necessária para a manutenção da vida, uma vez que, segundo a tradição grega, “trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico” (ARENDRT, 2010, p. 103). Essa mensagem, de alguma forma, foi carregada pela tradição e ainda persiste como meio de raciocínio sobre o agir humano e as diferenças sociais. Nesse aspecto, o lado sombrio da tradição paira de modo subliminar sobre a composição moral do homem durante a história, sendo conteúdo que se aflora em diversas matizes irracionais, por meio da efetivação de discursos assimétricos geralmente baseados no cinismo, na mentira e na visão rasa da própria existência *de-si*, acobertada pelo ódio ao *outro*.

88 Definitiva, uma vez que a era cristã já havia carregado suficientemente do ponto de vista axiológico e existencial o valor dado à vida. Foi o pensamento cristão, de fato, que realizou a

tradição no que diz respeito à clássica hierarquia existente no interior da *vita activa*, uma vez que o trabalho passa a ser a “fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*”⁸⁹, porquanto gerador de riquezas, *conditio sine qua non* do existir social. Sendo a condição humana do trabalho a vida, esta se desnuda como “um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer”⁹⁰ que se revela em um processo cíclico entre vida e morte na universalidade da natureza, interminável. De toda forma, a realidade Cristã não deixou de levar em consideração a vida contemplativa, pelo contrário, dentre as atividades mais essenciais ao homem cristão estava a contemplação da infinitude da ligação estabelecida entre cosmos e Terra, entre o início da vida, como vida mortal, e a pretensa certeza de sua continuação em outro plano. A crise da modernidade instaurada pelo racionalismo cético possibilitou a inversão também da contemplação para a vida terrena, uma vez que “foi só quando perdeu o seu ponto de reverência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo”⁹¹.

Nesse aspecto, retomando-se as narrativas e argumentações teóricas de Las Casas, pode-se constatar que o processo da Conquista foi a sedimentação da reificação do *ente* estranho ao colonizador, colocado como *in-existente*. A *ontologia do nada* se firma na negação da *entidade* do *ente* indígena na ideia de *ser* do europeu, momento o qual os indígenas passam a ser reduzidos utilitariamente. Para haver essa redução, primeiramente revela-se a distorção do padrão de trabalho dos indígenas para a lógica da proximidade da morte. Isso significa a negação ontológica do trabalho para os nativos como forma de subsistência, traduzindo essa importante ferra-

transposição da centralidade do *animale rationale* para o *animal laborans*, como *ente* que carrega o bem supremo da vida, esta não mais considerada em sua natural mortalidade, mas agora alçada à imortalidade celeste trazida pela “boa nova” cristã (ARENDDT, 2010, p. 392 e ss.). Em que pese essa virada, Santo Tomás de Aquino, considerava que é na vida contemplativa que se encontrava a verdadeira superioridade humana, rechaçando qualquer forma de viver cujo centro seja a ação humana (ARENDDT, 2010, pp. 387-398). Somente na contemporaneidade que a dessacralização metafísica da existência humana se opera, a partir do momento em que o *animal laborans* retoma seu significado de *estar-no-mundo* em sua mortalidade, o que revela não somente sua fragilidade frente à contingência, como também a singularidade e importância de se proteger a pluralidade humana.

89 ARENDDT, 2010, p. 105.

90 ARENDDT, 2010, p. 119.

91 ARENDDT, 2010, p. 400.

menta humana em mero instrumento para a satisfação do ente europeu. Isso significa que a redução ontológica do *ser*, a partir da negação do *ente* indígena, acaba por destruir a própria noção do trabalho: o trabalho das mãos dos indígenas não significa mais vida, senão a proximidade da morte, ou ela própria.

E nesse mesmo caminho do trabalho toda a obra foi obliterada. A estrutura referencial da cultura foi relegada à inutilidade e à banalidade. Os instrumentos e estruturas que advinham da qualificação do *homo faber* indígena foram reduzidos à ineficiência ao confrontar-se com os instrumentos europeus (especialmente os de guerra), ou considerados como lugares ou estruturas para o culto ao paganismo. A destruição do sentido da obra dos indígenas, mais uma vez, retira a possibilidade de referência ontológica desses *entes* em sua própria circunstância, em razão da desconsideração dos europeus de que o *Outro* também participa do seu próprio *ser*.

A ontologia do nada também se transformou na destruição da unidade política, da ação dos entes indígenas. O sacrifício de famílias inteiras, a aniquilação da unidade e organização políticas desses povos se deu de maneira arbitrária, injustificada e irracional, como bem pontua Las Casas em seu “Nono Tratado sobre a justiça em relação aos índios”. É a partir da desarticulação política que se pôde realizar a barbárie, vez que a perda de referência da unidade social foi capaz de desarticular a própria referência para a ação, condenando-se os indígenas a serem meros autômatos da vontade dos conquistadores.

