

Do pluralismo cultural na Idade Média aos desafios do Direito na contemporaneidade

From cultural pluralism in the Middle Ages to the challenges of contemporary Law

Fernanda Frizzo Bragato¹

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
fernanda_bragato@hotmail.com

Alfredo Santiago Culleton²

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
alfredoculleton@hotmail.com

Resumo

A Idade Média costuma ser associada a um tempo obscuro em relação ao qual a modernidade significou uma evolução. Seu repositório de práticas, ideias e experiências é desprezado pela cultura ocidental, que compreende a totalidade do mundo a partir das categorias típicas da modernidade. O artigo pretende questionar este dogma, apontando, de um lado, para a riqueza da experiência medieval pluricultural do diálogo entre árabes, judeus e cristãos que, juntos, conseguiram preservar as suas diferenças e propor universalidades. De outro, pretende assinalar o caráter unilateral e monológico da modernidade, que interditou o diálogo intercultural e estabeleceu a hegemonia do modelo cultural liberal-individualista. O Direito moderno assume-se monista, abandonando o referencial da pluralidade para se tornar instrumento de regulação de uma sociedade supostamente homogênea. O esgotamento do projeto moderno desvelou sociedades plurais, cujas demandas o Direito é incapaz de atender. A reabilitação do legado da Filosofia medieval pode ser um importante caminho para aproximar o Direito das questões contemporâneas do pluralismo que o ideário moderno obliterou.

Palavras-chave: pluralismo cultural, Idade Média, Direito moderno.

Abstract

The Middle Ages are usually associated with an obscure time for which modernity has meant an evolution. Their repository of practices, ideas and experiences is despised

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

² Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Av. Unisinos, 950, Cristo Rei, 93022-000, São Leopoldo, RS, Brasil.

by Western culture, which comprises the entire world from the typical categories of modernity. The article intends to question this dogma, pointing on one hand to the richness of the multicultural medieval experience of dialogue between Arabs, Jews and Christians who together have managed to preserve their differences and propose universality. On the other hand, it aims to signalize the unilateral and monologic character of modernity, which interdicted intercultural dialogue and established the hegemony of the liberal-individualist cultural model. Consequently, a monistic legal paradigm arises and Law abandons the framework of plurality to become an instrument of regulation of a supposedly homogeneous society. The exhaustion of the modern project unveiled plural societies, whose claims the law is unable to attend to. The rehabilitation of the legacy of medieval philosophy can be an important way to approach the Law to contemporary issues of pluralism that modern ideas have obliterated.

Keywords: cultural pluralism, Middle Ages, modern Law.

Introdução

Na cultura moderna, a ideia de Idade Média está vinculada a um período em que a Europa era dominada por cavaleiros que lutavam e conquistavam territórios e castelos, por ordens religiosas e clérigos que viviam em mosteiros, construía catedrais e dominavam o povo, e por senhores feudais que exploravam uma enorme massa de trabalhadores rurais. Enfim, um tempo marcado pelas pestes, guerras religiosas, bruxas e fogueiras e comumente caracterizado pelo uso da força, de acentuada tendência religiosa e mística.

Entretanto, uma visão um pouco mais crítica permitirá ver neste período histórico uma infinidade de elementos civilizatórios, como a fundação das universidades, o desenvolvimento da ideia de universalidade, a valorização do livro e das bibliotecas, a racionalização da fé e do exercício do poder, mas, sobretudo, um período da história da Filosofia que propicia o diálogo entre judeus, árabes e cristãos com a Filosofia grega e entre si. Esta história tem, nos séculos XII e XIII, algumas experiências raras de tolerância, diálogo e formulação de valores entre culturas tão díspares como o foram as tradições muçulmana, judaica e cristã, mas que em torno da Filosofia conseguiram preservar as suas diferenças e propor universalidades.

A herança medieval, embora amplamente ignorada ou até mesmo depreciada, constitui um repertório de conhecimentos e práticas que pode ajudar a pensar questões extremamente atuais, como a universalização dos bens da cultura, a relação dos homens com o transcendente, a função da autoridade, a legitimação do poder para além do poder econômico, a pluriculturalidade e o diálogo intercultural.

Sob essa perspectiva, o texto propõe-se, em primeiro lugar, refletir acerca da contribuição que a Filo-

sófia medieval trouxe para a construção de um diálogo intercultural e para a formulação de direitos com pretensões de universalidade. Por outro lado, pretende assinalar o paulatino afastamento, pelo Direito moderno, do referencial medieval da interculturalidade rumo a um modelo monista vinculado à hegemonia da cultura liberal-individualista da modernidade. Considerando-se o esgotamento tanto do modelo jurídico monista quanto do de sociedade e cultura ao qual atende, o texto objetiva, por fim, apontar razões que justifiquem o resgate da experiência medieval para pensar as questões do pluralismo cultural da contemporaneidade com as quais o Direito encontra intrinsecamente dificuldades para lidar.

