UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE HISTÓRIA IHT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA- PPGH

“*Nos ombros de gigantes*” — a noção medieval de progresso através do tempo na obra de João de Salisbury.

HIAGO MAIMONE DA SILVA REBELLO

Niterói

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE HISTÓRIA IHT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA- PPGH

HIAGO MAIMONE DA SILVA REBELLO

"*Nos ombros de gigantes*" – a noção medieval de progresso através do tempo na obra de João de Salisbury.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Medieval.

Orientadora: Dra. Vânia Leite Fróes.

Niterói
2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

R291? Rebello, Hiago Maimone da Silva
?Nos ombros de gigantes? : a noção medieval de progresso através do tempo na obra de João de Salisbury. / Hiago Maimone da Silva Rebello ; Vânia Leite Fróes, orientador. Niterói, 2022.
155 p.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

DOI: http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.m.11502412764

1. Escolástica. 2. História das Ideias. 3. João de Salisbury. 4. Progresso. 5. Produção intelectual. I. Fróes, Vânia Leite, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

HIAGO MAIMONE DA SILVA REBELLO

"*Nos ombros de gigantes*" – a noção medieval de progresso através do tempo na obra de João de Salisbury.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História. Área de concentração: História Medieval.

Aprovada em ____ de _____ de 20___.

BANCA EXAMINADORA:

_____

Profa. Dra. Vânia Leite Fróes (UFF) – Orientadora

_____

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas (UFF) – Arguidor

_____

Prof. Dr. Carlile Lanzieri Júnior (UFMT) – Arguidor

Niterói
2022

DEDICATÓRIA

Aos gigantes que, ceifados por Saturno, são salvos
por Clio para levantar anões em seus ombros.

EPÍGRAFE

Essa é a coisa que a tudo devora
Feras, aves, plantas, flora.
Aço e ferro são sua comida,
E a dura pedra por ele moída;
Aos reis abate, à cidade arruína,
E a alta montanha faz pequenina.

— J.R.R. Tolkien.

AGRADECIMENTOS

Sem alguns nomes, a presente dissertação não estaria concluída. Antes de tudo, a Deus que, em sua Graça absoluta, me ajudou nesse percurso; aos meus pais que, primeiramente, me deram o suporte ao longo de minha vida para que eu chegasse até esse ponto, será necessário fazer um agradecimento. À minha orientadora, a Dra. Vânia, que pacientemente lapidou as possibilidades do meu trabalho, assim como aos arguidores da qualificação, os doutores Edmar e Carlile e suas críticas que, longe de impossibilitarem a pesquisa, mostraram novos caminhos para serem trilhados – também agradeço aos meus amigos da pós-graduação, Carlos Tadeu e Caio Féo, que através de conversas profícuas, muito pôde ser aproveitado.

Resumo

A presente dissertação busca compreender a percepção temporal e a relação que o tempo possui com a concepção de progresso dentro de um autor do século XII, João de Salisbury, em suas obras filosóficas e historiográficas. O tempo, dentro do contexto do autor, era um elemento de importância para a validação ou a exaltação de algum autor, o que causava uma tensão entre autores novos e antigos, dentro do período onde as traduções de obras novas para o contexto escolástico da Europa Ocidental, onde a autoconsciência histórica dos autores do século XII pode ser observada através do caso de João de Salisbury.
Palavras-Chave: Escolástica, História das Ideias, João de Salisbury, Progresso

Abstract

The present dissertation seeks to understand the temporal perception and the relationship that time has with the conception of progress within a twelfth century author, John of Salisbury, in his philosophical and historiographical works. Time, within the context of the author, was an important element for the validation or exaltation of an author, which caused a tension between new and old authors, within the period where the translations of new works for the scholastic context of Europe West, where the historical self-awareness of twelfth-century authors can be seen through the case of John of Salisbury.
Key-words: Scholasticism, History of Ideias, John of Salisbury, Progress

SUMÁRIO

Introdução.....p. 10

Capítulo 1 – Conceitualização e metodologia.....p. 14

1.1 – *O problema "tempo"* .....p. 15
1.2 – *O Problema "Progresso": propostas teóricas e metodológicas*.....p. 26
1.3 – *O Salebriense na historiografia*.....p. 35

Capítulo 2 – O Salebriense.....p. 39

2.1 – *Vida e obra de João de Salisbury*.....p. 39
2.2 – *Entre Urbes e Mestres*.....p. 45

Capítulo 3 – As Fontes do Salebriense.....p. 62

3.1 – *As Fontes da Fé*.....p. 62
3.2 – *A Fonte dos Antigos* .....p. 78
3.3 – *A Fonte Historiográfica*.....p. 91

Capítulo 4 – Conhecimento e Progreso.....p. 98

4.1 – *A noção de tempo em João de Salisbury*.....p. 99
4.2 – *A percepção do progresso no medievo através de João*.....p. 113

Considerações Finais.....p. 148

Referências bibliográficas.....p. 150

Introdução:

João de Salisbury (1115/1120-1180) é um dos intelectuais medievais mais conhecidos do medievo central. Sua obra foi uma das mais marcantes, e uma das que podem demonstrar certo espírito cultural de sua época, pois adentrava nos novos interesses filosóficos e morais que as escolas catedráticas e o ambiente de corte do século XII mais estimavam. Muitas obras foram escritas sobre seu papel na História da Filosofia Medieval, e não raramente em vários trabalhos de História Geral da Filosofia ou das ideias, João é citado como um ponto referencial dentro do contexto escolástico de seu período.

A obra do salebriense possui várias características. Ela pode ser dividia em trabalhos hagiográficos, historiográficos, poéticos, políticos e lógicos. Cada parte de seus escritos, contudo, pode ser subdividida em uma gama de assuntos que se intercalam, dialogam, contrastam e se assemelham. Seu segundo mais famoso trabalho, o *Metalogicon*, possui a característica de abordar uma miríade de temas que podem ir além da Filosofia propriamente dita. Nele, João escreveu acerca da lógica, metafísica, gramática, retórica, assim como propôs definições sobre o que seria a ciência e dos usos positivos da poesia para o filosofar, mas seu livro também se estende para relatos de seu cotidiano, para os casos e percursos de sua própria vida e sobre o mundo à sua volta.

Um dos temas que podem ser encontrados em sua obra é o *tempo*. O tempo, como matéria de investigação histórica passível de pesquisa, sempre foi alvo de observações a respeito da mentalidade ao medievo. A cultura clerical medieval, em plena mutação no século XII graças à expansão das escolas e do aumento da importância de seus mestres, tem em certas frases emitidas por intermédio de João que podem ser um recorte exemplar das transformações do período.

Essa atenção, no entanto, jamais possuiu um cuidado *monográfica*. O salebriense e seus trabalhos já foram alvos de inúmeras atenções, contudo certas parcelas existentes em sua obra não receberam tanta notabilidade. Como João se encaixava na questão entre os *antigos* e os *modernos*, isto é, na querela entre um ensino mais velho, independente das obras que adviriam com o movimento das traduções que ainda estava a pleno fôlego em seu tempo, e um mais novo (*modernum*, como se dizia no latim). influenciado pelas traduções de obras gregas e "muçulmanas" e pela discussão que tais novidades traziam.

Em um meio escolar interativo e dinâmico, o salebriense desenvolveu não apenas as suas fundações filosóficas mais evidentes, mas também criou uma mentalidade de acordo com sua vivência e seu trajeto. Como um intelectual erudito em seu meio, era afetado pelas demandas e pelas discussões de seu entorno, estas que podem se expressar de modo marginal em seus textos. As posições do autor para o tempo, malgrado fossem secundárias, não eram sem importância dentro da retórica e que o *Metalogicon* se propunha – e não apenas no *Metalogicon*, de fato, o autor divagou ou refletiu sobre outros assuntos que não eram propriamente filosóficos. No *Policraticus*, com efeito, muito do pensamento joanino pode ser vislumbrado a respeito da História, do tempo, da importância da conservação dos eventos do mundo, assim como em seu trabalho mais posterior, o *Historia Pontificalis*, é possível observar uma gama de assuntos que o preocupavam ou importavam o suficiente seu autor para serem comentadas em alguma medida.

Se as questões temporais possuíram estima o suficiente para terem atenção direta nos escritos do salebriense, e se o seu meio o influenciou para se posicionar dentro da temática, então uma atenção acurada dada às leituras filosóficas do autor necessita ser efetuada. "Ler", no medievo, era estar em contato com uma rede de influências das escolas. Um autor que detinha uma série de obras lidas e refletidas, estudadas e comentadas, detinha uma gama de influências temáticas que o ajudavam a compor e a delinear o formato e o conteúdo de suas ideias, assim como estas últimas influenciavam o seu entorno.

O "lugar social" das ideias se encontra em uma estrutura de mentalidade. O cenário do século XII, dentro de disputas intelectuais que tangiam novos conhecimentos com antigos, afetava a situação intelectual no que tocava a validade da educação que era ensinada. Essa característica pode ser observada a partir de um estudo que foca na posição de uma obra em diálogo com seu meio e que seja intrinsicamente ligada aos novos ensinamentos perpetuados dentro do ensino em parte do Ocidente Europeu.

A partir de uma atenção especial dada para João de Salisbury, o tema "tempo" pode ser observado como detentor de qualidades, como um elemento que era considerado e que necessitava ser exposto como parte de um problema, para o autor. O tempo se coloca, então, como algo que pode ter valor. O valor temporal se organiza de uma forma distinta, se colocando como um elemento histórico, dotado de uma natureza linear e com uma cronologia onde produções intelectuais denotam a estima de uma obra deste ou daquele tempo.

Para o salebriense o seu tempo, o tempo dos modernos, estava em uma cronologia universal onde obras possuem qualidades diferentes de acordo com sua localização na História.

O andar progressivo da humanidade no tempo também possuía uma importância na qualidade que cada época terá na história da Filosofia. O conflito entre os antigos e os modernos no século XII traça não apenas um campo de embates filosófico-teológicos, mas também cria um cenário onde a própria autoconsciência histórica dos filósofos do período estava em questão.

Através da posição joanina do tema, é possível ter em primeira mão um vislumbre de um tipo de mentalidade que se distinguia das demais, no medievo. Através do pensamento de João, é possível observar que a concepção de um tempo retilíneo e progressivo afetava a visão de como o conhecimento era produzido no mesmo, criando uma valorização das qualidades temporais de sua própria época *frente* à épocas anteriores, o que cria uma dessemelhança com a forte valorização que o passado detinha, no medievo. O problema pode ser transformado em uma questão da História cultural e da ordem das mentalidades, uma vez que mostra como o influxo de novos conhecimentos, aliado com a produção de novos livros por conta do mesmo influxo, podem alterar a consciência histórica em certos casos, onde a qualidade do tempo pode ter um valor distinto graças a essas mudanças na intelectualidade de cada período.

A "mentalidade geral" de uma época, por mais que configurasse as tendências do pensamento, ou mesmo traçasse seus contornos e limites, não pode ser capaz de resumir todo um período, ou todos os indivíduos ou parcelas de grupos socias que podem se distinguir desta, caso algo ocorra para afetar a cultura em algum ponto, como a vinda de novos conhecimentos pelas traduções e a produção de novas obras filosóficas a partir das mesmas.

Esse fator tem a possibilidade de ser observado na obra do salebriense, que pode mostrar uma perspectiva sobre eventos que a Idade Média estava atravessando, através do foco em um autor em suas considerações históricas e até mesmo sobre a reflexão que o próprio clero escolástico detinha sobre si mesmo, com relação ao seu lugar dentro da História, uma vez que suas obras dialogam com o mundo intelectual à sua volta, dando luz, através da reflexão, para como a questão do tempo e do progresso que a humanidade pode fazer através dele poderiam ser encarados de diversas formas no medievo central.

A pesquisa, portanto, se concentrará em dois pontos cronológicos: nas memórias de João sobre seu percurso como estudante e o período em que atuou como autor (ainda com pesos distintos para cada ponto). Esses pontos, porém, se comportam como nódulos em uma rede, sem um espaço fixo para se colocar propriamente. Como ideias transitam pelo tempo e pelo espaço, o recorte espacial e cronológico necessitará ser feito em rede, observando pontos que vão desde a segunda metade dos anos 30 do século XII, até a primeira metade dos anos 60 do mesmo século, quando João escreveu seu *Historia Pontificalis*.

Para tal empreitada, uma divisória de capítulos será necessária. O primeiro capítulo abordará os conceitos mobilizados para o trabalho, discutindo autores que abarcaram em suas teorizações os conceitos de tempo e progresso, e como estes podem ser encaixados em uma discussão historiográfica que busca tratar da Idade Média; o segundo capítulo terá o propósito de introduzir João de Salisbury em sua biografia, assim como seus trabalhos e quais escritos de João serão utilizados na dissertação. O contexto de sua educação filosófica, esta que cria uma marca no estilo filosófico do autor por toda sua vida, também será dado, uma vez que a principal fonte de João, o *Metalogicon*, é voltada para o mundo escolar e reflete o ambiente dos mestres e estudantes.

Os últimos dois capítulos se concentrarão em como João percebia o tempo. O penúltimo capítulo será dedicado ao contexto intelectual e cultural, suas leituras que tangiam a temática temporal, assim como a identificação no *Metalogicon*, no *Policraticus* e no *Historia Pontificalis*, de recortes que evidenciem como o autor encarava o tempo e o relacionava com a religião, a filosofia, a poesia e a historiografia que tinha acesso. O último capítulo, por seu turno, servirá para demonstrar a principal proposta da dissertação a respeito das concepções de tempo e progresso no contexto do salebriense – ele se dedicará na visão estritamente filosófica do autor sobre o tempo no primeiro momento, com o seu último subcapítulo dedicado integralmente a identificar na obra joanina elementos que possam ser considerados como perceptivos ao conceito de “progresso”.

Capítulo 1 – Conceitualização e metodologia

O tempo, sua natureza, o modo como os Homens o encaram, ou mesmo sua própria existência, foram alvos de consideráveis discussões que podem ser datadas desde antes da própria Era Cristã. Das disputas metafísicas entre os seguidores de Heráclito (540-470 a.C) e os eleatas, passando pela problemática platônica no *Timeu* e até mesmo como o passar do tempo se comporta em relação à necessidade e ao devir na obra aristotélica, o debate sobre o tempo aparece como uma problemática dentro da Filosofia.

Em épocas contemporâneas, a querela iniciada por J. McTaggart (1866-1925), que deu origem à interpretação de duas visões conflitantes do tempo, a série A e a série B, mas não sem antes ter existido uma gama de filosofias, visões e teorias temporais desde o fim da Antiguidade, com Santo Agostinho (354-430), passando por Leibniz (1646-1716), Newton (1643-1727), Kant (1724-1804) e outros filósofos e cientistas interessados em saber o que é o tempo.

Para o historiador, que tem sua própria ciência como dependente da conceitualização temporal, a questão do que é o tempo é essencial para a realização de seu trabalho. Se o pesquisador do passado estuda algo, este algo são os resquícios do mesmo passado, um tempo que já não está mais na existência e, portanto, entra em contraste contra o próprio período em que o historiador está trabalhando.

Indo além da discussão da natureza do tempo, o historiador também lida com outras características que envolvem o passado: como antigas sociedades ou indivíduos *encaravam* o tempo e também como as mudanças que definem, pautam e evidenciam as moções na História eram consideradas e afetavam as concepções do passado.

O historiador, apesar de sua vinculação com o conceito de tempo e como este mesmo conceito pode alterar seu modo teórico de enxergar seu próprio campo investigativo, não é um filósofo do tempo e muito menos um físico. O historiador se preocupa, como já argumentou Marc Bloch (1886-1944), com os *Homens no tempo*[1]. São as marés das continuidades e mudanças que formam e dão cores ao Homem no passado que o historiador deve se ater, pois caso faça o oposto, o risco de seu trabalho se transmutar de uma historiografia para uma filosofia é eminente.

O foco obrigatório nos Homens, por seu turno, não elimina a problemática do que é o tempo e, sobretudo, como ele deve ser encarado pelo historiador. Uma posição teórica precisa ser definida, e essa definição tem a particularidade de se encaixar no tema da dissertação: as

[1] BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 54-55.

concepções de tempo e progresso de um personagem medieval. O que é o tempo e se é possível um sujeito do medievo percebê-lo, assim como se é viável a observação de uma autoconsciência histórica dentro da mentalidade desse mesmo sujeito, no que diz respeito a um melhoramento qualitativo nesse mesmo tempo, onde o aspecto temporal retilíneo e o avanço da Filosofia seriam paralelos e relacionados. Por conseguinte, uma discussão sobre o que é o progresso também deve ser feita.

Se a proposta é trabalhar com a visão e a percepção de tempo e progresso na Idade Média central, em uma época que tem um valor semântico diferente do atual para os termos "tempo" e "progresso", será necessário conceitualizar e definir a terminologia com a qual o trabalho se envolverá, assim como expor e dialogar com a historiografia que já tratou dos temas e da obra joanina como um todo.

1.1 – O problema "tempo".

O tempo é a argamassa da História. Sem o primeiro, esta última careceria de sentido de ser. O principal problema ao se tratar do tempo na História é, sem dúvidas, o modo diverso e plural com que ele é percebido e conceitualizado. A questão de como tratar dessa problemática em um autor do século XII irá repousar, sem dúvidas, em um terreno teórico onde se determinará o que é o tempo e se existe a possibilidade de uma sociedade ou um indivíduo, muito distantes do historiador do século XXI, perceberem algo em que hoje possa ser chamado de "tempo".

Esse problema é clássico de qualquer história da cultura, já que ele trata de conceitos e como estes se operam em épocas diversas. Peter Burke (1937 –) defendeu e observou que é muito difícil achar algo que não faça parte de uma "cultura"[2], pois o século XX teve o imenso trabalho de anexar cada vez mais elementos que seriam tangíveis pela esfera cultural. A Filosofia é um dos alvos da História cultural ao menos desde o início do século XX[3], e como conceitos não raramente saem de meios filosóficos, os mesmos estão dentro de uma forte cultura.

Reinhart Koselleck (1923-2016) foi o primeiro a tentar elaborar e focar em uma semântica dos conceitos através da História. Seu trabalho visava historicizar o significado das palavras que possuem uma diacronia longa, uma vez que o mesmo termo pode ter sua forma

[2] BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 11.
[3] Ibid., p. 25.

intacta, mas seu sentido mudado ao longo das gerações[4] – o que acarreta na alteração das realidades socioculturais que envolvem muitas terminologias. O autor, com efeito, põe em dois níveis os conceitos: o primeiro é aquele que possui um termo em seu tempo e este termo é percebido pelo historiador, ou ainda é presente em sua época; o segundo é o conceito que está imbuído no cenário estudado e não possui uma palavra para ser designado, mas que pode ser observado pelo historiador. Os conceitos transcendem as palavras e as expressões das próprias sociedades que os usam ou criam[5].

Antoine Prost irá reafirmar essa característica. Os conceitos possuem uma relação com a História que deve ser percebida pelo historiador dentro das mudanças semânticas dos termos[6]; mas os conceitos não necessariamente são nativos de seus próprios períodos. A História com muita frequência conceitualiza elementos ocorridos no passado que não foram conceitualizados em suas próprias épocas, pois não foram percebidos em seus presentes[7].

Se é para discutir qualquer conceito na História, é preciso entender que este mesmo conceito depende tanto de sua própria época, quanto pode ser nomeado ou percebido apenas em períodos posteriores, o que permite ao historiador conjecturar suas teses de modo mais abrangente, sem ficar preso ao olhar que os próprios Homens do passado detinham sobre seu mundo.

---

[4] KOSELLECK, Reinhart. *Futuro do Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006, p. 107-115.

[5] "Toda historiografia se movimenta em dois níveis: ou ela examina fatos já articulados linguisticamente ou ela reconstrói fatos não articulados linguisticamente no passado, mas que, com a ajuda de determinados métodos e a coleta de indícios, podem ser de alguma maneira recuperados.
No primeiro caso, os conceitos recebidos da tradição servem de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo caso, a história [*Historie*] se serve *ex post* de categorias acabadas e definidas, que são aplicadas sem que possam ser identificadas nas fontes. Desse modo, estabelecem-se premissas teórico-econômicas para analisar o capitalismo nascente com categorias que, na época, eram desconhecidas. Ou então desenvolvem-se teoremas políticos que são aplicados a situações constitucionais passadas, sem que por isso tenha-se que convocar uma história alternativa. Nos dois casos a história dos conceitos evidencia a diferença que predomina entre um núcleo conceitual do passado e um núcleo conceitual contemporâneo, seja porque ela traduz o antigo uso lingüístico, ligado às fontes, de modo a defini-lo para a investigação contemporânea, seja porque ela verifica a capacidade de rendimento das definições contemporâneas de conceitos científicos. A história dos conceitos abrange aquela zona de convergência na qual o passado, com todos os seus conceitos, adentra os conceitos atuais" – Ibid., p. 116.

[6] PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 129-131.

[7] "*Para falar de Belle Époque, foi necessário ter passado pela Guerra de 1914 e ter vivido em um tempo de inflação. A expressão bem cômoda – primeira metade do século XX –, para designar o período de 1900-1940, surgiu apenas na década de 70. Os gregos da época clássica ignoravam que ela viria a merecer tal qualificativo e o mesmo se pode dizer dos gregos da época helenística. Somente os grandes movimentos populares, ou as guerras, é que suscitam ente os contemporâneos o sentimento de constituir um período particular, exigindo um nome: em 1789, a 'Revolução' recebeu imediatamente tal denominação e os franceses de 1940 tiveram a nítida consciência de viver uma 'debandada'.*
Do mesmo modo, em geral, os processos históricos, ou seja, as evoluções mais ou menos profundas da economia, da sociedade e, até mesmo, da política, são raramente percebidos no próprio momento e, ainda mais raramente, conceitualizados" – Ibid., p. 118.

É necessário, porém, acrescentar a essência da questão: o problema do conceito "tempo" é a *tipologia* em que ele se encontra. Não se trata de uma conceituação "normal", como um universal abstrato ou uma particularidade do ser ou de algum fenômeno[8]. *O tempo é uma das categorias da própria realidade*[9].

Assim como o *espaço*, a *quantidade*, a *relação* e a *posição*, o tempo é uma das estruturas que compõem a realidade em si. Sem o tempo a própria casualidade careceria de sentido, de modo que todo entendimento e observação do mundo ruiria em um caos epistemológico onde nenhum objeto poderia ser analisado a partir de uma relação entre sua origem (ou de alguma mudança pela qual tenha passado) e seu estado atual – de fato, a própria noção de *atual* não existiria. O tempo é, portanto, imprescindível para que o mundo funcione da maneira que funciona e, como fica implícito, para a possibilidade de qualquer tipo de averiguação de algum evento ou fenômeno.

A categoria do tempo transcende o trabalho do historiador, mas igualmente o abarca, pois ela não é indiscutível, ou mesmo observável, ao ponto de existir um entendimento claro e universal a respeito de sua natureza. A pequena e supracitada lista de autores que versaram sobre a natureza do tempo no início do capítulo não existe sem propósito dentro da ciência histórica, por sua vez. Uma investigação precisa ser feita, e sem deixar de considerar que ela não é a única ala das ciências humanas que pode observar ou fundamentar como a humanidade pode considerar alguma categoria da existência.

Émile Durkheim (1858-1917) foi o primeiro a alçar uma investigação profunda e munida de uma epistemologia social que toca nas Categorias. Em seu livro *As Formas Elementares da vida religiosa*, ele buscou encontrar os elementos que compõem a Religião e visou desvendar todo fenômeno religioso a partir das bases mais primitivas da mesma, bases estas que estariam em algumas tribos aborígenes no centro da Austrália[10]. O autor desenvolveu um método e uma teoria que focam nas funções sociais como os pilares do funcionamento religioso.

Em configurações sociais distintas, a religião, seja no conteúdo direto de suas crenças ou mesmo em ritos, hierarquias e valores, obedeceria e transmitiria a situação social do grupo em questão[11]. O autor acreditava que o totemismo aborígene demonstraria como a

[8] Como "humanidade", "brancura", "virtude" ou "ideologia" que possuem um grau de contingência mais elevado do que as categorias.
[9] ARISTÓTELES, *Categorias*, 14a62-15a10.
[10] DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 87-88.
[11] Ibid., p. VII-XII.

funcionalidade social demarcaria as características primárias da Religião, algo que ainda poderia ser vislumbrado em religiões mais recentes e complexas. Para chegar a tal tese, Durkheim utilizou de uma epistemologia social, onde qualquer evento ou característica do cosmos necessitaria passar pelos entendimentos e pelas configurações de uma sociedade para serem captados e entendidos.

Essa epistemologia não se aplica apenas à religião, mas também às categorias que possibilitam o entendimento do cosmos. Durkheim adentrou em uma problemática categórica porque "*Elas* [as categorias] *nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso*"[12]. Ao encarar o pensamento religioso como algo que advém da sociedade, ele assumiu que as categorias também existem graças ao meio que compõe algum conhecimento, isto é, elas advêm da sociedade, e não de uma abstração individual pura.

> Que se tente, por exemplo, imaginar o que seria a noção de tempo, se puséssemos de lado os procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos através de marcas objetivas, um tempo que não seria uma sucessão de anos, meses, semanas, dias e horas! Seria alo mais ou menos impensável. Só podemos conceber o tempo se nele distinguimos momentos diferentes. Ora, qual é a origem dessa diferenciação? Certamente os estados de consciência que já experimentamos podem reproduzir-se em nós, na mesma ordem em que se desenrolaram primitivamente; e, assim, porções de nosso passado voltam a nos ser presentes, embora distinguindo-se espontaneamente do presente. Mas, por importante que seja essa distinção privada ela está longe de bastar para constituir a noção ou categoria de tempo. Esta não consiste simplesmente numa comemoração, parcial ou integral, de nossa vida transcorrida. É um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas nossa existência individual, mas a da humanidade. É como um painel ilimitado, em que toda a duração se mostra sob o olhar do espírito e em relação a todos os acontecimentos possíveis situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o meu tempo que está assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização. Apenas isso já é suficiente para fazer entrever que tal organização deve ser coletiva. E, de fato, a observação estabelece que esses pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporalmente, são tomados da vida social [13].

O método durkheimiano também abarca princípios e categorias que definem toda ordem do pensamento racional e científico. Mesmo noções consideradas universais ou basilares, como as de espaço, e até os princípios fundamentais do juízo propositivo e do silogismo adentram na mesma condição:

> A organização social foi o modelo da organização espacial, que é uma espécie de decalque da primeira. Até mesmo a distinção de direita e esquerda, longe de estar implicada na natureza do homem em geral, é muito provavelmente o produto de representações religiosas, portanto coletivas.

[12] Ibid., p. XVI.
[13] Ibid., p. XVI-XVII.

> Mais adiante serão encontradas provas análogas relativas às noções de gênero, de força, de personalidade, de eficácia. Pode-se mesmo perguntar se a noção de contradição não depende, também ela, de condições sociais. O que leva a pensar assim é que a influência que ela exerceu sobre o pensamento variou segundo as épocas e as sociedades. O princípio de identidade domina hoje o pensamento científico; mas há vastos sistemas de representações que desempenham na história das ideias um papel considerável e nos quais ele é frequentemente ignorado: são as mitologias, desde as mais grosseiras até as mais elaboradas. Elas tratam sem parar de seres que têm simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo unos e múltiplos, materiais e espirituais, que podem subdividir-se indefinidamente sem nada perder daquilo que os constitui; em mitologia, é um axioma a parte equivaler ao todo. Essas variações a que se submeteu na história a regra que parece governar nossa lógica atual provam que, longe de estar inscrita desde toda a eternidade na constituição mental do homem, essa regra depende, pelo menos em parte, de fatores históricos e, portanto, sociais[14].

Em relação ao tempo, o mesmo discurso pode ser considerado, contudo o problema claramente levantado pelo texto supracitado é: sequer os princípios mais universais podem ser apartados de uma construção social ao longo das eras. Durkheim é direto ao considerar a História como um dos fatores que mais dão evidência para esse aspecto. Sociedades, indivíduos e civilizações possuem considerações variáveis e múltiplas a respeito de qualquer visão de mundo[15]. Para o autor, a visão do cosmos seria orientada pelas conjunções sociais, e apenas por estas. A forma como cada sociedade se comporta seria a origem e a fórmula para entender como o restante do universo funcionaria.

À primeira vista a posição de Durkheim é não apenas razoável, mas procedente com toda a realidade. Se algum conhecimento existe, ou mesmo alguma concepção, por mais simples ou complexa que seja, existem em uma sociedade. Homens são animais gregários e seus conhecimentos são passados por contextos sociais marcantes. O interesse, o grau de entendimento e até mesmo a viabilidade de saber algum assunto são norteados pelo bojo social que cerca e compõe um indivíduo. É compreensível, senão totalmente aceitável, que qualquer conceito histórico esteja na mesma condição[16].

O próprio conceito de tempo só foi elevado à posição de uma categoria dentro de um enquadramento de um grupo de filósofos em Atenas. Se existiu um método para enxergar o tempo de tal maneira, é porque a *situação* da filosofia grega o levou até esse ponto. O intercâmbio de estudantes, professores, seus lugares sociais, suas funções como educadores e

---

[14] Ibid., p. XIX.
[15] Ibid., p. XXIV.
[16] Durkheim tira essas conclusões ao analisar as formas de vida religiosa das tribos aborígenes da Austrália Central. Em suas análises, concluiu-se de imediato que a configuração social impactava necessariamente na forma que o totemismo (o tipo de religiosidade adotada pelos nativos, que louvavam uma figura ancestral ou mística a partir de totens que podiam ser imagens, símbolos ou palavras) existia, ditando como a religiosidade se operaria de acordo com os ditames do arranjo social.

educados em uma *Polis*, assim como suas origens afetam a possibilidade de se chegar às conclusões que Aristóteles chegou para considerar o tempo como uma categoria[17].

Dentro da *História dos Conceitos* essa noção sociológica pode ser aplicada sem muitos problemas. Dado que o Homem do presente pode extrair conceitos existentes no passado, mesmo que estes não fossem conceitualizados, então é cabível a verificação de ideias categóricas que, apesar de estarem em constante mutação, não perdem todo grau de proximidade com o que pode ser considerado como uma categoria atualmente.

Dentro da historiografia, os materiais conceituais, como demonstrou José D'Assunção Barros (1957 –), são formados por seis pontos complementares (obedecendo a graduação conceitual estabelecida por Koselleck) em um círculo de influências, onde as fontes, o patrimônio conceitual historiográfico, a trajetória pessoal do historiador como pesquisador, os conceitos emprestados de outras ciências humanas, conceitos oriundos de ciências não-humanas e a *"vida comum" de seu cotidiano* são as formadoras dos conceitos na História[18]. A sociedade, portanto, é o meio que produz os conceitos, sejam eles quais forem.

