

A HISTORIOGRAFIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL, A FORMA TEOCRÁTICA DE GOVERNO E O HUMANISMO DO SÉCULO XIII: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE WALTER ULLMANN

THE HISTORIOGRAPHY OF MEDIEVAL PHILOSOPHY, THE THEOCRATIC FORM OF
GOVERNMENT AND THE 13TH-CENTURY HUMANISM:
CONSIDERATIONS FROM WALTER ULLMANN

Philippe Oliveira de Almeida¹

Vinicius de Siqueira²

RESUMO:

O artigo seguinte objetiva investigar o retrato do humanismo do século XIII desenvolvido pelo historiador Walter Ullmann. Busca desse modo oferecer uma contribuição ao debate relacionado ao desenvolvimento contemporâneo da historiografia acerca da filosofia medieval. À luz de pesquisas recentes, o artigo revisa os principais argumentos relativos ao humanismo medieval defendidos por Ullmann na conferência *The humanistic thesis: The emergence of the citizen*.

Palavras-chave: Walter Ullmann; História da filosofia medieval; Humanismo do século XIII.

ABSTRACT:

The following article aims to investigate the picture of the thirteenth-century humanism developed by historian Walter Ullmann. We seek to offer a contribution to the debate related to the development of contemporary historiography about medieval philosophy. In light of recent literature, the article reviews the main arguments about medieval humanism defended by Ullmann at the conference *The humanistic thesis: The emergence of the citizen*.

Key words: Walter Ullmann; History of medieval philosophy; Thirteenth-century humanism.

O advento da Modernidade foi marcado pela transição entre uma perspectiva teocêntrica e uma perspectiva antropocêntrica. O humanismo renascentista, como programa cultural fundado na “redescoberta do homem e do mundo”, pretendia romper com a cosmovisão da era anterior – representada, no âmbito da filosofia, pela Escolástica e, no âmbito das artes plásticas, pela arquitetura gótica.³ O apogeu da arquitetura gótica e da

¹ Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre e Bacharel em Direito pela mesma instituição. Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

² Graduando em Relações Econômicas Internacionais pela Universidade Federal de Minas Gerais.

³ Uma análise dos paralelismos que se estabelecem entre a arquitetura gótica e a Escolástica pode ser encontrada em PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. Tradução de Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Escolástica deu-se no século XIII, na França de São Luis. Muitos fatores contribuíram para sua derrocada – poderíamos citar a epidemia de Peste Bubônica no século XIV, que, como defende a intelectual norte-americana Camille Paglia, levou à instabilidade da ordem pública e ao enfraquecimento dos controles sociais, culminando, no século XV, na desmoralização do corpo (uma nova devassidão), no descrédito da Igreja Católica (uma nova religiosidade) e no declínio da confiança que os pensadores tardo-medievais depositavam na razão.⁴

Entre o Renascimento e a Baixa Idade Média – quer dizer, entre o século XV, por um lado, e os séculos XIII e XIV, por outro –, há rupturas e permanências, sendo vasta, hoje, a literatura dedicada à investigação da herança medieval presente no *Quattrocento*.⁵ Uma das estratégias possíveis para compreender a passagem de um momento a outro é acompanhar a linha evolutiva que liga o humanismo cristão (estimulado, no século XIII, pela consciência de que o homem é co-criador do cosmos) e o humanismo renascentista.

O objetivo deste trabalho é analisar o desenvolvimento do humanismo do século XIII, tomando como referência a terceira conferência – intitulada “*The humanistic thesis: The emergence of the citizen*” – da obra *The individual and society in the Middle Ages*, do historiador austríaco Walter Ullmann (1910 – 1983).⁶ Ullmann é uma das mais reputadas autoridades nos estudos relativos ao pensamento político medieval – o que torna fecundo o exercício de voltar, de maneira crítica, à sua leitura das Letras e das Artes no século XIII. A perspectiva de Ullmann é emblemática, sendo compartilhada por diversos filósofos e historiadores que se aventuraram, nos séculos XX e XXI, a pensar o problema da transição entre o Medievo e a Modernidade.

O filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz já falava da necessidade de se revisitar a filosofia medieval, de sorte a erradicar alguns preconceitos que ainda maculam a literatura historiográfica desenvolvida sobre o assunto – tributária da história da filosofia proposta por Hegel, que associava o pensamento medieval à “consciência infeliz” (alienada,

⁴ PAGLIA, Camille. *Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 139 a 141.

⁵ Por todos, v. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito. Recomendamos, notadamente, a leitura do capítulo IV – A Igreja como obra de arte.

⁶ Valemo-nos, para nosso estudo, do texto publicado em ULLMANN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.

subserviente à teologia, incapaz de reconhecer-se a si mesma nos produtos da cultura).⁷ O trabalho de Ullmann pode servir-nos como exemplo paradigmático de uma representação tradicional da filosofia desenvolvida no Medievo. Como veremos, especificamente no que tange à Filosofia do Direito e à Filosofia Política, Ullmann usa e abusa da noção de “teocracia” para explicar os mais diversos tópicos do pensamento medieval – nesse cenário, o despontar do humanismo não representará menos que uma ruptura radical, que não pode ser explicada pelas condições históricas factuais da época.

Ullmann estudou Direito em Viena e Innsbruck e Línguas Clássicas em Horn. A ascensão do nazismo forçou o autor – de origem judia – a refugiar-se, em 1939, na Inglaterra. O intelectual, que serviu, durante a II Guerra Mundial, no corpo de engenharia, lecionou no internato católico de Leicestershire e, posteriormente, na University of Leeds e na University of Cambridge.⁸ Tornou-se membro do Trinity College de Cambridge em 1972. Ullmann especializou-se em temas como Direito canônico, Papado e governo no Medievo, sendo um dos artífices da noção de que a Reforma Gregoriana do século XI, que conferiu nova arquitetura institucional à Igreja, representaria o prenúncio do pensamento político moderno.⁹

The individual and society in the Middle Ages é fruto do magistério de Ullmann no Reino Unido. Na obra, o autor investiga a transição entre a Cristandade medieval e o mundo moderno, dando ênfase à formação do conceito de “cidadão”. Ullmann associa a Alta Idade Média ao Platonismo e à justificação teocrática do governo, e a Baixa Idade Média ao Aristotelismo e ao feudalismo. Para o historiador, a Modernidade se anuncia quando os dois últimos elementos – Aristotelismo e feudalismo – suplantam, no século XIII, os dois primeiros – Platonismo e justificação teocrática do governo. Procuraremos, no curso de nossa exposição, problematizar o esquema adotado por Ullmann, que, a nosso juízo, não coaduna com os aportes mais recentes que a historiografia trouxe ao estudo do século XIII.