Gregos, árabes, judeus e cristãos: a pluralidade na Idade Média

A Filosofia não é, no contexto medieval, uma série de domínios ou saberes a serem apropriados pelo estudante. Os domínios eram instrumentos propedêuticos, como, por exemplo, a Lógica, que, sendo “o modo universal de todo conhecimento científico”, não era considerada o conhecimento ele próprio. Assim também a Metafísica trabalhava as condições de possibilidade do próprio pensar e não pretendia elucidar a multiplicidade dos sentidos do ser. A Filosofia medieval não existe como uma Filosofia da linguagem ou uma doutrina do ser enquanto ser, mas como teologia ou como ética. As escolas de Dialética do século XII, as faculdades de Artes nas universidades dos séculos XIII, XIV e XV não poderiam ser comparadas ao Liceu aristotélico ou à Academia platônica (Marenbon, 2007, p. 206). Houve, no entanto, na Filosofia na Idade Média uma identidade com o que esta tradição buscava sob o nome de Filosofia: uma experiência unitiva do transcendente, uma teo-

logia e até mesmo uma teurgia. De disciplina em disciplina, de aprendizagem em aprendizagem, o filósofo deve refazer todas as etapas preparatórias de um itinerário espiritual que o levará a um Deus sem Igreja. Trata-se do esforço humano de emancipação de si do dado revelado e da autoridade, seja ela política, eclesial ou econômica.

O que se esboçou na faculdade de Artes nos anos de 1250/1260 como ideal de vida, como uma nova ética no sentido da salvação filosófica e da felicidade natural, é o que perfaz aquilo que pretendemos identificar com o espírito da Filosofia medieval. Quem tiver lido os autores da era carolíngia, Alcuíno e Rábano Mauro, entre outros, quem levar em consideração a controvérsia em torno do caráter da Filosofia nos séculos X e XI, quem acompanhar a recepção de Agostinho, Boécio e Proclo no século XII, e estudar atentamente os comentários às *Sentenças* e *Sumas* nos séculos XIII e XIV, saberá que nesses séculos se consuma a institucionalização da Filosofia, perceptível na forma literária fixa que os textos iam assumindo (Rudavsky, 2003, p. 345-346). A consideração de Avicena, Averróis e Maimônides corresponde ao fato de que a Filosofia na Idade Média não estava restrita ao círculo cultural do cristianismo ocidental ou bizantino, mas também se assentava, como em nenhum outro período da história ocidental, no círculo cultural islâmico e judaico, num mesmo espaço, ideado precisamente como templo do argumento, qual seja a universidade (De Libera, 1999, p. 97-138).

A Filosofia na Idade Média sofreu uma enorme transformação quando a totalidade da obra de Aristóteles foi traduzida para o latim. A grande reviravolta não se reduz à introdução de textos novos, sejam eles lógicos, metafísicos, físicos, cosmológicos ou biológicos. Trata-se, sobretudo, do surgimento de uma nova sabedoria que vem substituir a sabedoria platônica popularizada pela patrística que tão bem se ajustava a uma visão hierárquica de mundo e de Igreja. A inovação, introduzida pela cultura greco-árabe, é o aspecto peripatético da Filosofia, o de estar andando, em movimento, o não fixo. Os textos de Aristóteles são não só introduzidos, como, na maioria dos casos, traduzidos pelos árabes e judeus. A arabização do pensamento teológico dos cristãos latinos do século XIII é o fenômeno essencial (Le Goff, 2003, p. 38-39).

É esta arabização filosófica do pensamento cristão pré-moderno que pode ajudar a entender melhor o que se diz e o que se nega no conflito entre o mundo identificado como muçulmano e o identificado como “ocidental”. É curioso que a “razão grega” da qual o Ocidente se considera legítimo herdeiro e que sustenta a sua prepotência tenha sido recebida e desenvolvida

pela mediação dos árabes e judeus. A história da cultura ocidental, dirá De Libera (1999, p. 132), é a história de “uma helenização póstuma da romanidade cujos principais agentes de transmissão vieram das terras do Islam. O grande clássico, conhecido como o cristianizador de Aristóteles, Tomás de Aquino, não sabia grego, dependendo dos tradutores judeus de Toledo e dos comentários dos filósofos árabes” (De Libera, 1999, p. 122-123).

Os judeus, os árabes e os cristãos lançam juntos os fundamentos de uma Europa intelectual, sem com isto querer afirmar que a Universidade medieval tivesse se desenvolvido num ambiente idílico. As três tradições tecem no Ocidente uma trama de interdependência cultural que atualmente encontra dificuldades para ser identificada e aceita.

A Universidade medieval

É sabido que os autoritarismos são especialmente intolerantes com as Universidades; este espaço representa para os totalitários uma ameaça, um perigo, um espaço, por si só, suspeito. A Universidade medieval surge como espaço autônomo de tolerância, de circulação de ideias, de crítica no sentido de revisão do instituído e do novo, com o intuito de ser o lugar da assimilação, da elaboração do diferente.

“Se há que restaurar algo da Idade Média”, dirá De Libera (1999, p. 150) “é a ambição universitária, suas liturgias, sua independência e seus rituais. É preciso restabelecer seus privilégios devolvendo-a a sua vocação primeira, a abertura ao universal, a discussão argumentada, a crítica dos falsos prestígios e dos verdadeiros poderes”. A Universidade, no seu sentido original, é a totalidade dos mestres e estudantes e tem por identidade a aculturação no sentido de assimilação e superação do diferente. Trata-se de um respeito ativo das crenças e das diferenças culturais. Não se reduz a reconhecer o outro como um outro em si mesmo, mas visa reencontrar em si a parte do outro, admiti-la como tal e, custe o que custar, deixá-lo frutificar aí (Ullmann, 2000).

A Universidade medieval era uma instituição da Cristandade, mas era também e acima de tudo uma instituição autônoma, na qual, pela simples defesa dos princípios, podia-se levar a cabo uma greve de três anos e, no final, fazer curvar-se uma regente como Branca de Castela ou um rei como Luís IX (Le Goff, 2003, p. 107).