A proposta de Durkheim, entretanto, possui algumas falhas. Os antropólogos Alfred Gell (1945-1997) e Maurice Bloch (1939 -) denunciaram a tentativa epistemológica de Durkheim como uma confusão entre sociologia e metafísica. Ambos não discordam da nítida dependência do arranjo social para o entendimento do mundo, contudo existe a contestação de que esse elemento, de forma alguma, pode superar os princípios lógicos e se sobrepor às categorias, ou mesmo concentrar em si todo o *princípio* ou *raiz* da epistemologia.

Bloch inicia sua crítica apontando para a formação das categorias em um meio exclusivamente social, onde qualquer possibilidade de existência categórica fora de grupos sociais, ainda que o mesmo admitisse que existe uma origem fora da sociedade desses conceitos[19]. Bloch, de fato, leva essa ideia às últimas consequências em ordem de refutar certos antropólogos, mostrando que as decorrências dessa consideração teórica que reduz a realidade ao que é entendido pelo homem em uma sociedade, ou no histórico da mesma, criam barreiras

[17] Mais especificamente, Aristóteles dependeu muito de um debate construído ao longo da História grega que vai dos pré-socráticos até Platão. Suas noções de forma, matéria, potência, ato, natureza e ser dependem de séculos de discussões prévias e de interesses movidos pelas condições sociais dos gregos. Sem o interesse religioso, por exemplo, muito possivelmente o naturalismo de Tales e Demócrito, que interpretavam suas próprias filosofias como a linguagem dos deuses por versarem sobre como o cosmos é composto, não existiria.

[18] BARROS, José D'Assunção. *Os Conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 151-159.

[19] BLOCH, Maurice. The Past in the Present. *Man, New Series*, vl. 12, nº 2, Agosto de 1977, p. 279.

para a compreensão de eventos, fatos e fenômenos que não correspondem ao arranjo social geral em que foram compostos[20].

Bloch também mostrou que acreditar que conceitos independentes das sociedades não surtam efeito nas mesmas é algo que pode ser refutado com o próprio exercício da antropologia. A comunicação e o entendimento de outras culturas e sociedades só podem ocorrer em um terreno comum, o que, para o autor, desbanca a relatividade cognitiva que a tese de Durkheim (e de outros autores) defenderam[21]. Os antropólogos com essa base epistemológica, segundo Bloch, exageram no exotismo que as culturas e as diferenças sociais possuem umas com as outras um tipo de barreira – essas mesmas diferenças, por sua vez, é que teriam o grande papel nas distintas concepções de tempo, por exemplo, que cada povo irá possuir[22]. Bloch, em seu artigo, de fato demonstrou que as grandes diferenças nas concepções temporais na humanidade existem porque a categoria *tempo* tem uma objetividade que independe do Homem, pois a pluralidade das visões sobre o tempo são percepções variadas vindas de sociedades que vivem factualmente em um único tempo objetivo, em uma categoria universal que, apesar de ter a amplitude categórica que tem, não é percebida da mesma forma por todos os povos e indivíduos.

Alfred Gell, por seu turno, teceu uma crítica mais aprofundada. Em seu livro, *A Antropologia do Tempo*, Gell rebateu o lugar da sociologia como uma filosofia, dentro da obra de Durkheim. No principal ponto nas considerações temporais do antropólogo, o principal problema é "*a tentativa de elevar a análise sociológica ao nível da metafísica, identificando representações coletivas do tempo com as 'categorias' de Kant*"[23]. Essa tentativa implicou necessariamente em um reducionismo sociológico de qualquer conceito, o que foge da empiria analítica para as representações coletivas de alguma categoria, indo até um campo concretamente filosófico que não é apropriado para a *pura* investigação sociológica.

Gell não negou a determinação social como importante na forma e no valor que cada periodicidade temporal, ou a maneira de se considerar o tempo em si, no entanto o autor demonstrou com clareza que essas características não tem sua origem unicamente na sociedade[24]. Todo o livro de Alfred Gell foi dedicado à demonstração de como o tempo tem um efeito universal nas sociedades humanas. Sua investigação passou pelo estudo de percepções temporais de crianças pequenas, assim como pela revisão de seu próprio trabalho antropológico

[20] Ibid., p. 281.
[21] Ibid., 283.
[22] Ibid., p. 288.
[23] GELL, Alfred. *A Antropologia do Tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 15.
[24] Ibid., p. 20-21.

com a tribo dos umeda[25] e suas concepções de tempo, além de resumir e defender certas posições filosóficas de tempo em seções inteiras de seu trabalho. Gell tinha como objetivo refutar uma epistemologia social que reduz os fenômenos e as leis naturais aos meros caminhos que as sociedades fizeram para criá-los ou descobri-los.

Isso não implica que Gell considere Durkheim um relativista cultural, mas apenas, como já dito, que este último abriu as portas para uma confusão entre sociologia e filosofia[26]. O próprio Durkheim jamais negou as realidades objetivas por detrás das concepções moldadas pelas sociedades. Em um trecho claro de seu trabalho, assim o autor expôs seu pensamento sobre o tema:

> Mas interpretar dessa maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é uma realidade específica, ela não é, porém, um império dentro de um império: ela faz parte da natureza, é sua manifestação mais elevada. [...] do fato de as ideias de tempo, de espaço, de gênero, de causa, de personalidade serem construídas com elementos sociais, não se deve concluir que sejam desprovidas de todo valor objetivo. Pelo contrário, sua origem social faz antes supor que tenham fundamento na natureza das coisas[27].

A crítica de Gell e Bloch parte principalmente para antropólogos e sociólogos com base em Durkheim que, por tomarem as sociedades como as mães das categorias, caem em um relativismo exacerbado. Gell, especificamente, não refutou o fato de as sociedades desenvolverem seus sistemas de cognição, mas focou em algo que Durkheim não focalizou e não considerou sua ação dentro das sociedades, isto é, *em como a objetividade conceitual das categorias afetam as visões "categóricas" que são usadas pelas sociedades*.

Essa perspectiva pode ser aplicada na história medieval quando o historiador observa vários tipos de "tempos" no medievo, os conceitualizando de acordo com a posição social de cada grupo. O "tempo do mercador", o "tempo do camponês" e mesmo o "tempo religioso" obedecem a uma variação sociocultural que não exclui e sequer é alheia à categoria *tempo* e suas implicações lógicas. Gell, em um apontamento sobre esses diferentes "tempos", afirmou

---

[25] Ibid., p. 43-58.

[26] Mais claramente, "*O problema com a antropologia durkheimiana é que, ao discutir este ou aquele mundo culturalmente constituído, os antropólogos tiveram a tendência de buscar um nível de análise que implicaria que seus resultados tivessem alguma influência na constituição do mundo em geral, sobre em que tipo de lugar devemos considerar que o mundo em geral deve estar, e não apenas sobre o mundo culturalmente constituído que eles estão investigando. A formulação de opiniões defensáveis sobre como o mundo é em termos gerais ou categóricos (a promulgação e defesa de postulados metafísicos de um tipo ou de outro) é a província da filosofia e da metafísica, não da antropologia*" – Ibid., p. 60.

[27] DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. XXV-XXVI.

que mesmo o tempo psicológico, ou os ritmos que cada setor de uma sociedade terá de forma alguma podem ser considerados como categorias de cada coletivo envolvido.

> Podemos nos imaginar (lá em cima, na casa grande) olhando pela janela que tem uma vista do mundo camponês lá fora. Temos um relógio de pulso que nos dá o tempo padrão e podemos ver o relógio na torre da igreja da aldeia que – imaginemos por um momento – nos dá o tempo camponês. Se sincronizarmos nosso relógio de pulso com o relógio da igreja ao meio-dia, quando nosso relógio disser que é 1 hora, o relógio da igreja estará dizendo que são 12:45, e os camponeses só conseguiram fazer a quantidade de trabalho que nós teríamos conseguido fazer em três quartos de uma hora de nosso tempo. Essa é a analogia estrita com a dilatação do tempo em relatividade[28].

O autor continuou sua argumentação mostrando a impossibilidade (óbvia) desse tipo de acontecimento. Essa impossibilidade ocorre porque, apesar do tempo ser percebido de forma distinta, ele é único para todos. A categoria transcende a sociedade e abarca todo o contínuo humano, não importando o fator diversidade cultural e social para se encarar o tema.

Podemos observar essa objetividade na própria Idade Média, onde várias percepções temporais foram conceitualizadas por historiadores contemporâneos, implicando que o conceito de tempo pode ser apreendido por um medievalista tão distante do medievo, o que denuncia uma *universalidade* que permite tal interação. O tempo é um conceito que pode ser encaixado no que José D'Assunção de Barros chamou de "*potencial generalizador diacrônico*"[29], isto é, quando um conceito tem um nível de extensão preponderado e pode ser verificado e considerado em épocas e locais extremamente diversificados. Como um objeto de nível categórico, o tempo possui uma das maiores extensões possíveis para um conceito ser aplicado na História. O medievo possuiu várias maneiras de encarar o tempo e, sobretudo, dentro da cosmovisão cristã tais modos de ver o mundo variavam de acordo com o lugar e o grupo envolvido. Mesmo com várias concepções temporais medievais, o tempo e sua objetividade influenciavam a cultura medieval – sobretudo a filosófica, que possuía sua própria maneira de conceber o tempo.

Um autor que tratou do tempo na Idade Média (embora o tenha feito para vários períodos na História) foi o filósofo Krzysztof Pomian (1934 –), em seu trabalho *Temo/Temporalidade*; Pomian analisou e expôs o tempo e a temporalidade de diversos modos, diferenciando ambos e traçando modos de entendimento temporal ao longo da história

---

[28] GELL, Alfred. *A Antropologia do Tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 68.

[29] BARROS, José D'Assunção. *Os Conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 164-171.

Ocidental. O medievo foi marcado por transformações que tangiam a temporalidade – que é, grosseiramente falando, a marcação do tempo – e as noções de tempo que vieram das sociedades cristãs medievais.

Das mudanças que as cidades vão ter com os relógios, e discorrendo até mesmo o impacto da escrita para com o a visão acerca do passado[30], Pomian descreveu como as dinâmicas do pensamento alteraram diversas considerações temporais. O tópico de interesse para a presente dissertação, por sua vez, está apenas no que tange o tempo como concebido por uma parcela das populações medievais: o tempo visto pela intelectualidade.

Como ponderou Le Goff[31], a intelectualidade medieval estava presente no clero. O tempo considerado e avaliado pelo mesmo clero, por sua vez, detinha certas características religiosas, mas também filosóficas. A Filosofia é o que nos interessa, já que João de Salisbury, apesar de ter suas fundações em um ideal sagrado do saber e ter sido um hagiógrafo, foi um filósofo que abarcava áreas não necessariamente religiosas[32] em seus escritos. Ao considerar o tempo – como será exposto nos próximos capítulos –, o salebriense tratava da qualidade de certos autores imputavam ao mesmo, e entrelaçava este elemento qualitativo com a posição temporal desses mesmos autores – ou seja, se estavam no presente ou no passado – ao mesmo tempo com o que expõe brevemente a natureza do tempo e como este afeta a composição dos filósofos e gramáticos.

A contribuição de Pomian para a observação dessa perspectiva se encontra em sua definição de *tempo qualitativo* dentro de certos episódios da História. O autor mostrou como a noção geral para com o passado e a perspectiva positiva frente a passagem do tempo, encarando o futuro (ou a própria passagem do tempo) podem ser encarados como uma qualidade. Essa perceptiva nasce de uma diferenciação entre a qualidade e a quantidade em relação ao tempo.

O tempo quantitativo é definido pelas unidades fracionadas que ele pode ter e pela soma das mesmas unidades. Um segundo é subdividido em vários tempos menores, e pode ser somado a outras unidades temporais iguais até constituir um minuto, com os minutos sendo adicionados em horas e assim por diante. É um tempo que flui de A para B e pode ser dividido em A/2, com uma objetividade marcante e pode ser, por conseguinte, considerado em suas medições mais curtas ou extensas[33]. O tempo qualitativo, em contraste, é o da vida cotidiana

---

[30] POMIAN. Krzysztof. *Enciclopédia Einaudi: Tempo/Temporalidade.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 1993, p. 23-24.
[31] LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. 6ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2014, p. 29-34.
[32] Como a teologia, a hermenêutica bíblica, cristologia, angeologia, hagiografia, eclesiologia, mística, mariologia, soteriologia, etc.
[33] POMIAN. Krzysztof. *Enciclopédia Einaudi: Tempo/Temporalidade.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 1993, p. 22.

onde vínculos temporais são estabelecidos – como no ambiente de trabalho, por exemplo – e também para o *valor* (seja de qualquer tipo).

Por ter uma qualificação, Pomian afirma que o tempo qualitativo pode ser dividido, não apenas em partes como o quantitativo, mas em tipologias diferentes: "*o tempo biológico e o tempo psicológico, por exemplo, ou o tempo solar e o tempo religioso, etc.*"[34]. É um tempo, portanto, que pode ser privilegiado em algumas questões, assim como pode ser visto com desvalor em outras; é um tempo passível de ter vários pesos e pode ser exercido de modo diferente em muitas áreas, como na literatura ou na Filosofia. Para este presente trabalho, a característica mais interessante do tempo qualitativo é a de se encaixar em ideias temporais que possuem um valor de "*previsão*" no tempo "futuro" em uma linha cronológica, onde a consideração para o "amanhã", pode ser dotada de uma *positividade* elevada, como se verá no próximo subcapítulo[35].

É importante ressaltar que para o autor esses tempos não são contraditórios ou antitéticos, mas se *sobrepõem* na vida comum. A crítica do "relógio do escritório e o relógio do campo" de Gell não se aplica à conceitualização de Pomian. A objetividade linear e quantitativa do tempo é convivente com a pluralidade e a subjetividade que indivíduos, sociedades e épocas inteiras têm sobre a questão temporal.

Relacionando o tempo qualitativo e o medievo, o autor também destacou a capacidade do Homem medieval de vislumbrar a corrupção que as mudanças causam nas coisas. Com o conhecimento do mundo estando sujeito às incertezas das marés do tempo, na Idade Média tentou-se conservar ao máximo o que havia sido conquistado no passado[36]. Graças ao tradicionalismo da religião, para o Homem medieval o tempo pretérito detinha tal dignidade e estima que os antigos detinham todo prestígio para o que ocorreu antes de sua própria época[37].

O autor ainda afirmou existir um tempo qualitativo (linear com vistas para o futuro) emergente no medievo, porém apenas quando este consegue ser enxertado com um objeto de valor, o dinheiro, a partir dos séculos XII e XIII. Esse fenômeno pode ser exemplar para mostrar como esses dois tempos distintos poderiam se sobrepor.

> Ela é [a moeda], com efeito, o único operador suscetível de converter o qualitativo no quantitativo, de atribuir a qualquer objeto e a qualquer duração um número capaz de exprimir o valor, o preço. Foram precisos séculos e foi precisa a conjunção de circunstâncias múltiplas para que estas potencialidades da moeda se vissem

[34] Ibid., p. 23.
[35] Ibid., p. 50.
[36] Ibid., p. 25.
[37] Ibid., p. 48.

> finalmente realizadas. Mas, desde o século XII, com a sua vitalidade econômica, e sobretudo a partir do século XIII, quando as cidades italianas começam a cunhar as grandes moedas de prata para depois se dedicarem à cunhagem de ouro, no oceano da troca fracamente monetarizada aparecem ilhas e arquipélagos inteiros literalmente dominados pela moeda e por aqueles que a ela se dedicam a título profissional: comerciantes, cambistas, banqueiros com seu séquito de notários, contabilistas, copistas, etc. Todas essas pessoas praticam ofícios que obrigam a quantificar o tempo, antes mesmo que se comece a medi-lo habitualmente com relógios. Para eles, com efeito, o tempo tem um valor[38].

Aqui observamos uma atestação da conversão de algo imbuído de qualidade (como o tempo medieval marcado pelos ciclos de plantação, liturgia e pela característica religiosa) em uma quantidade contábil, mas que mesmo assim não deixa de ter um valor e, portanto, uma qualidade. A consideração temporal pode ser marcada de uma expectativa temporal para valorizar ainda mais a quantidade de tempo que algum serviço poderia demandar[39].

Sobre o tempo percebido pelos filósofos, Pomian reconheceu o caráter acidental do tempo para os pensadores medievais, algo que de fato se configura da forma como o neoplatonismo e a influência do aristotelismo se davam no século XII[40]. O tempo não seria algo formal (no sentido de *forma* para a filosofia neoplatônica) e tampouco uma substância, mas sim algo que ocorre fora dos sujeitos, não sendo também um gênero ou uma espécie e podendo estar de modo relativo nos seres – um sujeito pode ser velho, outro jovem; um evento pode ser presente, outro passado.

A consideração conceitual de um tempo qualitativo em um cenário medieval, portanto, possui serventia para a observação do peso existente na fonte, para algum tema relacionado com o tempo. O tempo como uma qualidade cultural e/ou subjetiva pode ser considerado em amplas perspectivas de análise – e, igualmente, não pode ser esquecido de que o tempo como uma categoria (linear, quantitativo, fluido, objetivo e universal) pode influenciar a visão de João de Salisbury a respeito de elementos filosóficos que atravessam as eras e melhoram com o tempo.

1.2 – O Problema “Progresso”: propostas teóricas e metodológicas.

Se o tempo como uma categoria tem uma extensão conceitual extrema na História, o mesmo não pode ser dito do conceito de progresso. “Progresso”, ou o “avanço”, “progressão”, são termos relacionados à ação ou estado de um objeto observável – portanto existe um grau de

[38] Ibid., p. 26.
[39] Ibid., p. 26-27.
[40] Ibid., p. 36-37.

objetividade menor e uma relatividade maior do que pode ser considerado como "progresso" para uma análise historiográfica.

De qualquer modo, o conceito de progresso só pode ser estabelecido se existir um discernimento de um *antes* e de um *depois*. O tempo necessita ser fluido e uma ideia de uma situação melhor (ou menos pior) em um tempo presente frente a uma pior, no passado. A dicotomia entre o novo e o velho também é necessária, assim como uma noção (geral ou específica) de melhoramento articulada com algum grau de linearidade do tempo.

A noção de "tempo qualitativo" de Pomian pode voltar a ser útil para avaliar a questão. O autor adotou uma postura que funde o progressismo de uma *Filosofia da História* onde o futuro pode ser previsível e a desvinculação com o passado pode elevar o Homem para um "amanhã" sempre positivo. Esse tempo qualitativo pode ser batizado de uma *cronosofia do progresso*, já que o tempo futuro sempre será visto como aquele que tem um nível de melhoramento superior[41]. Pomian destacou que essa consideração desabrochava na Idade Moderna e no primeiro século da era Contemporânea em um progressismo que abarcou uma considerável parte das ideologias e filosofias desses períodos.

Essa característica segue a constante queda de se creditar ao passado as referências para o Homem e a ascensão do futuro inexistente como um parâmetro a ser seguido. Qualquer consideração anterior ao progressismo padecia de uma profunda dependência do passado. Pomian defendeu que a frase de Bernardo de Chartres (1080-11240) utilizada por João de Salisbury no *Metalogicon* ainda continua nessa vinculação com o pretérito, e, portanto, uma cronosofia em um tempo futuro qualitativo não estaria presente no medievo.

Jacques Le Goff, em sua obra *História & Memória*, tinha uma visão semelhante à de Pomian, ainda que Le Goff identificasse a noção de progresso mesmo na Antiguidade. Na Grécia antiga, em Roma, e mesmo no medievo, uma noção de progresso acumulativo (o que implica uma relação temporal) pode ser observada em uma gama de textos filosóficos variados[42], porém essa característica não pode ser considerada como uma concepção de progresso através do tempo, segundo o autor[43].

É importante frisar que a noção de progresso advém da dicotomia entre passado e futuro, velho e novo, como um par que "*está ligado à história do Ocidente, embora possamos*

[41] Ibid, p. 50 – 51.
[42] LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. 7ª ed., São Paulo: Editora Unicamp, 2013, p. 219-227.
[43] Ibid., p. 168-169, 223.

encontrar equivalentes para ele em outras civilizações e outras historiografias"[44]. É uma oposição que, no entanto, tem suas variações e desenvolvimentos distintos com a História.

> A oposição antigo/moderno desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo. Em primeiro lugar, porque cada um dos termos e conceitos correspondentes nem sempre se opuseram um ao outro: "antigo" pode ser substituído como "tradicional" e "moderno" por "recente" ou "novo". Em segundo lugar, porque qualquer um dos dois pode ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras. Quando o termo "moderno" aparece no baixo-latim, só tem o sentido de "recente", que mantém por muito tempo ao longo da Idade Média; "antigo" pode significar "que pertence ao passado" e, com mais precisão, à época da história a que o Ocidente, desde o século XVI, chama Antiguidade, ou seja, a época anterior ao triunfo do cristianismo no mundo greco-romano, da grande regressão demográfica, econômica e cultural da Alta Idade Média, marcada pelo recuo da escravidão e pela intensa ruralização[45].

Outras conotações podem surgir para os termos – muitas, inclusive, embricadas, como nas renascenças pelas quais o Ocidente Europeu passou. Ainda que o autor admita uma noção de progresso cumulativo antes da Modernidade, ele também reforça que a característica de uma noção de progresso (tecnológico, social, científico, moral) alinhada e confundida com uma percepção de avanço temporal linear, é algo encontrado *apenas* na Idade Moderna em diante[46]. Uma reflexão complexa provinda de uma filosofia progressista é o que pode caracterizar a noção genuína de um conceito de progresso em uma sociedade.

Ao comentar sobre a terminologia da palavra "moderno", o autor afirmou que o sentido de novidade que tal palavra possui só se alinha com uma positividade no século XVI, com seu uso sendo situado na seara do "progresso". Novidade e melhoria, no tempo, só teriam uma relação sinônima fora do medievo.

> "Moderno" defronta-se também com o que se situa na esfera do "progresso". Mal este termo se liberta do latim e passa às línguas românicas, tardiamente, no século XVI, transforma-se em um substantivo que arrasta, mais ou menos na sua esteira, o "moderno". "Recente", oposto a "passado", tem também lugar, numa linha de evolução positiva; mas, quando, no século XIX, o substantivo engendra um verbo e um adjetivo – "progredir", "progressista" –, "moderno" fica de certo modo excluído, desvalorizado[47].

Esse conceito de progresso depende, portanto, de uma fusão entre a linearidade temporal com uma ideia de "estágios" com os quais a humanidade irá estar[48]. Nessa concepção

---

[44] Ibid., p. 161.
[45] Ibid., p. 161-162.
[46] Ibid., p. 206-207.
[47] Ibid., p. 167.
[48] No século XVI a comparação de um povo europeu mais avançado no tempo foi acoplada com as idades da vida – infância, idade adulta e velhice –, onde os povos ditos selvagens ainda estariam em seu período pueril, menos

progressista, pertencer a um tipo de configuração social ou científica inferior era, em suma, também estar em um tempo mais primitivo, como se fosse um fóssil vivo frente a algo atual.

O progresso, no entanto, tem *extensões conceituais* que podem ser aplicadas de modos diferentes. A noção de um avanço acumulativo geral ou específico da humanidade, ou de um determinado povo, não necessariamente precisa fazer parte do progressismo da modernidade para se alinhar com uma ideia de crescimento positivo na História. O próprio Le Goff admitia a percepção do progresso em eras pregressas à Moderna. A conceitualização mais basilar do progresso (o entendimento de que algo está mudando para melhor com o tempo) não faz da expectativa positiva do futuro, e a superioridade total do presente, serem necessárias para sua ideia existir.

É importante notar, como observou Le Goff, que mesmo com o tempo sendo considerado circular ou decadente – como se acreditava entre os gregos e romanos –, a perceptividade do progresso não estava excluída. François Hartog (1946 –), em um artigo intitulado *O Confronto com os Antigos*, mostrou que entre os romanos a imitação da antiguidade era uma característica comum, mas o apreço pela inovação também era algo basilar em uma busca para se ultrapassar o modelo anterior[49].

Esses exemplos podem mostrar como a falta de uma Filosofia da História progressista não exclui a compreensão de que um progresso está sendo feito através de um tempo determinado. Em seu nível mais fundamental, o conceito de progresso pode ser observado e averiguado em diversas ocasiões e, com isso, pode denunciar uma axiologia cronológica (e se essa axiologia será proeminente, marcante ou constante é irrelevante para sua própria constatação ou existência) que põe um peso qualitativo em um caráter quantitativo do tempo, usando os termos de Pomian.

Se Pomian, por seu turno, apenas adota a "*cronosofia do progresso*" para épocas mais recentes na História, é importante se indagar e verificar como vários outros povos e indivíduos espalhados pelo espaço e pelo tempo não detinham um peso axiológico nas mudanças que ocorriam com o tempo, e se um tipo distinto de "cronosofia" pode ser verificado[50].

---

avançado no tempo – HARTOG, François. *Os Antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 132-133.

[49] Ibid., p. 121.

[50] O que, como se verá no último capítulo, não implica em um progressismo existente antes da Modernidade (séc. XVI ao XVIII), mas sim em uma *autoconsciência* histórica por parte de alguns "pré-modernos", esta dotada de uma qualidade superior do presente frente ao passado em algum nível ou área.

Alguns autores já trataram do tema em certos artigos e livros. O progresso encarado como uma acumulação de conhecimentos, seja na Antiguidade ou no medievo, foi objeto de estudos e compilações consideráveis.

Dentro dos historiadores da ciência, a presença de Alistair Cameron Crombie (1915-1996) é considerável, já que em seu artigo *Some atitudes to scientific progres: Ancient, Medieval and Early Modern*, afirmou firmemente que o conceito de progresso expressa uma atitude humana dentro do tempo e da História; essa atitude concerne e implica em um desejo para uma direção determinada, sendo também composto de uma miríade de características (religiosas, epistemológicas, cosmológicas) que desaguam em uma *expectativa* para o futuro[51].

A partir dessa conceitualização, Crombie comentou de forma geral que as grandes civilizações do passado conseguiram ter (em distintos modos e níveis) essa concepção de avanço, uma consciência de que suas épocas eram superiores às antigas. Desde o entendimento entre os próprios gregos de seus conhecimentos, passando por historiadores da antiguidade que atestam essa compreensão, chegando até mesmo a denunciar certa inquietação de escritores romanos a respeito de avanços sociais e filosóficos em comparação com os antigos, o progresso foi percebido (como defendeu Hartog) pela antiguidade dentro de uma noção temporal que não impede sua existência – a de um tempo cíclico e dentro de uma cosmovisão temporal que colocava as "eras de ouro" em um passado mítico[52]. O cristianismo adicionaria algo novo na visão do progresso: *o tempo linear*. Essa nova religião possuia em si uma cosmologia que não permite a natureza "estática" da ideia de um tempo cíclico, onde todos os estados da humanidade se repetiriam cedo ou tarde, o que pode colocar o conhecimento humano no prazo indeterminado que o tempo existirá[53]. A Idade Média, na mesma linha que a Antiguidade, também possuiu uma gama variada de pensadores que perceberam o progresso de seu próprio tempo frente os mais antigos[54].

Outras opiniões também surgem sobre como a noção do progresso ocorria na humanidade. Alain de Benoist (1943 –), em seu artigo *A Brief History of the Idea of Progress*, considerou que o progresso necessita ter 1) uma ideia de tempo linear e de que a História detém algum significado, 2) a ideia de que a humanidade é fundamentalmente unida e vai para a mesma direção em conjunto e 3) a ideia de que o mundo (em alguma medida) pode ser

[51] CROMBIE. A. C. Some Atitudes to scientific progress Ancient, Medieval and Early Modern. *History of Sci*ence, 13, 1975, p. 213.
[52] Ibid., p. 214-217.
[53] Ibid., p. 218-220.
[54] Ibid., p. 220-224.

transformado pelo Homem[55]. Benoist também argumentou que o progresso demanda uma "idolatria" da novidade[56], apesar de poder ser encontrado em várias culturas que prestigiavam mais o passado do que o tempo presente ou o futuro.

A argumentação de Crombie, em comparação a de Benoist, é a que possui mais concretude argumentativa por se adequar (utilizando a expressão de D'Assunção de Barros) na *extensão potencial diacrônica* que o conceito de progresso pode ter, sem depender de uma "idolatria" para o futuro ou uma expectativa sempre positiva de um futuro que deveria ser o guia da humanidade. Crombie possuia um entendimento mais geral e "elástico" do tema, não fixando tantas condições *sine qua non* para a existência de uma concepção de progresso, uma vez que bastaria a percepção de uma melhoria relacionada ao avanço temporal para que o conceito fosse possível em alguma sociedade.

Todos esses autores podem ser relacionados em paralelo com os estudos de A. G. Molland e seu artigo *Medieval Ideas of Scientific Progress*, onde mostrou como a noção de linearidade temporal e de avanço na Filosofia era comum entre os medievais. O autor tem o enfoque na exposição de que a concepção do progresso científico existiu em momentos prévios ao século XVI[57], e que pode ser averiguado na filosofia do período medieval. Molland focou na inovação agostiniana de tempo linear, onde um fluxo temporal sempre de baixo para cima ganha terreno frente ao tempo cíclico. O lugar da salvação do Homem também tem sua presença, pois o tempo caminha para uma vitória da Cidade de Deus[58]. Essa realização religiosa legou ao cristianismo medieval uma noção diferenciada de tempo que se adequava em uma noção paralela de progresso crescente. Segundo o autor, é no século XII, e durante uma grande inflação de escolas, escritos filosóficos e de professores, que uma tendência racionalizadora toma conta do cenário intelectual da Europa Ocidental – tendência esta que detinha uma consciência de superioridade perante o passado europeu no que concerne à Filosofia[59].

No restante do medievo central e da Baixa Idade Média essa compreensão de progresso através do tempo iria se expressar em vários autores, indo de Roger Bacon (1200-1292) até Nicolau D'Oresme (1325-1382), além de permear boa parte do ensino universitário medieval[60]. Assim como Molland, Plinio Prioreschi demonstrou como o conceito de progresso existia antes

[55] BENOIST, Alain de. A Brief History of the idea of progress. *The Occidental Quarterly*, vol. 8, nº 1, 2008, p. 7-8.
[56] Ibid., p. 10.
[57] MOLLAND, A. G. Medieval Ideas of Scientific Progress. *Journal of the History of ideas*, vol. 39, nº 4, 1978, p. 561.
[58] Ibid., p. 563.
[59] Ibid., p. 564-567.
[60] Ibid., p. 567-576.

da era Moderna. Prioreschi compôs um artigo tanto quanto diferente dos demais, mas que também é útil, já que busca compilar inúmeros trechos de fontes desde a Antiguidade até a Idade Média para demonstrar que o entendimento de que a passagem temporal detinha alguma influência na autoconsciência histórica e valorativa que muitas sociedades passadas detinham[61].