⁷ Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A história da Filosofia medieval revisitada, *Síntese* 89 (2000) 405-412.

⁸ Reza a lenda que, ao chegar à Cambridge, Ullmann teve que conversar em Latim, pois ainda não falava inglês. A propósito, o obituário do *The New York Times* publicado em 22 de janeiro de 1983, e que se encontra disponível no endereço eletrônico <http://www.nytimes.com/1983/01/22/obituaries/walter-ullmann-is-dead-at-72-was-scholar-on-middle-ages.html>, acessado em 03 de maio de 2014.

⁹ Nesse sentido, v. RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. Ouro Preto, v. 3, 2009, p. 142 e 143.

2. O anti-humanismo da forma teocrática de governo: Platão abstrato, Platão tirânico, feudalismo

2.1. Platão abstrato

Ullmann acredita que, no Medievo, a experiência da individualidade restava incipiente. Antes de ser consciência em si e para si, o homem era órgão do corpo social, parte integrante de sistemas amplos – a família, a aldeia, o feudo, o reino, a Cristandade. A autocontemplação narcísica e a subjetividade monádica que caracterizam o moderno não se manifestam no medieval. A comunidade impera sobre o indivíduo. O historiador designa o fenômeno como “tese medieval da estrutura corporacional da sociedade”.¹⁰ Longe de constituir-se em invariante antropológico, categoria trans-histórica, presente em qualquer tempo e lugar, o *self*, o ego, como unidade autônoma que cria a si mesma, é uma construção tardia na trajetória da civilização Ocidental.¹¹

De fato, a “insularidade do sujeito” (para falar como o historiador italiano Paolo Grossi), condição *sine qua non* para o surgimento do humanismo renascentista, só se materializa no século XV; no entanto, deita raízes no solo doutrinário da Baixa Idade Média, que Ullmann propõe-se a escavar.

Segundo Ullmann, a cosmologia cristã, consolidada pela Patrística, seria uma doutrina “especulativa”, “abstrata”, “monolítica”, que ignoraria as inclinações naturais do homem. O batismo se proporia a ser o nascimento de uma nova criatura, desvinculada das pulsões do ser humano no estado de natureza. A teoria do governo forjada pela Cristandade medieval refletiria tal perspectiva – veríamos a total subordinação do ser natural à força divina. Desse modo, para Ullmann, a filosofia política de cariz cristão, em seu desenho clássico, se constituiria em um *anti-humanismo*. “[...] em uma palavra, isto era”, Ullmann diz, “literalmente ideologia em sua pura forma, caracterizada pelo domínio de uma ideia, pelo

¹⁰ ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 36.

¹¹ Diversos são os estudos, nas sendas da filosofia e da historiografia contemporâneas, dedicados a analisar a emergência das “técnicas de subjetivação” (para usar a terminologia do pós-estruturalista Michel Foucault) que forjaram o homem moderno. Por todos, recomendamos a leitura do já clássico TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

domínio de um conceito ao qual tudo o mais, incluindo as manifestações da humanidade, tinha de estar subordinado”.¹²

Ullmann interpreta o cristianismo da Alta Idade Média como *ideologia*, submissão dogmática da *práxis* à *theoria*. Uma ressalva mostra-se necessária, aqui. A chave de abóbada da cosmologia cristã é a figura de um Deus pessoal e transcendente. Apresentando-se como *para-além* de qualquer esquema representacional, o Absoluto funciona como um (para falar como o filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz) “excesso ontológico”¹³ a apontar a crônica insuficiência de nosso intelecto discursivo. Deus não é o ente supremo no interior de um quadro escalonado de entes, mas o Totalmente Outro, irreduzível à dimensão ôntica. Assim, acompanhando Eric Voegelin, poderíamos dizer que, à diferença das ideologias modernas, a cosmologia cristã é um sistema *aberto*, que se adapta às mudanças e que aceita as diferenças – não se constituindo, portanto, em tentativas de subsunção acrítica do real ao conceito (como o são as religiões modernas do liberalismo, do comunismo e do nazismo).¹⁴

O apego ao domínio abstrato-especulativo, que Ullmann atribui ao Medieval, adviria da assimilação do sistema platônico pelo cristianismo. Ullmann cita Etienne Gilson, maior dentre os especialistas em história da filosofia medieval, e segundo o qual, na Idade Média, “Platão ele mesmo não está em nenhuma parte, mas o platonismo está em tudo” (“*Platon lui-même n’est nulle part, mas le platonisme est partout*”).

¹² Tradução nossa para: “[...] in a word, this was literally ideology in its purest form, characterized by the dominance of the idea, by the dominance of the concept to which everything else, including manifestations of humanity, had to be subordinated”. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 102.

¹³ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Filosofia e transcendência. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 195.

¹⁴ Para Voegelin, não é a religião antiga e medieval que apresenta fundamento ideológico, mas a ideologia moderna que conserva, de maneira deturpada, traços religiosos. Longe de serem coincidentes, ideologia e religião competem na tarefa de formação das almas. A ideologia nasce de um esforço de “divinização do humano”, de uma tentativa de romper a *Metaxy*, o Entremeio, a consciência da cisão entre o transcendente e o imanente – consciência cara à cosmologia cristã. A ideologia busca conferir sacralidade e perenidade a elementos profanos e efêmeros, tornando-os, assim, imunes a críticas. Para Voegelin, posturas semelhantes dariam azo à ascensão dos totalitarismos, na Modernidade. Como explica McAllister: “Para Voegelin, a modernidade é a idade da ideologia, e por ideologia ele entende um sistema intelectual fechado no qual o conhecimento humano serve como uma ferramenta grosseira de realização da felicidade. Esta clausura intelectual não é restrita a ideologias identificáveis, mas afeta em variados graus a totalidade da cultura do Ocidente”. Tradução nossa para: “For Voegelin, modernity is the age of ideology, and by ideology he meant a closed intellectual system in which human knowledge serves as a means of achieving earthy felicity. This intellectual closure is not restricted to identifiable ideologies but to varying degrees affects the entire culture of the West”. MCALLISTER, Ted V. *Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995, p. 17.