A contribuição árabe

Duas ideias podem ser consideradas resultantes do aporte do pensamento filosófico árabe-muçulmano

à fundação da Universidade medieval: por um lado, uma busca coletiva, plural e mesmo pluralista da verdade; e, por outro, a de uma destinação intelectual e ética do homem. A ideia de “harmonia” é uma característica desta tradição. Os filósofos muçulmanos, como Farabi, Avicena ou Gazali, liam e comentavam um Aristóteles fortemente neoplatonizado, e a ideia de uma “harmonia” possível entre Aristóteles e Platão era o horizonte do seu trabalho de intérpretes; a esperança de “harmonia” entre razão e fé corresponde a esta perspectiva assim como a de uma “harmonia” entre o dizer dos profetas e o dos filósofos gregos (De Libera, 1999, p. 101).

É curioso que nem o mundo político ou teológico, nem a fé conseguiram conquistar a tão buscada paz, mas o filósofo que, sem ter-se proposto a isso, deu as condições para encontrá-la, e não em benefício de uma religião ou outra, mas a favor do próprio homem. Aqui se situa o intelectual, e com ele a instituição Universidade, que não só o torna possível como lhe permite expor-se. Podemos fazer aqui algumas referências a Alberto Magno, que, mesmo não tendo conhecido a Universidade, foi o cristão mais radical dos receptores do pensamento de Aristóteles, é considerado o protótipo do intelectual medieval nascente e chega a surpreender pela proximidade com as ideias expressas por Al-Kindi (Kenny, 2005, p. 223). Ideias estas inspiradas por Aristóteles, mas muito amplificadas pela cientificidade vinda do norte da África, que expõem a tese de um crescimento do saber, de um progresso, de uma construção gradual do pensamento e da sabedoria que implica a contribuição de uma quantidade de homens. Elas exigem, segundo Jolivet (1987, p. 414), “que se busque a verdade onde quer que esteja, mesmo entre filósofos de outras nações e que falam outras línguas, que a adaptemos ao tempo e a façamos falar árabe”. É o que Alberto quer fazer quando anuncia sua intenção de “transmitir Aristóteles aos latinos”, tendo o cuidado “de não esquecer Platão”, pois não se poderia ser sábio completo “sem conhecer bem os dois”, e é o que faz ao recorrer a uma variedade de fontes gregas e árabes verdadeiramente inacreditável em seu tempo. Cabe destacar que Alberto Magno, que viveu no século XII, só veio a ser canonizado, isto é, tornado santo, o que significa ser considerado modelo a ser seguido pelos cristãos, na primeira metade do século XX nos preparativos do primeiro Concílio Vaticano, quando a Igreja Católica se abre especialmente às ciências e ao diálogo com o mundo, abrindo mão da sua pretensa condição de detentora da verdade.

Esse apetite de saber, o esforço de universalidade erudita militante que não encontrava limites nem fronteiras, seja em línguas ou em doutrinas, é o primeiro

efeito do arabismo aristotélico sobre a intelectualidade medieval. Um outro efeito, dependente fundamentalmente deste, é o aparecimento de uma ideia ético-intelectual da destinação do homem. O trabalho intelectual terá o desafio não só de ver o ser, de dizer como as coisas são, de interpretá-las, mas de propor o ser, formulá-lo. O trabalho intelectual terá agora a dupla dimensão de *labor* e de *contemplação*. A Filosofia aqui já não será a justificação racional do ser no qual se acredita, mas o esforço de diálogos múltiplos, de negociações entre o crer e o querer, entre a convicção e a conveniência, entre o transcendente e o imanente (Pich, 2010, p. 141-162).

O homem começa a se colocar como aquele capaz de se formular e equacionar racional e argumentativamente diante do seu querer, ser e poder imanentes, e dever-ser transcendente; ele exige para si uma adequação não só entre o pensar e o ser, como entre o imanente e o transcendente. Os pensadores latinos aprendem a considerar o exercício do pensamento como uma ascese e a “espiritualizar” o ideal aristotélico da sabedoria contemplativa numa espiritualidade do trabalho intelectual (Marrone, 2003, p. 29). Ao tomarem conhecimento pelos árabes de uma “esperança filosófica”, eles cultivavam a ideia de uma vida bem-aventurada, uma vida de pensamento que antecipava a visão beatífica aos eleitos na pátria celeste. Começa aqui a ideia da laicidade, de uma felicidade que independe de Deus, uma vida boa capaz de ser alcançada e desenvolvida pelos homens neste mundo, por si e para si mesmos.

Esta postura filosófica que desemboca numa visão teológico-política, inaugurada por Alberto Magno e profundamente influenciada pela Filosofia árabe de Farabi e Avicena, presente no espírito da Universidade medieval, explicita-se com grande clareza na obra política de Dante, *A Monarquia*. Dante é um cristão, leitor de Alberto Magno e dos filósofos árabes, e o primeiro a formular em língua vulgar o grande manifesto dos filósofos-intelectuais medievais: o Convívio (Banquete). Foi ele que pensou pela primeira vez em toda a sua extensão a forma de experiência atingida na contemplação filosófica: a *felicità mentale*. O tipo medieval do intelectual não se compreende sem o projeto intelectual transcultural, árabo-latino. Para Dante, a vida segundo o pensamento é a finalidade de toda sociedade humana. A perfeição, dirá ele, reside numa forma de existência capaz de apreender o inteligível por meio do intelecto, sendo uma operação a que não pode chegar, por suas próprias forças, um só indivíduo ou um só reino particular, e precisa, já que se dirige à humanidade inteira, efetuar-se por meio dos homens que vivem segundo o pensamento. Pode-se dizer que é este o espírito da Filo-

sofia medieval, tal é o ato do nascimento dos intelectuais (Dobbs-Weinstein, 2003, p. 142-143). Tudo indica que esse espírito seja a marca mais profunda que os pensadores do Islã exerceram sobre a Idade Média ocidental.