O capítulo de Winthrop Wetherbee, intitulado *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*, na obra *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, mostrou como a noção de progresso era bem conhecida no século XII por uma série de filósofos de Chartres e fora dela, o que aponta para uma consciência histórica de mudanças positivas através do tempo[62]. Wetherbee mostrou como autores viam a si mesmos como superiores aos antigos escritores e ao que foi composto (em matéria filosófica) em eras mais pretérias ao século XII, argumentando que os filósofos desse século estavam cientes das contribuições que cada época mais avançada no tempo detém em comparação a outros períodos mais antigos.

Vale citar, por último, o artigo de Guy Beaujouan (1925-2007), *L'émergence médievale de l'idée de progrés*, que também toca na *consciência* que os medievais possuíam de si mesmos na História. No mundo da filosofia islâmica (e também no da judaica, dada a citação de Maimônides), uma série de autores admitiram a existência de melhorias que suas épocas detinham frente outras mais antigas[63].

Beaujouan frisava que o progresso não pode ser entendido da maneira que é hoje, mas que pode, sim, ser captado em épocas que anteriores a era Moderna[64]. A Idade Média Central, por sua vez, seria um local propício para a concepção de um progresso frente outros períodos pregressos graças à noção de tempo linear e a positividade que uma História que mira a salvação como fim, assim como para o *vocabulário* otimista que a teologia cristã tem para com a salvação desde a Patrística[65].

Essa importância das palavras, de fato, indica mais uma vez uma qualidade que o tempo pode ter, quando se trata de uma noção geral de progresso que os medievais percebiam de sua própria época. Tendo em vista a necessidade de se ater ao modo com que as palavras tem seu peso e valor nas frases referentes ao tempo, é importante elencar os termos e como eles são adotados dentro da lógica interna da obra de João de Salisbury.

---

[61] PRIORESCHI, P. Op. Cit., pp. 34-45.
[62] WETHERBEE, Winthrop. *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*. IN: DRONK, Peter (org.). A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 42-46.
[63] BEAUJOUAN, Guy. L'émergence médievale de l'idée de progrés. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, nº 30, 1988, p. 24-25.
[64] Ibid., p. 21.
[65] Ibid., 27-28.

Para tal empreitada, o apoio do método desenvolvido por John G. A. Pocock (1924 –) será de grande valia para a análise terminológica através do estudo das "linguagens" que uma obra possui. A introdução do livro *Linguagens do Ideário Político* ajudar a uma investigação das fontes para os contextos e usos das terminologias do salebriense no que concerne o "progresso" – mesmo sendo um trabalho sobre História Moderna também e um tema bem distinto, a História Política (ainda que seja de seu ideário), a obra de Pocock pode indicar vias de pesquisa muito proveitosas para uma História da cultura intelectual no século XII.

Pocock primeiramente mostrou como os atores históricos precisam ser colocados em consideração, onde indivíduos e situações generalizadas de uma questão historiográfica determinada devem ser expostos e relacionados com a fonte e o objeto em foco do estudo[66]. As intenções do texto e de seu autor também devem ser verificadas e consideradas ao cruzar e confrontar várias informações que podem estar na fonte, como termos e sentenças laudatórias, ou palavras e frases críticas[67]; essa mobilização da fonte deve ser acompanhada com a ocupação que o autor estava no momento em que escrevia[68], o que permite uma identificação clara das intenções que o autor possuía com sua própria argumentação, como ter ocupado uma posição política, administrativa, docente e eclesiástica, no caso de João de Salisbury.

Apesar da conhecida frase de Bernardo sobre os "*ombros de gigantes*" estar no *Metalogicon*, é um fato curioso a ausência de estudos monográficos que o incluam, sobre a questão de tempo e a discussão do progresso. A maior parte da atenção dada a João foi com relação à sua filosofia política[69], assim como (ainda que em menor grau) sua atenção dada à lógica e sua posição perante à querela do nominalismo existentes no *Metalogicon*. A metodologia aqui proposta, portanto, pode ser de grande valia para um olhar mais aprofundado na obra salebriense.

As intenções diretas serão, portanto, postas em diálogo com as indiretas, onde o meio do autor o influencia para compor sua obra. O objetivo é encontrar um padrão no discurso (no que concerne o tempo qualitativo referente ao progresso), o que pode ser feito pela averiguação

---

[66] POCOCK, John G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003, p. 25.
[67] Ibid., p. 27.
[68] Ibid., p. 28-30, 39.
[69] Carlile Lanzieri Júnior também já observou a falta atenção que a historiografia possui com relação ao *Metalogicon*, ainda que esta carência fosse com relação ao caráter pedagógico e didático da obra joanina – LANZIERI JÚNIOR, Carlile. LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Homens de Pedra: tradição, memória e harmonia na pedagogia de João de Salisbury e outros mestres medievais*. Cuiabá, 2017, p. 43-45.

do tipo de linguagem que o autor adotava para seus propósitos e vieses ao escrever seu documento[70].

Quanto à terminologia, é importante perceber qual valor está embutido nos termos utilizados na fonte. Algo que é considerado bom e que, em outros momentos do texto, pode ser criticado ou mesmo neutralizado[71], pode denunciar que o termo "progresso", ou mesmo "moderno", ou "novo" (palavras que tem relação e implicância direta com o conceito de progresso), possuem sentidos específicos, sejam distintos ou mistos, simples ou complexos, semelhantes ou antagônicos.

Esse método já foi usado em um trabalho voltado para a obra joanina. Irene O'Daly, em seu já citado *John of Salisbury and the medieval Roman Renaissance*, procurou a "*linguagem política*" em João. A obra de O'Daly buscou integrar as proposições, a visão de mundo do autor e o contexto no qual as fontes foram escritas[72]. Como a maior parte das fontes será composta por textos filosóficos, esses valores não estarão atados à terminologia política, mas sim ao vocabulário filosófico medieval, ainda que os principais termos *não* sejam, em si, característicos de uma linguagem lógico-metafísica ou mesmo de filosofia política que compõem as fontes. Pocock argumentou que tais métodos são caros para o historiador por causa da exposição de uma coerência textual explícita ou implícita que o autor da fonte tem na organização de sua obra, mostrando como as intenções transparecidas na fonte podem evoluir de acordo com sua escrita, onde temas e problemas podem ter presenças variadas no texto[73].

Para tal análise, o uso de dicionários e léxicos de latim que tenham usos comparativos dos mesmos termos em outras obras, bem como o cruzamento de mais de uma obra do autor – assim como a vinculação de várias partes das principais fontes – serão necessários para averiguar a terminologia, com o auxílio da etimologia que o termo "progresso" e seus associados, como "moderno", "novidade", "contemporâneo", terão – e sem deixar de destacar a relação contextual do salebriense com o mundo clerical e escolástico de seu tempo.

Desta maneira, uma investigação pode ser possível ao alinhar uma teoria que situa a extensão conceitual que o "progresso" pode ter na História com um método que pode identificar esse conceito através dos termos e do peso que o texto, o autor e o contexto cultural e social envolvem e formam o mesmo.

---

[70] POCOCK, John G. A. *Op. Cit.*, p. 33-34.
[71] Ibid., p. 40.
[72] O'DALY, Irene. *John of Salisbury and the medieval Roman Renaissance*. Manchester: Manchester University Press, 2018, p. 10-11.
[73] POCOCK, John G. A. *Op. Cit.* p. 50-51.

1.3 – O Salebriense na historiografia.

A bibliografia sobre João de Salisbury não é pequena. Desde o profundo e expansivo interesse pela ciência histórica que marcou o século XIX até o nosso presente século, muitas obras foram dedicadas à vida, ao trabalho e ao mundo que rodeava esse filósofo inglês. Um dos primeiros autores dignos de nota foi Clement J. Webb (1865–1954), com seu artigo *John of Salisbury*, que tinha como objetivo expor mais da vida e obra de João com o contexto de um interesse crescente pela Filosofia, em sua época[74].

O interesse pela obra do salebriense apenas cresceu, com um livro homônimo ao seu artigo, escrito por Webb em 1931, com João e sua obra ocupando espaços consideráveis dentro da literatura que concerne à História da Ciência. Exemplos podem ser dados pelo segundo volume de sua gigantesca obra de Lynn Thorndike (1882-1965), *History of Magic and Experimental Science*. João de Salisbury tem sua presença nesse trabalho como um dos algozes dos usos da magia e um dos que incentivaram o estudo da ciência na Idade Média[75]; em uma historiografia da ciência mais recente, Edward Grant (1926-2020) mostrou como a lógica demonstrativa de João está em um lugar inovador na Idade Média Central, já que ao contrário de Berengário de Tours (1000-1088) ou Pedro Abelardo (1079-1142), João não acreditava que as leis da lógica devessem ser aplicadas aos artigos da fé[76].

Por sua vez, na esteira da História da Filosofia, suas obras têm mais atenção e são comentadas de modo mais abrangente. A fama de João de Salisbury vem sobretudo do *Policraticus*, uma vez que tal trabalho renasceu com o interesse e com a composição de livros direcionados exclusivamente para a Filosofia Política, no Ocidente Europeu. Alain de Libera (1948 –) em seu livro *A Filosofia Medieval* , por exemplo, foca apenas no aspecto da inovação política de João[77], não comentando suas argumentações lógico-metafísicas – mas isso não excluiu sua outra obra filosófica, o *Metalogicon*, da atenção dos historiadores do século XX. Em seus trabalhos mais gerais sobre a História da Filosofia, Étienne Gilson (1884-1978) abordou o salebriense de forma resumida, demonstrando como João não inovou apenas na política, mas também na Lógica, ao divulgar e comentar a filosofia do estagirita. Mais especificamente, Gilson e Philotheus Boehner (1901-1955) trataram da obra de João de

[74] WEBB, Clement J. John of Salisbury. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 2, 1893, pp. 91-107.
[75] THORNDIKE, Lynn. *History of Magic and Experimental Science: during the first thirteen centuries of our era, vol. II*. New York: COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 1923, p. 157-170.
[76] GRANT, Edward. *História da Filosofia Natural: do Mundo Antigo ao século XIX*. São Paulo: Madras, 2009, p. 149-151.
[77] LIBERA, Alain de LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval.* 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 342-344.

Salisbury com mais foco e profundidade em um subcapítulo dentro da obra *História da Filosofia Cristã*; no trabalho expositivo de Josep-Ignasi Saranyana (1941 –), um brevíssimo resumo do salebriense também pode ser encontrado, tocando tanto no aspecto político, quanto no aspecto lógico de sua obra[78].

Escritos mais específicos sobre o salebriense também foram feitos. O livro *The World of John of Salisbury*, bem como o recente trabalho *A Companion to John of Salisbury* reúnem diversos autores para abarcar inúmeras características da biografia, filosofia, poesia, hagiografia e historiografia que João produziu em sua vida.

Há trabalhos ainda mais exclusivas sobre algumas características do autor, como a de Irene O'Daly intitulada *John of Salisbury and the medieval Roman Renaissance*, que busca elencar o mundo à volta de João com suas obras, em uma confluência de tradições intelectuais e inovações filosóficas existentes no século XII. David Bloch (1975 –) e Cristophe Grellard, respectivamente, escreveram livros[79] que tratam de especificidades sobre a obra joanina, como a ciência e o caráter cético que sua obra teve.

Livros que abordam a intelectualidade, ciência ou o pensamento medieval no geral normalmente citam o salebriense. Jacques Le Goff, em seu *Os Intelectuais na Idade Média*, citou João como um dos personagens mais marcantes de seu século; o mesmo autor também recorreu a João quando tratou da imagem e do modelo de rei na Idade Média no segundo volume do *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*[80].

Nenhuma das obras até agora citadas, no entanto, se focou em como a obra joanina pode ser utilizada como um exemplo da autoconsciência histórica que parte do clero medieval poderia ter. Mesmo com trabalhos como os de Gilson e Boehner citando a superficialmente a exposição de João sobre seu período estar acima dos demais, no que tange à qualidade filosófica[81]; Gilson não desenvolveu a questão, e no máximo resume as posições de João no que concerne à querela dos universais, a retórica e a lógica[82], o que se repete na maioria dos trabalhos que abordam a História da Filosofia.

---

[78] SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2006, p. 198-199; LIBERA, Alain de. *Op. Cit.*, p. 342-343.

[79] BLOCH, David. *John of Salisbury on Aristotelian Science*. Turnhout: Brepols, 2012; GRELLARD, Christophe. *Jean de Salisbury et la Renaissance Medievale du Scepticisme*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

[80] LE GOFF, Jacques. *Rei*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicinário Analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 448, 455-456.

[81] BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 13ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 332-333.

[82] GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. 3ª ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 330-334.

Le Goff, por sua vez, fez referência ao lugar de João como um expoente das mudanças que a intelectualidade ocidental passava no século XII, onde a imitação dos antigos também poderia ocasionar uma superação por parte daqueles que os leem[83]. O mesmo autor irá repetir seus comentários no já citado *História & Memória*, onde abordou mais explicitamente como os medievais detinham uma consciência histórica do progresso *acumulativo* que seu período possuía em comparação a outros mais antigos[84]. Suas conclusões, como se verá com mais ênfase no restante da dissertação, são dúbias, já que ao mesmo tempo nega que a ideia de progresso aparece na Europa antes do século XVI[85] e parece creditar uma noção de progresso acumulativo desde a Antiguidade grega até o fim do medievo.

Os único autor que se dedicou a tratar do tema com mais profundidade foi Edouard Jeauneau (1924 –), em seu artigo *"nani gigantum humeris insidentes": Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, publicado na década de 1960. Aqui o autor se propôs a analisar com afinco o que a terminologia de Bernardo de Chartres significava através do *Metalogicon* do salebriense. Ao colocar, de modo breve, em paralelo certos trechos do *Metalogicon*, uma vez que seu trabalho se dedica a analisar a frase de Bernardo e, portanto, recorre à outras fontes mais próximas das décadas que em que este filósofo estava atuando em Chartres[86]. Jeauneau defendeu que a alusão de anões nos ombros de gigantes não implicava em uma noção de progresso histórico ou cultural na mente do Homem medieval, mas sim em uma retórica moral que buscava colocar certos autores modernos em posições humildes perante àqueles que vieram antes[87]. A posição do autor, no entanto, é minoritária.

Antes de Jeauneau se debruçar no assunto, um interessante diálogo sobre a frase "*anões sob os ombros de gigantes*" de Bernardo também foi feito na década de 1930 na revista *Isis* por historiadores da ciência[88] – diálogo este marcado pela compreensão dos historiadores que essa frase designava um reconhecimento medieval de uma espécie de progresso histórico das ciências, contudo foram breves demais e não focam no trabalho do salebriense, preferindo comentar rapidamente o histórico da expressão através da Era Moderna.

---

[83] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 34-37.
[84] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 222-224.
[85] Ibid., p. 218.
[86] JEAUNEAU, Edouard. "Nani gigantum humeris incidentes": Essai d'interprétation de Bernard de Chartres. *Vivarium*, vol. 5, nº 2, 1967, p. 81-84.
[87] Ibid., p. 90-99.
[88] SARTON, George. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 24, nº 1, 1935, pp. 107-109; SARTON, George. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 24, nº 2, 1936, pp. 107-109; OCKENDEN, R. E. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 25, nº 2, 1936, pp. 451-452; KLIBANSKY, Raymond. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 26, nº 1, 1936, pp. 147-179.

Os trabalhos recentes do *A Companion to John of Salisbury*, com destaque para o capítulo *John of Salisbury and Classical Antiquity*, de Laure Hermand-Schebat, que, apesar de creditar à João um débito considerável com os antigos, não relaciona os graus de dependência com as considerações de superioridade que os modernos podem ter frente aos antigos no texto do *Metalogicon*[89] – assim como Clare Monagle, em *John of Salisbury and the Writing of History*, não possui nenhuma consideração sobre o valor histórico que João depositou em seu próprio tempo frente aos demais, se devotando à análise do *Historia Pontificalis*, mas não ponderando o caráter histórico que o *Metalogicon* pode ter[90].

Existem, no entanto, autores que articulam a obra joanina com uma percepção medieval do progresso**.** Alistair Cameron Crombie, A. G. Molland, Guy Beaujouan e Plinio Prioreschi produziram artigos (como se verá mais adiante) sobre a noção de progresso medieval, mas seus trabalhos foram voltados a todo o período do medievo, sem nenhum foco mais característico na obra de João de Salisbury, tendo uma abordagem mais geral e expositiva.

É possível encontrar alguma atenção dada ao *Metalogicon* longe de obras que versem sobre a História da Ciência, Filosofia ou sobre o próprio salebriense, e se aproximando das que tratam a respeito do tempo e da história medieval. O livro *Categories of Medieval Culture*, de A. J. Gurevich, pode ser um contraponto para a maior parte da literatura que toca em João de Salisbury na relação temporal e de progresso, uma vez que é afirmada a falta de discernimento dentro da consciência medieval que se coloque acima de um passado renomado – Gurevich chega a exemplificar o próprio *Metalogicon* como uma evidência de que os medievais não detinham nenhum estimo para com o tempo presente como superior ao futuro, em termos de conquistas filosóficas[91].

Nenhum dos autores citados trazem uma reflexão mais abrangente do trabalho de João de Salisbury que aborde a questão do tempo, apenas recorrendo à algumas passagens e trechos, muito localizados e sem o contexto geral do *Metalogicon*, faltando até mesmo uma relação das obras joaninas que relacionem as visões que o autor detinha sobre História e Filosofia. Uma investigação mais profunda, portanto, é necessária para se averiguar como a querela entre os "antigos e modernos" ocorria na obra de João, ainda que esta seja sempre citada quando o tema surge. A devida atenção dada a João pode servir como um recorte da mentalidade intelectual e de como os medievais valorizavam a si mesmos diante de toda a História da Filosofia anterior.

---

[89] HERMAND-SCHEBAT, Laure. *John of Salisbury and Classical Antiquity*. IN: GRELLARD, Christophe; LACHAUD, Frédérique (orgs.). A Companion to John of Salisbury. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 221-226.
[90] MONAGLE, Clare. em *John of Salisbury and the Writing of History*. IN: ibid.
[91] GUREVICH, A. J. *Categories of Medieval Culture*. Londres/Boston/Melbourne/Henley: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1985, p. 119.

Capítulo 2 – O Salebriense

João de Salisbury foi um filho de seu tempo. O indivíduo e seu meio dialogam e podem "resumir" como um personagem da História existiu em seu período específico. Os percursos de sua vida, as características de sua formação e seu lugar na sociedade foram primordiais para a formação de seu pensamento e, portanto, para a composição de suas ideias em seus conteúdos e alcances.

Edward Hallett Carr (1892-1982), em seu sua notória obra *What is History?*, demonstrou como o meio coletivo e a característica individual, isto é, a singularidade ao mundo Homem, definem os tempos e a ssociedades[92]. Norbert Elias, em sua sociologia[93], demonstrou o mesmo, pois a característica ímpar do indivíduo não se opõe ou se sobrepõe totalmente do social – levando tais considerações para o medievo, reduzir um homem medieval apenas aos seus feitos e pensamentos é uma limitação, e resumir um autor apenas a partir daquilo que o rodeia também limita a visão do pesquisador. O salebriense e seu contexto, portanto, necessitam ser expostos para se entender melhor como suas ideias encontraram um solo fértil para serem germinadas e continuadas, assim como sua biografia e seus feitos também precisam ser mesclados para entender melhor as suas ideias.

2.1 – *Vida e obra de João de Salisbury*

Nascido entre 1115, ou 1120, e falecido em 1180, João de Salisbury teve sua vida inteira no século que escancararia as portas da Europa Ocidental para as traduções de trabalhos gregos (antes perdidos) e muçulmanos que versavam desde a astrologia e magia, indo até mesmo à matemática e metafísica. Sua trajetória como um intelectual, portanto, não precede seu lugar no meio cultural onde nasceu.

O salebriense veio ao mundo na *Old Sarum*, chamada em seu tempo de Salesberia, bem antes da cidade ter literalmente se movido para outro local, seguindo a construção da nova catedral gótica de Salisbury[94]. O passado de João, no que diz respeito ao início de sua vida, está em uma penumbra. Apesar de se saber que seu meio-irmão e seu irmão ocuparam cargos

[92] CARR, Edward Hallet. *What is History?*. Londres: Penguin Books, 1987, p. 31-55.
[93] ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
[94] A *Old Sarum* foi substituída pela atual cidade de Salisbury graças à construção da catedral gótica da cidade nos campos da velha cidade, no século XIII. A população e as estruturas de governo, aos poucos, se transferiram para a nova localidade, graças ao trabalho que a edificação da catedral demandava, fazendo com que a antiga urbe fosse abandonada e desmontada, para o erguimento das novas construções.

eclesiásticos, nada mais geral ou específico é descoberto sobre João, contudo há de se notar que, por conta de suas rotas de vida, passando por grandes centros de estudos e pelos professores mais notáveis de sua época, João possuía ajuda financeira para sustentar a si mesmo em suas empreitadas intelectuais[95].

A vida do autor é, de fato, tão pautada por sua passagem pela Igreja e pelas Escolas que a primeira data de grande importância para o próprio é a de 1136, quando vai estudar em Paris, na escola de *Mont-Sainte-Geneviève*. É principalmente do *Metalogicon* que as informações de sua vida são tiradas, onde exemplifica sua experiência escolar como um parâmetro para o estudante que leria sua obra. Dessa fonte, nos são conhecidos doze anos de seus trajetos, onde sua ventura escolar seria montada e toda sua carga básica de conhecimentos seria adquirida.

No *Metalogicon*, essa passagem serve apenas como um "espelho" para os leitores. Era comum autores ressaltarem o caráter prático e o foco para o *bom* estudo dentro das memórias de seus anos escolares. Carlile Lanzieri Júnior, por exemplo, ressaltou como a importância que o vínculo educacional detinha dentro do trajeto percorrido por João, onde a marca intelectual deixada pelos professores servia para enfatizar a busca pelo conhecimento e a diversidade de temas que um autor deve estudar, o que fazia os autores medievais rememorarem seus trajetos de quando eram estudantes, em suas obras[96]. Sita Steckel (1974 -), por sua vez, mostrou como uma escolha de seus principais professores podia informar ao seu leitor o tipo de educação e uma espécie de legitimidade intelectual que João poderia ter[97]. O salebriense elencou os maiores nomes entre os mestres de Filosofia de Paris e Chartres para, assim, ser reconhecido como um respeitável detentor de conhecimentos, deixando seus professores de teologia com um parágrafo curto e sem muita atenção, dado que o *Metalogicon* foi planejado para interessados em lógica[98].

As duas características citadas acima denotam uma conjunção de fatores definiu como o salebriense expôs sua vida, onde o interesse de passar uma pedagogia ao discente e a estima que detinha por seus mestres se somam. Sua ida até a "Gália", como assim chama o reino

---

[95] BOLLERMANN, Karen; NEDERMAN, Cary. John of Salisbury, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Outono de 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/#Biog

[96] LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Op. Cit.*, p. 55-57.

[97] Algo que faz muito sentido, dado que na época em que o *Metalogicon* era publicado, seu autor não era conhecido como um escritor (até porque nada publicou até então) ou um professor influente. Como se verá, João passa pela docência de modo breve antes de entrar na carreira política. Uma amostra de seu percurso como estudante serviria como um atestado de suas competências e domínios no mundo da Filosofia.

[98] STECKEL, Sita. *Submission to Authority of the Masters: Transformations of a Symbolic Practice during the Long Twelfth Century*. IN: GIRAUD, Cédric (org.). A Companion to Twelfth-Century Schools. Liden/Boston: Brill, 2020.

francês, foi movida por sua vontade de estudar lógica, sendo um dos discípulos do próprio Pedro Abelardo (1079-1142), após a volta de Abelardo para o ensino na cidade de Paris; após a última partida de Abelardo, João é ensinado então por Alberico de Reims (1085-1141), oponente de seu antigo professor, passando dois anos inteiros sob sua tutela; Roberto de Melun (1100-1167) também seria seu mestre durante esse tempo[99].

Sua estadia em Paris lhe rende frutos. Seu relato afirma que, por começar a dominar a dialética, sentiu-se tomado pela soberba, mas por conta de certas consultas e a aprovação de seus instrutores, se transferiu para Chartres, cidade onde aprenderia a ser mais humilde e ganharia mais conhecimentos, tendo como o primeiro professor marcante o gramático Guilherme de Conches (1090-1154)[100].

Em Chartres permanece mais alguns anos, mas aponta que tal decisão foi a mais acertada. Na cidade ele conhece e estuda com Richard l'Evêque (?-1182), um dos maiores disseminadores dos textos aristotélicos traduzidos por Tiago de Veneza (?-1147), e também com outros grandes nomes da escola, como Teodorico de Chartres (1100-1150), assim como aprende mais gramática com Pedro Helias[101]; é também em Chartres onde João inicia seus trabalhos para se sustentar, tendo como pupilos membros da nobreza: "*Eu tomei como pupilos as crianças de nobres, que em retorno proveram minhas necessidades materiais. Por não ter a ajuda de amigos e parentes, Deus então ajudou e aliviou minha pobreza*"[102].

Essa nova posição de professor o obrigou a entrar em contato com outros mestres, para refinar suas capacidades. A fim de rever o que já havia estudado, tomou lições com Adam du Petit-Pont (1100/1102 – 1157/1169), matemático e filósofo, um dos que mais criticavam e comentavam Aristóteles em seu tempo. Como professor, João ensinou os princípios da lógica também para Guilherme de Soissons, um futuro lógico e o mais notório de seus alunos. Após dar aulas em Chartres, retornou à Paris, se tornando discípulo de Gilberto de Poitiers (1076-1154) nas matérias de dialética e teologia, porém quando este se torna bispo de Poitiers, em 1142, é substituído em Paris por Roberto Pulo (1080-1146) e Simão de Poissy. No *Metalogicon*, João diz descrever praticamente doze anos de sua vida, mas para por aí.

Após seus estudos, foi ordenado padre na abadia *Moutier de la Celle*, onde conheceu seu amigo Pedro de Celle (1115-1183), para quem mais tarde dedicaria e escreveria o *Historia Pontificalis*. João, a partir daí, "abandona" a vida intelectual como um professor e adentra na

---

[99] *Metalogicon*, II, 10.
[100] *Metalogicon*, I, 24; II, 10.
[101] *Metalogicon*, II, 10.
[102] Ibid.

vida administrativa da cúria papal, graças a indicação de seu antigo mestre, agora Cardeal, Roberto Pulo[103].

O Concílio de Reims, em 1148, abriu os horizontes de João e os rumos de sua carreira: nele João foi apresentado ao arcebispo de Cantuária, Teobaldo de Bec (1090-1161) por São Bernardo de Claraval (1090-1153), o que guinará, mais tarde, sua carreira para a Inglaterra e iniciará seu secretariado no arcebispado, após a morte do Papa Anastácio IV (1073-1154), ainda que permaneça em Roma em nome do arcebispo, em 1154.

Em sua nova função de secretário, que lhe custou sete anos, conheceu duas das pessoas que mais influenciariam em sua vida: Santo Tomás Becket (1119-1170) e Nicholas Breakspear (1100-1159), o futuro Papa Adriano IV (ordenado pontífice em 1154).

É durante esse período como secretário que suas duas obras mais famosas serão escritas, o *Policraticus* e o *Metalogicon*, ambos publicados em 1159, e também é nessa janela de tempo da década de 50 do século XII que João intervém diretamente na geopolítica do Ocidente Europeu em favor de Henrique II da Inglaterra (1133-1189), onde influenciou Adriano IV (através de sua amizade com o Bispo de Roma, segundo o próprio João[104]) a dar permissão ao monarca inglês para a invasão da Irlanda, apesar do acontecimento só ocorrer em 1167.

Mesmo após a morte de Teobaldo, João permaneceu como secretário de seu amigo, agora arcebispo, Sto. Tomás Becket, em 1161, tomando seu partido dentro das querelas entre o poder do Arcebispo e os poderes da Coroa em 1163, o que os levou para o exílio da Inglaterra. O autor em foco passou seus próximos seis anos na companhia de seu antigo amigo, Pedro de Celle (1115-1183), agora abade de São Remígio de Reims. É neste período e nesta localidade onde escreverá seu *Historia Pontificalis*, no ano em que é exilado.

No retorno de Sto. Tomás para a Inglaterra em 1170, João o segue e ganha o cargo de tesoureiro da catedral de Exester, quatro anos mais tarde. Dois anos afrente, é eleito bispo da cidade de Chartres e participa do terceiro concílio de Latrão, um ano antes de sua morte, em 1179. Na segunda metade de 1180, falece em Chartres como seu episcopo.

As obras de João possuem um cabedal vasto de assuntos, malgrado não as tenha produzido em quantidades exorbitantes; o salebriense versou sobre teologia, lógica, metafísica, História, moral, política e poesia. Seus dois primeiros trabalhos, no entanto, eclipsam todos os

---

[103] A ocorrência desse evento é mencionada na introdução da tradução espanhola do *Policraticus*, organizada por Miguel Angel Ladero, Matias Garcia e Tomas Zamarriego, em: *Indroduction*. IN: *Policraticus*. Tradução de Manuel Alcalá, Francisco Delgado, Alfonso Echánove, Matías Gómez, Alberto López Caballero, Juan Vargas e Tomás Zamarriego. Madri: Editora Nacional, 1984, p. 14.

[104] *Metalogicon*, IV, 42.

posteriores: o *Policraticus* e o *Metalogicon* são produções que têm um grau de importância considerável dentro da própria História da Filosofia Ocidental no geral.

O *Policraticus* foi a renascença da filosofia política na Europa Cristã. O livro foi fruto da experiência do autor no mundo político, em suas viagens através do reino inglês, assim como pela França e os Estados da península itálica. O livro é contra as "*frivolidades da corte*", algo que viu de perto e experimentou. Seu propósito como obra é o de guiar os príncipes para o bom governo em vista do bem comum.

O trabalho versa sobre vários assuntos que vão desde a guerra e como se lidar com conflitos internos, indo até mesmo à conduta dos soberanos, tocando em sua vida cotidiana, seus entreterimentos, o que deveriam conhecer e estudar, assim como deveriam agir em suas cortes. O *Policraticus* tinha o intuito de ser escrito para uma ampla audiência, pois mesmo sendo em dedicação a Sto. Tomás Becket, é conhecido que o manuscrito e suas cópias alcançaram grande influência e interesse na Europa – sua repercussão no corpo teorético da política atravessa o medievo e adentra a Modernidade, indo até a Espanha e dando bases para certas teorias na França do Antigo Regime[105].

O *Metalogicon* foi a primeira obra que buscava abordar de todo o *Órganon* aristotélico no Ocidente cristão. Sua extensão vai desde o livro das *Categorias* até os *Tópicos* (ainda que os exponha em uma ordem diferente da que se utiliza para organizar os livros do *Órganon*), mesmo que lide, em seu início, com outro trabalho que toca no corpo lógico do Estagirita, a *Isagoge*, de Porfírio (224-304/309).