2.2. Platão tirânico

Configurando-se na moldura das concepções de organização política e social medievais, o sistema platônico resultaria, para o historiador, em uma perspectiva essencialmente “antidemocrática”, que objetificaria o indivíduo e sujeitaria a população ao Rei-filósofo, personificação de um *nomos* ideal, eterno e imutável. Ullmann concordaria com o escritor Luciano de Samósata (cuja *acmé* deu-se durante o reinado de Marco Aurélio), que, criticando o caráter “utópico” da doutrina política platônica, disse certa feita: “Platão é o único habitante de sua cidade”. Conforme Ullmann, é essa tese abstrato-especulativa que embasa a forma de governo teocrática (modalidade que, para o autor, seria típica da Alta Idade Média). A sociedade seria dividida em dois pólos: o Legislador (o nomoteta), indivíduo superior dotado da iluminação divina para julgar, e o súdito, indivíduo inferior, passivo receptor da ordem divina anunciada pelo Legislador.¹⁵

Ullmann acredita que, no modelo platônico-cristão, não há espaço para mudança, para *desenvolvimento* constitucional – o súdito, desta feita, não pode tornar-se cidadão, ator político habilitado a modificar as leis que regem seu mundo. Outra ressalva faz-se, aqui, necessária, no que tange à interpretação que Ullmann dá ao platonismo e aos vínculos entre o platonismo e a cosmologia cristã. No correr da história da filosofia ocidental (que, como Whitehead já sugeriu, “consiste numa extensa nota de pé de página à obra de Platão”), não foram raras as leituras da obra platônica que a identificaram como uma doutrina rígida e inflexível – que subordinaria o *ser* ao *dever-ser*, o real ao ideal. Subjacente à pluralidade *retórica* dos diálogos, haveria, em Platão, a unidade *lógica* da Teoria das Formas – um saber esotérico que rejeitaria o sensível efêmero em honra ao inteligível eterno, trocando o colorido das alegorias e dos mitos pelo cinza sobre cinza do conceito. É esse o paradigma hermenêutico presente, por exemplo, na Escola de Tübingen e em Giovanni Reale (que aspiram, no entanto, a romper com as exegeses tradicionais do texto platônico).¹⁶

No âmbito do pensamento político, semelhante perspectiva implicaria na negação da historicidade e da diversidade da vida social – o que aproximaria Platão da tirania e dele faria

¹⁵ ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 103.

¹⁶ Cf. REALE, Giovanni. A interpretação de Platão inaugurada pela Escola de Tübingen e por mim apresentada em sentido epistemológico como “paradigma hermenêutico” alternativo àquele dominante. Tradução de Marcos César Seneda. *Archai* – Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental. Brasília, n.º. 6, janeiro de 2011, p. 11 a 26.

um dos inimigos da “sociedade aberta”, como argumenta Karl Popper.¹⁷ É essa, por exemplo, a concepção de Hannah Arendt, segundo a qual, dedicado a pensar o ser (abstrato), o filósofo deixa de pensar a cidade (concreta), tornando-se presa fácil do discurso totalitário – que vê como maneira mais eficiente de implementar suas teorias.¹⁸ Nos últimos anos, inúmeros intelectuais se insurgiram contra o reducionismo ínsito a tais propostas de leitura. É no movimento da dialética, e não na *stasis* das Formas puras – é no caminho, e não no fim – que tais autores encontrarão o centro do filosofar de Platão.¹⁹ Ora, se o cristianismo, como queria Nietzsche, “não passa de platonismo para o povo”, então novas interpretações de Platão devem conduzir, necessariamente, a novas interpretações da Cristandade. É necessário abandonar a crença de que o Legislador, na Idade Média, enquanto encarnação do Rei-filósofo, prefiguraria os líderes dos grandes regimes totalitários que emergiram no século XX.

Ullmann atribui, ao pensamento político medieval, características que só serão encontradas na doutrina do Direito Divino dos Reis, que surge na Europa no século XVI. Ora, à diferença do soberano das monarquias absolutistas, o suserano dos reinos medievais parece acessível a seu povo, não reivindicando transcendência sobre a comunidade que rege. Como explica Jacques Le Goff:

Se o rei medieval está no alto, debruça-se sobre os súditos e os súditos podem subir até ele. O mais humilde habitante da aldeia está convencido de que pode falar com o rei, que o rei é acessível, como um bom pai, ou antes como Deus na terra. E os próprios reis se vêem como pais de seus povos, ou antes como intermediários entre Deus e esses povos.²⁰

2.3. Feudalismo

Ullmann opõe a forma teocrática de governo – o modelo platônico-cristão que acima esboçamos, e que, para o autor, seria hegemônico, na Alta Idade Média – ao sistema feudal. Desenvolvendo-se na Baixa Idade Média (a partir do século X, marcado pela crise do Império

¹⁷ V. POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1987.

¹⁸ V. ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

¹⁹ Por todos, podemos referenciar o magistério de Franco Trabattoni, que dedicou suas pesquisas, desenvolvidas junto ao departamento de filosofia da Università degli Studi di Milano, a demonstrar a veia essencialmente anti-dogmática do platonismo. A propósito, v. CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.

²⁰ LE GOFF, Jacques; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. *Em busca da Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 128.