É esta herança esquecida dos árabes o pano de fundo de um projeto moderno fracassado pela sua amnésia que desemboca numa unilateralidade e autoritarismo monológico e autista que a humanidade pretendia ter superado no diálogo intercultural e na confiança numa razão dialógica com pretensões de universalidade.

A contribuição judaica: Maimônides, o sábio judeu

Rabi Moshé Ben Maimón, o Maimônides dos latinos, era um médico e filósofo judeu, nascido na cidade hispano-muçulmana de Córdoba³ em 1135 e falecido em Fustat, o Cairo, em 1204. É reconhecido como o filósofo judeu mais importante da Idade Média, se não de todos os tempos. Das suas obras, escritas em árabe e que abarcam as disciplinas mais variadas, destaca-se o *Mishnê Tora* (1180), obra que marcou profundamente a história do pensamento judaico talmúdico, pois se trata de uma sistematização de toda a vasta literatura talmúdica produzida até então. O texto considerado seu clássico na área da Filosofia político-jurídica, qual seja *O guia dos perplexos*, cuja primeira edição, escrita originalmente em árabe e traduzida por ele mesmo ao hebraico, data do ano de 1190 (Maimônides, 1964).

Maimônides teve por meta estabelecer uma relação inteligível entre a sabedoria judaica e a Filosofia clássica grega através de uma espécie de *diálogo* entre os discursos dos *Sábios*, por um lado, e os de Aristóteles, considerado por Maimônides “o Príncipe dos Filósofos”, por outro lado. Maimônides entende e interpreta a tradição bíblica e rabínica do Judaísmo como uma raiz explícita de uma verdade filosófica. A importância de Maimônides como filósofo não reside na qualidade das respostas dadas aos problemas específicos, mas sobretudo na maneira de formular as questões e a metodologia para enfrentá-las. A certeza de uma única verdade independente do modo como a ela se aceda será a marca deixada pelo filósofo judeu na Baixa Idade Média, não só na tradição judaica e muçulmana, mas sobretudo cristã (Culleton, 2006, p. 564-567).

Como um cruzamento de caminhos que, através de um espírito crítico-reflexivo, conduz em direção à combinação de ortodoxia e heterodoxia, de fidelidade e transgressão, Maimônides é o ícone do essencial da mestiçagem civilizatória. Como judeu andaluz, estava em contato com as três tradições teológicas monoteístas – a judaica, a siríaca e a cristã – e atento à complexidade histórica das suas relações com a Filosofia grega, siríaca e árabe.

Suas indagações médicas, teológicas, filosóficas e suas leituras dos poetas árabes confluíram numa obra que atravessou tempo e tradições. Ele soube compor, com singular sabedoria, um único tecido com a escritura aristotélica lida nas traduções árabes e a interpretação da Torá e do Talmude, vigentes no seu tempo. Das sutilezas da sua erudição, que foi forjada na leitura dos manuscritos guardados na fantástica biblioteca de Córdoba, Maimônides extraiu argumentos que entrelaçaram fé e razão, as narrações do Gênesis com a Física de Aristóteles. A leitura que o sábio de Córdoba fez de Aristóteles mudou o judaísmo da mesma maneira que o seu modo judeu de ler a Filosofia grega mudou a recepção que o mundo cristão faria da obra de Tomás de Aquino. Por isso, foi o principal responsável por a teologia cristã ocidental ter iniciado um giro fundamental que redefiniria o resto da sua história. Ele inaugurou a fé que se pensa criticamente, uma leitura da fé que abre caminhos (Strauss, 1964).

Muito diferente seria nossa atualidade se o espírito da Al-Andaluzia, de Maimônides e da intensidade do seu diálogo não tivessem sido interditados, se essas cidades, suas bibliotecas, templos, sinagogas, mesquitas e universidades medievais, em que muçulmanos, judeus e cristãos brincavam de irmandade de línguas e ideias, tivessem permanecido como paradigma de civilização (Finnis, 1998, p. 4).

Para ilustrar e dar suporte ao que este texto se propõe demonstrar, é importante destacar alguns dos tópicos mais relevantes do argumento de Maimônides. Na análise que faz da Lei, no *Guia dos perplexos*, Maimônides (1964, p. 416) trata das diferentes fontes da verdade, fala sobre a autoridade e o poder e, principalmente, sobre a Lei divina, natural e convencional. A originalidade de Maimônides neste aspecto é a de preservar o indivíduo e o bem-estar social diante das Leis, sejam elas reveladas ou civis, através do uso da razão como antídoto ao

³ Durante o século X, Córdoba foi centro econômico e cultural do reinado árabe e um exemplo de convivência entre diferentes culturas de judeus, cristãos e muçulmanos, harmonia que se estendeu por vários séculos. No ano de 756, Abd-al-Rahman I, membro da família Omeya, converteu a cidade de Córdoba na capital da Espanha muçulmana, e, durante os 250 anos seguintes, ela foi um dos maiores centros comerciais e intelectuais do mundo. Em 929, Abd-al-Rahman III proclamou o califado, e a cidade alcançou seu máximo esplendor em rivalidade com Damasco e Bagdá, centros de grande prosperidade econômica e intelectual. A partir do século XI, com a desintegração do poder muçulmano na Espanha, parte do sucesso cultural de Córdoba se perdeu, mas permaneceu como centro intelectual e de erudição.

autoritarismo e ao fundamentalismo. Ele propõe a crítica racional para relativizar a literalidade das Leis, tomadas por alguns como imutáveis, privilegiando a vida das pessoas no contexto das épocas e lugares onde vivem.