O *Metalogicon*, no entanto, não trata apenas de um resumo introdutório para a obra do Filósofo, pois é um guia para os estudantes entenderem as benesses do estudo da lógica e da filosofia em geral, tocando em temas como a metafísica, a filosofia natural, a utilidade da poesia, o bom uso da retórica e a relação entre fé e razão.

Tal trabalho foi, igualmente, dedicado a Santo Tomás e contém uma gama de informações sobre o estado da filosofia na época da juventude do autor. Ele é feito, além do mais, para refutar as alegações filosóficas dos adversários intelectuais de João, a quem chama de *Cornificianos*, que segundo o *Metalogicon* se dedicavam a desmerecer os valores da poesia, da eloquência e da lógica, comprometendo as bases que um filósofo (sobretudo em sua juventude) deveria ter em seus estudos.

---

[105] SALISBURY, Juan de. *Indroduction*. IN: Policraticus. Tradução de Manuel Alcalá, Francisco Delgado, Alfonso Echánove, Matías Gómez, Alberto López Caballero, Juan Vargas e Tomás Zamarriego. Madri: Editora Nacional, 1984, p. 76-77.

O texto do livro tem, sobretudo, o interesse didático e filosófico, possuindo cópias variadas durante o medievo e mesmo nos primeiros séculos da era moderna. A tradução de Daniel D. McGarry, publicada em 1971, foi de grande valia por das ricas notas de rodapé, indicando as fontes do próprio João, bem como indicações de personagens citados e abordados pelo próprio salebriense, no decorrer do texto – além, claro, de indicações da língua latina.

A tradução paralela a de McGrarry, em francês, feita por François Lejeune e publicada em 2009, tem a serventia comparativa para a verificação de certos termos e expressões utilizadas no decorrer das traduções. O texto latino próprio de João, com efeito, será o da edição de 1630, da *Viâ Iabocea*, que foi o texto basilar para a tradução de língua inglesa; assim como a edição de 1639 também será usada, já que se trata de uma revisão da de 1630 (com ambos tendo uma base em um manuscrito do século XIV[106]), impressa pela oficina de *Ionnis Marie*, juntamente com a obra *Policraticus*. Foram os volumes mais antigos encontrados via internet – assim como as edições latinas, essas traduções para o vernáculo foram de grande importância, pois assim foi possível ler e traduzir as fontes. Todas as citações de João de Salisbury em português, portanto, são de minha autoria e provém das traduções citadas acima com comparações com o texto original em latim.

No mesmo período do *Metalogicon* e do *Policraticus*, João produziu seu terceiro trabalho filosófico, o *Entheticus de dogmate philosophorum*. Essa composição é a mais diferente do autor, pois é feita de poemas filosóficos e satíricos baseados na metodologia do poeta romano Ovídio[107]. São 852 versos dedicados igualmente a Santo Tomás Becket, recordando certos eventos do reino da Inglaterra e de sua própria vida, mas com vistas para a educação da juventude. Os poemas têm a meta de tratar do aprendizado da lógica, gramática e retórica, o que os liga, em termos de proximidade, claramente ao *Metalogicon*. Não foi uma obra de muita influência na Idade Média, mas foi planejada, até certo ponto, como uma introdução ao *Policraticus*, que também valoriza o uso das artes filosóficas na vida do governante.

Outra obra que não teve muito alcance dentro e fora do medievo – é possível dizer com segurança que tal escrito só encontrou alguma influência e conhecimento apenas no século XX, com suas edições e traduções –, foi o *Historia Pontificalis*, escrita enquanto João estava no exílio em Reims, em 1164. Esse livro perpassa os anos de 1148 até 1152 e busca contar a

---

[106] LEJEUNE, François. *La transmission du texte*. In: JEAN DE SALISBURY, Metalogicon. Laval: Les Presses de l'Université Laval , p. 92.

[107] *Introduction.* Policraticus. Tradução de Manuel Alcalá, Francisco Delgado, Alfonso Echánove, Matías Gómez, Alberto López Caballero, Juan Vargas e Tomás Zamarriego. Madri: Editora Nacional, 1984, p. 31-32.

história de sua trajetória pela cúria romana, enquanto nela o autor estava e trabalhava e de outros eventos da cristandade. É um trabalho que depende da memória, visando explicar como Deus atua na História – e o primeiro a considerar a ação divina sem a interferência direta e expressiva de um milagre[108].

Seus outros escritos consistem em duas hagiografias e seu epistolário político e diplomático. As hagiografias contam as histórias de dois arcebispos da Cantuária: a vida de Santo Anselmo (1033-1109) e a vida de seu antigo amigo, após seu martírio por Henrique II, Santo Tomás Becket. Seu epistolário é uma coletânea de cartas incompletas (já que não são todas as epístolas escritas pelo autor em sua carreira), chegando a um número de trezentas e vinte e cinco, que abarcam os anos de 1154 a 1161 e de 1164 até 1174. Foram compiladas pelo próprio João, relatando a correspondência do autor com o alto clero da Península Itálica, França e Inglaterra. Seu epistolário é a principal fonte do caráter político do autor, bem como de seus encargos dentro da administração da Igreja envolvendo assuntos religiosos.

A vida e a obra de João de Salisbury refletem tanto um indivíduo na Idade Média, quanto a sociedade da mesma. Seu trajeto se enquadra na grande expansão urbana de seu século, mas também no movimento das traduções, no choque existente no alargamento do ensino e de filosofias com estudos já tradicionais nas escolas catedráticas e paroquiais. Filosofia e religião, sociedade e tradição, se juntavam no contexto em que o autor vivia.

É nesse meio, nesses trajetos e vias, em que o salebriense irá pavimentar seu rumo, influenciar e ser influenciado pelos próximos. Como um homem de seu tempo, intelectual, administrador e clérigo, João é um *recorte* da vida da Idade Média Central.

2.2 – *Entre Urbes e Mestres*

A presença do corpo social do qual fazia parte, como será ainda mais exposta em todos os subcapítulos seguintes, não foi um mero detalhe na produção do autor. Desde sua aproximação com as tendências intelectuais na filosofia, até mesmo suas ocupações geradoras das experiências necessárias para a composição de sua obra, a sociedade em que viveu – ou melhor dizendo, *as sociedades* (já que João teve em grande parte uma vida itinerante) possuíram uma importância colossal para todas as suas visões no geral.

[108] CHIBNALL, Marjorie. *Introduction*. IN: JOHN OF SALISBURY. The Historia Pontificalis of John of Salisbury.Oxford: Clarendon Press, 1956, p. XXXI-XL.

A presença do meio social de João é importante para não se cair em uma argumentação puramente intelectualista, reduzindo suas visões a um determinismo das ideias apartado do mundo ao seu redor. Alguns historiadores já cederam à essa limitação interpretativa, como o pai do termo "renascença do século XII", Charles Homer Haskins (1870-1937).

Haskins focou exclusivamente na relação que os medievais do período tinham com o conhecimento, fosse ele do direito, da medicina, filosofia, etc.[109] O corpo de estudos necessário para a formação de um mestre, sem dúvidas, representa uma grande medida do que movia e compunha o coletivo intelectual da Idade Média central, porém ele não pode ser tudo. O meio no qual um grupo exerce uma função também é parte do que move esse grupo e, igualmente, forma as razões que dão o sentido de sua existência.

Outros autores que focaram na condição socioeconômica no período do florescimento das escolas, como Jacques Le Goff e Georges Duby, tiveram suas atenções voltadas ao crescimento exorbitante do comércio e da produção alimentícia e de bens de consumo no período. Para esses autores, o crescimento econômico desencadeou necessidades administrativas que possibilitaram um ambiente para o cultivo dos estudos, causando assim o fortalecimento das escolas nos locais onde essa característica burocrática e econômica se concentrava: os centros urbanos.

As escolas catedráticas, existentes desde o início da Idade Média[110], estavam no meio urbano, nos burgos e nos pontos nodais de comércio, ao mesmo tempo em que se encontravam no núcleo do poder episcopal, na cidade da *cátedra* do bispo. Le Goff ressaltou a necessidade econômica para o impulsionamento e a criação dessa renascença do século XII defendida por Hanskins, afirmando o renascimento urbano como a origem e o âmago do renascimento intelectual do mesmo período. Uma "revolução" material e no consumo precederia uma inovação cultural e, em seguida, intelectual[111]. Duby, por seu turno, seguiu a mesma linha ao defender que as estruturas econômicas foram importantes nas transformações das relações sociais do período. O crescimento agrícola, a complexidade mais elaborada dos órgãos fiscais, a aceleração do consumo, criaram espaços e demandas para servidores mais qualificados e meios pelos quais esses mesmos devem se formar[112].

---

[109] Um exemplo pode ser dado pela transcrição de uma palestra de Hanskins traduzida para o português em: HASKINS. Charles Homer. *A Ascenção das Universidades*. Balneário do Camboriú: Livraria Danúbio Editora, 2015.

[110] NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. 2ª ed., Campinas: Kírion, 2018, p., p. 117-121.

[111] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 29-31.

[112] DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 167-180.

A historiografia mais recente, no entanto, identificou problemas consideráveis em interpretações que privilegiam o consumo e a produção como as causas primárias do alavancamento do que se chama de "renascença do século XII". No Brasil, mais uma vez Carlile Laziere Júnior pode ser citado, pois ele evidenciou uma lacuna interpretativa na exagerada observação das causas materiais para o florescimento das escolas no Século XII[113], uma vez que é possível traçar uma herança intelectual muito semelhante desde a Alta Idade Média, com uma diacronia na História da Filosofia que transcende a expansão urbana que define mais os anseios e assuntos pelos quais as escolas e os autores do século XII irão se destacar. Outro autor que também comentou essa característica foi John D. Cotts em seu livro *Europe's Long Twelfth Century*, onde questiona a própria ideia de renascença graças a um estudo comparativo do medievo central e da Alta Idade Média, nos quais uma continuidade diacrônica também pode ser observada[114] de tal modo que mesmo o termo "renascença" pode ser problematizado, uma vez que nada estava sendo "renascido" e o processo no qual a Idade Média Central está inserida possui, de fato, séculos de existência dentro do medievo.

Haskins e os demais autores citados não possuem uma dicotomia extrema. Assim como não é prudente destacar apenas o conteúdo e o espírito da Filosofia e do mundo escolar do século de João como uma causa primária, também não é razoável reduzir os fundamentos dos centros intelectuais ao urbanismo e ao crescimento econômico. O ambiente e a condição socioeconômica de seu tempo detêm um papel muito importante na viabilidade material e estrutural para que a carreira dos mestres e o interesse dos alunos fosse possível.

É obrigatória a relação entre o local onde as escolas eram cultivadas e prestigiadas e o próprio conteúdo filosófico e o movimento intelectual (diacrônico ou não). Esse arrolo pode ser observado no trajeto de João na Escola de Chartres: seu local de estudo mais influente (tanto que João é mais tido como um membro do pensamento chartreano do que qualquer outro segmento[115]), mesmo com a considerável parte de sua jornada intelectual tendo ocorrido em Paris.

A escola não está dividida da cidade. Suas estruturas sociais, o lugar da Igreja – que criou e geriu a escola catedrática –, do seu bispo diocesano, o papel do clero de chartreano, assim como o lugar da cidade como uma das sedes dos condes de Blois e um dos centros de

---

[113] LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Op. Cit.*, p. 16, n. 9.
[114] COTTS, John D. *Europe's Long Twelfth Century Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229*. Londres: The Palgrave Macmillan, 2013, p. 154-157.
[115] GIRAUD, Cédric. MEWS, Constant. *John of Salisbury and the Schools of the 12th Century*. IN: GRELLARD, Christophe; LACHAUD, Frédérique (orgs.). A Companion to John of Salisbury. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 39-45.

comércio do norte da França, são elementos decisivos para a presença de João de Salisbury na cidade, bem como fazem parte do terreno que irá, em uma parte importante, justificar a própria escola e seu papel como centro de educação para o futuro corpo administrativo da urbe e além.

Se devemos imaginar a cidade medieval como um corpo distinto dos demais, seja da vila, do castelo, do conglomerado de mosteiros, também devemos imaginá-la como uma parte integrante da mesma cena que reúne cada um desses corpos singulares; cada um com suas semelhanças, e cada um interagindo com o outro. Essa interação não se resume apenas em uma troca de bens ou na passagem pelas rotas existentes entre a cidade, o campo e, até mesmo, os mares, com bens materiais e imateriais circulando. O ambiente urbano, mesmo que fechado, não é de maneira alguma trancafiado em sua própria paisagem.

A relação entre a circulação econômica e intelectual, apesar de não reduzir a causalidade da filosofia do período, é evidente. Os maiores centros de estudo se localizavam em grandes pontos de comércio, apesar de que nem todo ponto comercial tenha sido um grande centro de estudo, possuindo ou não escolas catedráticas.

No reino francês, no norte que rodeava que o era parte das terras reais, se detinha a proeminência econômica e intelectual da França (a exceção das escolas de medicina de Montpellier e Angers, mais ao sudoeste)[116]. Laon, Paris, Chartres, Reims, Orleáns e Tours tinham em comum uma proeminência dentro do poder da realeza, da nobreza e do clero. As escolas detinham uma diferença considerável em seus focos, com direito, teologia, retórica, gramática e Filosofia Natural divergindo de escola para escola, estas tendo a função de formar alunos para as várias serventias do clero e da nobreza.

Os professores, porém, eram os grandes atrativos escolares. Seus dotes intelectuais eram os responsáveis pelo prestígio e a atenção que os alunos valorizavam. Um mestre proeminente e famoso atraía vários alunos de toda a Europa Ocidental. Discentes da Inglaterra e do Império, além dos vindos da Península Itálica, se estabeleciam na França graças ao eflúvio de interesses que os professores causavam[117].

Mia Münster-Swendsen argumenta que uma das bases para o convívio entre aluno e mestre era uma relação hierárquica e de proximidade considerável. A autora demonstrou como a autoridade professoral imprimia uma dependência e uma carga afetiva no meio escolar e atraía mais pessoas para se matricularem nas aulas, com recomendações sendo feitas graças ao

---

[116] MEWS, Constant. *The Schools and Intellectual Renewal in the Twelfth Century: A Social Approach*. IN: *Op. Cit.* p. 10-12.

[117] De fato, a atração para o norte da França pode ser visualizada na grande presença de ingleses, germânicos, italianos, gascões, occitanos, etc., em Paris e Chartres – Ibid., p. 16-27.

prestígio que os grandes nomes do ensino atraíam, o que determinava mais a excelência da escola do que o caráter institucional e burocrático da mesma[118]. A autoridade e a afeição, pautadas pelo carisma do mestre, eram não apenas o que convidava os alunos, mas também determinava as novas tendências de leituras e discussões[119], assim como a validade da própria futura docência dos estudantes[120].

Essa relação entre o estudante e o professor mostrava como o ambiente no qual a escola estava e conseguia crescer com a mesma. Alunos passavam anos estudando sob os cuidados de um mestre, bancados por algum familiar ou parente, o que também movimentava a cidade onde algum professor afamado se fincava.

Essa rede de discentes, vindos de várias partes da Europa mostra que o "mundo citadino" medieval é um mundo feito de indivíduos, de grupos, de membros de estamentos com suas próprias desenvolturas. A urbe é aberta. De fato, é repleta de aberturas para fora de seu meio e é *feita* dessas próprias aberturas. A atmosfera urbana era composta não apenas de sujeitos totalmente urbanizados

Chartres, localizada na fronteira sul do ducado da Normandia, mesmo não sendo uma cidade comercial de grande porte e longe de ser comparada com os grandes entrepostos comerciais de Flandres, ou muito menos Paris, ainda era a sé do episcopado local, com um dos castelos do conde de Blois em seu centro. Sua burguesia foi, em grande parte, atrelada ao campo.

Essa burguesia não era tão poderosa quanto seria no século XIII, se comparada com a dos tempos de João – porém, para Chartres ter muralhas, um castelo e, sobretudo, uma catedral românica (que pegaria fogo justamente nos últimos anos da vida do salebriense), uma população consideravelmente rica devia existir dentro de suas muralhas e em seus entornos, como era o padrão no mundo medieval[121].

A riqueza de Chartres foi, com efeito, atestada pelo fato de ela seguir o padrão geral das cidades do medievo, que é o de serem centros de comércio[122]. Era em Chartres onde grandes mercadores compravam e vendiam suas mercadorias, mas era nela também onde se produzia o próprio dinheiro. Chartres era um dos centros de cunhagem de moedas no século XII na França,

---

[118] MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. *Medieval 'Virtuosity': Classroom Practice and the transfer of Charismatic Power in Medieval Scholarly Culture c. 1000-1230*. IN: BRUUN, Mette, B; GLASER, Stephaine (orgs.). Negoting Heritage. Turnhout: Brepols, 2008, p. 43-48.
[119] Ibid., p. 48-51; MEWS, Constant. *Op. Cit*. P. 13-14.
[120] Ibid., p. 55-56.
[121] Le Goff explica com maior detalhamento a relação entre a riqueza e as construções em geral das cidades em: LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998, p. 33-51.
[122] Ibid., p. 33.

com uma quantidade abundante de fabricantes de moedas nos registros da cidade[123]. Essa característica a destaca como um dos pontos nevrálgicos da produção de riquezas do norte do reino. Em comparação com o restante da Europa, no que concerne à vida econômica, a produção de moedas era um dos sinais de dinamismo econômico e crescimento da venda e consumo de bens[124].

A configuração geral de Chartres também é um elemento importante para entender seu funcionamento. Ela se localiza nas margens do rio Eure, ao leste de Paris e ao sul da Normandia; era um ponto rico de comércio que ligava os condados sob o domínio do Conde de Blois até Paris e as cidades costeiras normandas. A cidade foi tanto um local de pulsão econômica, que mesmo os incêndios que a devoram na década de 30 do século XII não foram o suficiente para colocar Chartres na irrelevância[125]. É o mundo urbano e sua marca na produção, a troca de mercadorias e a prestação de serviços que fizeram a imagem de Chartres. Mercadores, artesãos, guardas da milícia, trabalhadores e, com eles, escrivães, notários e administradores viviam na cidade, e adjuntos com todos os serviços que suas profissões exigem para existir, acrescentando mais pessoas e mais circulação de bens na urbe.

Esse contingente de agentes da administração clerical, nobiliárquica e citadina não estava apartado da escola. Como o próprio salebriense afirmou em seu *Policraticus*, membros encarregados de administrar a justiça e a "máquina pública" são os "*olhos, ouvidos e a língua*"[126] de um corpo político e social. A relação entre os que completavam a escola e eram indicados para cargos políticos e judiciários não era pequena, embora alguns alunos terminassem seus dias como mestres eles próprios. O crescimento político vinha acompanhado de uma demanda social através da expansão econômica e populacional.

Dentro das cidades, cada vez mais as relações e situações complexas faziam suas presenças serem notáveis. O meio social era composto por grupos de burgueses e um fluxo comercial que necessitava de alguma regulamentação; porém, essas questões transcendiam o ambiente fechado citadino. Voltamos para o caso dos moedeiros da cidade que, durante a primeira metade do século em questão, tinham suas casas da moeda perto da abadia, dos conventos e de outras igrejas ao lado do rio que cortava a urbe: suas relações com o alto clero urbano eram estreitas, marcadas por doações e também serviam como testemunhas em certos

[123] VALDÉS, Antonio Roma. Monederos itinerantes em la Europa Ocidental al filo de 1100: los monederos de Chartres. *Revista numismática OMNI*, nº 12, 2018, p. 134.
[124] LE GOFF, Jacques. *A Idade Média e o Dinheiro: Ensaio de antropologia histórica*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 31-41.
[125] A catedral foi destruída ou danificada por uma série de incêndios durante os séculos XI e XII, como em 1020, 1034, 1134 e 1194.
[126] *Policraticus*, V, 2.

processos jurídicos. Documentos restantes dos moedeiros mostram que as posses burguesia na cidade não significavam a falta de bens no campo, possuindo vinhedos e terras produtoras nos meios rurais[127].

O alto clero de Chartres também possuia direitos e obrigações que o colocaram em uma posição de destaque, esta que exigia uma gama de conhecimentos específicos de gramática, filosofia, teologia e direito. Os bispos, por exemplo, administravam parte da justiça da cidade, e chegavam até mesmo a sanar certas revoltas das comunas comuns ao norte da França, na primeira metade do século XII[128]. O visconde de Chartres, Hugo III, *Le Puiset* (106-1095) também fundou abadias na cidade, o que mostra como o poder do nobre também era atrelado ao do clero urbano[129].

Essa forte presença clerical, com o bispo e seu secto, assim como a existência de conventos e de uma abadia com uma alta influência na economia mostram como a Igreja detinha uma alta parcela da economia em seus domínios dentro e fora das muralhas de Chartres. Uma cidade com uma dinâmica financeira e atraente também instigava professores graças ao retorno monetário que o ensino podia gerar. Se lembrarmos do relato de João, que ministrou aulas para filhos de nobres na cidade, vemos que a nobreza recebia sua educação em um ambiente clerical, e, portanto, este mesmo ambiente era extremamente atrelado à política de uma cidade comercial.

A própria urbe não deixará de estar nas mãos do cenário político da Europa, já que Estêvão I da Inglaterra é o pai de Teobaldo IV (1090-1152)[130], o conde de Chartres enquanto João era estudante da cidade, e que recebe o título graças as condições mentais de um dos irmãos de Estêvão, Guilherme, e que se vê incapaz de assumir o trono do condado. Teobaldo IV era também filho de ninguém menos do que Santa Adela da Normandia (1067-1137), filha do próprio Guilherme, o Conquistador (1028-1087), denunciando a grande posição social que o conde detinha dentro das dinastias do reino francês.

Os senhores de Chartres, os condes de Blois, terão até a baixa idade Média um poder e uma influência semelhante aos duques. Os domínios desses nobres, passados de geração a

---

[127] VALDÉS, Antonio Roma. *Op. Cit.*, pp. 126-150.

[128] VIOLLET, Paul. *Les Communes françaises au Moyen Âge*. IN: Mémoires de l'Institut national de France, tome 36, 2e partie, Paris: Istituti Nacional de France, 1901, p. 383.; BASCHET, Jérôme. A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p. 148-149.

[129] SOUCHET, Jean-Baptiste. *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres. Tome 2*. Chartres: Société archéologique d'Eure-et- Loir, 1868, p. 417.

[130] Teobaldo IV e o visconde de Chartres, Hugo III, também colocarão a cidade em um acalorado jogo político de guerras e traições. Eles lutam contra o próprio rei francês, Luís VI, embora voltem para o lado do rei, posteriormente – ibid., p. 420.

geração, somavam vários condados do centro e do nordeste da França, indo do condado de Chartres até Blois, além de uma série de condados e baronatos ao norte das terras da coroa, em Paris. A sede dos condes ia e vinha de acordo com suas estadias, mas Chartres foi uma dessas sedes na época em que João estudava na cidade.

O filho do conde que "governou"[131] a cidade durante a vida de estudante de João, Teobaldo V (1130-1191), foi alguém com tanto prestígio e poder que seu segundo casamento ocorre com ninguém menos do que a própria filha de Luís VII, Alice da França (1150-1198), nos anos 60 do século XII. Chartres não é o único domínio (e um domínio muito poderoso, já que as cartas de franquia para a cidade só serão feitas em 1297[132]) do conde, entretanto há de se notar que o nobre que o detinha possuía um mando muito considerável sobre a cidade.

O castelo condal (presente até hoje) também se encontrava no centro da cidade, empoleirado em uma colina para defender o conde e os habitantes da urbe, caso as muralhas falhassem na contenção do invasor. O fato de condes e viscondes fundarem igrejas e abadias, bem como a necessidade destes de colherem taxas e administrarem seus governos, mostra que um corpo de especialistas precisava existir para essa tarefa, principalmente se o soberano de vários condados se encontrava estacionado em uma única cidade, como Teobaldo V.

A escola é "construída" (porque não possuíam prédios próprios[133]) para, em primeiro lugar, dar instrução ao futuro do clero, e terá um lugar de prestígio desde o século XI, através do bispo Fulberto (952/970-1028), o que a fez acompanhar o crescimento econômico e urbano da Europa. É a este crescimento que se deve creditar boa parte do avanço *quantitativo* do interesse pelos estudos na cidade.

Outro local sumamente importante para os estudos de João – embora não seja considerado o mais proveitoso pelo próprio autor, como já foi dito – foi a cidade de Paris. Assim como Chartres, Paris apresentava a característica de ser parte do centro nevrálgico de poder econômico e político do norte do reino da França, o que influenciou a criação e escolas em seu corpo e em seus arredores[134]. A sede da monarquia francesa era o lar de um dos maiores

---

[131] As comunas francesas na Idade Média Central eram governadas em última instância pelo bispo ou pelo nobre que as detinha em seus domínios. Um governo citadino, por sua vez, era encarregado parcial ou quase totalmente da gerência da cidade no que tangia leis para a regularização do comércio e a manutenção da cidade. No caso de Chartres, em que a carta de franquia só apareceria no século XIII, o conde e o bispo detinham grande papel na política urbana.

[132] A carta pode ser encontrada no site oficial da cidade de Chartres: LA CHARTE DE FRANCHISE DE MARS 1297. Chartres, 06/ 07/ 2021. Disponível em: https://www.chartres.fr/sortir-a-chartres/culture/bibliotheques-et-archives/archives/le-document-du-moment/la-charte-de-franchise-de-mars-1297/, acesso em 06/07/2021.

[133] VERGER, Jacques. *The World of Cloisters and Schools*. IN:Op. Cit. P. 58.

[134] GIRAUD, Cédric. MEWS, Constant. *John of Salisbury and the Schools of the 12th Century*. IN: *Op. Cit.*, p. 35-36.

impulsos intelectuais da Europa cristã: a efervescência dos mestres de escolas. Diferente de Chartres, Paris não fazia parte de um centro político e econômico do norte da França, pois Paris *era* esse próprio centro.

Paris era o lar das mais proeminentes escolas do Ocidente, somando estilos e tendências, mesmo as conflitantes no que diz respeito à filosofia e como se encarar a relação entre Deus, o Homem e o Mundo. Havia a escola Vitorina, com seus cônegos do mosteiro versando sobre mística, tecnologia, Filosofia; Pedro Abelardo e sua inovação na dialética, bem como nas estruturas educacionais, atraindo grupos de alunos para onde quer que trabalhava – algo inovador no medievo central, denunciando a posição social cada vez mais elevada dos professores[135] –, porém sem excluir seus adversários (como o já comentado Alberico de Reims) e outras tendências dominantes nas demais escolas da cidade, como a da Catedral de Notre Dame, mas também a escola de *Mont-Sainte-Geneviève*.

Em termos de diversidade, Paris se distinguia de Chartres pela quantidade de escolas. Chartres possuia apenas uma, a escola de sua catedral, já Paris tinha a presença de escolas particulares, movimentadas por seminários de professores autônomos[136], bem como a da catedral, mas também de algumas bancadas pelo rei, como a própria do *Mont-Sainte-Geneviève* e a escola canônica vitorina. Essas três escolas, inclusive, competiam em metodologia, estilo e correntes filosóficas, sendo marcadas por interesses diferentes[137]. No meio parisiense, portanto, a quantidade de alunos era mais elevada, assim como o interesse pela lógica era superior. A cidade também era mais rica economicamente, bem como detinha uma população numericamente superior.

A presença do rei e seu patrocínio para uma escola, assim como outras duas grandes presenças escolares (uma do clero secular e outra do regular) dão uma diversidade muito mais proeminente para a cidade. O fato de Pedro Abelardo e seu adversário, Alberico de Reims, serem professores na mesma cidade demonstra como uma pluralidade de visões poderia coincidir em um mesmo local – a escola vitorina, com focos teológicos e morais diferentes, igualmente incrementava a variedade de discursos e conteúdos existentes.

Paris tinha um caráter mais administrativo. Como a maior cidade do reino, era por muitas vezes sede do poder régio e, com isso, uma cidade que abrigava a corte real e os corpos

---

[135] JAEGER, C. Stephen. *A Inveja dos Anjos: as escolas catedrais e os ideais sociais na Europa Medieval (950-1200)*. Campinas: Kírion, 2019, p. 263-271; VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. 2ª ed., Bauru: EDISC, 1999, p. 56-81.

[136] De fato, essa característica não era exclusiva de Paris ou do reino da França, sendo encontrado também no Sacro Império e na Península Itálica – JAEGER, C. Stephen. *Op. Cit.*, p. 263-271; VERGER, Jacques. *Op. Cit.*, p. 249-263.

[137] MEWS, Constant. Op. Cit. p. 10, 15.

administrativos que o monarca necessitava para o governo do reino, o que justifica a profusão de escolas, quando comparada ao restante da Europa Ocidental. Luís VI (1080-1137) e Luís VII (1120-1180), reis que fizeram da cidade o núcleo de controle de seus domínios, foram os responsáveis pelas reformas, novas fundações e expansões do *Palais de la Cité* durante todo século XII. Seus feitos não eram apenas arquitetônicos, uma vez que o palácio ganhou anexos importantes para a habitação real e a presença de sua corte – algo que seria avançado ainda mais, sob Felipe Augusto (1165-1223), no fim do século.

Como em Paris também ficava o centro do poder jurídico do rei, o direito e a dialética se faziam muito presentes nos ensinos das escolas, drenando muita dedicação e a fama do ensino parisiense para essas áreas – ainda que fossem pequenas, se comparadas aos contornos que o ensino terá com a Universidade de Paris, a partir de 1200.

Essas cidades, apesar de suas diferenças, sem dúvidas estão em movimentos que se enquadram na Renascença do século XII que foi gerada por (ao menos em uma parte muito notória) uma alavancagem econômica sem precedentes na Idade Média. Existiram outras renascenças, como a Carolíngia e a Otoniana, mas nenhuma com um suporte nas mudanças do corpo socioeconômico tão fortes, se fincando "apenas" no poder das cortes e do próprio interesse imperial no patrocínio dos estudos. Os clérigos eram a massa que compunha a maioria do corpo administrativo da sociedade feudal, ao mesmo tempo em que também faziam parte da esmagadora maioria dos eruditos e professores. O aumento de uma sociedade urbana, seja em sua riqueza, produção ou população, fazia necessariamente com que sua administração crescesse, o que igualmente demandava um incremento da formação da mesma administração[138].

Apesar do que defende John D. Cotts a respeito da autoridade e da diacronia que sustenta o movimento escolástico, fazendo com que a própria ideia de o conhecimento antigo estar passando por um "renascimento" seja contestada, é evidente que o interesse pelo saber dos Antigos aumentou consideravelmente no século XII – e aumentou graças ao terreno que possibilitou o florescimento da busca e o estudo dos textos da Antiguidade, mesmo que suas raízes possam ser de épocas pregressas na História medieval ou mesmo de todo cristianismo.