Carolíngio), o feudalismo se fundaria no *consenso* (na noção de que “o que toca a todos deve ser aprovado por todos”, “*what touches all must be approved by all*”), o que gradualmente corroeria as estruturas hierárquicas da Cristandade. Conforme Ullmann, o feudalismo constitui-se no mais importante passo para a construção da idéia do indivíduo como cidadão, membro do corpo do Estado.²¹

Desse modo, na concepção de Ullmann, o feudalismo anteciparia o pensamento político moderno, calcado na democracia representativa. Tratava-se de um regime fundado em contratos feudo-vassálicos, isto é, em laços de dependência de homem para homem, que estabelecia uma hierarquia entre os indivíduos livres (amo e vassalo). O poder dos senhores feudais – e, por conseguinte, do rei, *suserano, senhor de senhores* – se fundava, não em considerações abstratas, mas na aprovação social. É por essa razão que, para o historiador, se contraporia à forma de governo teocrática. Somos, uma vez mais, forçados a levantar ressalvas à argumentação de Ullmann. Para tanto, partiremos de um cotejo entre as leituras de Ullmann e de Paolo Grossi, outro autor que, por anos, dedicou-se ao estudo do sistema feudal.²²

Tal como Ullmann, Grossi entende que o feudalismo é avesso a organizações baseadas no binômio Legislador-súdito. Para Grossi, o sistema feudal teria representado a máxima expressão do *pluralismo jurídico*: diversas seriam as fontes do Direito, diversas seriam as autoridades dotadas de poder legiferante e judicante, e seria de maneira orgânica que essas diferentes forças se articulariam. O feudalismo se constituiria em uma “sociedade de sociedades”, uma harmonização de ordenamentos jurídicos concorrentes, que coexistiriam em um mesmo território. Ao suserano, caberia apenas o múnus de zelar por tal harmonização. Grossi fala, a propósito, de “poder político não consumado” – quer dizer, poder político que, longe de se impor ao povo bestializado, nele reconhece o magma do qual emerge, espontaneamente (*naturalmente*, diríamos nós), a ordem normativa. O suserano é incumbido, não de criar leis, mas de preservar as normas que emergem da vida social.

Porém, diferentemente de Ullmann, Grossi percebe que, para o nascimento do pensamento político moderno, é imprescindível que o paradigma feudal morra. Não é possível

²¹ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 104.

²² Nos ampararemos, aqui, nos argumentos desenvolvidos em GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medieval e Idade Moderna. Tradução de Arno Dal Ri Jr. *Revista Sequência*. Florianópolis, nº 55, 2007, p. 9-28.

conciliar a soberania do Estado moderno e a suserania do rei feudal. Para Grossi, a Modernidade jurídica se ampara na insularidade do Estado, que, descolando-se do corpo social, se assume como única fonte do Direito dotada de legitimidade, em um território dado. O mundo moderno surge da negação do pluralismo jurídico, e lentamente reduz a topografia do Direito a dois pólos: o Legislador, no cume, e o súdito, no vale. Contra a “sociedade de sociedades” formada pela rede de contratos feudo-vassálicos, temos as individualidades do príncipe (que pode ter chegado ao poder por sangue, mérito ou eleição) e dos membros da população (não mais vista como um corpo orgânico, mas como um aglutinado de pessoas). Logo, no entendimento de Grossi, o indivíduo despontaria na negação, e não no aprofundamento, do modelo feudal.

Assim, paradoxalmente, a forma de governo teocrática de que fala Ullmann poderia ser encarada como a verdadeira origem do Estado moderno – alicerçado na afirmação dos poderes demiúrgicos do soberano, cuja capacidade de decisão pode criar, *ex nihilo*, não só novas normas, mas novas normalidades, não só novos ordenamentos, mas novas ordens sociais.²³

Uma observação complementar impõe-se: à diferença do que Ullmann dá a entender, o feudalismo não foi paradigma minoritário – contra a pretensa hegemonia do modelo platônico-cristão –, mas encontrava-se largamente difundido no Ocidente latino. Não surgia, aos olhos dos europeus, como contraponto aos preceitos cristãos. Ao instituir relações obrigacionais, o contrato feudo-vassálico reconhece uma hierarquia ínsita à própria ordem do cosmos. Em última instância, não é a vontade humana, mas a vontade divina, que serve de alicerce para os vínculos de vassalagem. A própria Igreja, cabe lembrar, valeu-se, por séculos, do sistema feudal, sendo tardia a militância em torno de um discurso propriamente teocrático. Este só foi operacionalizado quando, a partir do século XI, o bispo de Roma começou a empreender esforços tendo em vista a centralização do corpo eclesiástico – projetando o que, nos séculos subsequentes, se transformará em uma verdadeira monarquia papal, em tudo e por tudo oposta ao pluralismo jurídico vigente até então.

²³ Com linha de raciocínio similar, apontando a matriz teológica da idéia de soberania, podemos citar FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. Tradução de Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

3. O humanismo do século XIII

3.1. O naturalismo nas Artes

Além do feudalismo, Ullmann considera imprescindível, ao resgate do indivíduo e do cidadão, a emergência, no século XIII, de elementos naturais – homem e natureza começam a adquirir importância por eles mesmos. O autor chama o século XIII de “século do naturalismo”.²⁴ No período, a arte gótica viu-se insuflada pelo espírito do humanismo e do renascimento. Nas esculturas e nos retratos, formas estereotipadas e tipificadas foram substituídas por representações que buscavam captar a personalidade em toda a sua singularidade – é o caso dos trabalhos de Giotto e Giovanni Pisano, que, como mostra Martindale, constituirão influência direta sobre os artistas do *Quattrocento*, na busca de superação do chamado Gótico Internacional.²⁵ Outro indicativo do renovado interesse pela natureza seria o surgimento de pinturas de paisagens. Para Ullmann, é nesse momento que, no campo das Artes e das Letras, o realismo suplanta a abstração.²⁶ Ullmann não é o primeiro a enfatizar a ebulição cultural ocorrida entre os séculos XII e XIII, e que levará à fundação da universidade medieval. Já em 1927 o historiador norte-americano Charles Homer Haskins falava do “Renascimento do século XII”.²⁷ Inúmeras causas contribuíram para que referido processo se instaurasse: poderíamos destacar a Reconquista, no século XII, de parte substancial da península ibérica (até então controlada pelos mouros), o que tornou acessível aos cristãos diversos saberes da Antiguidade – preservados pelo Islã, mas esquecidos, até então, pelo Ocidente.