Em contraste com o escolasticismo cristão, a Filosofia política judaica medieval se desenvolvia no marco de uma revelação divina que adotava a forma de Lei e não de dogma ou de fé (Brague, 2009, p. 41). Essa Lei tendia a prescrever e regulamentar até os mínimos detalhes a conduta e as crenças de toda uma comunidade. Maimônides (1964, p. 366), antes de analisar os objetivos e o caráter da Lei, começa por analisar os seres para os quais se faz a Lei. De todas as espécies, dirá ele, é o homem e somente o homem que constitui, estritamente falando, um animal político. Só por meio da sua faculdade racional, por meio da qual exerce o pensamento e a previsão, pode o homem conseguir o necessário para sua própria conservação. Para isto necessita de arte, divisão do trabalho e de uma disposição social ordenada, segundo a qual cada homem possa se dedicar a alguma ocupação particular, tranquilo na certeza de que seu aporte para a conservação dos seus iguais é correspondido pelas contribuições destes para a sua própria.

Ao tratar dos objetivos da Lei, ele a entende como orientada para a construção de uma verdadeira felicidade humana. A Lei teria dois propósitos: a perfeição do corpo e a perfeição da alma; assim a Lei teria uma função social e espiritual, e, a partir desta dupla base, Maimônides explica a razão dos mandamentos. Para ele, a natureza e estrutura da Lei, independentemente da sua mera existência, se entendem à luz das circunstâncias *psico-histórico-sociais* originalmente vinculadas à aliança. De nenhum modo, ele sugere que as Leis devam mudar porque as circunstâncias mudam, pois se trata de uma aliança eterna, mas sua forma particular se deve às circunstâncias nas quais foi promulgada. Essa dupla função da Lei, social e espiritual, faz com que os mandamentos devam ser entendidos tanto historicamente como em relação aos fins últimos da vida humana, a finalidade da existência humana, que é o *summum bonum* (Maimônides, 1964, p. 621).

Afirmar a Lei revisando seus fundamentos desde uma perspectiva filosófica é o desafio de Maimônides. Ele entende a expressão do salmo 19 “a lei do Senhor é perfeita” no sentido de que a Lei aperfeiçoa, a Lei ajuda o ser humano a alcançar a perfeição mais elevada possível. A Filosofia não é meio para entender melhor os mandamentos ou a Lei divina, ou a vontade de Deus; os mandamentos e a Lei são uma linguagem filosófica. Entender esta linguagem corretamente é estar livre de toda perplexidade e aberto ao diálogo e ao entendi-

mento com o diferente a favor dos homens e não da Lei ou de Deus (Marenbon, 2007, p. 192-204). Este entendimento sobre o significado da Lei acaba por constituir uma porta para o diálogo com as culturas.

O giro monista do Direito moderno

O filósofo argentino Enrique Dussel (1993, p. 113) assinala o ano de 1492 como a data de nascimento da Modernidade. Neste ano, ocorrem dois eventos fundamentais para o rompimento com os laços que prendiam a Europa ao universo medieval. Trata-se do duplo fato da expulsão dos árabes e judeus da Península Ibérica e da conquista da América. Dois fatos que, somados, convergem para o estabelecimento da hegemonia do modelo cultural liberal-individualista que, a despeito de não ser o único, acarretou uma espécie de clandestinidade das formas de vida não adequadas ao novo projeto de sociedade moderna (Bragato, 2014).

O projeto moderno tem um ideário constituído por concepções antropológicas, epistemológicas, políticas e históricas que priorizam, respectivamente, as ideias de racionalismo, conhecimento científico, liberalismo e progresso.

O primeiro passo para a edificação do projeto de modernidade foi a definição do seu sujeito por meio da elevação do homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas. Hall aponta diversos movimentos que contribuíram para a emergência dessa concepção:

A Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem [sic] no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem de Homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada (Hall, 2005, p. 26).

Em nome da racionalidade humana, a ordem moral burguesa centrar-se-á no próprio homem, cuja inteligência humana passará a exercer um poder soberano junto ao de Deus. A fé na razão, como instrumento de análise e progresso humano, fica comprovada pelos sucessos crescentes na conquista dos mares e nas descobertas científicas. Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a ideia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica (Castro-Gómez, 2005,

p. 169-186). Segundo Hall (2005, p. 25), “o nascimento do indivíduo soberano, entre o humanismo renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado” e constituiu “o motor que colocou todo o sistema social da modernidade em movimento”, pois significou a perda dos apoios estáveis nas tradições e nas estruturas divinamente estabelecidas e imunes a mudanças fundamentais. Por outro lado, a concepção individualista definiu a identidade do sujeito-da-razão moderno e constituiu o quadro de referência que deu aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 2005, p. 7-9).