Essa quebra da condição humana resultou na destruição do sentido ontológico que são os referenciais da própria existência e da condição humana. Como coloca Heidegger, “o conceito do sentido compreende o arcabouço formal do que pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora”⁹². O sentido é aquilo que une ontologicamente o trabalho, a obra e a ação. A articulação da *vita activa* se dá na interação mútua e factual entre o trabalho que mantém a vida, a obra que edifica a cultura e a mundanidade e a ação que abre o *ser* em sua pluralidade. Ao cindir o

92 HEIDEGGER, 2012, p. 429. O autor prossegue explicando que “quando o ente do-interior-do-mundo é descoberto com o ser do Dasein, isto é, quando veio ao entendimento, dizemos que ele tem sentido. Mas tomado rigorosamente, o que é entendido não é o sentido, mas o ente, ou o ser. Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entente. (...) sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio, pelo ver-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo” (HEIDEGGER, 2012, p. 429).

sentido da vida para o *Outro*, a civilização ocidental acabou por incorporar a instrumentalização do ente como possibilidade do ser, desorientando a forma de ser do *ser-no-mundo* como projeção de sentido e de interpretação aberta por meio da pluralidade em suas múltiplas possibilidades, trazendo a morte não como um ponto natural no fim, mas como verdadeira face da irracionalidade humana.

7. Conclusão

O leitor que se depara com os escritos de Bartolomé de Las Casas, senão os degenerados, tem como primeira reação o espanto e, logo após, a virada *para si*. Espanto ao se deparar com a falta de limites da inventividade humana para instrumentalizar e aniquilar a existência de seus iguais. A virada *para si* em busca de alguma justificativa que se converta em argumento para ensinar ao próximo quais os limites da moralidade e da alteridade para se justificar nossa própria existência. E é a partir desse espanto que essa pesquisa se iniciou.

Primeiramente buscou-se verificar o que seria o *ser* que une todos ontologicamente. E como cada individualidade, cada contingente, cada *ente*, se relaciona entre *si*, mesmo que em muitas perspectivas seja concomitantemente negado pelo outro. A partir da análise etimológica, sugeriu-se que cada *ente*, para além de participar de um mesmo *ser*, constitui-se em intrínseca transitoriedade. É o que Hannah Arendt aponta como sendo a pluralidade, que permite o estabelecimento da ação humana. O caráter *eventivo* de formação do *ente* se dá a partir do seu destacamento (ablação) em relação ao *ser*: constata-se sua individualidade, vê-se sua instrumentalização interna em face do *ser* – a partir do momento em que o *ente* se referencia ao *ser*, e este ao *ente* –, bem como esse aparecimento do *ente* se dá em uma relação contextual. Diante dessa complexidade de movimentos ôntico-ontológicos, resgatou-se alguns traços em comum, que permeariam o *ser* de todos os entes humanos: a vida e a morte traduzidas como a própria condição humana.

É a partir do resgate da alteridade, tão solene e barbaramente aniquilada no processo da Conquista, que se pode iniciar a busca pela formação das bases deontológicas das sociedades latino-americanas atuais. A ideia de *ser-com* perpassa a incessante atividade de busca por aquilo que de alguma forma tornou a existência humana supérflua na consciência histórica oci-

dental, e que deve ser resgatada e alçada como forma de regar a própria conduta humana, seja moralmente, seja por meio do Direito. Nesse cenário, os escritos de Las Casas são o exemplo mais rico de como a existência foi reduzida à ontologia do nada, do esquecido em sua insignificância nos porões de navios, nos edifícios incendiados, nas moitas das florestas tropicais encharcadas com o sangue de estupros, esquartejamentos e torturas. Mostra-se a necessidade do resgate.

Portanto o que se pretendeu nesse ensaio foi buscar algum fator que pudesse unir a existência humana e, em um contexto histórico tão relativista como o atual, falar sobre alteridade. O exercício de alteridade nada mais é do que a impossível transfiguração da existência do *eu* no *outro-eu*, ou seja, do *ente* no *ente* que compartilha consigo o mesmo *ser*. Por mais que não tenhamos acesso ao *em-si* do *outro* – ou ao *aspecto* êmico de uma outra cultura ou sociedade e de suas peculiaridades –, o exercício de alteridade pode nos mostrar de maneira aproximada a mesma condição experimentada. Um caminho seria se ler como sujeito arrastado pela história, a atentar o que o constitui em sua singularidade e contemplar⁹³ a ideia de que os passos do *ente* no *mundo da vida* são insubstituíveis e inestimáveis em qualquer medida terrena ou metafísica que se utilize⁹⁴, por mais que tal