3.2. As ciências naturais

Ullmann destaca o desenvolvimento das línguas vernaculares na literatura e no Direito, bem a ênfase, dada pela historiografia do período, na ação humana – que prescinde da Providência Divina. Ressalta, ainda, o desenvolvimento, no século XIII, das chamadas “ciências *naturais*”. Estas substituiriam o método dedutivo da Escolástica (dependente, na visão do autor, do apelo à autoridade, aos princípios e ao dogma) pela *experientia*, a

²⁴ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 104.

²⁵ Nesse sentido, recomendamos a leitura das páginas iniciais de MARTINDALE, Andrew. *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979. (Col. O mundo da arte – Enciclopédia das artes plásticas de todos os tempos).

²⁶ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 105.

²⁷ Sobre o tema, v. HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1955.

observação do fenômeno individual no mundo natural. Ullmann cita, nesse sentido, as contribuições do franciscano Roger Bacon. Ullmann entende o século XIII como o triunfo da empiria enquanto modo de investigação. O “entendimento racional”, finalmente, poria em cheque a primazia da “tradição”. Para Ullmann, os progressos da *scientia experimentalis* no campo dos conhecimentos anatômicos seriam indicativos de uma nova concepção do homem. O autor sugere a existência de “estreitas inter-relações” entre a renovação do humanismo e a revitalização da medicina.²⁸

3.3. A redescoberta de Aristóteles: a demanda precede a oferta

Segundo Ullmann, os escritos do dominicano Alberto Magno seriam emblemáticos na compreensão das mudanças ocorridas no século XIII. Em Alberto Magno, a percepção sensível e a experiência se mostrariam como guias indispensáveis na busca de conhecimentos certos e indubitáveis. Veríamos, aqui, uma radical inflexão no pensamento teológico, vinculada à valorização da evidência concreta decorrente da observação (em detrimento da “razão desprovida de experimentação”). Semelhante inflexão decorria da redescoberta de Aristóteles, que, para Ullmann, trouxe à filosofia medieval um novo conjunto de temas e tópicos a serem explorados – temas e tópicos como a condição do homem em sua vigília e em seu sono, a procriação humana e a nutrição, e a influência do solo e do clima sobre o desenvolvimento do homem, a fisiologia do sexo no homem e na mulher, o ato da reprodução, a psicologia sexual etc.²⁹ Os livros de Aristóteles figuram entre os saberes da Antiguidade que foram recuperados durante a conquista da península ibérica, de que há pouco falávamos.

São incontáveis os textos contemporâneos que tratam da volta do pensamento aristotélico ao Ocidente latino, a partir do século XII.³⁰ Uma questão, no entanto, naturalmente se levanta: é o estudo de Aristóteles que, como quer Ullmann, impõe à filosofia medieval uma nova pauta, ou é a nova pauta da filosofia medieval que leva ao estudo de

²⁸ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 112 e 113.

²⁹ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 114.

³⁰ Por todos, v. RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da Antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

Aristóteles? Como Rémi Brague, filósofo francês dedicado à compreensão do período em comento, sugere, “a demanda precede a oferta”.³¹

Já no século XI – momento em que a Reforma Gregoriana se inicia – podemos encontrar prenúncios da inflexão antropocêntrica que Ullmann situa no século XIII. Na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média, a crença no retorno iminente de Cristo era difundida. Porém, com o avançar das eras, tornou-se necessário justificar a razão de a *Parusia*, o Segundo Advento, ser continuamente diferido, adiado. A natureza pós-apocalíptica do cristianismo – religião que, desde as suas origens, vive da tensão entre o *já* e o *ainda não*, a Revelação que se instaura, mas não se consuma –, torna necessária a elaboração de uma teologia da história. Ora, na Baixa Idade Média, a *incompletude* do mundo criado passou a servir como explicação. O Fato Crístico suspendeu o curso do tempo, que não será retomado antes do Segundo Advento. Essa percepção encontra-se magnificamente formulada na peça teatral *Diálogos das Carmelitas*, do romancista católico Georges Bernanos: “É que jamais houve senão uma única manhã, Monsier le Chevalier: a de Páscoa. Mas cada noite que se entra é aquela da Mais Santa Agonia...” (“C’est qu’il n’y a jamais eu qu’un seul matin, Monsieur le Chevalier: celui de Pâques. Mais chaque nuit où l’on entre est celle de la Très Sainte Agonie...”).³²

Estamos condenados a repetir, dia após dia, os passos da Paixão – logo, torna-se papel dos cristãos, com o movimento reformista do século XI, pavimentar o caminho para que Cristo possa regressar, combatendo, de forma ativa, o pecado do mundo. Antes, o objetivo era afastar-se do século; agora, é transformá-lo. A afirmação do homem como *co-criador*, participe na história da salvação, conduzirá a uma nova gama de interesses. Trata-se de uma nova militância – da qual a suprema expressão será a santificação da guerra, nas Ordens Militares e nas Cruzadas. A Conquista Cristã da Andaluzia é reflexo desse movimento, e a

³¹ Cf. BRAGUE, Rémi. *Mediante a Idade Média* – filosofias medievais na Cristandade, no judaísmo e no Islã. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 203. Um esforço para reconstruir, no âmbito do pensamento jurídico-político, a linha argumentativa de Brague pode ser encontrado em ALMEIDA, Philippe Oliveira de. O navio afundado e o submarino - a memória do legado jurídico-político greco-romano na Igreja Medieval. Em *V Jornada Brasileira de Filosofia do Direito*, 2011, Belo Horizonte. ANAIS DA V JORNADA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DO DIREITO: Resumos Expandidos. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito, 2011. v. Único. p. 174 a 181.