Um dos elementos que ajudaram a moldar a identidade do sujeito moderno foi o modelo de conhecimento científico baseado nos postulados da certeza e da objetividade. As formas de saber consolidadas na modernidade assumem uma feição metodológica e supõem não só a possibilidade do conhecimento certo, seguro e definitivo, como também a necessidade da adoção dos procedimentos metodológicos das ciências físico-matemáticas. A razão moderna nasceu comprometida com a busca da certeza e do método, este como meio para obtenção do conhecimento seguro. A modernidade ignorou a distinção estabelecida por Aristóteles entre o saber ético da *phrónesis*, aplicável aos assuntos humanos, e o conhecimento teórico e científico da *episthème*, julgando válido apenas o último e, com isso, estendendo-o às humanidades (Vaz, 1993, p. 110).

Este modelo foi elevado ao *status* de conhecimento-padrão que passou a dominar as formas de compreender e de se relacionar com o mundo. Nesse sentido, como observa Lander (2005, p. 21-53), a constituição do saber ocidental supõe a existência de um metarrelato universal que situa todas as culturas e todos os povos dentro de um esquema que vai de um estágio primitivo e tradicional até o moderno. A história é uma trajetória evolutiva rumo ao progresso que toda a humanidade percorre e, por isso, supõe estágios mais e menos desenvolvidos. A Europa – e hoje, de forma mais abrangente, o Ocidente – tornou-se o vetor desse processo, porque se projetou como a cultura mais desenvolvida e passou a ocupar a posição que toda a humanidade um dia deverá alcançar. A sociedade capitalista liberal é a expressão mais avançada desse processo histórico e, por essa razão, define o modelo de sociedade moderna. Como norma universal, ela assinala o único futuro possível de todas as outras culturas e povos, de modo que aqueles que não conseguirem incorporar-se a esta marcha inexorável da história estão destinados a desaparecer. Precisamente pelo reivindicado caráter universal da experiência histórica europeia, as formas de

conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade se converteram nas únicas formas válidas, objetivas e universais de conhecimento.

As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) converteram-se, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser de forma universal. Tais categorias veiculam um tipo de conhecimento que forma os padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos que se dão como produto do primitivo ou do tradicional em todas as outras sociedades. A totalidade do tempo e do espaço para a humanidade é pensada e organizada do ponto de vista da experiência ocidental, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal (Lander, 2005, p. 21-53).

Nesse contexto, o modelo liberal-individualista tornou-se hegemônico e a ele vinculou-se uma determinada forma de ordenação jurídica, ao passo que a experiência plural da Idade Média foi-se perdendo no tempo. Wolkmer (2011, p. 26) assinala que o Direito da sociedade moderna adequa-se ao tipo de sociedade burguesa, de economia capitalista, de ideologia liberal-individualista e organizada politicamente em torno da figura do Estado-nação. Essas estruturas produziram um paradigma jurídico marcado pelos princípios do monismo, da estatalidade, da racionalidade formal, da certeza e da segurança jurídica. Segundo estes princípios, regras genéricas e abstratas, produzidas por um só agente – o Estado-nação – são formuladas para realidades unitárias e homogêneas, centradas na figura do sujeito racional, de modo a construir um modelo jurídico abstratamente igualitário. O igual tratamento de todos perante a lei torna-se um dogma, ainda que convivendo com um mundo díspar e plural composto por sujeitos amplamente diferentes entre si.

Ocorre que, ao contrário da modernidade que concebeu a sociedade ideal como sendo aquela onde reinaria a unidade e onde não existiriam diferenças, os tempos atuais revelam uma ruptura com esse modelo, pois a diversidade e a heterogeneidade de formas de vida e de valores em todo o mundo são um fenômeno que não cessou com a hegemonia ocidental. Stacy (2001, p. 74) diz que nenhuma perspectiva singular pode apreender a complexidade e a diversidade da existência humana, de modo que para todas elas as grandes narrativas da teoria legal moderna foram, e continuam sendo, grosseiras simplificações do mundo e de seus desenvolvimentos.

Por isso as explicações mais completas sobre o mundo só são possíveis quando as narrativas locais se expandem, ao contrário de serem sufocadas em grandes narrativas singulares (Stacy, 2001, p. 174). O projeto moderno de sociedade, estruturado na racionalidade tecnocientífica e na ideia de oposições hierárquicas (Oriente/Ocidente, primitivo/civilizado, mágico/mítico-científico, irracional/racional, tradicional/moderno), começou a debilitar-se desde o momento em que se tornou impossível negar a diversidade caracterizada pelas práticas sociais e discursivas constituídas à margem desse modelo, o que resulta na impossibilidade prática de universalização do projeto moderno, a não ser por meio de modelos autoritários de convivência social, onde, como ensina Castro-Gómez (2005, p. 44), a homogeneidade e o consenso foram assegurados à base da força. Eis o caso típico dos processos colonizatórios modernos iniciados com a conquista da América.

Como dito, o Direito parte da concepção de sociedade como um corpo homogêneo composto de pessoas basicamente iguais em que opções racionais sobre a melhor forma de viver em comunidade serão necessariamente pautadas pelo ideário liberal. Ocorre que o principal desafio dos juristas atualmente consiste na incerteza quanto às visões opostas e incompatíveis de justiça, que disputam a adesão moral, social e política dos membros da sociedade (Macintyre, 1988, p. 12).