Para essa renascença podemos acrescentar mais razões econômicas, como os órgãos de controle senhorial que se aperfeiçoam no século XI, onde um maior mando fiscal e tributário foi feito. Os instrumentos de domínio monetário, igualmente, tiveram um grande crescimento do período, o que demandou mais mãos e cabeças para a manutenção das terras da nobreza e

[138] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 29-31.

da realeza. Outro fator, embora político, foi o da aristocracia que, buscando estabilidade em suas heranças, procurou ter todos os seus filhos, com a exceção do mais velho, no celibato, levando-os para integrarem o clero[139].

O consumo também expandiu, gerando mais interações econômicas, permitindo a ascensão da burguesia mercantil, mas também dos servidores de grandes senhorios. Esses senhores não eram apenas do mundo leigo, mas também eram eclesiásticos: bispos e abades detinham grandes terras produtivas entre suas posses e domínios. O grau de interesse do alto clero aumentou no século XII, em vista da boa gerência de seus próprios feudos[140].

Pelo relato de João, essa preocupação não ficava apenas na escala do gerenciamento, mas se misturava com a própria política. João se enquadra nesse território, onde o conhecimento que adquiriu em sua vida se fazia valer em seu trabalho na secretaria do arcebispo, ou mesmo antes, quando deixa de ser professor e entra na vida política do papado, tudo isso graças aos contatos que adquiriu sendo estudante em Paris e Chartres.

No cerne da disposição pelo saber, desde o século XI há um crescente interesse no caráter imagético da figura do homem erudito. Nobres – que muitas vezes não eram letrados – tiveram a vontade de ser encarados como cultos[141]. As virtudes e vantagens de se saber ler e escrever e, indo além, *ter* e compreender o que foi ensinado pelos Clássicos são, cada vez mais, algo crescente. Por conseguinte, existe um interesse maior de patrocinar as empreitadas eruditas da Igreja: pagam por traduções, cópias, pelo difundir do saber na sociedade[142].

Existem historiadores que afirmam que o impulso das escolas se alavancou por conta da expansão urbana que pôs freios no espírito monástico. Georges Duby defendeu de fato que, cada vez mais, os mosteiros se voltavam para formar exclusivamente monges e que estes tinham um ideal asceta para justificar suas condições espirituais, sobretudo. O clérigo ordenado era aquele que se isolava do mundo, ainda que em comunidade, e procura participar pouco das dinâmicas e efervescências da sociedade. Um corpo de letrados longe do ambiente urbano, portanto, cedeu espaço para uma demanda cada vez maior que as escolas episcopais e seus clérigos conseguiam suprir[143].

Essa posição, porém, não é incontestável e não carece de problemas consideráveis. Se analisarmos estudos que contemplam a espiritualidade clerical medieval e seus movimentos no que modificam a hierarquia e o arranjo social do medievo central, é possível observar que no

[139] DUBY, Georges. *Op. Cit.*, p. 168-170.
[140] Ibid., p. 173.
[141] Ibid., p. 175-176, 186-187.
[142] Ibid., p. 187-188.
[143] DUBY, Georges. *Op. Cit*., p. 171-173.

século XII a aproximação de uma religiosidade monacal, na realidade, *aumentava* e se diversificava com o impulso econômico e urbano. André Vauchez (1938 -), em seu clássico *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, demonstrou como o espírito monástico nas reformas do século XII conseguiu adentrar até mesmo dentro do clero secular e a reaproximar as ordens do mundo leigo[144], considerando até mesmo a atitude leiga para com a fé tão válida quanto a monástica[145]. O clero ordenado, longe de se afastar do Mundo de um modo geral, se aproximava dele, principalmente quando seu ideário podia ser convertido no mundo urbano por conventos canônicos, onde padres viviam de modo semelhante aos monges, em um contato maior com o cotidiano de uma cidade [146]. Na Chartres do tempo de João vemos isso ser observado com a abadia beneditina de *Saint-Père*, dentro das muralhas da cidade, e a abadia de *Saint-Jean-en-Vallée*, extra-muros.

Essa característica pode ser somada à atitude mais harmônica e aproximativa dos clérigos urbanos nas escolas, de seus irmãos dos mosteiros e conventos. Jacques Verger (1943 -) demonstrou em seu capítulo *The World of Cloisters and Schools*, que raras vezes vemos uma disputa direcionada contra mestres das escolas urbanas, e mesmo quando estas ocorrem, são mais exceções do que regras[147]. As críticas de membros das ordens, como as de São Bernardo de Claraval, de fato atacam o perigo da comercialização do conhecimento teológico, porém elas jamais condenam as escolas urbanas em si[148].

Dentro das escolas era notável o desinteresse de desqualificar membros do clero ordenado ou as escolas internas de abadias e mosteiros, salvo raras exceções. Os mais proeminentes casos de tensão e disputa entre regulares e seculares, por sua vez, não demonstram uma competição ou um atrito necessário[149]. Verger é enfático ao afirmar que as condenações de Pedro Abelardo e Gilberto de Poitiers não podem ser consideradas como um padrão para defender uma competição entre essas duas alas da Igreja, já que o ataque e a defesa contra esses dois filósofos foram feitos tanto por membros ordenados, como por seculares – as primeiras acusações de heresia contra Pedro Abelardo provinham das escolas parisienses[150]. Mestres e alunos mais acusavam uns aos outros de heresia, graças a competição escolar, do que monges acusavam os membros das escolas. Muitos dos ordenados, inclusive, estudavam em algumas escolas e o próprio São Bernardo mais recomendava a leitura das obras de certos mestres

[144] VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 70-76.
[145] Ibid., p. 108-109.
[146] Ibid., p. 82-86.
[147] VERGER, Jacques. *Op. Cit*., p. 61-63.
[148] Ibid., p. 64-65.
[149] Ibid., p. 66-68.
[150] Ibid., p. 63.

escolares do que o oposto[151]. Uma harmonia cingia o cenário intelectual da Europa entre os mosteiros e as escolas, e a vida de João pode ser um exemplo: um de seus amigos mais estimados, Pedro de Celle, conhece o salebriense nos últimos anos dos estudos de teologia em *Mont-Sainte-Geneviève*. Pedro termina seus anos como um abade e ainda abrigou João depois que foi exilado da Inglaterra.

Toda essa interação clerical e estudantil, por seu turno, era feita na animação das cidades, estas atratoras de uma população campesina cada vez maior, e como já dito, fazendo com que os centros urbanos serem cada vez mais locais de poder e influência, criando ambientes letrados distintos daqueles da Alta Idade Média, onde os mosteiros dominavam a cultura letrada no cristianismo latino – embora não possam ser resumidos a centros agrários, muitas vezes mosteiros e abadias estavam longe da pulsão urbana. Escolas localizadas em ambientes urbanos foram, portanto, recebendo uma demanda cada vez mais considerável em seus trabalhos educacionais[152], ao mesmo tempo em que as "escolas externas" murchavam em quantidade[153].

Essas relações sociais diversas irão ter significado em todo o caminho de João de Salisbury, mas também terão lugar no *conteúdo* de sua obra. Vendo a lista de seus mestres e o que faziam, não é por mero acaso que detinha um grande apreço pela lógica e por Aristóteles, assim como pelas Letras latinas, em suas poesias, gramática, moral, etc.

Foi graças ao eflúvio de professores e alunos que grandes nomes e as grandes ideias do período irão circular. Fazer parte desse fluxo era ter participação direta na manutenção do ensino medieval, seja como aluno, sustentando-o, ou como professor, executando-o.

Ministrar aulas era algo que já poderia sustentar o docente, o que atraía uma força de trabalho educacional para centros onde esse sustento era possibilitado[154]. Como já dito, os mestres que se destacavam e detinham algum renome atraíam mais e mais discentes para suas aulas e para a escola que faziam parte. Foi esse fator que atraiu João para Paris e Chartres, assim como o fez ensinar nessas duas cidades e, sobretudo, conhecer aqueles que dariam o enxerto filosófico para sua própria obra crescer.

Se recordarmos de seus mestres mais marcantes, vemos que todo o suporte do arranjo social chartreano e parisiense foi singular para a formação do autor. É em Paris onde João irá seguir os ensinamentos de Pedro Abelardo e, em seguida, seu adversário, Alberico de Reims:

---

[151] Ibid., p. 66.
[152] NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Op. Cit*., p. 211
[153] VERGER, *Op. Cit*., p. 54.
[154] VERGER, Jacques. *Op. Cit.*, p. 56-61.

dois grandes mestres de escola que exemplificavam o florescimento do aristotelismo, através da lógica, por Abelardo, e da neoplatônica, por Alberico.

Abelardo, vale ressaltar, ocupou um lugar proeminente dentro da difusão da lógica, no Ocidente. Ao lado de nomes como os de Santo Anselmo da Cantuária, ele se configurava como um dos indivíduos-chave para o desenvolvimento lógico na Europa latina, após Boécio (480-424/525). Alberico de Reims teve uma carreira de professor em Paris, mas também participou de um dos concílios que condenou Pedro Abelardo (Soissons, em 1121), além de retornar à Reims para ser promovido dentro das estruturas da Igreja até se tornar arcebispo de Bourges, em 1136. Já Roberto de Melun, que foi professor por quatro décadas; terminou como bispo de Hereford, na Inglaterra, sendo favorecido tanto por Henrique II quanto pelo Papa Alexandre III em 1163, se tornando, inclusive, um delegado e juiz papal na Inglaterra.

Em Chartres podemos ver como o arranjo social propiciou, com maestria, as bases do autor para filosofar e para ter sua carreira em andamento. Guilherme de Conches, enquanto estava em Chartres, foi um dos mais efetivos divulgadores da filosofia islâmica e da filosofia natural, escrevendo sobre cosmologia, mas também sendo um gramático conceituado. Richard l'Evêque, como já dito, também pode constar nessa seara, sendo um dos principais divulgadores do aristotelismo, além de ter ocupado o cargo de arcediago na catedral de Coutances e ter se tornado bispo de Avranches, tendo uma notoriedade tão grande que chegou a ser convocado pelo próprio Pontífice a resolver querelas teológicas entre *Montebourg* e *Saint-Côme*.

Teodorico de Chartres e seu *Hexaemeron* foram um marco na defesa racional da criação do mundo; seu *Heptateuch* tem um caráter enciclopédico, compilando todos os conhecimentos que as sete artes liberais podem dispor; Teodorico também foi chanceler da própria escola de Chartres. Bernardo de Chartres, o homem que mais influenciaria João em sua visão relativa entre tempo e progresso, além ter sido ser um gramático notável, embora tenha uma origem e uma vida obscura graças à ausência de documentos[155], é conhecido que também foi chanceler de Chartres. Adam du Petit-Pont, inicialmente professor da Escola da Ponte Pequena, assim como cônego de Notre Dame de Paris, estudou com Pedro Lombardo (1096-1160), foi comentarista de Aristóteles, deu aulas em Chartres e foi um notável matemático de seu tempo.

Após sua volta à Paris, João também tomou lições de Gilberto de Poitiers, um professor educado em Chartres, e que também foi docente em Poitiers e na própria Chartres. Em 1142 torna-se bispo de Poitiers e, em seguida, foi condenado no Concílio de Reims. Seu outro

[155] Salvo a descoberta de uma glosa sobre o *Timeu*, feita por Paul Edward Dutton, no final do século XX.

professor, Roberto Pulo, no entanto, possui um histórico ainda mais intricado com João: fora seu mestre substituto em Paris, quando Gilberto assume a cátedra episcopal, mas também teve um laço profundo com Roma, a ponto de ter sido nomeado cardeal pelo Papa Celestino II (1085-1144) e, mais parte, pelo Papa Lúcio II (1095-1145), fora escolhido como chanceler da Igreja. Pulo, em seu início, ensinou na escola Oxford nos anos trinta do século XII, sendo um dos fundadores das escolas que, no século XIII, gerariam a Universidade de Oxford. Foi por influência de Pulo que João se torna um membro da corte pontifícia.

Esses nomes indicam como o ensino, o governo e a administração estavam extremamente entrelaçados, além de denunciar uma rede que, através da Europa, ligava estudantes e professores de vários lugares em escolas de renome. Em Chartres – levando só em conta os nomes listados por João –, havia normandos (Guilherme de Conches), franceses (Richard l'Evêque, Gilberto de Poitiers), ingleses (João de Salisbury e Adam du Petit-Pont), bretões (Bernardo de Chartres, Teodorico), que, mesmo em suas diferenças de origem, compartilhavam de um entrelaço de contatos e influências políticas, teológicas e filosóficas. Chartres era ligada à Roma, Paris, Cantuária, etc. Seu clero era modelado e guiado para a carreira docente, mas também para algo além[156].

O próprio histórico de João de Salisbury já denuncia tal característica. Foi estudante, professor, padre, cortesão, secretário, tesoureiro e, por fim, bispo da própria Chartres. Enquanto escrevia seu trabalho mais tardio contemplado por essa dissertação, o *Historia Pontificalis*, ainda não tinha chegado à tesouraria de Exeter, não passando de um ex-secretário do arcebispado exilado pelo rei, mas estava sob a proteção de um *ex-aluno*, Pedro de Celle, agora *abade*, o que mostra como as ligações escolares se estendiam e detinham força.

Esse percurso intelectual e político foi imperativo e compuseram uma forma de vida que reflete o desenvolvimento de todas as associações do século XII[157]. Nelas se validavam os ofícios, se geriam as tarefas para a Igreja. De fato, toda essa formação visava a gerência de uma instituição e a comprovação de que um indivíduo estava apto para adentrar em suas alas como um membro do clero.

É nesse ambiente que novas ideias irão ganhar uma força nunca antes vista no medievo. O neoplatonismo foi o primeiro a crescer, já que a presença de Platão é atestada antes dos movimentos das traduções se intensificarem, com sua metafísica, ética e seu naturalismo despontado em Chartres. João de Salisbury e seus professores, mesmo os mais afeitos ao

[156] POOLE, Reginald L. The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time. *The English Historical Review*. nº. CXXXIX, Vol. XXXV, Julho de 1920, pp. 321-342.
[157] VERGER, Jacques. *Op. Cit.*, p. 201.

estagirita, não eram afetados por nenhum outro filósofo da mesma maneira. Gilberto de Poitiers, por exemplo, é o fundador de uma nova escola de pensamento neoplatônico medieval, escola esta que viveria mais tempo do que o próprio Gilberto, a dos Porretanos, que se embasavam na concepção das *Formas* de Platão para investigar aspectos da Criação de do próprio Criador[158].

O próprio Bernardo de Chartres, apesar de não ter sido professor de João, pode ser um exemplo. Bernardo falece em 1130, quando João tinha entre dez e quinze anos de idade, possivelmente seis anos antes do salebriense viajar à França para seus estudos. Essa característica denota uma hereditariedade da autoridade de Bernardo e de seu pensamento[159]. João, no *Metalogicon*, por muitas vezes cita o mestre como se tivesse estudado com este diretamente, além de considerá-lo como o "*mais platônico de nosso tempo*"[160], citando um texto obscuro de Bernardo para discernir a matéria da forma.

Alberico de Reims, um de seus mestres em Paris, foi possivelmente um dos últimos filósofos do século XII a ter uma filosofia razoavelmente desconectada de Aristóteles. Alberico foi um dos bastiões em prol do realismo das formas platônicas contra o nominalismo e o conceitualismo que cada vez mais despontavam no meio escolástico[161]; o já falado Teodorico de Chartres possuiu em sua base filosófica uma fonte neoplatônica no que concerne a metafísica. Teodorico tem sua referência no *Timeu*, de Platão, porém sua obra já denuncia uma aproximação com Aristóteles através de S. Boécio, já que sua base especulativa para a criação do mundo que detinha eram as *Quatro Causas* aristotélicas[162].

Em paris ou Chartres, Aristóteles já se encontrava com uma presença notória. Pedro Abelardo foi um defensor de primeira linha do conceitualismo aristotélico[163], assim como um dos maiores divulgadores e exponentes de uma linha dialética mais próxima do Órganon do estagirita; Adam du Petit-Ponte Richard l'Evêque chegaram a criar "escolas" de teor aristotélico, com as traduções dos livros *Refutações Sofísticas, Analíticos Primeiros, Tópicos* e *Analíticos Posteriores,* espalharam a importância do estudo das obras completas de Lógica do Estagirita[164].

---

[158] Gilson, Étienne. *Op. Cit.*, p. 318-322.
[159] Essa característica faz parte da imagem virtuosa que era herdada pelos professores dos séculos XI e XII, como demonstrou o estudo de Mia Münster-Swendsen (MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. *Op. Cit*., p. 46-47). Os contatos com antigos alunos e colegas de Bernardo foram o que transmitiram seu legado, colocando o salebriense em contato com seus escritos e pensamentos, fazendo com que a positividade de sua imagem fosse parte da própria obra joanina.
[160] *Metalogicon*, IV, 35.
[161] GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 335-357.
[162] Ibid., p. 325-327.
[163] Ibid., p. 342-343.
[164] GOUBIER, Frédéric; ROSIER-CATACH, Irène. *The Trivium in the 12th Century*. IN*: Op. Cit*, p. 157-158.

Todas essas filosofias, somadas ao caráter já destacado sobre a legitimação do aluno através de seus mestres, demonstram como as escolas e suas urbes foram importantes no molde de João e de sua obra. O interesse revigorado na obra platônica e o novo despertar para a importância de Aristóteles revelam um renascer mais abrangente e efetivo de certos conteúdos da Filosofia Antiga – algo que eclipsa quase todo Alto Medievo, uma vez que, fora nos raros casos de S. Boécio, Cassiodoro (490-581) e de João Escoto Erígena (810-877), pouca atenção e impacto a Filosofia antiga teve, em comparação com a Idade Média Central, embora não se possa afirmar que o medievo se encontrava adormecido até os surtos de prosperidade do século XII. Como já comentado, o século de João também foi um período de continuidade de antigas ideias. Como será abordado, foi no seio da Igreja que se desenvolveram escolas para o clero. Na Alta Idade Média o espírito renascentista também existia: a renascença Carolíngia, capitaneada pelo próprio imperador Carlos Magno (742-814) e, principalmente, por seu ministro, Santo Alcuíno de York (735-804), promoveu a escrita e uma variedade de ciências, ecoando no reino Franco até o século X[165].

A corte do Imperador Otão I (912-973) igualmente detinha um grande apreço pelo desenvolvimento cultural, com o distinto mosteiro de São Galo sendo um desses centros, com outros locais tendo um intenso interesse e apreço pela música, matemática e até mesmo pela poesia e o teatro[166].

O *prestígio* dos autores do passado já era comum, bem como seus estudos, ainda que sem o contexto para permitir a continuidade social expansiva desse mundo intelectual. Essa relação impulsionada pela sociedade foi, como veremos, um elemento que se integra diretamente com a compreensão valorativa do *tempo*, em João.

[165] VERGER, Jacques. *Op. Cit.,* p. 146-155.
[166] Ibid., p. 157-158.

CAPÍTULO 3 – As Fontes do Salebriense

João de Salisbury foi um pensador altamente dependente de correntes e influências filosóficas vigentes em seu período. Em seu pensamento há o academicismo, o aristotelismo e o neoplatonismo influenciando toda sua filosofia, criando termos e condições para que seu trabalho fosse minimamente viável – e não é possível esquecer de outras vias do conhecimento em seu período, com a religião, a historiografia e o conhecimento poético sendo vitais para o pensador medieval.

Com relação à visão temporal do autor, é correto afirmar que suas influências literárias pavimentaram e formaram os entendimentos do salebriense sobre esse tema tanto quanto outros elementos de suas obras. A leitura atenta do *Órganon* aristotélico e do *Timeu* de Platão irão dar claros indícios de como o tempo poderia ser encarado por um leitor dessas obras, assim como, no *Metalogicon* e em outros trabalhos, essas influências podem ser observadas diretamente.

O alcance religioso na cosmologia do salebriense também se faz presente. O pensamento de Sto. Agostinho de Hipona, banhado pela teologia, mostra como as questões religiosas tinham peso no modo de se encarar um tempo linear, assim como certas passagens bíblicas também possuíam modos próprios de se lidar com o tempo, dando valores ao passado que se refletem na obra do autor.

A *linguagem* utilizada por João teve sua fonte nessas obras. A natureza do tempo, seu valor, seu espaço na mentalidade do autor, foram formadas por uma gama de escritos que embasam suas reflexões. Entender de onde o salebriense está partindo em suas considerações temporais é vital para compreender as questões que envolvem uma qualidade temporal em sua obra.

3.1 – *As Fontes da Fé*

João era um membro do clero. A configuração dos estudantes das escolas catedráticas era voltada e feita para e pelos homens da Igreja. Jean-Claude Schmitt, em seu verbete sobre o clero, demonstrou como a figura do clérigo detinha a função de servir o ofício divino na sociedade, onde sua posição social seria justificada pelo "manejo" e o intercâmbio que tinha com o sagrado, diferente do mundo leigo e profano[167]. Essa distinção era imbuída por

[167] SCHMITT, Jean-Claude. *Clérigos e* Leigos. IN: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. Dicionário Analítico do Ocidente Medieval, vl. I. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 269-270.

obrigações e privilégios, uma vez que o clérigo não necessariamente possuía o sacerdócio, mas ao mesmo tempo tinha obrigações para com a castidade e a abstinência contra os vícios, no século XII, assim como a obrigação de ser letrado, normalmente alcançando a poliglotia[168]; João se encaixaria nessa situação, já que possivelmente falava quatro idiomas (inglês, francês, latim e italiano) graças a sua carreira política e religiosa.

Jerôme Baschet também pontuou que o clero tinha como fundamento o poder religioso de zelar pelas almas e de ter um contato com Deus. O poder da Igreja e sua presença na sociedade medieval se justificavam por conta dessa característica clerical de possuir e articular os bens espirituais e os materiais[169]. Aparte da configuração social da Igreja, é interessante notar que em seus membros, mesmo os não consagrados como padres ou monges, a busca pelo saber acabava se integrando com a vida voltada para o sagrado, e como a busca religiosa era a catalizadora das investigações filosóficas. Essa aproximação do corpo eclesiástico com a vida de estudos se deve a um histórico desde o início do medievo.

A partir da queda de Roma[170] e o fim do sistema educacional existente no Império, onde a educação formal era voltada para atender as elites romanas em suas províncias, é a Igreja e seu clero, sobretudo nas escolas dedicadas a formar padres e, igualmente, nos monastérios, onde já no século V os estudos encontrarão abrigo frente às invasões germânicas, migrações e a destruição socioeconômica e política do Império do Ocidente.

Há de se notar que homens como São Bento de Núrcia e Cassiodoro faziam parte desse grupo de indivíduos que nutririam um ambiente favorável para os estudos dentro dos mosteiros – estes voltados majoritariamente para a fé cristã e as preocupações teológicas e místicas, porém igualmente suportados por uma leitura extensa e profícua dos autores pagãos, ou por estudos não necessariamente religiosos. Da matemática até a poesia, da música até a História, os centros religiosos, zelosos em capacitar seus alunos para viver e pregar a fé da Igreja, proporcionaram um grande apoio para a continuidade das ciências greco-romanas e para a criação de novos terrenos e estudos.

As escolas da Igreja não se enclausuravam nos mosteiros, embora estes fossem os núcleos de conhecimento na Alta Idade Média. A preparação para o sacerdócio exigia algum nível de conhecimento. Assim, as escolas paroquiais e episcopais (chamadas de catedráticas,

---

[168] Ibid., p. 274-276.
[169] BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.*, p. 175-178.
[170] Na Roma Oriental, de fato, não apenas reminiscências, mas também verdadeiras continuidades da Filosofia Antiga podem ser observadas, enquanto no ocidente geográfico da Europa uma descontinuidade intelectual, advinda com o colapso cultural e socioeconômico da queda do Império, pode ser observada, já que apenas nas escolas episcopais e monásticas uma parte da cultura letrada da Antiguidade greco-romana teve continuidade.

uma vez que estavam na sé cátedra do bispo, isto é, na catedral) foram criadas e conservadas no alto medievo, com a preocupação de se manter um ministério pastoral permanente. Desde cedo, mesmo alunos que não seguiam como presbíteros tinham um fundamento em sua formação intelectual nesses locais[171].

O Papa São Gelásio I (410-496), incentivava tal característica no norte da península itálica e na península ibérica, graças a certos concílios, vemos igualmente essa prática florescer[172]. É pelo trabalho de Pontífices e de sínodos diversos que, aos poucos, as paróquias e sés episcopais irão implementar mais e mais o ensino para os padres, assegurando um entendimento básico para as leituras necessárias da vida sacerdotal[173].

A figura do clérigo nasce aí[174]. Homem letrado, ele galgará prestígio até o século XII, mas sem perder sua ligação com a Igreja, por isso não necessariamente é um padre, ou mesmo monge, pois ele não obrigatoriamente fez os votos a vida sacerdotal ou a do claustro, mas possuirá a tonsura para se identificar como um servidor da Igreja, tendo os deveres e privilégios que advêm com essa posição.

Se alguma filosofia é encontrada em João, é uma que foi transmitida dentro de uma tradição de estudo e ensino clerical, com autores notórios do cristianismo latino – com toda a carga teológica existente – como as bases essenciais para a compreensão do mundo, bem como as *Sagradas Escrituras*, estas sendo a Revelação de Deus para o Homem.

Essa prática educacional gerou uma tradição filosófica fecunda. Nessa difusão do saber pela Igreja, um saber que demandava um considerável entendimento de Filosofia, os autores do cristianismo da Antiguidade foram favorecidos na divulgação de suas obras. A Teologia, em suas intricadas relações com a Filosofia, era uma fonte comum na qual o ensino católico se nutria e buscava explicar e justificar as posições da fé, ou o crivo de doutrinas estabelecidas por concílios.

---

[171] NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Op. Cit.*, p. 117

[172] Ibid., p. 119.

[173] Ibid., p. 120-121.

[174] É importante comentar que a palavra "clérigo", no português, perdeu o sentido de "pessoa erudita", permanecendo apenas com sua conotação mais primitiva, vinda do sacerdócio – já que o termo deriva do grego *κληρος* [*klêros*], com o intuito de designar o grupo sacerdotal –. Em todo caso, Le Goff defende o uso do termo na adequação ao nosso atual "intelectual": "*Esse clérigo é o descendente de uma linhagem original no Ocidente medieval: a dos intelectuais. Por que esse substantivo que dá seu título a este pequeno livro? Não é o resultado de uma escolha arbitrária. Entre tantas palavras: eruditos, doutos, clérigos, pensadores (a terminologia do mundo do pensamento sempre foi vaga), essa designa um meio de contornos bem definidos: o dos mestres das escolas. Anuncia-se na Alta Idade Média, desenvolve-se nas escolas urbanas do século XII, desabrocha a partir do século XIII nas universidades. Designa aqueles cujo ofício é pensar e ensinar seu pensamento. Essa aliança da reflexão pessoal e de sua difusão num ensino caracterizava o intelectual*". LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, 2014, p. 23.

Essa nascente teológica, ao praticamente confundir-se com a filosófica, criou argumentos e explicações para o mundo físico, gerando uma gama de influências que tocavam em inúmeros aspectos da Criação, inclusive no papel do tempo na situação espiritual e mundana do Homem. O naturalismo medieval em Chartres é um bom exemplo desse fator: Guilherme de Conches e seu trabalho são um marco no modo de encarar na natureza por ela mesma, encarando o estudo do mundo natural como uma investigação do próprio Criador, uma vez que ao inquirir sobre a criação, são observados os feitos de Deus[175].

Essa característica não é própria de Chartres, ou mesmo do século XII. O cristianismo sempre teve uma veia investigativa aliada às noções de sagrado. Essa característica pode ser encontrada desde São Justino (100-165), passando por quase toda Patrística e igualmente pode ser explorada nos escritos da Alta Idade Média de S. Boécio, S. Beda (673-735) e Sto. Isidoro de Sevilha (570-636); mas é no medievo central que ela ganha forças na Filosofia. Adelardo de Bath (1080-1152) e suas obras podem ser exemplares, já que uma das suas maiores metas era averiguar a Criação e, através do estudo, descobrir mais sobre o próprio Criador[176]. Essa influência da religião não ficava apenas no campo da natureza, porque as categorias da própria realidade eram enxergadas através de lentes teológicas.

Bernd Schneidmüller (1954 –) e Hans-Werner Goetz (1947 –), em seus capítulos na obra *Medieval Concepts of the Past*, demonstraram como a visão do tempo (seja na historiografia ou na nos usos gerais do passado) era pautada por uma "serventia" para a salvação do Homem e, portanto, por uma visão soteriológica das Sagradas Escrituras. Os usos do passado, assim como o próprio entendimento do mesmo, estavam vinculados a um emaranhado temporal que detinha uma teleologia para um dia do julgamento indeterminado, fazendo com que todo o passado e o presente fossem partes da Providência divina[177].

Seguindo a linha dos dois autores citados, não é possível, portanto, abordar as percepções temporais do salebriense sem falar do pai da *Filosofia da História*, Santo Agostinho. Este bispo africano foi um dos primeiros a formular a problemática sobre o lugar do Homem na História e no tempo, e como sua salvação se enquadraria em todo esse cenário.

---

[175] LINDBERG, David C. *The Beginnings os Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*. 2ª ed., Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 212-213.
[176] GRANT, Edward. *Op. Cit*., p. 157-164.
[177] GOETZ, Hans-Werner. *The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and Twelfth Centuries*; SCHNEIDMÜLLER, Bernd. *Constructing the Past by Means of the Present Historiographical Foundations of Medieval Institutions, Dynasties, Peoples, and Communities*. IN: ALTHOFF, Gerd; FRIED, Joahannes; GEARY, Patrick J. (orgs.). Medieval Concepsts of Past: History Memory, Historiography. Washington, Cambridge: 2002.

O trabalho de Sto. Agostinho versava tanto sobre a História, quanto sobre a natureza do tempo. Baseado nas Escrituras e em certos postulados filosóficos, parte da sua obra argumenta que o tempo nada mais é do que a mutabilidade intrínseca de toda criatura, contrastando com a imutabilidade da eternidade – algo que não comporta as noções de um *antes* e de um *depois* –, esta pertencendo somente ao Criador. O futuro ainda não existe, o passado já não existe mais. Apenas o presente indizível e feito por um instante indivisível pode ser *presenciado* – mas o passado e o futuro, porém, podem ser *medidos*[178].

O significado da História (ou o seu sentido), também é apreciado pelo bispo de Hipona. A História faz parte da "saga" da salvação do Homem. É o confronto entre o eterno, o imutável, e o terreno mutável onde a *Cidade de Deus* entra em confronto com a *Cidade dos Homens*: algo divino e perfeito em contraste com um Estado influenciado pelo próprio demônio[179].

Muito citadas no *Metalogicon* e no *Policraticus*, *As Confissões* e *A Cidade de Deus* formam boa parte da filosofia da História de Santo Agostinho. O pensamento agostiniano era sobretudo pautado na Revelação, no papel e no lugar do Homem no tempo e como a Criação, isto é, o Mundo, tem um lugar dentro da trajetória da humanidade em sua salvação, além de ter uma proposta exegética (*As Confissões* é um livro de exegese bíblica, voltado ao *Gênese*s). Nessas obras, mensagens diretas e objetivas das Sagradas Escrituras se encontram paralelas aos argumentos filosóficos ou místicos de Apuleio (125-170 d.C), Hermes Trismegisto (séc. XIV a.C), Sócrates (470-399 a.C), Platão (428/427- 348/347 a.C) e filósofos chamados de "platônicos", no geral.