³² V. BERNANOS, Georges. *Diálogos das carmelitas*. Tradução de Marina Telles de Menezes Rocha. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

redescoberta de Aristóteles – que ocorre em seu bojo – representa apenas um dos múltiplos desdobramentos do humanismo cristão vivificado por meio de tais reformas.³³

4. O impacto do Aristotelismo na ciência política

4.1. A distinção entre ética e política

Ainda no encaço da influência de Aristóteles no sistema de pensamento da Baixa Idade Média, Ullmann debruça-se sobre o impacto do retorno do Estagirita sobre a teoria do governo. Como já o vimos, Ullmann crê que o Platonismo foi o fator dominante durante a Alta Idade Média. Para o autor, tal modelo viu-se ameaçado pelo florescimento do Aristotelismo. As fórmulas “abstratas”, “precisas”, “geométricas”, do sistema platônico-cristão, seriam, paulatinamente, substituídas pelo método “prático”, “empírico” e “observacional”.³⁴ Curiosamente, os defeitos que Ullmann predica à doutrina platônica – e que teriam sido superados pelo Aristotelismo do século XIII – são idênticos àqueles que os neoplatônicos do Renascimento italiano, nos séculos XV e XVI, atribuirão aos legatários escolásticos de Aristóteles. É contra a “abstração” ínsita ao naturalismo aristotélico que os humanistas da Renascença se insurgirão – recorrendo, por exemplo, a diálogos de Platão esquecidos pelos europeus.

Para Ullmann, uma das maiores heranças do Aristotelismo tardo-medieval radica-se na distinção entre o indivíduo enquanto homem e o indivíduo enquanto cidadão. Na concepção do autor, a clara separação, em Aristóteles, de diferentes funções do indivíduo representa um trunfo sobre o Platonismo, e prepara a cisão, cara ao mundo moderno, entre os domínios da ética e da política. Ullmann lembra que, antes de Guilherme de Moerbeke (maior dentre os tradutores medievais de Aristóteles), o termo ‘política’ não está presente nos vocabulários dos governantes e dos estudiosos devotados à teoria do governo.³⁵ Para Ullmann, é a própria *scientia politica* que, em decorrência do trabalho de Tomás de Aquino, nasce, no século XIII,

³³ Tais reflexões sintetizam, de forma algo grosseira, a tese defendida em BERMAN, Harold J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

³⁴ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 118.

³⁵ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 119.

no encaixe da reabilitação do “homem como animal político” (na acepção aristotélica da expressão).³⁶

É importante matizar a abordagem de Ullmann. Se ética e política são distintas, no Aristotelismo, restam, no entanto, umbilicalmente ligadas. É possível ser virtuoso de uma perspectiva política, sem sê-lo, no entanto, de uma perspectiva ética – o oposto, contudo, é impensável, nos quadros da filosofia aristotélica. Um exemplo nos bastará, pinçado do comentário de Tomás de Aquino ao livro V da *Ética a Nicômaco*:

Aristóteles comenta que essa dúvida será posteriormente esclarecida na *Política*, já que, no terceiro livro dessa obra (*Ética*), ele comenta que ser um homem simplesmente bom não se confunde com ser um cidadão bom, pois esses dois conceitos não são sempre a mesma coisa em todos os Estados e em todas as Constituições. Há estados com leis não retas, nos quais alguém pode ser um bom cidadão, sem ser um bom homem. Mas, no Estado ótimo, não há bom cidadão que não seja também um bom homem.³⁷

Ullmann destaca como termos correntes no vocabulário medieval – como ‘cidadão’ – são resignificados, após a volta de Aristóteles.³⁸ Segundo o autor, é por apropriar-se de termos familiares para veicular sentidos novos que a revolução do século XIII consegue maior difusão no continente europeu. Ullmann se vale do exemplo da palavra *humanitas*. Como mostra o autor, a palavra era conhecida entre teólogos – em virtude da distinção entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo – e entre juristas – visto que o termo é freqüentemente empregado no Código Justiniano para se referir à essência do homem. Contudo, é no século XIII que a palavra é investida do sentido no qual ainda hoje o empregamos.³⁹

4.2. Tomás de Aquino dualista

A síntese das transformações doutrinárias do século XIII estaria, para Ullmann, em Tomás de Aquino. O ajustamento entre conceitos aristotélicos e estrutura cristocêntrica, operado pelo Doutor Angélico, seria paradigmático. O pensamento do Aquinatense, para Ullmann, seria *dualista*: reconheceria a existência de uma “dupla ordem de coisas”, a natural

³⁶ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 127.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Da justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012, p. 35.

³⁸ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 120.

³⁹ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 121 e 122.

(plano do cidadão) e a sobrenatural (plano do *fidelis christianus*). No entender de Ullmann, a doutrina tomásica vincularia a *renovatio hominis* e a *regeneratio civis*. Não mais *súdito* (quer dizer, sujeito à tutela superior), o homem se tornaria cidadão propriamente: “o homem natural passa a ser visto, finalmente, como um membro constituinte deste produto natural, o Estado”.⁴⁰

Ullmann cita a reabilitação, em Tomás de Aquino, das virtudes cardeais da Antiguidade (justiça, temperança, prudência e fortaleza) face às virtudes teologais do Medievo (fé, esperança e caridade). Segundo Ullmann, o Aquinatense mostraria como as “virtudes adquiridas” (*virtutes acquisitae*), conquistadas pelo trabalho, independem das virtudes infundidas por Deus (*virtutes infusae*), obtidas pela Graça. Tomás de Aquino chama “virtudes políticas” e “virtudes humanas” as virtudes cardeais. Ullmann acredita que a autonomia dessas virtudes é prova incontestada da separação, em Tomás de Aquino, entre as esferas religiosa e civil. Ullmann faz remissão, ainda, à previsão, em Tomás de Aquino, da resistência civil – que seria indicativo, na obra do Doutor Angélico, do valor da consciência individual.⁴¹

Ora, o dualismo que Ullmann atribui a Tomás de Aquino parece mais característico de filósofos vinculados ao Averroísmo latino, como Sigério de Brabante.⁴² Referidos pensadores defendiam a chamada *doutrina das duas verdades*, segundo a qual as verdades da razão contrastavam com as verdades da fé – devendo ser exploradas por vias distintas. É contra tais propostas que se insurge Tomás de Aquino, em um esforço para demonstrar a unidade do humano. Nominalistas acusarão o Doutor Angélico de reduzir a transcendência de Deus à imanência do sistema. Isso se deve ao fato de que a obra do Aquinatense estabelece um *continuum* entre natural e sobrenatural – uma mesma pirâmide hierárquica articula o nível das bestas, dos homens e dos anjos.