O esgotamento do projeto moderno descortinou sociedades verdadeiramente plurais, marcadas pela existência de grupos culturalmente dominantes, grupos vulneráveis (ou minoritários), pluralidade cultural e outros fenômenos afins. Nas mais influentes teorias jusfilosóficas contemporâneas, percebe-se uma tentativa de superar o modelo jurídico monista, mas a insistência de permanecer no marco do ideário moderno dificulta a compreensão da complexidade do mundo contemporâneo globalizado, pós e, ao mesmo tempo, neocolonial, plural e repleto de resistências a um modelo homogêneo de sociedade e a um conjunto de valores sustentados na ideia de racionalização. Nesse contexto, os

tempos atuais têm promovido rupturas com o modelo ideal da sociedade unitária, supostamente harmônica e homogênea construído na modernidade.

O pluralismo de ideias, de concepções morais e de projetos de vida, característica marcante das sociedades contemporâneas, consiste em um grande desafio à identificação dos critérios de legitimação das ordens jurídicas contemporâneas. Daí a dificuldade, em países como o Brasil e, de resto, a América Latina, de encontrar um modelo de regulação de conflitos agrários, indígenas, raciais, ambientais, de gênero e outros que seja eficaz e, ao mesmo tempo, legítimo. Nestes lugares, o Direito tem sofrido profundas mudanças, que podem ser percebidas, por exemplo, no fenômeno do novo constitucionalismo⁴, onde grupos historicamente excluídos da fruição de direitos – sejam individuais ou sociais – têm adquirido cada vez mais visibilidade. Porém, esse fenômeno tem gerado uma tensão interna nas estruturas jurídicas habitadas a regular conflitos desde um paradigma formalista e liberal-burguês, que privilegia os direitos de propriedade, o *status quo*, a igualdade formal perante a lei e a ideia unitária de Estado-nação.

A título de conclusão: o resgate da herança medieval

Propor o resgate de um repertório de práticas e conhecimentos largamente estigmatizados, como é o caso da Idade Média, pressupõe, por si só, uma ruptura com a ideia de que a modernidade, renascentista ou iluminista, guarda as chaves para se pensar e compreender a totalidade do mundo. Posta à margem pela narrativa moderna, a experiência plural da Idade Média é um fenômeno subestimado. A narrativa moderna acentua a centralidade e a hegemonia europeias que se constituíram desde o momento em que as experiências do pluralismo cultural ibérico desapareceram e que o domínio econômico, político e militar se consolidou nas práticas coloniais. É possível afirmar que as ricas experiências

⁴ O chamado novo constitucionalismo latino-americano é uma prática constitucional adotada em muitos países do continente nos últimos 30 anos e que tem representado algumas mudanças, avanços e rupturas com o modelo constitucional de matriz europeia e norte-americana que, via de regra, serviu de modelo teórico para as constituições desses países desde suas respectivas independências. Yrigoyen Fajardo distingue, no que denomina constitucionalismo pluralista, três ciclos distintos de “reformas constitucionais que buscam reconfigurar o modelo de Estado e a relação entre o Estado e os povos indígenas”. Estes três ciclos são o constitucionalismo multicultural (1982-1988), o constitucionalismo pluricultural (1989-2005) e o constitucionalismo plurinacional (2006-2009). A marca do constitucionalismo multicultural (1982-1988) é a introdução do conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, o direito – individual e coletivo – à identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos. No ciclo seguinte, do constitucionalismo pluricultural (1989-2005), confirmam-se os avanços do primeiro, agregando-se, ainda, as ideias de “nação multiétnica” e “Estado pluricultural” e incorporando-se um largo catálogo de direitos indígenas, afro e de outros coletivos, numa clara vinculação aos preceitos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Porém, é também neste ciclo que, paralelamente, observa-se a adoção de políticas neoliberais, com redução de direitos sociais e flexibilização de mercados. Por fim, o constitucionalismo plurinacional (2006-2009) desenvolveu-se no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Marcado pelos processos constituintes da Bolívia (2006-2009) e do Equador (2008), sua principal característica é a proposta de “refundação do Estado”, com reconhecimento explícito das raízes milenares dos povos, que, por consequência, possibilitou a emergência da figura do Estado Plurinacional. Nesse ciclo, observa-se o reconhecimento de novos direitos sociais que incorporam a visão indígena, como o direito ao bem viver (Yrigoyen Fajardo, 2010).

do pluralismo medieval são contraditórias com o novo modelo cultural hegemônico da Modernidade, pois, nas palavras de Wolkmer,

a estrutura econômica, social e política da sociedade unitária burguesa-capitalista se fundamenta num processo de racionalização formal, burocrática e individualista, minimizando determinados valores que foram realçados na Idade Média, como a descentralização, os corpos intermediários, o corporativismo associativo e o pluralismo, que serão retomados e repensados ao longo do século XX (numa perspectiva secular e progressista), por grupos sociais marginais, lideranças contestatórias e movimentos utópicos radicais (Wolkmer, 2011, p. 44).