Nas *Confissões*, o bispo de Hipona abordou a natureza do tempo, sobre o que ele é e como este afeta a humanidade. No livro XI, é discutida a questão temporal em sua relação e diferenciação com o eterno, em suas divisões sobre o passado, presente e o futuro. A discussão, como em toda obra, foi dirigida a Deus, com problemáticas sobre a existência do mundo voltadas ao próprio Criador, buscando entender a obra divina[180]. Em vários recortes é possível observar como o tempo influi em suas preocupações:

---

[178] BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. 13ª ed., Petrópolis: Vozes, 2012, p. 176-178.

[179] Ibid., p. 202-203.

[180] Como exemplo, no capítulo 19, após concluir que o futuro não existe, mas ainda assim saber que Deus pode dar o dom da profecia: *"Declarai-nos, pois, ó Soberano Senhor das vossas criaturas, de que modo ensinais às almas os acontecimentos futuros, pois não se pode duvidar que os revelastes aos vossos profetas. De que modo ensinais as coisas futuras, ó Senhor, para quem não há futuro? Ou antes, de que modo ensinais algumas coisas presentes acerca do futuro? Pois o que não existe também não pode, evidentemente, ser ensinado!*
Este modo misterioso está demasiado acima da minha inteligência. Supera as minhas forças. Por mim não poderei atingi-lo. Porém, o poderei por Vós, quando me concederes, ó doce luz dos ocultos olhos da minha alma" – AGOSTINHO. *Confissões*, XI, 19.

> Contudo, dizemos tempo *longo* ou *breve*, e isto só podemos afirmar do futuro ou do passado. Chamamos *longo* ao tempo passado, se é anterior ao presente, por exemplo, cem anos. Do mesmo modo dizemos que o tempo futuro é *longo*, se é posterior ao presente, também cem anos. Chamamos *breve* ao passado, se dizemos, por exemplo, "há dez dias"; e ao futuro, se dizemos, "daqui a dez dias". Mas como pode ser breve ou longo o que não existe? Com efeito, o passado *já não existe* e o futuro *ainda não existe*. Não digamos: "é longo"; mas digamos do passado: "foi longo"; e do futuro: "será longo".
> Nesta questão, escarnecerá do homem a vossa Verdade, ó meu Deus e minha luz? O tempo longo, já passado, foi longo depois de passado ou quando ainda era presente? Só então podia ser longo (nesse momento presente), quando existia alguma coisa capaz de ser longa. O passado já não existia; portanto não podia ser longo aquilo que totalmente deixara de existir[181].

E ainda, sobre como podemos ter acesso ao passado e ao futuro:

> Se existem coisas futuras e passadas, quero saber onde elas estão. Se ainda não posso compreender, sei, todavia, que em qualquer parte onde estiverem, aí não são futuras nem pretéritas, mas presentes. Pois, se também aí são futuras, ainda lá não estão; e, se nesse lugar são pretéritas, já lá não estão. Por conseguinte, em qualquer parte onde estiverem, quaisquer que elas sejam, não podem existir senão no presente. Ainda que se narrem os acontecimentos verídicos já passados, a memória relata, não os próprios acontecimentos que já decorreram, mas sim as palavras concebidas pelas imagens daqueles fatos, os quais, ao passarem pelos sentidos, gravaram no espírito uma espécie de vestígios. Por conseguinte, a minha infância, que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém a sua imagem, quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória[182].

Uma clara barreira temporal é estabelecida pelo bispo de Hipona: o passado não existe mais, não está mais na categoria das coisas que pode ser evidenciadas, mas apenas *lembrada*. Mesmo a lembrança do passado só pode ocorrer no presente, o que faz qualquer tentativa de alcançar algo que é antigo, em si, *atual*.

O trecho seguinte de Santo Agostinho pode mostrar como um leitor do século XII, tal qual João, podia ter certas noções temporais através da leitura filosófica. A distinção, percepção e discussão do que é o tempo, suas divisões e sua natureza eram algo que o filósofo medieval poderia perceber através de suas reflexões sobre o futuro. Neste sentido, mais um exemplo pode ser retirado da obra:

> Quando empreendermos e começarmos a realizar o que premeditamos, então essa ação existirá, porque já não é futura, mas presente. De qualquer modo que suceda este pressentimento oculto das coisas futuras, não podemos ver senão o que possui existência. Ora, o que já existe não é futuro, mas presente. Por conseguinte, quando se diz que se veem os acontecimentos futuros, não se veem os próprios acontecimentos

[181] AGOSTINHO. *Confissões*, XI, 15.
[182] AGOSTINHO. *Confissões*, XI, 18.

> ainda inexistentes – isto é, os fatos futuros –, mas sim as suas causas ou talvez os seus prognósticos já dotados de existência. Portanto, com relação aos que os veem, esses acontecimentos não são futuros, mas sim presentes. Por esses vaticínios é apenas profetizado o futuro já preconcebido na alma. Estes vaticínios, repito, já existem, e aqueles que predizem o futuro já os veem como presentes junto a si.
> Tomemos algum exemplo da multidão tão numerosa de fenômenos.
> Vejo a aurora e prognostico que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que anuncio é futuro. Não é o sol que é futuro, por que esse já existe, mas sim o seu nascimento, que ainda não se realizou[183].

O futuro, portanto, é incerto. Ele ainda não existe, em contraste com o passado que já não existe *mais*, o futuro é algo que virá, porém é algo que também não tem a atualidade. Ele pode ter alguma certeza de *ser* por conta da repetição de fenômenos, porém essa característica não se estabelece para todos os acontecimentos do mundo, fazendo com que a inexistência atual dos mesmos crie uma incerteza quase absoluta. "*Por conseguinte, as coisas futuras ainda não existem; e se ainda não existem, não existem presentemente. De modo algum podem ser vistas, se não existem. Mas podem ser prognosticadas pelas coisas presentes que já existem e se deixam observar*"[184].

A preocupação a respeito da História também perpassa as obras de Santo Agostinho[185]. Essas constatações terão certos paralelos (que serão avaliados no capítulo seguinte) na obra de João. Bastará dizer por enquanto que essa noção temporal existente os principais trabalhos do bispo de Hipona terão um peso considerável na mentalidade medieval como um todo.

---

[183] Ibid.
[184] Ibid.
[185] Outro trecho que pode transmitir tal proposta com clareza pode ser o *De Vera Religione*. Malgrado não se encontre no *Metalogicon* e no *Policraticus*, tal obra consegue condensar com maestria a preocupação histórica que Santo Agostinho possui. O autor compara a humanidade a um poema, a algo que, assim como o Homem, é fracionado no tempo, não fazendo sentido, porém, até que seu fim seja dito. A raça humana, entretanto, não possui a mesma qualidade de um poema acabado, sendo deixada para os séculos, para a incerteza temporal, sem um *telos neste* mundo. Os que se afeiçoam em demasia no mundo se prendem ao perecível, ao corruptível, pois, diferente do poema, o Homem não tem um fim evidente que demonstre a harmonia que o justificaria, o que nos deixa, invariavelmente, mais seguros no caminho da eternidade, na ordem divina incorruptível e imutável:
"*A mesma coisa acontece com muitas pessoas de gosto deturpado, que gostam, por vezes, mais do verso do que da arte com que ele foi construído. Confiam mais no ouvido do que na inteligência. Assim também, não poucas pessoas gostam mais das coisas temporais do que da divina Providência que forma e dirige os tempos. Têm amor ao fugaz e não querem que passe aquilo que amam. São tão insensatos como alguém que, ao ouvir um poema famoso, quisesse parar e ficar escutando indefinidamente uma só e mesma sílaba.*
Na verdade, se não são encontradas tais aberrações nos afeiçoados à poesia, o mundo regurgita dos que julgam desse modo às coisas temporais. O motivo é porque todos podem facilmente escutar um verso, e mesmo, todo um poema. Ao contrário, ninguém consegue abraçar em conjunto a ordem dos séculos. Acrescenta-se, também, que nós não formamos parte de um verso, ao passo que, por causa de nossa condenação, participamos da evolução dos séculos. O poema é cantado conforme regras estabelecidas por nós. O tempo compõe-se de nosso penar" – Santo Agostinho. *De Vera Religione*. 43.

A trajetória do pensamento religioso medieval também influenciou o salebriense. Se a Alta Idade Média, porém, não é conhecida por sua lista de grandes filósofos, ela tem uma quantidade considerável de "renascentistas": homens que, em suas posições em cortes, episcopados e mosteiros, "renasceram" parte da cultura intelectual da Antiguidade e a divulgaram. Durante todo esse tempo, foi no seio do clero que essa progressão do saber ocorreu, onde o discurso religioso cristão latino – algo que, invariavelmente, carrega sua proposta de ortodoxia, hierarquia, tradição e autoridade – moldou e foi moldado por esses conhecimentos.

As obras de São Beda, João Escoto Erígena, Rabano Mauro (780-856), São Bonifácio (675-754), São Bento Biscop (628-690) e de Isidoro de Sevilha se configuram nas composições que expandiam o Conhecimento por todo Ocidente Europeu[186]. Do mesmo modo, a assim conhecida "renascença carolíngia", capitaneada por Santo Alcuíno e pelo clero anglo-saxão na Europa continental, nada mais foi do que o interesse de um novo imperador aliado a já antiga tradição da Igreja para com a conservação e distribuição do saber da Antiguidade, criando raízes que se estenderiam para toda a Europa.

A Idade Média Central apresenta uma continuidade de tais empreitadas culturais, onde a Filosofia tem uma grande expansão com o crescimento das escolas catedráticas. A Ciência, entra em um crescente jamais visto, culminando nos séculos XII e XIII, onde obras não apenas conservariam e transmitiriam escritos do passado, mas também *acrescentariam* nessas mesmas searas do conhecimento em que os Antigos se aventuravam.

É preciso dizer que o caráter da educação gerida pelo clero era, em grande medida, adequado para uma certa *ordem*, e tal ordem sagrada detinha o composto legitimador. Fora do meio das escolas, os monges dos primeiros séculos do medievo utilizavam os escritos que guardavam por motivações místicas e sobretudo em razão da ortodoxia[187]; na centralidade da Idade Média as escolas simplesmente expandem essa característica, já que em todas as suas estruturas o cuidado para com os conteúdos da fé era observado como o principal a ser ensinado, assim como a moral que o professor deveria passar ao aluno[188].

Étienne Gilson conceitualizou a filosofia cristã não apenas como uma corrente aberta ao "sobrenatural" religioso, mas sim como uma força racional que auxilia a fé e a salvação do Homem[189]. Ao se historicizar essa busca pela fé e a procura pelo auxílio da razão, observaremos que o cristianismo ocidental atuou de modo estrito e controlado, no que concerne o estudo da

[186] Para um apanhado geral do estudo desses monges, ver em: LECLERQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 135-184.
[187] Ibid., p. 51-59, 63-62, 138-145, 234-246.
[188]MÜNSTER-SWENDSEN, Mia. *Op. Cit*., p. 55-56.
[189] GILSON, Étienne. *Op. Cit*., p. 45-52.

Filosofia. No tempo de João essa característica pode ser perfeitamente observada nas querelas sobre certas heresias filosóficas.

Certos temas filosóficos tocavam em alguns aspectos dogmáticos, fazendo com que as parcelas (ou trabalhos inteiros) das obras de alguns autores fossem levadas ao julgamento e condenadas em concílios. Foi o caso de dois professores de João de Salisbury: Pedro Abelardo e Gilberto de Poitiers. Ambos tocaram em um tema extremamente delicado para a fé: a Trindade de Deus.

Pedro Abelardo (possivelmente o professor mais famoso de seu próprio século[190]) conseguiu transgredir o dogma da Trindade ao tentar elencar seus métodos lógicos para conformar a fé e a razão dentro de uma doutrina teológica que pudesse ser confirmada tanto pela Revelação, quanto pelo empreendimento racional humano. Seus escritos, no entanto, foram recebidos com tanto desagrado pelo clero, sobretudo por São Bernardo de Claraval, que galgaram sua condenação no Concílios de Soissons (1121) e no Concílio de Sens (1140). S. Bernardo também foi aquele que moveu o Concílio de Reims (1148) para a condenação de fragmentos da obra de Gilberto de Poitiers, já que certos trechos de sua obra atentarem contra a doutrina trinitária.

Esse meio construído e constituído pela religião, com efeito, teve grande presença dentro da escrita de João. Ele vivia a serviço de um bispo e de um arcebispado, tinha amigos no episcopado, atuava nas cortes dos Papas e foi amigo pessoal de um[191]; conheceu e viveu entre os mestres de teologia de sua época, como o próprio São Bernardo, assim como viu as maiores querelas teológicas de seu tempo tomaram forma (como a dos Valdenses)[192].

---

[190] Pedro Abelardo foi o mais proeminente professor da Idade Média Central. Suas aulas atraíam jovens de toda a Europa e seu trato com a lógica foi uma das vanguardas filosóficas de seu tempo. Sua fama veio desde que era estudante e abriu uma escola em Melun, perto de Paris, logo depois a transferindo para Corbeil, na própria Paris, indo e vindo entre as cidades em meio às polêmicas escolares com seu maior professor de dialética, Guilherme de Champeaux (1070-1121), mas saindo triunfante de todas elas. As maiores polêmicas de Pedro Abelardo foram, entretanto, com outra das maiores mentes do período, São Bernardo de Claraval, ao tentar passar para os ramos da teologia com seu método dialético da filosofia, indo contra a ortodoxia da Igreja, sendo condenado em uma série de concílios regionais.

[191] Isto é dito pela própria pena de João, no fim do *Metalogicon*, onde se pode ler a proximidade que tinha para com o Papa, onde afirma que o Pontífice declarava que "*De fato, ele costumava declarar, tanto em público como em privado, que ele me amava mais carinhosamente do que qualquer outro mortal. Tão grande era sua estima por mim, que frequentemente, desde que ele tivesse a oportunidade, ele tinha o prazer de revelar-me sua consciência mais íntima. Mesmo depois de se tornar Romano Pontífice, era um deleite que eu comesse com ele em sua própria mesa, onde, contra meus protestos, ele quis e ordenou que usássemos juntos um copo e prato comuns. Foi em aquiescência às minhas petições que Adriano concedeu e confiou a Irlanda ao ilustre rei dos ingleses, Henrique II, para ser possuída por ele e seus herdeiros, visto que as cartas papais ainda dão testemunho*" – *Metalogicon*, IV, 42.

[192] As principais heresias do século XII fora responsáveis por consideráveis mudanças na estrutura e na teologia da Igreja. O clero escolástico foi uma das pontas de lança da Igreja para rebater e investigar os pontos questionados ou impostos por movimentos heréticos ou heresiarcas. João, no fim de sua vida, foi um dos bispos que combateu

João foi um atuante assíduo na defesa da Igreja Inglesa contra as perseguições feitas por Henrique II; foi exilado por ficar do lado de Roma e de Santo Tomás da Cantuária na questão das investiduras, além de ter sido escolhido para ser bispo de Chartres, nos últimos anos de sua vida. João e sua "carreira" estavam voltados ao sagrado – mesmo no primeiro livro do *Policraticus* podemos perceber isso, pois o autor afirma, reconhecendo sua lealdade à fé da Igreja:

> Suplico, ademais, aos leitores e ouvintes, com o máximo de respeito possível, que se dignem a me colocar em suas orações ao Pai das misericórdias e que procurem obter Seu perdão para meus desvios inumeráveis. Porque eu espero estar também entre todos aqueles que temem ao Senhor, e rogo com meu coração e meus lábios por todos os necessitados, para que Deus onipotente e misericordioso purifique nossos atos e pensamentos [...][193].

A ortodoxia de uma fé organizada tinha muito efeito em sua escrita e em suas ideias. E, malgrado a influência sagrada da religião seja em seu discurso transcendente, isto é, acima da própria temporalidade, ela não deixa de ser um exemplo dos "antigos", ainda que seja composta de uma sacralidade atemporal, ela também é dourada pelo valor da experiência humana que ocorreu no passado.

Vemos essa presença sacra e anciã em suas referências bíblicas para a política atual, assim como também se pode observar as palavras dos santos – principalmente dos Pais da Igreja – e sua utilidade para o soberano cristão: "*Se não crê nas histórias que os poetas alteraram com sua imaginação, certamente hão de crer a aquela que, por estar escrita pela mão de Deus, conseguiu em todos os povos uma irrefutável autoridade*"[194]. E, mais especificamente, dá o exemplo de Esaú:

> Também Esaú praticou a caça e mereceu perder a bênção paterna. Nos montes colheu a fome e, desejando lentilhas com um afã imoderado, perdeu a prerrogativa da primogenitura por uma precisão miserável e vil, transmitida aos seus descendentes o jugo da servidão hereditária; assim, eles tiveram que se submeter ao comando do filho mais novo, que governa a casa[195].

A atenção para com a *ortodoxia* da Igreja também é notória em seu trabalho. A preocupação com os governantes que entram em contato com a magia constitui a segunda parcela do primeiro livro do *Policraticus* – uma vez que esta parte do livro se caracteriza pela

---

a heresia dos valdeses, mas durante seu percurso como estudante ele já acompanhou alguns concílios, como já se viu – NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Op. Cit.*, p. 204-206.

193 *Policraticus*, I, 4.

194 Ibid.

195 Ibid.

crítica ao excesso de lazer, focando mais da saúde espiritual dos príncipes, que podem desviar dos preceitos estabelecidos pela Igreja[196].

Essa lealdade ao catolicismo e a importância dada às Sagradas Escrituras não se encontram unicamente em seu *Policraticus*. No *Metalogicon* certos personagens bíblicos têm ampla importância – sendo colocados ao lado até mesmo dos filósofos mais evidentes e caros para o autor.

> Eles argumentam que apenas coisas vivas podem ser eternas, pois Agostinho nos diz que eternidade é um estado de vida indeterminado. Do que tem sido dito, é claro que os platonistas defendem, com Salomão, que todas as coisas abaixo do sol são vãs [*Eclesiastes*, I, 14], e que apenas aquelas coisas que não desaparecem como fragmentos da imaginação, mas permanecem definitivamente certas e sempre no mesmo estado de substâncias, são verdadeiras[197].

É necessário acrescentar que o texto bíblico, além de sua própria sacralidade, também estava na esfera da "antiguidade", isto é, em um tempo distinto, mas com informações que chegaram aos Homens do tempo do autor. Essa transmissão teosófica das Sagradas Escrituras suplanta até mesmo a própria razão que, para João, era limitada[198]. Seu caráter cético para com a capacidade humana de corretamente apreender a natureza que fundamenta a Criação é por demais marcante. Apenas a fé poderia ser certa, já que ela vem de uma Revelação advinda de algo maior. No capítulo 41 do IV livro do *Metalogicon*, temos as seguintes reflexões:

> Muitas coisas excedem nossa compreensão: algumas por causa de sua dignidade augusta, umas por causa do grande número ou sua vasta extensão, outras por causa de sua mutabilidade. Consequentemente, o Eclesiástico nos instrui sobre qual deve ser nossa principal preocupação, e nossa maior vantagem. "*Não procure*", ele diz, "*coisas que estão além do seu alcance, e não se inquiete sobre questões que excedem sua compreensão*". Note como ele restringe a precipitação daqueles quem, com irreverente loquacidade, discute os segredos da Santíssima Trindade e mistérios dos quais a visão é reservada para a vida eterna[199].

O Mistério está acima do entendimento humano. O simples fato de alguém se indagar sobre coisas que vão além da capacidade do Homem, cai em uma ausência de sentido, além de ser um perigo para a fé. O eterno, indeterminado, constitui o que está acima do mundano. O tempo é a cela onde a vida deve se passar, onde a mutabilidade é uma lei intransponível.

---

[196] Mais exatamente, João condena o uso de métodos mágicos de adivinhação que vão contra às Sagradas Escrituras. O bom governo também dependeria de antemão da reta fé do soberano.
[197] *Metalogicon*, IV, 35.
[198] Isso faz com que o salebriense possua um tipo de ceticismo curioso, já que é alavancado por razões de fé. Para saber mais sobre esse aspecto, ver em GRELLARD, Christophe. *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*. Paris: Les Belles Letres, 2013.
[199] *Metalogicon*, IV, 41.

O conhecimento humano está nessa maré temporal, assim como todo o restante, por isso a característica de ser demasiadamente curioso sobre as coisas do *além* é algo a ser desestimulado. O autor recorreu às Sagradas Escrituras para se embasar:

> Enquanto pode ser criada a impressão de que o conhecimento é aumentado por tal procedimento, a devoção certamente é diminuída. "*Se abster*", o Eclesiástico nos adverte, "*de ser inquisitivo sobre numerosas coisas desnecessárias, e não ser curioso sobre muitas das obras divinas... pois a consideração a tais coisas causou a queda de muitos, e tem escravizado suas mentes para a vaidade*". O autor sagrado repreende a audacidade daqueles que põem os seus narizes em tudo, e querem prestar contas de todas as coisas. Nós sabemos, sobre a autoridade de Salomão no Eclesiastes, que o Homem não pode explicar totalmente o objeto mais minúsculo da Terra, muito menos dar o complete relato do celestial e do supra celestial. O filho de Sirac [o autor do Eclesiástico] é claro sobre o que o filósofo deve direcionar suas habilidades mentais: "*Sempre tenha em mente os mandamentos de Deus e você não será curioso sobre muitos de seus trabalhos*"[200].

Essa curiosidade advém exatamente do "lugar" do Homem na Criação. O cosmos está indissociavelmente atrelado às vaguezas das mudanças. É a *Cidade dos Homens*, como pontuou Santo Agostinho, em franco contraste com a *Cidade de Deus*; no entanto, ainda se consegue ver o que é superior no que é inferior. É da Misericórdia divina que a humanidade conseguiu se elevar até o que é superior. É apenas no Mistério que se pode ser segurança, por este ser a causa do mundo e ser superior às faculdades o Homem. O ceticismo para a capacidade científica, enfim, se confirma na certeza da fé.

> Nós sabemos que nosso conhecimento flui de nossos sentidos, que frequentemente se enganam, e que a vacilante fraqueza humana não sabe o que é conveniente. De acordo, Deus, em Sua misericórdia, nos deu a lei para fazer evidente o que é útil, para difundir o quanto nós podemos saber Dele e para indicar quão longe nós podemos ir em nossas inquirições a respeito Dele. Essa lei exibe o divino poder na criação, a divina sabedoria no plano ordenado e a divina bondade na conservação do mundo. Os últimos [atributos de Deus] são especialmente evidentes na redenção do Homem. Essa lei revela ainda mais claramente a vontade de Deus, para que todos possam ter certeza sobre o que se deve fazer. Uma vez que não apenas os sentidos do Homem, mas mesmo sua razão frequentemente erra, a lei de Deus tem feito a fé o pré-requisito primário e fundamental da verdade. O que é apropriadamente resumido por Philo no Livro da Sabedoria: "*Aqueles que confiam na palavra de Deus devem entender a verdade, e aqueles que preservam fielmente no amor descansarão na tranquilidade Dele. Pois os eleitos de Deus gozarão de graça e paz*" [201].

O trecho acima não deixa dúvidas a respeito do tipo de peso que a fé detinha em seus escritos e em sua filosofia. A crença cristã estava acima da racionalidade, além de todo e

[200] Ibid.
[201] Ibid.

qualquer ceticismo. Para o autor, a religião não consistia apenas em um elemento filosófico de uma grandeza mais elevada, mas sim em algo que está em outro patamar.

Era da reta fé, gerida por um passado que denuncia o atemporal – já que a Revelação através da mensagem apostólica foi confiada para todos os Homens –, que o autor retirava suas garantias, depositava sua cosmovisão e "policiava" seus próprios pensamentos. Essa ortodoxia que levava uma moral – servindo tanto para o bom-governo, quanto para o exercício da Filosofia – estava estabelecida no *antes*, ou seja, em um ponto remoto no tempo, onde as Sagradas Escrituras e o Magistério ditavam as normas próprias da religião.

O cristianismo latino foi uma religião que prestigiava o passado. Na História dos Dogmas, esse fato pode ser atestado pela proeminência que uma tradição mais antiga tem sobre as demais, dentro das disputas dogmático-teológicas da Igreja. Usando a expressão escolhida por Paul Tihon (1930 -), *a Igreja é o que dá o sentido da História* graças ao seu papel na salvação do Homem, no cristianismo desde a época patrística[202]. Essa consciência se transmitiu por todo o restante da Antiguidade e adentrou no medievo, com autores da Alta Idade Média e da Idade Média Central versando sobre eclesiologia e com o controle cada vez maior de Roma sobre bispados e arcebispados no ocidente Europeu[203], ao mesmo tempo em que, como expôs Bernard Sesboüé (1929 -), o apelo à tradição cresce progressivamente no cristianismo da Antiguidade[204], onde o que é antigo e unânime (no sentido de geral ou universal derivado da origem grega, *katholikós*) se torna normativo para definir as regras de fé e doutrina da Igreja[205].

A tradição e a atividade conciliar configuram um marco de uma época passada, um norte para guiar o que deve e o que não deve ser seguido[206]. Fosse a crescente força da autoridade papal, ou a centralidade da Igreja de Roma perante os arcebispados e as monarquias feudais, o apego à tradição de tais doutrinas sempre foi parte das argumentações teológicas. A antiguidade do assunto tinha um peso ímpar no cristianismo latino, portanto. A nova metodologia teológica do medievo central, impulsionada e criada pelo avanço da dialética escolástica, fazia com que a inteligibilidade racional ganhasse um grande impulso na teologia

[202] TIHON, Paul. *A Igreja*. IN: SESBOÜE, Bernard (org.) História dos Dogmas, tomo 3: Os Sinais da Salvação. 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 300-302.
[203] Ibid., p. 339-344.
[204] SESBOÜE, Bernard. *Apologia da fé e discurso cristão na época patrística*. IN: SESBOÜE, Bernard; THEOBALD, Christoph. História dos Dogmas, tomo: A Palavra da Salvação. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 55-56.
[205] Ibid., p. 60-62.
[206] Ibid., p. 89-95.

com o estudo da lógica[207], mas que nem por isso o apelo às autoridades tradicionais desaparecia ou perdia força.

As já citadas heresias trinitárias de Pedro Abelardo são apenas um exemplo: romperam com uma doutrina estabelecida há muito tempo – para ser mais exato, no século IV –, sendo uma novidade maculadora do que, como se acreditava, já foi estipulado como regra inquebrantável de fé.

As Sagradas Escrituras também constituíam uma das fontes[208] (de fato, as mais importantes) para essa mesma proposta de retidão doutrinal; de fato, os livros sagrados também possuem certos elementos voltados para o passado, considerando-o, o tendo em estima e o relacionando com a passagem dos tempos.

> Teu passado parecerá coisa pouca diante da exímia grandeza de teu futuro. Pergunta às gerações passadas e medita a experiência dos antepassados. Somos de ontem, não sabemos nada. Nossos dias são uma sombra sobre a terra. Eles, porém, te instruirão e falarão contigo, e seu pensamento dará as sentenças. Acaso brota o papiro fora do pântano, cresce o junco sem água? Verde ainda e sem ser arrancado, seca antes de todas as ervas. Tal é o destino daqueles que esquecem a Deus, assim desvanece a esperança do ímpio (*Jó*, VIII, 7-13).
>
> Não desprezeis o discurso dos sábios, volta sempre às suas sentenças, pois é deles que aprenderás a disciplina e a arte de servir os poderosos. Não te afastes do discurso dos anciãos, porque eles mesmos estiveram na escola de seus pais, para responderes no tempo oportuno (*Eclesiástico*, VIII, 9-12).
>
> Interroga, pois, os tempos passados, que te precederam, desde o dia em que Deus criou o homem sobre a terra: de uma ponta do céu até a outra, existiu já uma coisa tão grande como esta? Ouviu-se algo de semelhante? (*Deuteronômio* IV, 32).
>
> Recorda os dias que se foram, repassa gerações e gerações... Pergunta ao teu pai e ele contará, interroga os anciãos e eles te dirão (*Deuteronômio* XXXII, 7).

Ademais, é necessário ressaltar que cada uma dessas citações está em situações distintas. A diferença mora nos contextos, onde no primeiro exemplo (vale apena dizer que se trata de um livro poético e sapiencial) Jó está sendo admoestado por Balbad, pois este último acreditava que apenas o pecado contra Deus poderia ser a causa de tanto sofrimento, colocando a experiência dos tempos antigos do Povo Eleito para justificar suas repreensões.

O caso do *Eclesiástico*, por sua vez, tem como objetivo autoral transmitir sabedoria aos leitores, com as palavras de Jesus Ben Sirá (século II a.C.) como guias para a vida, e a

---

[207] Ibid., p. 85-89.

[208] Santo Agostinho, anteriormente tratado, só terá sua filosofia da História por conta da influência bíblica. Como demonstrou Claudio Morenschini, a questão do tempo é colocada em primeiro momento em referência aos primeiros versículos do Gênesis – MORENSCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 478-479.

tradição está entre essas setas para se seguir o caminho de Deus. No caso do *Deuteronômio* (que é um código de leis civis e religiosas), vemos dois eventos diferentes no mesmo livro: o primeiro como um questionamento sobre como os tempos antigos são inferiores aos atuais, graças a grandeza da obra divina; o segundo faz parte de um cântico de valor poético, com a proposta de exaltar o poder de Deus, mas que também denuncia uma relação temporal com o passado.

De todos os exemplos, é notório que o de *Jó* e o do *Deuteronômio* apresentam alguma noção de melhoramento com o tempo. É uma melhoria religiosa, com exclusiva referência ao poder do Criador e sua benevolência ao povo escolhido, onde, de acordo com a vontade dEle, o presente, em relação ao passado, pode ser consideravelmente melhor.

O leitor não pode se deixar levar, no entanto, pela pura e franca noção de melhorias relacionadas à ação divina com o mesmo tipo de conceito de progresso que, nesta dissertação, defendo ter existido em grande medida na percepção de tempo e ciência de João de Salisbury. Ambas são, sim, um movimento do *menos* para o *mais*, do inferior para o superior, contudo se trata de uma diferença considerável entre o progresso pela ciência e a racionalidade humana e o progresso pela intervenção do Criador.

O que deve ser ressaltado é como o texto bíblico, imbuído da extrema importância que possui para o autor em questão, também tem normas que apontam para um respeito e uma consideração para o sagrado e uma noção de passagem temporal constituída de mudanças.