93 E talvez seja nesse ponto que Aristóteles tenha parcial razão ao distinguir a natureza humana das demais formas de vida por meio da atividade contemplativa: a possibilidade de contemplar a condição humana que une o *ente* ao *outro*, à descoberta de que o *ser* do *ente* é *ser-com*, e nada mais. Apesar disso, como bem reflete Sartre, essa tentativa de colocar-se a si mesmo a partir do olhar do olhar do outro é operação que se mostra fracassada na história humana. Nas relações concretas do outro com o outro, o filósofo francês aponta para o fracasso do amor e da linguagem frente à atitude nadificante da subjetividade do sujeito experimentada pela prática masoquista. Nesse caso, aponta para uma segunda atitude para com o outro baseada na indiferença, no desejo, no ódio e no sadismo, sendo que ambas as atitudes nada mais são que “uma reação fundamental ao ser-Para-outro como situação originária”. Continua argumentando que “pode acontecer que, pela própria impossibilidade de me identificar com a consciência do Outro por intermédio de minha objetividade para ele, eu seja levado a me voltar deliberadamente para o outro e *olhá-lo*. Nesse caso, olhar o olhar do Outro é colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo dessa liberdade, afrontar a liberdade do Outro. Assim, o sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades. Mas esta intenção deve ser imediatamente motivo de decepção, porque, somente pelo fato de que me afirmo em minha liberdade frente ao Outro, faço do outro uma transcendência-transcendida, ou seja, um objeto” (SARTRE, 2017, pp. 472-473).

94 A referência encontra ressonância no pensamento geral de Hannah Arendt. Como explicita Jerome Kohn na introdução à obra “A promessa da política”, os escritos desta cientista-política exteriorizam a constante tensão existente entre o existir e a racionalidade dentro da esfera pública, de modo que “homens e mulheres politicamente reunidos na busca de um objetivo comum geram poder, que, ao contrário da força, provém das profundezas da esfera pública e a sustenta,

operação nos cause estarcimento e decepção em não lograr o objetivo, contudo persistente em algum lugar do mundo ideal imaginado pela (in) consciência humana. Isso porque “o animal laborans é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”⁹⁵.

O desafio dos estudos deontológicos, especialmente na construção de novas formas de comunicação normativas nas sociedades latinas atuais, é incorporar a alteridade e a pluralidade como guia da ação do Estado, da sociedade e do indivíduo, de forma que a institucionalização do *Outro* seja o remédio para que certos pontos do passado não mais nos visitem. Estas considerações são algumas das chaves para se entender a construção de uma nova forma de se pensar o fenômeno constitucional na América Latina, que passa a referenciar a máxima alteridade e reconhecimento como chave para refazer os passos do *ser*, do irreduzível que a todos une. O olhar histórico tece o futuro.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- BÍBLIA SAGRADA. Utah, 2015. Disponível em: <<http://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-83800-por.pdf>>.
- BRASIL. Decreto nº 19.841, de 22 de outubro de 1945. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho

como diz Arendt, enquanto eles permanecerem associados em discurso e ação. Numa época em que as instituições de governo e as estruturas jurídicas envelheceram e se desgastaram, recordar as raras ocasiões em que os seres humanos plurais puseram em prática e completaram ações políticas, e narrar essas ocasiões em histórias talvez não faça rejuvenescer as instituições e restaurar a autoridade das leis. Mas as histórias de Arendt são capazes de instilar amor pelo mundo (*amor mundi*) suficiente para nos persuadir de que vale apenas aproveitar a oportunidade de afugentar a ruína do nosso mundo” (KOHN apud ARENDT, 2008, p. 37). É ainda o *amor mundi* arendtiano que sustenta a imagética superação da contingência contida na trágica *facticidade* condicionante, para muitos *entes*, da própria forma de ser-no-mundo, de *in-existir*.

95 ARENDT, 2010, p. 104.

- de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 22 out. 1945.
- BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 4ª. ed. Petrópolis, Vozes, 2013.
- CLAYTON, Lawrence A. *Bartolomé de Las Casas and the conquest of Americas*. Chichester (UK), Willey-Blackwell, 2011.
- DIAS, Elaine Ferreira. *A evolução do participio presente em português*. Tese de doutorado apresentada perante o Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Orientadora: Ângela Vaz Leão. Belo Horizonte, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- FIÉIS, Alexandra; LOBO, Maria; MARTINS, Cláudia. *O participio presente no português antigo*. In Revista da Associação Brasileira de Linguística, N. 1-10, 2016, p. 417-440. Disponível em <https://run.unl.pt/bitstream/10362/27820/1/Fi_is_Madeira_Martins_O_partic_pio_presente_no_portugu_s_antigo.pdf>.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 3ª ed., 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.
- HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1949.
- HANKE, Lewis. *Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española por la justicia en la conquista de América*. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1967.
- HANKE, Lewis. *The imperial city of Potosí: an unwritten chapter in the history of Spanish America*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. 1ª ed. Oxford: Blackwell, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Ed. bilingue. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa – 2ª ed., 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JOSAPHAT, Carlos. *Bartolomeu de las Casas, espiritualidade contemplativa e militante*. São Paulo: Paulinas, 2008.

- JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo, Paulus, 2005.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología, O declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *O Paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Tradução de Heraldo Barbuy. – Porto Alegre, L&PM, 2011.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados, vol. I*. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª reimpressão, 1997a.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratados, vol. II*. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª reimpressão, 1997b.
- LISARDO, Rubio. *Introducción a la Sintaxis Estructural del Latín*. 1ª ed. vol. único. Barcelona: Editora Ariel, 1982.
- LYOTARD, J. F. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, 1979.
- PAIVA, Gustavo Alexandre. A copula do ser do português: propriedades sintáticas e semânticas. Trabalho de conclusão de curso em iniciação científica PBIC apresentado no 23º Congresso de Iniciação Científica da Universidade de Brasília (UNB). In: *Anais do 23º Congresso de Iniciação Científica da UNB*. 2017. Disponível em http://bdm.unb.br/bitstream/10483/20268/1/2017_GustavoAlexandreDePaiva_tcc.pdf. Acesso em 14 de jan 2020.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. – 24ª ed. 3ª reimp. – Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- SEPÚLVEDA, Juan Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- SILVA, Heleno Florindo da. *Teoria do estado plurinacional: o novo constitucionalismo latino-americano e os direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2014.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- TODOROV, Tzvetan; BAUDOT, Georges. *Relatos astecas da conquista*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WLODEK, Marcin. O particípio português – formas e usos. In *anais do Romansk Forum*, N. 17, 2003/1, Oslo, p. 43-53. Disponível em: <<https://>

www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/25199/18-03.pdf?sequence=1#page=46>.

WOLKMER, Antônio Carlos (coord.). *Fundamentos do Humanismo Jurídico no Ocidente*. Florianópolis: Manole, 2005.

ZAVALA, Silvio. *El mundo en la época colonial*. Tomo I. México: Editorial Porrúa, 1967.

Recebido em 07 de março de 2019.

Aprovado em 27 de janeiro de 2020.

RESUMO: os escritos do Frei Bartolomé de Las Casas sobre o processo da Conquista espanhola revelam a antítese do pensamento ocidental sobre a concepção de dignidade, liberdade e vida. Nesse sentido, o presente trabalho busca trazer algumas características da existência humana intransponíveis a tomar como base uma análise ontológica sobre a condição humana dentro da narrativa de Las Casas. Com base no marco teórico de Hannah Arendt, busca-se contrapor o discurso presente na consciência histórica europeia e sua antítese fundamental: da contraposição entre o ser e o ente, a questão do Outro é enfrentada a partir da lógica da inexistência, do nada. Nesse sentido, o trabalho aponta para futuras reflexões acerca da formação da deontologia nos países latino-americanos, seja do ponto de vista do reconhecimento moral, seja do ponto de vista do reconhecimento jurídico. Para isso, lançou-se mão de método descritivo-reflexivo a partir de pesquisa bibliográfica de viés histórico-filosófico.

Palavras-chave: Bartolomé de Las Casas; a condição humana; colonização; América espanhola; Ser e ente.

ABSTRACT: the writings of Friar Bartolomé de Las Casas on the Spanish Conquest process reveal the antithesis of Western thought on the concept of dignity, freedom and life. In this sense, the present work seeks to bring some insurmountable characteristics of human existence to be based on an ontological analysis of the human condition within the Las Casas narrative. Based on Hannah Arendt's theoretical framework, we seek to counter the discourse present in European historical consciousness and its fundamental antithesis: of the opposition between being and entity, the question of the Other is faced from the logic of nonexistence, of nothingness. In this sense, the work points to future reflections on the formation of ethics in Latin American countries, both from the point of view of moral recognition and from the point of view of legal recognition. For this, a descriptive-reflective method was used based on a bibliographic research with a historical-philosophical bias.

Keywords: Bartolomé de Las Casas; the human condition; colonization; spanish America; Being and entity.

SUGESTÃO DE CITAÇÃO: BERNARDES, Flávio Couto; COSTA, Pedro Augusto. A desconstrução da condição humana na obra de Bartolomé de Las Casas. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, Ed. 59, 2021. DOI: <https://doi.org/10.17808/des.0.1229>