⁴⁰ Tradução nossa para: “natural man came to be viewed, at long last, as a constituent member of the natural product, the State”. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 123.

⁴¹ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 124 a 126.

⁴² Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Fisionomia do século XIII. *Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

A teoria da justiça desenvolvida por Tomás de Aquino, coroada pela doutrina do Direito como *debitum* (isto é, como coisa devida), pode servir-nos de exemplo.⁴³ Para o Aquinatense, o Direito não deriva da política, mas a precede e a determina. Mais que *norma*, o Direito é *debitum*, quer dizer, algo devido a alguém – devido por convenção ou por natureza. A doutrina tomista do *debitum* pressupõe uma ordem natural do real, instituída por Deus. Cabe ao governante tutelar referida ordem, de maneira que todos os indivíduos encontrem meios para realizar de forma mais plena sua própria natureza. Dessa forma, as leis positivas (o plano do cidadão) não podem contrariar as leis naturais e divinas (o plano do *fidelis christianus*). Se Tomás de Aquino prevê a resistência civil, esta se fundamenta, não em possíveis dissonâncias entre a vontade do príncipe e a vontade do povo, mas na inobservância, nas relações civis, de preceitos instituídos por Deus e inscritos na natureza dos homens. Logo, contrariando Ullmann, poderíamos dizer que, em Tomás de Aquino, o governante ainda é, fundamentalmente, nomoteta, que espelha a ordem do *nomos* na ordem da *physis*, atuando, pois, como construtor de pontes entre o divino e o humano.⁴⁴ Tomás de Aquino ainda está preso à “representação tradicional do mundo”, tal como descrita por Mircea Eliade, na qual todos os comportamentos humanos são imitações de modelos divinos, são sacramentos – “homologias antropomórficas”, para valermos da terminologia do intelectual romeno.⁴⁵

A trajetória de Tomás de Aquino não corrobora a tese de Ullmann, segundo a qual o Aristotelismo teria auxiliado o Ocidente a libertar-se da “forma teocrática de governo”. Vale lembrar que a república popular instaurada em Florença, entre 1494 e 1498, pelo dominicano Girolamo Savonarola, que tinha perfil eminentemente teocrático, era fundamentada em preceitos aristotélico-tomistas.⁴⁶

⁴³ Sobre o tema, recomendamos a leitura de ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do *debitum* em Mata Machado. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

⁴⁴ V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e direito [Antropologia e direitos humanos]. TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética & direito*. São Paulo: Landy: Loyola, 2002.

⁴⁵ V. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 81 a 85.

⁴⁶ A defesa que o próprio Savonarola fez do regime por ele capitaneado, redigida pouco tempo antes de sua morte, é ilustra com clareza a dimensão teocrática do tomismo. Cf. MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

5. As reverberações da cisão entre *fideles* e *cives*: *Duce naturae*

Ullmann acredita que, longe de restringir-se a casos isolados, o renascimento do homem e do cidadão, a partir do século XIII, teria sido largamente difundido. Cita, a propósito, Giles de Roma e Durandus de San Porciano, figuras que se aproveitam fartamente da terminologia aristotélico-tomista.⁴⁷ À medida que nos aproximamos do século XV, amplia-se a consciência da capacidade do homem para gerar seu próprio mundo. Nas palavras do autor: “Uma vez mais a vida social tornou-se criação do próprio homem. Estava no poder do homem atuando como um cidadão fornecer esses elementos essenciais que garantiriam a continuidade da existência do Estado”.⁴⁸

Entretanto, Ullmann crê que, a partir do século XIII, o homem ocidental passou a ser guiado, não por Deus, mas pela natureza – *duce naturae* seria lema imprescindível ao reabilitado humanismo. Consideramos problemática semelhante perspectiva. Desde os primórdios, o Ocidente sempre associou a afirmação do ser humano à sujeição do mundo natural. Tomemos como exemplo a *Odisséia* de Homero. A tarefa de Ulisses é, fundamentalmente, exorcizar forças naturais que ameaçam do exterior – ninfas, sereias, monstros, gigantes –, valendo-se de seu engenho (da razão instrumental, pode-se dizer), de forma a garantir seu regresso a Ítaca, a civilização. A despeito do que o retorno do pensamento aristotélico poderia sugerir, o humanismo tardo-medieval e renascentista não significou uma nova comunhão entre a natureza e o homem – mas na construção de um projeto de sistemática submissão da matéria pelo Espírito, que levará às esperanças prometeicas de intelectuais como Leonardo da Vinci e Francis Bacon.

⁴⁷ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 139.

⁴⁸ Tradução nossa para: “Social life once more had become man’s own creation. It was in the power of man acting as a citizen to furnish those essentials which guaranteed the continued existence of the State”. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 140.

Conclusão: rupturas e permanências entre o humanismo do século XIII e o humanismo renascentista

Ao final de sua exposição, Ullmann ensaia uma diferenciação entre o humanismo do século XIII e o humanismo renascentista, com base no posicionamento de tais movimentos no que tange à literatura antiga. O autor mostra que, embora não fossem desconhecidos da Idade Média, os autores clássicos não eram, então, tomados como modelos. A intelectualidade medieval tinha por meta adaptar a literatura antiga às necessidades da fé cristã, descartando autores que não se prestavam a semelhante tarefa. É essa postura que será revisada, com o despontar do humanismo renascentista. Poderíamos, a propósito, citar a lição do historiador Jean Delumeau:

É verdade que a Antiguidade nunca fora totalmente esquecida, mas tinha sido transformada. As monjas liam Ovídio, mas um *Ovídio moralizado*. No *Romance de Tróia* ou *de Enéias*, em certas 'traduções' de Tito Lívio ou de Valério Máximo, nas miniaturas, os heróis antigos eram cavaleiros e as deusas eram grandes senhoras vestidas à moda de Carlos VI ou de Carlos VII. Um *César* esculpido em Pierrefonds no início do século XV mostra-se-nos sob a aparência de um herói barbudo, de cota de malha e espada de folha larga. Os humanistas, pelo contrário, esforçaram-se - sem sempre o conseguir, é verdade - por encontrar uma Antiguidade mais autêntica.⁴⁹