A reabilitação do legado da Filosofia medieval pode ser um importante caminho para se aproximar das questões contemporâneas do pluralismo cultural que o ideário moderno tratou de obliterar. Concretamente, o resgate das lições da Filosofia medieval poderia ajudar a desmascarar a contradição latente fundamental em uma contextualidade histórica que convoca ao diálogo, mas sem se fragmentar culturalmente, isto é, sem querer fazer uma repartição cultural do poder real de ordenar e configurar a contextualidade do mundo. Por outro lado, poderia contribuir para explicitar de maneira construtiva o reordenamento das condições do diálogo no sentido de que estas devem ser condições nas quais se reconheça e respeite o direito de cada cultura a dispor da materialidade necessária para o seu livre desenvolvimento. Em outras palavras, sem propor a supremacia ou a hegemonia de um modelo ao qual todas as demais culturas devam se adaptar ou absorver, na trilha de uma lógica evolutiva que culmina na experiência ocidental.

A Filosofia medieval vai destacar que as condições de possibilidade contextuais do diálogo não são simplesmente uma questão de ordem prática, duma importância secundária para o próprio assunto do diálogo intercultural, mas vai destacar, pelo contrário, o que é uma questão decisiva e o que pertence à própria dinâmica interna das exigências do diálogo das culturas. Um exemplo dessas condições contextuais de possibilidade do diálogo é o ponto do espaço material para a prática do direito que tem cada cultura de ser levada realmente a sério, o que implica necessariamente reconhecê-la e respeitá-la no seu direito a ter um mundo próprio.

O resgate medieval tem condições de sentar bases sólidas para esse diálogo, pelo qual se comunica o próprio e se participa no diverso e que encontra na Filosofia a base histórica necessária para universalizar-se realmente. Neste sentido, guarda um arcabouço filosófico que pode propiciar a reflexão sobre o processo

aberto da comunicação entre os diferentes movimentos de universalização impulsionados pelos universos culturais. O que se aprende das lições filosóficas medievais é a possibilidade de as diferentes culturas não serem violentadas na sua identidade, nem invadidas no seu território ou impedidas no seu desenvolvimento. Por outro lado, o direito que cada membro de uma cultura determinada tem de ver a sua cultura como um universo transitável e modificável, isto é, um mundo que não se esgota nas suas tradições passadas ou na sua forma de estabilização atual, mas que tem um futuro que deve ser refundado desde novos processos de interação.

Referências

- BRAGATO, F.F. 2014. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica*, 19(1):201-230. Disponível em: <http://siaiweb06.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>. Acesso em: 10/10/2014
- BRAGUE, R. 2009. *The Legend of The Middle Ages: Philosophical Explorations of Medieval Christian, Judaism, and Islam*. Chicago, The University of Chicago Press, 304 p.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2005. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: E. LANDER (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 169-186.
- CULLETON, A. 2006. Maimônides. In: V. de P. BARRETTO (org.), *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo, Unisinos/Renovar, p. 564-567.
- DE LIBERA, A. 1999. *Pensar a Idade Média*. São Paulo, Editora 34, 356 p.
- DOBBS-WEINSTEIN, I. 2003. Jewish Philosophy. In: A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 142-143.
- DUSSEL, E. 1993. *1492: O encobrimento do Outro (a origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis, Vozes, 196 p.
- FINNIS, J. 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford, Oxford University Press, 385 p.
- HALL, S. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 102 p.
- JOLIVET, J. 1987. Émergences de la philosophie au Moyen Age. *Revue de Synthèse*, IV(3-4):381-416.
- KENNY, A. 2005. *Medieval Philosophy: A New History of Western Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 334 p.
- LANDER, E. 2005. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: E. LANDER (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 21-53.
- LE GOFF, J. 2003. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro, José Olimpo Editora, 252 p.
- MACINTYRE, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 410 p.
- MAIMONIDES, M. 1964. *The Guide of the Perplexed*. Chicago, The University of Chicago Press, 658 p.
- MARENBO, J. 2007. *Medieval Philosophy*. London, Routledge, 449 p.
- MARRONE, S.P. 2003. Medieval Philosophy in Context. In: A.S. McGRADE (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 10-50.
- PICH, R.H. 2010. Poder absoluto e conhecimento moral. *Filosofia Unisinos*, 11(2):141-162. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/issue/view/181>. Acesso em: 17/03/2014.
- <http://dx.doi.org/10.4013/fsu.2010.112.03>
- RUDAUSKY, T.M. 2003. The Impact of Scholasticism upon Jewish Phi-

- osophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. In: D.H. FRANK; O. LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 345-346.
- STACY, H.M. 2001. *Postmodernism and Law: Jurisprudence in a Fragmenting World*. Burlington, Ashgate Publishing Company, 210 p.
- STRAUSS, L. 1964. How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*. In: M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*. Chicago, The University of Chicago Press, p. xi-lvi.
- ULLMANN, R. 2000. *A Universidade Medieval*. Porto Alegre, Edipucrs, 486 p.
- VAZ, H.C. de L. 1993. *Escritos de Filosofia: Volume 2 (Ética e Cultura)*. 2ª ed., São Paulo, Loyola, 246 p.
- WOLKMER, A.C. 2011. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma cultura no Direito*. 3ª ed., São Paulo, Editora Alfa Ômega, 403 p.
- YRIGOYEN FAJARDO, R.Z. 2010. El pluralismo jurídico en la historia constitucional latinoamericana: de la sujeción a la descolonización. In: *Seminário Pluralismo Jurídico e Multiculturalismo*, Brasília, 2010. Anais... ESMUPE. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/194283842/3-Ryf-2010-Constitucionalismo-y-Pluralismo-Br>. Acesso em: 14/02/2014.

Submetido: 07/11/2014

Aceito: 18/02/2015