No *Metalogicon*, como já foi demonstrado, podem ser encontradas referências às Sagradas Escrituras em abundância, seja para criticar seus opositores, seja para justificar suas posições. Essas passagens bíblicas referenciadas, entretanto, não são citadas diretamente pelo autor em sua obra, porém todos os livros bíblicos citados se mostram em sua obra lógica[209], e no livro que mais versa sobre o progresso filosófico através do tempo[210]. Contudo, como um estudante de escolas geridas pelo clero, assim como um sacerdote e, mais tarde, membro da corte papal e secretário do arcebispo, podemos considerar que o conhecimento das sagradas escrituras não era algo incomum para João.

Mesmo que esses trechos não estejam de modo claro em seu trabalho, há suficiente clareza no contexto e nas condições religiosas em que vivia para que se afirme que João foi influenciado pela percepção bíblica da passagem temporal. A Bíblia era não apenas uma leitura

[209] O autor cita o livro do *Deuteronômio* uma vez, em Metalogicon III, 3; ele cita o Livro de *Jó* em Metlogicon II, 13 e o Eclesiástico em Metalogicon I, 5; IV, 18, 19, 29, 37, 41.
[210] As passagens que citam os livros de *Jó*, o do *Deuteronômio*, o Eclesiástico não tocam na questão do tempo, mas suas presenças mostram que a leitura desses livros sagrados se fez presente na composição do *Metalogicon*.

obrigatória em seu percurso de estudos gerais, mas parte essencial para o estudo teológico, e as posições eclesiásticas que almejou exigiam um profundo conhecimento da fé.

O maior exemplo da influência bíblica em pode ser encontrado no Livro de *Eclesiastes*, pois nele encontramos uma fonte profunda para a visão de mundo cética e pessimista do autor. O plano terreno não é nada além de algo efêmero, repleto de vaidades e vãs vontades, pois tudo é *passageiro*. O permanente está, unicamente, nas coisas sagradas, voltado para Deus, já que o Criador é eterno, imutável e não padece das *mudanças* que a matéria é sujeita.

Suas referências são claras e servem para dar fundamento às suas visões sobre a limitação do conhecimento humano, este que também faz parte de um universo material perecível, ou seja, *transitório, temporal*. Se aliando e alinhando com passagens da filosofia de S. Boécio e de Platão, o autor percebia o tempo como algo destruidor, mas o que não era tragado pelo tempo pertencia à esfera do sagrado. A sustentabilidade de sua filosofia vinha, também, de uma teosofia:

> Tudo o que é vão é, precisamente, por causa de seu vazio e ilusão. Depois de diluir mentes, que engana por suas falsas pretensões, desaparece como um fantasma [da imaginação]. Por causa de sua natureza efêmera, do que é transitório e perecível, Eclesiastes, em seu discurso a respeito de todas as coisas terrenas, declara: "Tudo sob o sol é vão". Ele o faz com tal força e impressionante linguagem, e com tal probabilidade absoluta [*probabilitate sententie*], que o que diz se tornou lugar comum entre todos os povos, e se transmitiu à todas as línguas[211].

Além do que já foi apontado, ainda há o fator da temporalidade que o cristianismo imputou na História. Com a crença em Cristo e tudo o que decorre da presença do próprio Deus em sua Segunda pessoa no mundo, o tempo foi divido entre um *antes* e um *depois* da vinda de Jesus. É no século de João que a divisória de antes e depois de Cristo do matemático Dionísio, o Pequeno (470-544) ganha corpo na Europa Ocidental[212]. Embora João não use dessa marcação, é cabível observar um tipo de centralização temporal em torno da figura de Jesus, graças ao papel do Filho de Deus na salvação da humanidade (também possuindo uma constatação assegurada pelo registro considerado como histórico, pelo autor, dos evangelistas[213]).

Todo esse apego ao passado, porém, não consegue resumir a relação integral que o cristianismo detinha com o tempo. O cristianismo se promoveu e se espalhou a partir de uma

---

[211] *Metalogicon*, IV, 35.
[212] LE GOFF, Jacques. *Tempo*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 603.
[213] *Historia Pontificalis*. Prologus.

"boa nova" desde seu início no século I. No medievo central, por sua vez, a consciência da direção do cristianismo para o futuro, um futuro que será criado pela ação da graça divina[214] na História, onde o triunfo dos santos ocorrerá com o julgamento final[215]. A expansão da Igreja, fosse externa para terras não-cristãs, ou mesmo interna, com modos de se viver o evangelho sendo criados e renovados[216], é uma *novidade* que marca a história da salvação na humanidade. Uma valorização da "novidade espiritual", portanto, foi algo que acompanhou o cristianismo do medievo central, o que também interferiu no significado que um "novo tempo" pode ter.

O tempo, além disso, era encarado como linear: o cristianismo é atado ao temporal, com ele sendo parte integral e importante dos dogmas a respeito da Salvação da humanidade[217]. Essa linha cronológica vai desde o início do mundo até a inominável e imprevisível chegada do Juízo Final e da eternidade, que irá suprimir o tempo.

O tempo da Igreja, igualmente, era diversificado. Havia um "tempo sagrado", onde a liturgia teria ação recorrente com o passar dos anos. Datas sagradas marcavam os ritmos das sociedades, suas festividades, o reforço da mensagem religiosa. Os eventos se repetiam em ciclos, marcando a própria passagem do temporal[218], embora essas diferentes marcações de temporalidade *não* tenham influência direta ou indireta nas considerações temporais do salebriense, elas tinham suas presenças em seu cotidiano como um membro do clero.

Como se pôde ver, a Igreja influenciou muito João de Salisbury e sua obra. É cabível dizer que, sem sua presença, *todo* o corpo filosófico do autor careceria de sentido, assim como suas posições em relação ao ceticismo também seriam abaladas. Faz parte das condições de sua escrita e suas ideias a presença da religião cristã, tanto por seu conteúdo concreto, quanto por sua formação intelectual. O modo de João encarar o tempo não sai desse contexto, com a influência religiosa sendo nuclear em sua visão de mundo.

---

[214] Para se ater mais ao caso de João e como essa característica do catolicismo influencia sua visão de tempo, vale a pena citar o seguinte trecho do *Historia Pontificalis*: "*nada, depois da graça e da lei de Deus, ensina a viver com mais segurança e solidez do que o conhecimento das obras dos falecidos*" – ibid. Aqui João defende o uso e o estudo da História para aprender com os antigos, mas ao mesmo tempo afirma que a graça divina está acima desses exemplos do passado. Como o *Historia Pontificalis* foi escrito visando o futuro dos cristãos, é válido afirmar que, para a História, a ação de Deus também está em sua construção.

[215] GUREVICH, A.J. *Op. Cit.*, p. 111-112, 124-128.

[216] André Vauchez, em seu clássico, *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*, chama a atenção para novas condições da vida espiritual que o monaquismo e sua reforma galgaram para o Ocidente. A atenção para a figura do leigo e sua importância na comunidade cristã, bem como uma proximidade maior entre o monge e o "mundo", foram as características marcantes da espiritualidade no século de João de Salisbury – VAUCHEZ, André. *Op. Cit.*, p. 65-122.

[217] LE GOFF, Jacques. *Tempo*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 599.

[218] Ibid., p. 595-600.

3.2 – *A Fonte dos Antigos*

A interação de uma cultura filosófica cristã com sua contraparte pagã não é uma criação do século XII, mas uma continuidade mesmo antes do século XI. Esse fator já foi chamado à atenção pelo já citado John D. Cotts, em seu conceito de um *Longo Século XII* que, com efeito, marca uma grande diacronia no ensino e no estudo do século que impulsionou dos estudos clássicos no medievo. O processo do prestígio que os autores pagãos possuem no cristianismo é algo que remonta desde os primeiros séculos da era cristã, e que não aparece exclusivamente no século XII[219]. Tal fator pode ser observado com facilidade, pois mesmo séculos antes de João de Salisbury vir a nascer a filosofia pagã fluiu de uma maneira muito clara dentro do cristianismo. Não existiu, porém, a ausência de faíscas providas do atrito entre a Revelação e a Filosofia. Tertuliano de Cartago (160-220), talvez tenha sido o mais proeminente dos cristãos (sejam ortodoxos ou heréticos, já que Tertuliano teve tanto a condição de católico, quanto a de heresiarca em sua vida) a mirar suas armas para a Filosofia, condenando-a integralmente.

Muitos cristãos irão repetir a condenação, ou uma suspeita, contra a Filosofia, mas também muitos destes serão os mesmos que dela se aproveitaram e se alimentaram, ou até mesmo nela acrescentaram, em suas tensões por causa da valorização do conteúdo da fé frente aos frutos da razão[220].

---

[219] COTTS, John D. *Op. Cit.*, p. 156-157.

[220] O exemplo dos anti-dialéticos da Idade Média central pode ser de bom proveito. São Pedro Damião (1007-1072), malgrado aceitasse a filosofia, era muito crítico da importância e o alcance que esta detinha em sua sociedade, onde ocupava o espaço do bom estudo do sagrado, além de representar um perigo para a fé, onde poder-se-ia antepor as regras filosóficas às religiosas. Lanfranco de Pavia (1010-1089) igualmente combatia a metodologia lógica que abocanha a seara da fé; Gerardo de Czanad, Otloh de Sankt, Manegoldo de Lautenbach tamtém possuem a mesma desconfiança com a filosofia, afirmando que apenas a palavra de Cristo era o suficiente para a busca pela Verdade. No século XII, a figura de São Bernardo de Claraval é marcante nessa temática: suas disputas homéricas com Pedro Abelardo e Gilberto de Poitiers era justamente uma reação contra o racionalismo aplicado às questões de fé; Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148) e Arnaud de Bonneval particularmente ficavam aturdidos com o naturalismo Chartreano e a compreensão de Deus e natureza de Guilherme de Conches; Pedro Lombardo (1096-1160), foi outro que salientou bem os limites da filosofia, em seu *Livro das Sentenças*, demonstrando uma guarda contra a dialética filosófica; Pedro Cantor (falecido em 1197), por sua vez, chegou a dizer que a filosofia era odiosa; Pedro de Blois (1130-1211) via com temeridade o amor dedicado à lógica; Estêvão de Tournai (1128-1203) criticava a discussão aberta dos mistérios da fé pelos filósofos, que preenchiam os estudos das escolas, ao invés dos escrito dos Santos Padres. Deve-se salientar, porém, que essa reação contra a filosofia não é homogênea e nem dominante, pois mesmo nomes como S. Bernardo e S. Pedro Damião, ou mesmo Lanfranco, condenavam a filosofia em diferentes níveis, com S. Bernardo apenas a abaixando em relação à teologia, mas com os outros dois a relegando a uma cria do Diabo, ainda que não se furtassem de usar a dialética em suas querelas, denunciando um estudo filosófico profícuo dos autores – GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 277-284; LIBERA, Alain de. *Op. Cit.*, p. 285-291, 336-339; LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 74-78; NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. Campinas: Kírion, 2020, p. 196-205, 291-294.

Esses "ruídos" entre a fé e a razão não apagaram a comunicação e a continuidade das duas. De fato, desde o primeiro filósofo cristão que se tem notícia, Santo Aristides de Atenas (Séc. II)[221], a mescla entre o que foi revelado e o que é racionalizado é feita. Os pagãos tinham, portanto, em seus postulados e suas ponderações filosóficas dentro do cristianismo uma tradição efetiva e longa.

Nos meios pelos quais João estudou essa influência era pulsante e crescente. Os já comentados professores que expandiram o nome de Aristóteles no meio escolástico (como Pedro Abelardo e Rihard l'Evêque) são exemplos claros, mas os estudos sobre o estado das leituras em Chartres são reveladores, pois sua biblioteca era munida dos clássicos mais estudados nas escolas catedráticas do norte da França[222]. Assuntos que iam desde a retórica, História, gramática e dialética abundavam nas estantes, mas além disso os mestres chartreanos eram os que faziam a escola ter a notoriedade filosófica do século XII[223].

De fato, mesmo antes de sua ida até Paris, João possivelmente tinha algum contato com o mundo clássico em Salisbury, já que a cidade era um centro de manuscritos inglês desde o século XI[224]. Além do ambiente de João, o estudo dos escritos dos pagãos era comum no medievo central. No campo da lógica, existia uma tradição de se estudar certos livros, como a *Isagoge*, *as Categorias*, *da Interpretação*, *os Analíticos Primeiros*, *Tópicos*, *as Refutações Sofísiticas* e *Sobre o Casamento da Filologia e Mercúrio* [225]. A terminologia usada para o

[221] GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 2.
[222] GIACONE, Roberto. Masters, Books and Library at Chartres according to the cartularies of Notre-Dame and Saint-Pére. *Vivaruim*, nº 12, vl. 1, 1974, p. 45-46.
[223] Roberto Giacone defende que Chartres não deve ser colocada em um lugar de destaque, pois os registros de suas bibliotecas não superam os de outras escolas (como as de Laon ou Orleans) tanto em número quanto em quantidade temática (ibid., p. 46), o que deve ser questionado, já que como supracitadas autoras – Mia Münster-Swenden e Sita Steckel – já demonstraram, as escolas medievais se sustentavam pelo prestígio, fama e competência de seus mestres, não como instituições fixas e autônomas. Alunos iam e vinham de acordo com o carisma e a importância que seus professores tinham, o que alterava o fluxo de alunos e a importância das escolas. Não existiam currículos fixos pela instituição escolar no século XII, como nas universidades do século XIII, então cada docente montava seu currículo de leituras de acordo com suas preferências e capacidades. Ter a quantidade de livros semelhante à de outros locais não fazia de Chartres um ambiente escolástico igual aos mesmos. A respeito da figura do professor e da dependência das escolas para com a autoridade dos mesmos, Ian P. Wei chega a ir mais longe: seus estudos apontam para um progressivo desinteresse e desaparecimento de conteúdos biográficos de professores escolares no epistolário estudantil e na literatura escolástica na virada do século XII para o XIII, onde a figura da instituição mais centralizada, organizada e independente da ida e vinda de seus mestres, a universidade, começa a tomar forma e a tragar os estudantes das escolas a partir de 1200 – WEI, Ian P. From Twelfth-Century Schools to Thirteenth-Centry Universities: The Disappearance of Biographical and Autobiographical Representations os Scholars. *Speculum*, nº 86, 2011.
[224] Essa afirmação não pode ser encarada como nada além de uma suposição, ainda que plausível, dada a falta de fontes que remontem a vida de João antes de sua estada em Paris. Para ver mais: GIRAUD, Cédric; MEWS, Constant. *John of Salisbury and the Schools of the 12th Century*. IN: *Op. Cit.*, 2015, p. 33.
[225] EBBESEN, Sten. *Ancient scholastic logic as the source of medieval scholastic logic*. IN: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (orgs.). The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From The Rediscovery Of Aristotle To The Disintegration Of Scholasticism (100 – 1600). Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1982, p. 100-101.

silogismo também advinham da Antiguidade, com as doutrinas dos predicados e das categorias tendo raízes e troncos nas obras de Porfírio e Aristóteles, ainda que as críticas e comentários de S. Boécio se fizessem sentir[226].

A Filosofia, no entanto, não foi o único elemento que influenciou João. A poesia e a literatura da Antiguidade também sobreviveram até o século XII. As lições, os símbolos e as tramas que permearam o mundo greco-romano irão ter impacto no medievo, moldando o imaginário e a mentalidade das sociedades do Ocidente europeu em um percurso que, mesmo hoje, não cessou.

João de Salisbury não era apenas um filósofo, mas também um literato. Não possuía livros do que, atualmente, poderíamos intitular de "literatura" (no sentido de literatura fictícia, como contos, romances, épicos, etc.), mas suas obras tinham uma profunda influência da poesia da era anterior. O passado reverberava em todo seu trabalho.

Começando pelo caráter filosófico, há de se notar a influência de uma das obras que mais abordou a questão do tempo na Antiguidade, o *Da Interpretação*, de Aristóteles[227]. Como parte da obra lógica do estagirita, o livro *Da Interpretação* busca orientar o leitor na arte de interpretar algum discurso. O filósofo de Estagira abordou o que é um verbo, um nome, discorreu sobre as proposições, sobre o que é a afirmação e a negação, sobre a diferença entre o universal e o particular, mas também toca na questão temporal das coisas.

Aristóteles, no livro IX da obra em questão, escreveu a respeito da natureza do tempo, sobre se o tempo é contingente ou necessário, o passado, o presente e o futuro precisam ser abordados em seu sentido lógico. Assim o texto diz:

> No que toca a coisas presentes ou passadas, as proposições, sejam afirmativas ou negativas, são necessariamente verdadeiras ou falsas. E quanto às proposições contraditórias sobre universais que apresentam sujeito universal, também necessariamente uma é verdadeira e a outra, falsa, ou então, como observado antes, possuem sujeitos particulares. Isso, contudo, não é forçosamente assim no caso de duas proposições tais que tenham universais como sujeitos, mas que não são elas mesmas universais. Esta questão já foi igualmente discutida por nós.
> Quando, entretanto, lidamos com proposições cujos sujeitos são particulares enquanto seus predicados se referem ao futuro e não ao presente ou ao passado, percebemos que a situação se altera completamente [...]. Se alguém declara que um certo evento ocorrerá e outro indivíduo declara que não ocorrerá, um deles estará evidentemente dizendo a verdade, ao passo que o outro, com a mesma evidência, não estará. Ambos

[226] HENRY, D. P. *Predicables and Categories*. IN: Ibid., p 128-142.
[227] Mesmo que o estagirita não tenha sido o primeiro a tratar do tema, na história da Filosofia, já que o problema do tempo é abordado desde Heráclito e a Escola Eleata, é evidente que o tratamento aristotélico se torna um dos mais influentes na obra de João (bem como em seu alcance no século XII, momento em que o interesse no Estagirita aumenta) do que qualquer refração de obras pré-socráticas[227] a respeito de tempo e moção, assim como as reflexões presentes nos escritos de qualquer outro membro das escolas estoicas, neoplatônicas, ou de algum acadêmico.

> os predicados não podem pertencer a um indivíduo sujeito relativamente ao futuro, pois se é verdadeiro declarar que uma certa coisa particular é branca, esta tem que ser necessariamente branca. O inverso disso também vale. Por outro lado, quanto a ser branca ou não branca, é verdadeiro tanto afirmá-lo quanto negá-lo. E se não é, efetivamente, branca, então dizer que é será falso. E se *dizer que é* for falso, então resulta a coisas não ser branca. Somos, portanto, levados a concluir que todas a afirmações e todas as negações têm que ser *ou* verdadeiras *ou* falsas.
> Ora, se tudo isso assim é, nada há que aconteça por acaso ou que seja atingido pelo acaso. Nada jamais acontecerá assim. Não pode haver nenhuma *contingência*, todos os acontecimentos tendo que se produzir por *necessidade*. *Ou* aquele que sustenta que um determinado evento ocorrerá *ou* aquele que sustenta o contrário estará proferindo a verdade no que respeita a esse ponto. As coisas podem muito bem ocorrer ou não ocorrer, caso uma ou outra asserção não for necessariamente verdadeira, pois uma vez que este termo é empregado referindo-se tanto aos acontecimentos presentes quanto futuros, o contingente é aquilo que poderia ocorrer deste modo ou daquele[228].

A incerteza é a regra para o futuro, em Aristóteles. Ou existe um destino inexorável afrente, sempre necessário, reduzindo as potencialidades de movimento (mudança) até o zero, ou o futuro é mutável, contingente e potente, não sendo *atual*.

O Estagirita, nesta passagem, se firma no fato de que o tempo é feito de atualidades e potencialidades, de contingências e necessidades. A mudança é obrigatória para se entender como as coisas passam, isto é, mutam de um estado para outro, porém tão importante quanto a mutabilidade para o entendimento do que é o tempo, é a noção de *necessidade*. Esta mora no presente, na atualidade, pois o que ocorre em ato é algo *necessário*, com sua mudança sendo apenas um potencial *contingente* – essa passagem entre o necessário e o contingente só pode ser feita para o futuro, onde mora a incerteza. O autor continua a desenvolver essa questão mais adiante.

> [...] Estamos cientes, com base em nossa experiência pessoal, que eventos futuros *podem* depender das deliberações e ações e que, nos expressando de um modo geral, essas coisas que não estão initerruptamente em *ato* exibem uma *potência*, isto é, "a possibilidade de ser e de não ser". Se tais coisas *podem ser* ou *podem não ser*, os acontecimentos *podem ocorrer* ou *podem não ocorrer*. Disto há numerosos exemplos evidentes. Este casaco *pode* ser cortado em duas metades; pode desgastar-se antes que isso venha a acontecer, de modo que *pode não ser* cortado em dois, pois salvo fosse realmente este o caso, não teria sido possível, em primeira instância, o desgaste do casaco. O mesmo vale para todos os demais eventos que em qualquer desses sentidos são potenciais [...] Não podemos, contudo, dizer determinadamente qual alternativa tem que se produzir necessariamente. Por exemplo, uma batalha naval amanhã necessariamente ocorrerá amanhã ou não ocorrerá uma batalha naval; mas não é necessário que amanhã ocorra uma batalha naval, como também não é necessário que amanhã não ocorra uma batalha naval. E assim, como a verdade das proposições consiste na correspondência com os fatos, fica claro, no caso de eventos nos quais se encontra contingência ou potencialidade em sentidos opostos, que as duas proposições contraditórias acerca deles terão o mesmo caráter.
> Vemos ser exatamente este o caso das coisas que nem sempre *são*, ou que *não são* todo tempo, pois uma metade da dita contradição tem que ser verdadeira e outra

[228] Aristóteles. Da Interpretação. IX, 18a30-18b5.

> metade, falsa. Mas não há qual uma metade e qual a outra. Embora talvez uma seja mais provável do que a outra, ainda assim não pode ser verdadeira ou falsa. Tratando-se de afirmações ou negações, não há, evidentemente, portanto, nenhuma necessidade de uma ser verdadeira e a outra falsa, uma vez que o caso das coisas *que não são ainda*, mas têm a potência de ser, é distinto daquele das coisas *que são*. É como o asseveramos anteriormente[229].

O texto de Aristóteles nada mais faz do que estipular o futuro como dependente do presente. Os acontecimentos que ainda virão, de fato, não existem. São incertos, condicionados na relatividade das ações do presente. Enquanto uma proposição atual ou é verdadeira ou falsa, implicando em necessidade, a contingência futura não dita necessidades. Aqui, o Filósofo está negando uma teleologia rígida e concreta para o futuro, jogando o tempo em uma incerteza constante[230].

De fato, já no alvorecer do medievo, São Boécio – o maior divulgador do Estagirita no Ocidente Europeu antes dos movimentos de tradução do século XII – fez a tradução e o comentário ao *Da Interpretação*[231]. É na época de João de Salisbury, período no qual o interesse pelo corpo lógico de Aristóteles se revigorará, porém, que tal texto entrará no trabalho inovador de João, o de ter comentado, resumido e apresentado *todos* os livros do *Órganon* para os estudantes.

A importância do livro IX do *Da Interpretação* texto no *Metalogion* é clara, pois uma boa parte do capítulo quarto de seu terceiro livro foi dedicada à essa obra. A questão temporal foi abordada diretamente pelo autor, onde a contingência (discutida em um contexto onde ela está sendo diferenciada da noção de "possibilidade") existente no futuro é sintetizada para seus leitores. Assim o salebriense cita e explica o estagirita:

> "*[...] A segunda maneira em que a expressão [de ser contingente] é usada é com referência algo que é indeterminado, e pode tanto ser como não ser, assim como um animal pode andar, ou que, assim como animal anda, um terremoto pode ocorrer, ou que geralmente algo pode acontecer. No último caso, nada do tipo é naturalmente mais de um jeito do que de outro*". Mas no presente, se nós seguirmos o costume, "*Em cuja guarda estão o julgamento, a lei e a norma de fala*", a palavra "contingente" é usada apenas com a referência para algo que acontece de tempos em tempos. Algo que nunca ocorre não é chamado hoje de "contingente" simplesmente por causa da abstinência de necessidade ou a presença da possibilidade. É, portanto, claro que o

[229] Aristóteles. *Da Interpretação*. IX. 19a25-19b1.

[230] Outro livro de sua autoria, a *Física*, não tem influência nas obras do salebriense (já que será traduzido posteriormente), contudo há de se notar que esta obra possui também uma concepção temporal: o tempo é encarado como um assunto da natureza, como um componente do mundo físico, mas que também pertence a seara dos números. De fato, o tempo só pode ser concebido enquanto o movimento munido de um número.

[231] Esse livro do *Órganon* já foi analisado na História antes da Idade Média, por Porfírio (234-304/309), um autor de importância para João, e que também a referenciará; Amônio de Sacas (175-240/242) a comentará, porém, essa atenção ao texto não ficará contida na Antiguidade.

> costume prevalece sobre Aristóteles quando se trata de derrogar ou revogar o significado das palavras[232].

Em eco a Aristóteles, João de Salisbury detinha a noção de que o futuro é potencial, não atual. Não havia, para João, um destino impassível, fatalista. A necessidade está guardada no que já foi ou no que já é, mas nunca no que será[233]. O particular – algo que, para Aristóteles, é a definição principal para o que trata a própria História[234] – é aquilo que pode variar, tendo como exceção os universais, o que também denota um entendimento de permanência no tempo.

A temática do passado, presente e futuro (com o que implica em considerar cada um) se encontra na obra de João, porém não estão de modo *propositivo*, isto é, de forma com que o tema do capítulo, ou do livro, seja a abordagem filosófica direta do tempo. João não tinha tal intenção em seu trabalho. O que importa é mostrar que certas concepções temporais gregas estão vivas no autor, sendo consideradas, resumidas e expressas com o fim de divulgá-las, porém isso não se concentra no tema "tempo", e o mesmo pode ser dito de todo o *Órganon*, que se encontra resumido no *Metalogicon*.

Outros autores, embora não tão fundamentais quanto o Estagirita, foram Platão e Calcídio (século IV), ambos sendo o que restou da Filosofia Natural Antiga, ao menos até o século XII. João de Salisbury já teria falecido quando a pesada influência do *Timeu* e dos comentários de Calcídio foram eclipsadas por outras obras trazidas por traduções[235], mas tais filósofos eram especialmente apreciados pela tradição chartreana.

Platão e seu *Timeu* eram apreciados e estudados (a exemplo de Guilherme de Conches e Teodorico de Chartres, professores de João) graças ao *utilitas* que poderiam ter em um ensino cristão, esta que apontava para uma ordem cósmica que transcendia o mundo físico[236]. Em

---

[232] Metalogicon. Livro III, cap. IV.

[233] É interessante comentar, aqui, que essa visão aristotélica casa perfeitamente com a alegoria do poema e a humanidade na História, de Santo Agostinho. Do mesmo modo que não se pode ver o todo do "poema" humano na filosofia da História do bispo de Hipona, não se pode vislumbrar o futuro na lógica aplicada ao tempo, em Aristóteles.

[234] O Filósofo, em seus escritos de crítica literária (que João de Salisbury não chegou a conhecer), distingue a História da poesia da seguinte maneira: "*Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa [...], mas porque um se refere aos eventos que ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis por que a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança ou a necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes às personagens. Particular é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu*" (Aristóteles. Poética. 51a36-51b10). Nota-se que, malgrado tal obra não esteja elencada no trabalho de João, é evidente que o pensamento aristotélico referente ao passado pode ser observado em sua obra lógica e também fora desta. A continuidade da filosofia aristotélica, portanto, mesmo que fora da obra do nosso filósofo inglês, se faz presente pela concordância referente à matéria temporal em sua filosofia.

[235] GRANT, Edward. *Op. Cit.* p. 173-201; LINDBERG, David C. *Op. Cit*, p. 215-253.

[236] WETHERBEE, Winthrop. *Platonism and poetry in the twelfth century: The Literary Influence of the School of Chartres.* Princeton: Princeton University Press, 1972, p. 11-13, 46-48.

Chartres a cosmologia neoplatônica em certos autores dependeu consideravelmente do *Timeu*, com alguns chegando até mesmo a beirar a heterodoxia da "alma do mundo" em suas teologias naturais, igualando o Espírito Santo como a alma do mundo de Platão[237].

O peso dos pensadores supracitados, ainda que não se iguale ao de Aristóteles na mesma matéria (tempo), tem sua presença em grande parte do *Metalogicon*. Com o exemplo de Platão, que conta como o tempo se iniciou em seu estilo alegórico – quase poético –, podemos encontrar um foco na problemática.

> Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo. Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e "o que era" e "o que será" são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorreta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que "é", que "foi" e que "será", mas "é" é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que "era" e "será" são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos. No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem se tornar de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número. Além destas, há ainda as seguintes: o que aconteceu "é" o que aconteceu, o que está a acontecer "é" o que está a acontecer, o que acontecerá "é" o que acontecerá, e o que não é, "é" o que não é; sendo que nenhuma destas afirmações é exata. Mas este não será o momento oportuno e adequado para nos determos nestas questões[238].

Neste trecho do *Timeu*, a única obra platônica voltada para o mundo natural, vemos que o tempo é gerado no decorrer da tentativa da imitação do eterno. Tempo é movimento, mudança, e está necessariamente no devir. É possível vislumbrar aspectos atraentes ao cristianismo, como o fato de ter existido um Criador[239], assim como respostas racionais para o mundo criado, onde o movimento impera, mas como uma espécie de imitação insuficiente da eternidade.

---

[237] Ibid., p. 32-35.
[238] Platão. *Timeu***.** 37AD-38AB.
[239] É importante ressaltar que o Demiurgo de Platão não é, de modo algum, o Deus de Abraão. Ambas as divindades têm semelhanças consideráveis, contudo o Demiurgo não é um deus que criou o universo *ex nihilo*, tendo usado a matéria existente a sua volta para criar sua obra, o que difere do relato do Gênesis e da teologia cristã no geral. O Demiurgo se enquadra mais em uma espécie de "moldador" do que um criador primordial.

Em referência direta ao *Timeu*, João de Salisbury, em seu quarto livro, abordou a questão da verdade e como esta pode ter diferentes modos de ser explicada. Ao defender que a Verdade é imutável e, portanto, atemporal, Platão tem uma influência considerável em suas ideias.

> Platão divide a verdadeira existência em três categorias, as quais ele postula como os princípios das coisas: nomeadamente, "Deus, matéria e ideia". Para esses são, por suas naturezas, imutáveis. Deus é absolutamente imutável, onde os outros dois são de alguma forma imutáveis, embora mutualmente eles difiram em seus efeitos. Entrando na matéria, as formas a descartam e a tornam, de um modo, sujeita a mudanças[240].

As citações feitas por João remontam a *Timeu*, 49E e, desta vez, tratam diretamente da concepção temporal platônica através das traduções calcidianas[241]. O tempo, malgrado seja diretamente tocado, só o é em razão da Verdade, porém mesmo a discussão do que seria a Verdade e quais seriam suas características essenciais (que são a imutabilidade, já que Deus é a Verdade, de acordo como Evangelho de São João), possuem uma franca e direta influência do filósofo ateniense.