É imprescindível destacar, no entanto, que o humanismo renascentista – que fez dos antigos sua norma e seu padrão – só foi possível em virtude do renascimento do homem e do cidadão, operado pelo humanismo do século XIII. Ullmann destaca a humanização da historiografia no Renascimento dos séculos XV e XVI, que faz do homem o primeiro motor da história. Destaca, ainda, a internalização da fé, a ênfase conferida à relação subjetiva e pessoal do indivíduo com Deus – face à forma objetiva e institucionalizada de religiosidade que, a seu juízo, seria típica do Medievo. É essa a essência da *Devotio moderna*, estimulada pelo uso do vernáculo nos sermões e na literatura popular. Nessa esteira, Ullmann salienta que o retorno aos autores pagãos clássicos se fez acompanhar pelo retorno aos escritores cristãos

⁴⁹ DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, v. 1, p. 95.

clássicos, em detrimento da Escolástica, cujas especulações teológicas passaram a ser entendidas como demasiado abstratas para os humanistas do século XV.⁵⁰

Segundo Ullmann, o renascimento do homem e do cidadão, que se dá a partir do século XIII, deparou-se, até o século XIX, com a resistência do trono e do altar – da tiara e da coroa, do rei e do papa. Seriam forças tradicionais e conservadoras, obstaculizando o exercício pleno da cidadania. Nesse sentido, poderíamos interpretar a Era das Revoluções como um esforço para erradicar os últimos resquícios medievais – o poder nobiliárquico e eclesiástico – no mundo moderno. A leitura que Ullmann propõe ignora as especificidades do Antigo Regime. Como aponta Modesto Florenzano,⁵¹ não são raros os historiadores que, identificando o pensamento político moderno ao regime representativo, acabam por considerar o Absolutismo como um espectro medieval. Ora, os regimes absolutistas – bem como a doutrina do Direito Divino dos Reis, que lhes deu subsídio – são tipicamente modernos.

A insularidade do Príncipe – a figura de um monarca exterior e superior à comunidade que rege – é, como já frisamos, estranha ao sistema de pensamento medieval, e encontra resistência da própria Igreja (como o atesta o conflito entre Jaime I e o Papa Paulo V). A centralização do poder operada pelo Absolutismo é elemento indispensável à formação do Estado de Direito, na contemporaneidade – é tal processo que, gradualmente, assegura o monismo jurídico, marcando o fim do caráter compósito e pluralista dos corpos políticos medievais e assegurando a prevalência, nas fronteiras de cada nação, de uma única autoridade legiferante e judicante.⁵² A frágil oposição entre forma teocrática de governo e feudalismo – a primeira, tirânica, o segundo, democrático; a primeira, platônica (cristã), o segundo, aristotélica; a primeira, anti-humanista, o segundo, humanista – leva Ullmann a estender a batalha entre o medieval e o moderno até a era das revoluções, em um esquematismo que empobrece a leitura da vida política europeia do Renascimento e da Modernidade Clássica. Ullmann, que tenta remontar o Renascimento ao século XIII, acaba por, paradoxalmente, ampliar o Medievo até o século XIX.

⁵⁰ V. ULLMANN. *The individual and society in the Middle Ages...*, cit., p. 142 a 144.

⁵¹ Cf. FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, nº. 71, 2007.

⁵² No que diz respeito à especificidade do Antigo Regime, recomendamos a leitura de HESPANHA, António Manuel. A questão do absolutismo no sistema político da época moderna. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

Referências

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. *A doutrina tomista do debitum em Mata Machado*. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. O navio afundado e o submarino - a memória do legado jurídico-político greco-romano na Igreja Medieval. Em *V Jornada Brasileira de Filosofia do Direito*, 2011, Belo Horizonte. ANAIS DA V JORNADA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DO DIREITO: Resumos Expandidos. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Filosofia do Direito e Sociologia do Direito, 2011. v. Único. p. 174 a 181.

_____. *Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana*. 2013, 200 f., enc. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

ARENDT, Hannah. Martin Heidegger faz oitenta anos. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

BERMAN, Harold J. *Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

BERNANOS, Georges. *Diálogos das carmelitas*. Tradução de Marina Telles de Menezes Rocha. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

BRAGUE, Rémi. *Mediante a Idade Média – filosofias medievais na Cristandade, no judaísmo e no Islã*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Loyola, 2006.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRAJOLI, Luigi. *A soberania no mundo moderno*. Tradução de Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, nº. 71, 2007.

GROSSI, Paolo. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado – entre Medieval e Idade Moderna. Tradução de Arno Dal Ri Jr. *Revista Seqüência*. Florianópolis, nº 55, 2007.

HASKINS, Charles Homer. *The renaissance of the twelfth century*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1955.

HESPANHA, António Manuel. A questão do absolutismo no sistema político da época moderna. *Caleidoscópico do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.

LE GOFF, Jacques; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy. *Em busca da Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A história da Filosofia medieval revisitada, *Síntese* 89 (2000) 405-412.

_____. Ética e direito [Antropologia e direitos humanos]. TOLEDO, Cláudia; MOREIRA, Luiz (Orgs.). *Ética & direito*. São Paulo: Landy: Loyola, 2002.

_____. Filosofia e transcendência. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. Fisionomia do século XIII. *Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor menor*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. SAVONAROLA, Girolamo. *Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença*. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARTINDALE, Andrew. *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979. (Col. O mundo da arte – Enciclopédia das artes plásticas de todos os tempos).

MCALLISTER, Ted V. *Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin & the search for a postliberal order*. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

PAGLIA, Camille. *Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. Tradução de Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1987.

REALE, Giovanni. A interpretação de Platão inaugurada pela Escola de Tübingen e por mim apresentada em sentido epistemológico como “paradigma hermenêutico” alternativo àquele dominante. Tradução de Marcos César Seneda. *Archai – Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. Brasília, nº. 6, janeiro de 2011, p. 11-26.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da Antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da Historiografia*. Ouro Preto, v. 3, 2009, p. 142 e 143.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

TOMÁS DE AQUINO. *Da justiça*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Vide Editorial, 2012.

ULLMANN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.