Já os comentários do neoplatônico Calcídio – um autor do fim da Antiguidade, possivelmente cristão, o que explica sua maior adoção pelo clero medieval – não levavam ao pé da letra as alusões de Platão[242]. Calcídio tinha uma interpretação peculiar em suas explicações acerca do texto, argumentando que, apesar da existência do tempo e da mudança, o universo (dado que este era uma imitação da divindade) era coeterno com o Demiurgo, não tendo um começo e não possuindo um fim[243]. Essa concepção se contradiz com a agostiniana e o relato bíblico, onde o cosmos teria um começo bem determinado – o comentário e a interpretação calcidiana, porém, ainda admitem a existência do tempo, mas como um mecanismo *no* universo que não passa de uma parte de um todo eterno[244]. O trabalho de Calcídio não se trata de uma influência direta na obra de João, mas sim um tipo de concepção temporal que, apesar de conhecida, era irrelevante para o autor em sua concepção de tempo[245].

---

[240] *Metalogicon*, IV, 35.
[241] Ibid.
[242] REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Contexts.* Cambridge: Cambridge University Express, 2020, p. 49-50.
[243] Ibid., p. 51-52.
[244] Ibid., p. 55-57.
[245] Vale frisar que João não admitia seres que fossem coeternos com Deus. Ele acreditava que apenas Deus era perfeito e acima das mudanças, inabalável pelo tempo e pelo devir – Metalogicon IV, 35, 37.

A noção de que o tempo é uma moção pode ser averiguada nesses autores, porém não há indícios, ao menos nos exemplos aqui citados[246], de um progresso do conhecimento humano através do tempo. Não há, por conseguinte, uma *filosofia do progresso através do tempo* dentro dos filósofos abordados.

Fora da seara filosófica, porém, João também foi incrivelmente influenciado pela poesia e a literatura provindas do paganismo. A composição pagã foi extremamente influente nas leituras das escolas cristãs desde a Antiguidade[247]. No medievo, assim como as obras filosóficas pagãs eram estimadas e lidas, as produções literárias também o eram. Os motivos para tal podem ser resumidos por razões práticas, pois o melhor modo de aprender latim para estudas das Sagradas Escrituras era o de ler os autores da língua, mas os leitores também visavam o exemplo e a virtude dos pagãos. Assim como os personagens bíblicos, as personalidades da literatura pagã eram primeiramente lidas e prestigiadas nos mosteiros, no alto medievo[248]. Essa característica se conserva na Idade Média Central dentro das escolas urbanas.

No século de João, esse ímpeto se alastrou em grande medida e na junção de filosofia e poesia dentro da escola chartreana. Winthrop Wetherbee, em seu estudo que relaciona poesia e platonismo no século XII, defende que as mesmas qualidades que transmitiam uma explicação cosmológica e de ordem naturalista no *Timeu*, ao mesmo tempo em que ajudavam a criar a filosofia natural chartreana e também se firmavam em trabalhos poéticos.

A importância específica da poesia se encaixava em uma ascendência do humanismo em um movimento que buscava as virtudes e vantagens que a poesia pagã, alimentada pela filosofia, poderia angariar para os estudantes[249]. Teodorico de Chartres, especialmente, argumentava que tais artes transcendiam a própria Filosofia[250]. A influência de Marciano Capela (360-428 d.C.) se fazia sentir, já que era pela gramática e pela comunicação que os

---

[246] Vale lembrar que a presente dissertação propõe analisar a noção medieval de progresso com o foco na obra de João de Salisbury, visando (como consequência lógica) refutar a ideia de que a noção e a intensão de progresso através das gerações é um fruto exclusivo da Modernidade (do século XVI ao XVIII, sendo mais específico), porém já existem demonstrações historiográficas claras a respeito da percepção do progresso temporal desde a Antiguidade. O professor Plinio Prioreschi, um historiador da medicina, já dá um catálogo intrigante de exemplos da noção de progresso temporal (ainda que, na proposta de minha dissertação, essa investigação busque uma análise mais profunda do tema) ao menos desde Xenófanes de Cólofon, no século VI antes de Cristo. Aristóteles se encontra entre esses nomes, mas a obra em que se pode averiguar a noção do Estagirita sobre o progresso através do tempo, a *Política*, não foi conhecida por João de Salisbury PRIORESCHI, Plinio. The Idea of scientific progress in Antiquity and in the Middle Ages, *Vesalius*, vol. VIII, nº. 1, p. 34-45.

[247] Talvez o maior exemplo dessa proximidade e recomendação entre o cristianismo e o "paganismo literário" esteja nas cartas de São Basílio Magno (330—379), onde são elencados os bons motivos para se ler Virgílio, Homero, etc., visando a boa conduta do cristão.

[248] LECLERQ, Jean. *Op. Cit.*, p. 135-179.

[249] WETHERBEE, Winthrop. *Op. Cit.*, p. 18-28.

[250] Ibid, p. 26-27.

poemas poderiam gerar, que as Verdades poderiam ser expressas pela poesia[251]. Esses mestres de escola, pelo que argumenta Wetherbee, faziam com que o currículo chartreano estivesse atento à produção poética e, sobretudo, garantiam uma dependência da literatura pagã[252].

Essa característica marcante em Teodorico denuncia um processo que ocorria durante o que é chamado de "renascença do século XII": a influência literária da Antiguidade se fez ainda mais presente. Malgrado não haja uma descontinuidade da autoridade pagã na intelectualidade cristã no período que vai da queda da Roma Ocidental até a época de João, é conhecido que a expansão de produções e de suporte institucional também ampliaram o consumo e as referências dos escritos da Antiguidade.

Assim como em Teodorico, é notória a influência da poesia pagã geral na obra de João. Outros autores da antiguidade latina formavam uma liga de discursos que igualmente moldariam a filosofia do autor, seja em seu caráter didático ou moral. De Virgílio até Horácio, tais textos possuem peso em sua argumentação. De fato, seus adversários, os cornificianos, chamavam a atenção justamente por não apenas ignorarem, mas por também desestimularem seus discípulos a não darem a devida atenção à poesia.

> Sêneca deflaciona as artes, mas ao mesmo tempo ele não as exclui do campo da filosofia, uma vez que [também pode dizer que] aqueles que são meramente filósofos não são bons homens. "*O assunto do gramático*", ele diz, "*é a linguagem, e se ele vai além, História, e se ele proceder até mais longe, poesia*". Isso, entretanto, não é um assunto trivial e contribui tanto para a formação da virtude, a qual faz um homem bom. Horácio tem orgulho do fato de que, pelo amor à virtude, ele releu Homero.
> [...]
> Além do mais, não nos contam nossos antepassados que os estudos liberais são tão úteis que aquele que os dominou pode, sem um professor, entender todos os livros e tudo escrito?[253]

E, usando os ensinamentos atribuídos a Bernardo de Chartres, assim também afirmou:

> Ele explicaria também os poetas e oradores que serviam de modelos para os garotos em seus exercícios introdutórios na imitação de prosa e poesia. Apontando como a dicção dos autores eram tão habilidosamente conectadas, e o que eles tinham para dizer era tão elegantemente concluído, ele aconselharia seus estudantes a seguir seus exemplos.
> [...]
> Um outro recurso do método de Bernardo era ter seus discípulos compondo prosa e poesia todos os dias, e exercitarem suas faculdades em conferências mútuas, pois nada é mais útil em treinamento introdutório do que habituar os alunos a praticar a arte que estão estudando[254].

---

[251] Ibid., p. 28-29.
[252] Ibid., p. 71-72.
[253] *Metalogicon*, I, 22.
[254] *Metalogicon.*, I, 24.

Um fato pode colocar as ideias de João acerca da poesia em sintonia clara com a tradição chartreana já supracitada, pois para além da virtude, a poesia era uma via para a busca da própria Verdade[255]. As influências de Marciano Capela são evidentes na identificação da necessidade de erudição gramática, lógica, filosófica e poética para o bom estudo[256], onde a linguagem poético-filosófica de Capela – que, diga-se, é o pai das *Sete Artes Liberais* –, em seu *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Sobre o Casamento da Filologia e Mercúrio) defendia o estudo amplo e versátil de várias artes.

Essa importância da poesia dentro dos círculos de ensino filosófico fazia parte do ensino de retórica no medievo. Prosa ou poesia (já diferenciadas na Idade Média[257]) eram parte da *eloquentia* desde a Antiguidade, e essa característica foi passada para o ensino medieval em sua *ars dictamis*[258]. A boa expressão era um requisito para a argumentação medieval, fosse nos debates ou na composição escrita, onde partes laudatórias ou negativamente críticas deveriam ser escritas de modo a convencer o leitor[259].

Esse peso colocado na poesia e na prosa fez com que João de Salisbury fosse um dos indivíduos mais instruídos nas Letras Clássicas latinas de todo seu período. De fato, os autores da Antiguidade possuem um grande espaço nas citações de João, "rivalizando"[260] com as referências das Sagradas Escrituras e dos Santos Padres. O paganismo, contudo, foi tratado como mera ficção. No *Policraticus*, é explícito que tais escritos não retratam a realidade factual[261], mas sim a alegórica, e que podem ter mais significados filosóficos.

Em relação ao tempo, é notório certo entendimento poético pagão nesse sentido. Horácio e seu *Ars Poetia*, por exemplo, detém uma influência considerável dentro da mentalidade de João na questão da percepção da passagem temporal. Em uma discussão sobre o que se deve usar com mais segurança, o termo mais antigo ou o mais usual, ele recorreu ao poeta para ter validade em seu discurso:

> O árbitro supremo da fala, porém, é o costume. O que o uso condena não pode ser reintegrado pelo uso. Por isso o poeta diz:

---

255 *Metalogicon*, II, 1.
256 *Metalogicon*, II, 3.
257 CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 199.
258 Ibid., p. 199-202.
259 Ibid., p. 214-119.
260 Vale acrescentar que não havia uma competição entre citações. João usava tanto escritos das Sagradas Escrituras quanto os de Virgílio, por exemplo, porque acreditava que ambos levavam a Deus, ainda que em medidas muito diferentes e com suas singularidades textuais, sem confundir um texto cristã com um pagão.
261 "*Se não crê nas histórias que os poetas alteraram com sua imaginação...*" – *Policraticus*, I, 4.

> *Muitas palavras são obsoletas irão um dia ser ressuscitadas, e muitas, agora altamente estimadas, vão ter um lapso de uso,*
> *Se tal for apenas a vontade do uso: o juiz, a lei, e a norma da fala*[262] [HORÁCIO, *Ars Poetica*,70-72].
>
> Advogados defendem, como um princípio aceitável, que "*costume é o melhor intérprete da lei*". Mesmo assim, a prática daqueles que falam corretamente é a mais realista interpretadora das regras gramaticais[263].

O trecho acima pode até tratar de um tema bem diverso da natureza do tempo, entretanto o recorte toca, sem dúvidas, na *percepção* de *passagem do tempo* que o autor possuía, se valendo da mesma argúcia de um poeta antigo, como uma autoridade que poderia confirmar sua posição. O problema discutido no recorte supracitado se trata de uma noção exclusiva das mudanças na História, em um notar na variação dos costumes linguísticos que ocorrem de uma época para outra. Essa constatação, com efeito, é crucial para o entendimento do autor sobre a ação do tempo – ou seja, do que já *foi* e do que *será*, de acordo com o que *é*. O salebriense, assim como bebeu da religião e da Filosofia, também teve contato com modos de compreensão temporal que, malgrado fossem "marginais" em seu texto, transmitiam um discurso quase que "descritivo" da ação do tempo.

Em outro trecho que usa da autoridade do poeta, podemos ver mais da contribuição dos poetas para o entendimento da natureza do tempo. O já usado exemplo de Horácio será repetido, com os mesmos versos, em uma questão sobre os termos usados no texto aristotélico (*Categorias*), e como estes possuem significados diferentes na época do filósofo e no período do leitor. De maneira mais explícita, a fonte assim afirma:

> Conforme o tempo passa, com a aquiescência de seus usuários, muitas palavras são geradas, enquanto, por outro lado, muitas expiram. Enquanto com Aristóteles "uma faca afiada" significa que aquela tem uma ponta tinha um ângulo agudo, no presente isso mais significa a agudeza de algo que corta com facilidade [...]. A expressão "estar em alguma coisa" é do mesmo modo usado em sentidos mais diferentes hoje do que teria sido no tempo de Aristóteles. Além disso, as palavras que então significavam algo, talvez tenham se tornado sem sentido[264].

Como um reflexo da renascença do século XII (mas também dentro de uma tradição que perpassa todo o cristianismo), o que foi composto no mundo pagão também refletia no mundo cristão do autor. A percepção do tempo, de sua natureza e seus efeitos, foi transmitida

---

[262] Para outra tradução do trecho citado de Horácio: "*Muitos ainda renascem depois de caírem e caem/ estes vocábulos que hoje têm glória, se o uso decide, / já que detém a lei, a norma e arbítrio da língua*" – HORÁCIO. *Ars Poetica*, 70-72. Trad. Guilherme Gontijo Flores.
[263] *Metalogicon*, I, 16.
[264] Ibid., III, 3.

para João por meio de mãos pagãs. Essas fontes o modelaram, influenciando seu pensamento, assim como fizeram com seu meio, criando "novos" paradigmas no pensamento medieval.

3.3 – *A Fonte Historiográfica*

O caráter historiográfico será destacado por ter uma relação muito mais próxima com o tempo. Como uma matéria que estuda o passado, a História possui uma afinidade muito maior com a percepção temporal do que qualquer outra disciplina. Como historiador, João também bebeu de outras obras, fossem de cristãos ou pagãos, e delas se serviu para compor sua *Historia Pontificalis*.

Já no prólogo de sua historiografia, vemos o grande apreço que o autor possuia para com São Jerônimo (347-420) e sua interpretação do livro das *Crônicas*. A importância de se expor o passado é notória, onde a própria estima de se contar uma História é tida em alta conta dentro da Bíblia, pois até mesmo os apóstolos tinham seus percursos relatados nos livros dos Atos[265]. O autor também passou aos historiadores medievais, falando de Cassiodoro, Santo Isidoro e São Beda como exemplos de homens que seguiram o venerável caminho de se relatar o que já se passou, assim como também citou historiadores influentes de em sua própria época.

> Nossa própria época também não carece de um número de estudiosos que têm empreendido enriquecer seus contemporâneos com um trabalho desse tipo. Entre eles um dos últimos é o Mestre Hugo, cônego de S. Vítor de Paris, que relatou a ordem de eventos desde o início do mundo até o tempo do papa Inocêncio II e Luís, o mais cristão dos francos, e incluiu todas as vicissitudes dos reinos em uma narrativa concisa. Após ele Sigisberto, monge de Gembloux, teceu o padrão de sua narrativa desde o primeiro ano de Valenciano e Graciano até o Concílio de Reims, celebrado no ano do nosso Senhor de 1148, no tempo de Luís, rei dos francos, quando Conrado reinava na Germânia[266].

É pela ausência de uma historiografia que cubra os eventos do Concílio de Reims até os anos 60 do século XII que João se dedica a escrever o que ocorreu em tais períodos. Já que presenciou os acontecimentos existentes nesse lapso historiográfico, decide por escrever uma história que tem sua própria memória como uma das fontes. A "crônica", como o próprio autor a nomeia, foi uma continuação proposital da de Sigisberto de Gembloux (1030-1112)[267].

A cultura historiográfica e cronista do medievo possuía uma franca necessidade para com a preservação do conhecimento acerca dos eventos do passado. A memória era uma das

---

[265] *Historia Pontificalis*. Prologus.
[266] Ibid.
[267] *Historia Pontificalis*, I.

principais vias para a justificativa dos textos históricos (como ser verá mais adiante, a partir dos textos joaninos), de modo que eventos e indivíduos notáveis deveriam ser registrados para que as gerações *futuras* pudessem utilizar seus exemplos para agir.

A preocupação medieval para com o passado histórico pode ser observada na dedicação com que os medievais tentavam datar os acontecimentos. Hans-Werner Goetz notou que dentro da produção historiográfica do medievo existia a qualidade de sempre tentar (ainda que se errasse em boa parte dos casos) precisar a época com que os ventos passados ocorreram, o que denota um entendimento de *consciência histórica* para o mundo medieval, já que essa necessidade implica em uma compreensão de que o passado pode ocorrer em uma série de épocas que possuem distanciamentos distintos[268].

Goetz afirma que, para que a própria História (no sentido de historiografia) exista, é necessário ter uma relação metodológica e consciente de que o passado *não* é o tempo presente e entender que ele é fruto das moções do mundo[269]. Nos séculos XI e XII a historiografia era marcada por três particularidades: a pessoa, o tempo e a ação, o que criava a base teórica para o estudo do passado em uma narração de fatos com o propósito do conhecimento histórico[270]. A memória do que já se passou era a principal função dessa narração, pois o propósito utilitário do passado não estava no próprio passado, mas para além deste.

A justificativa para a escrita histórica joanina também era voltada para o *futuro*, fosse este futuro relativo ao passado (ou seja, o presente), ou mesmo um futuro relativo ao presente[271]. O que o impeliu João para a escrita foi a preservação dos acontecimentos do passado para as gerações que ainda virão, mas se João fez o que fez, foi pela imitação aos cronistas *antigos*. O salebriense afirmava que o que já leu de historiografia o influenciou em seu trabalho, dando com sinceridade os motivos para compor sua obra ao seguir uma tradição axiológica na historiografia. Em uma citação direta a Catão, assim diz:

> Pois, como dizem os pagãos, "as vidas dos outros são nossas professoras"; e *qualquer um que nada saiba do passado se apressa cegamente para o futuro*. Ademais, os registros das crônicas são valiosos para estabelecer ou abolir costumes, para fortalecer ou destruir privilégios; e nada, além da graça e a lei de Deus, ensina aos vivos com mais segurança e solidez do que conhecimento das ações dos já falecidos[272] (grifo meu).

---

[268] GOETZ, Hans-Werner. *The Concept of Time in the Historiography of the Eleventh and twelfth Centuries*. IN: ALTHOFF, Gerd; FRIED, Johannes; GEARY, Patrick J (orgs.). Medieval Concepts of Past: Ritual, Memory, Historiography. Cambridge: GERMAN HISTORICAL INSTITUTE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2002, p. 140-141, 145-153.
[269] Ibid., p. 154, 157.
[270] Ibid, p. 142-143.
[271] Ibid., p. 160.
[272] *Historia Pontificalis*, Prologus.

O trecho acima mais uma vez denuncia que a relação entre presente, passado e futuro é sólida e direta. Se o autor escreve algo, só inicia a escrita com a consciência de que está em uma linha temporal permeável, onde o conhecimento dos que já se foram permanece vivo, de certa forma. Essa vida se transmite pela História e terá serventia em um futuro que ainda não aconteceu, estabelecendo em uma relação temporal inquebrantável em que o Homem se encontra, pois é através do passado que se pode assegurar o presente e o futuro.

A História, para o autor, é o passado em seu desmascaramento da condição humana, a trajetória do Homem pelo tempo que é ligada a todos os outros tempos e também é a conjunção da competição de interesses humanos, em intrigas (principalmente no caso do Concílio de Reims, um dos assuntos tocados em seu livro), lealdades, compromissos administrativos e razões práticas (como a derrota em batalhas), somados às contingências humanas, além da ação de Deus no Homem[273]. Tal fator denuncia a forma que autor observava o tempo em sua operação: ele é *contingente, múltiplo*, mas não possui variação e pluralidade absolutas, o que deixaria a comunicação entre as gerações impossibilitada.

É preciso ressaltar e se aprofundar mais em um tema: a forma que História no medievo também é uma parte da memória. A História medieval, como já dito, foi dotada de valor e tal valor era determinado por importâncias diferentes, por *autoridades* que existem dentro do próprio conteúdo do livro e pelo meio social onde a historiografia foi composta[274]. Mary Carruthers, em seu trabalho sobre memória e autoridade na escolástica medieval, mostrou como a *memoria rerum* estavam nas intenções dos trabalhos historiográficos, onde a *res* [coisa] da memória é parte do teor da obra e como o meio considera o conteúdo do trabalho, ao mesmo tempo em que o termo *autoridade* em latim deriva da palavra autor [*autor – auctoritas*], e este detinha seu prestígio e peso através seu contexto[275].

Carruthers ainda afirmou que a própria transmissão (incluso da intenção e da autoridade) do texto e da memória advinham de um *translatio* que se passa entre os autores e suas autoridades para o meio, o que faz do passado um caminho obrigatório para a transmissão do conhecimento e para a prudência e para a utilidade cristã da História[276]. O futuro e o presente eram mediados pelo passado e, portanto, pela memória.

---

[273] MONAGLE, Clare. *John of Salisbury and the Writing of History*. IN: GRELLARD, Christophe; LACHAUD, Frédérique (orgs.) A Companion to John of Salisbury. Leiden/Boston: Brill, 2015, p. 225-226.
[274] CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. 2ª ed., Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2008, p. 234.
[275] Ibid., p. 235-236.
[276] Ibid., p. 237-238.

A preservação e a utilidade da memória, somada à autoridade dos autores mais aproximados à mensagem cristã, se inseriam na consciência história da qual Hans-Werner Goetz afirmava ser necessária. Em Carruthers também é possível ver, por sua vez, uma serventia para o futuro na mediação através do passado, denotando uma noção de *transmissão* através de três tempos distintos, mas pautados pelas necessidades de um tempo presente[277].

De fato, há a argumentação de que todo historiador é moldado pelo tempo presente e o imprime em sua investigação do passado. Jaume Aurell, em que pese sua posição pós-moderna[278], afirma que os historiadores medievais tinham suas obras talhadas pelo interesse em escrever algo para se adequar em seu mundo – e algo de prestígio, relatando os grandes feitos para legitimar os soberanos e suas demandas[279] –, pela utilidade dos exemplos do passado[280], mas também na descontextualização de personagens e eventos históricos para se adequar ao presente do escritor. A transmissão comparativa entre grandes líderes da antiguidade pagã, por exemplo, ocorria em um processo em que eram retirados de seus contextos para se adequarem aos líderes contemporâneos ao historiador[281].

Os historiadores citados demonstram como o conteúdo histórico era valorizado no presente e muitas vezes modificado de acordo com as demandas do mesmo. Goetz chega a mostrar como o passado era visto de modo "atemporal", onde mesmo com o entendimento de que o tempo se traduz em mudança, muitos pontos essenciais não eram "historiados" na historiografia medieval, fazendo com que certas características do passado (como o modo de vestimenta, costumes, hábitos, cosmovisões) fossem descritas refletindo o *presente* do homem medieval[282]. A memória era o valor que fazia o passado ser transmitido, mas a mesma era feita por um presente que definia como o pretérito seria encarado e qual autor teria o prestígio e a autoridade para relatar os eventos, ainda que essa transmissão também possuísse um conteúdo próprio a ser valorizado.

Dentro dessa transmissão de memória, historiadores mais velhos, relatando eventos ainda mais antigos, eram apreciados. Entre os historiadores da Antiguidade, João era especialmente familiarizado com Salústio (86 a.C – 34 a.C), Valério Máximo (Século I a.C),

[277] Ibid., p. 239-240.
[278] Que de forma alguma será endossada ou rebatida aqui, já que desviaria consideravelmente o texto para um debate teórico e sobretudo epistemológico.
[279] AURELL, Jaume. *La Historiografía Medieval: entre la Historia y la Literatura*. València: Universitat de Valéncia, 2016, p. 92-93.
[280] Ibid., p 94.
[281] Ibid., p 95-100.
[282] GOETZ, Hans-Werner, op. Cit., p. 153-165.

Suetônio (69 D.C – 141 d.C.) e Aulo Gélio (123 d.C. – 165 d.C.)[283], criando uma liga de escritores que deram um vislumbre do mundo antigo a João. As citações desses escritores estão espalhadas pelos seus livros, ainda que não os use de maneira a discuti-los, como em um debate historiográfico, ou mesmo em uma discussão teórica bem localizada.

Pela dedicação na preservação do passado, um documento de uma era pregressa era a janela que alguém de outro tempo poderia olhar, sabendo dos eventos que ocorreram, das pessoas que viveram e o que fizeram. A historiografia era uma das fontes pelas quais o salebriense conseguiu perceber como o *tempo* podia operar mudanças, mas também conservar certas características, o suficiente para serem úteis no ensino.

Em seu tratado de filosofia política, o *Policraticus* – que, apesar de não ser um trabalho de História, se utiliza muito dos exemplos do passado para servirem de guias para os governantes atuais, bem como para a validação de seus próprios argumentos –, vemos essa exata preocupação:

> Pois as artes teriam morrido, ter-se-iam perdido os vários direitos, teriam sucumbido todos os auxílios da fé e toda a religião e até mesmo o uso correto da linguagem teria desaparecido, se a misericórdia divina não tivesse provido, para remediar fraqueza humana, o uso da escrita. Ninguém teria sido fortalecido ou resguardado pelos exemplos de nossos ancestrais – encorajamento e promoção da virtude –, se o cuidado atencioso dos escritores e sua diligência, vencedora da inércia, não os tivessem transmitido aos seus descendentes.
> Porque a brevidade da vida, a rudeza dos sentidos, a desajeitada negligência, o ócio inútil nos permite saber poucas coisas, e essas mesmas nos perturbam e continuamente puxam de nossa alma para o esquecimento, vigarista da ciência, inimigo calamitoso e traidor de memória. Quem teria conhecido os Alexandres e Césares, ou admirado os estoicos e peripatéticos, se eles não tivessem registrado as obras dos escritores? Quem imitaria os exemplos inspiradores dos apóstolos e profetas, se as escrituras divinas não os tivessem consagrado para a posteridade?[284]

O recorte acima fala diretamente da historiografia, mesmo sem citar diretamente historiadores, contudo o texto consegue ir além, tocando no que para o autor era o cerne da História: registrar o passado, consagrando-o para outro tempo. João entendia a natureza do tempo como um anunciador de mudanças, algo que destrói o estado antigo das coisas, transformando-as em novidades e, caso não seja feita a própria fixação dos eventos em documentos escritos, o tempo demole o que já foi alguma coisa da memória limitada do Homem[285].

---

[283] HERMAND-Schebat, Laure. *John of Salisbury and Classical Antiquity*. IN: Ibid., p. 203-204.
[284] *Policraticus*, Prologus.
[285] Algo fundamental na Idade Média, ao se tratar de memória. Como uma arma contra o esquecimento inevitável com o passar do tempo, o registro era uma forma de recordação. Isso se perpassa desde os exercícios para memorizar passagens da Bíblia, feitos por monges, até mesmo anais de nobres e monarcas de todo o medievo –

Na observação da importância do passado, João estava em consonância com os historiadores de sua época que colocavam um grau considerável de privilégio existente no passado. O lugar e função da História no ensino era, no *Trivium*, pertencentes tanto a gramática, quanto à retórica, o que demonstra a funcionalidade da historiografia em uma tradição literária ampla, com os benefícios de auxiliar o leitor em sua eloquência, ao se expressar e entender melhor por ler mais – com isso, o conhecimento do passado não ia além do que poderia ser útil ao Homem[286], além do lugar privilegiado que o passado detinha frente ao presente[287].

Essa utilidade não servia apenas para questões práticas da vida de um leitor. Ela também abarcava o exemplo religioso que poderia ser extraído dos eventos do de outrora. É o propósito divino o elemento em mais alta conta para João. Como já foi abordado, Deus, um ser atemporal, deixa os sinais de suas obras *no tempo*, o que atesta um valor moral ainda maior nos usos do passado.

Para João, portanto, a História, isto é, o contato com o passado, tem funções espirituais claras: ela serve para manter contato com a obra divina, assim como tem a serventia de guiar moral e politicamente os governantes. No *Metalogicon*, mesmo que a História ou a historiografia não sejam diretamente tematizadas, esse uso do passado também pode ser observado pelos estudantes para os quais a obra é escrita, como será melhor exposto no próximo capítulo.

Enquanto ele próprio como um pesquisador, João pode ser muito bem encaixado no que Guy Bourdé e Hervé Martin chamaram de "*historiador de gabinete*" [288], ou seja, alguém encarregado de consultar documentos variados de eras distintas, já que, como membro do secretariado e diplomata, manejava tais papéis com alguma frequência. Isso o diferencia de um "historiador da corte", pois não pertencia (ao menos enquanto escrevia o *Historia Pontificalis*, estando no exílio em um monastério) a uma corte. O papel de historiador imputado a João advém de sua posição social muito relacionada – e em seu caso, totalmente dedicada – ao trato

GEARY, Patrick. *Memória*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 205-206.

[286] ENGELS, Odilo. *Compreensão do conceito na Idade Média*. IN: KOSELLECK, Reinhart (org.). O Conceito de História. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 80-82.

[287] Philippe Ariès, em seu livro *O Tempo da História*, demonstra com clareza o valor e o peso que os medievais colocavam nas eras passadas. A relação de João com a axiologia temporal será reservada para o próximo capítulo, porém pode-se dizer que "*Da época patrística à redação denisiana das grandes crônicas da França, os documentos testemunham a importância atribuída ao tempo e à sua dimensão. O homem medieval vive na História: a da Bíblia ou da Igreja, a dos reis consagrados e taumaturgos. Mas ele não considera nunca o passado como morto, e é justamente por isso que chega a colocá-lo tão mal como objeto de conhecimento. O passado o toca muito de perto, quando o costume funda o direito, quando a herança se tornou legitimidade, e a fidelidade, uma virtude fundamental*" – ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, p. 171.

[288] BOURDÉ, Guy. MARTIN, Hervé (orgs.). *Os Cronistas dos séculos XI-XV*. IN: As Escolas Históricas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 65.

administrativo. Essa característica mostra como o autor tinha *contato* com os materiais de outras épocas de modo direto, graças à sua carreira política.

A aproximação com a escrita na renascença do século XII, de fato, fez com que os historiadores se atassem mais aos arquivos do que a oralidade, ainda que não se dispensasse o testemunho[289]. Toda a Idade Média foi marcada pela importância da memória daqueles que ainda estão vivos, e não apenas pela preservação da mesma por meios escritos[290], o que também pode demonstrar – como será tratado com mais afinco no próximo capítulo – a vital importância do passado para João.

Como elemento que possui uma essencial relação envolvendo o tempo, a História se apresentou como uma das relações mais diretas do salebriense com o passado. Em suas considerações, pesavam a busca pelo conhecimento do que já se passou, a utilidade prática desse "conhecer", a *consciência* de que as mutações do tempo podem fazer e desfazer conjunturas sociais e, acima de tudo, a presença de Deus no já longo caminho que a humanidade percorreu até sua época.

Até aqui, vimos como João de Salisbury se preocupava na preservação do conhecimento antigo, assim como suas influências filosóficas, poéticas e religiosas informam como concebia a própria natureza do tempo, mas ao investigar suas relações sociais e, indo além, ao averiguar como o seu próprio mundo encarava essa parte do tempo, percebemos que a consideração do autor sobre o "temporal" foi construída em alicerces coletivos firmes.

Não se trata de um exclusivismo sociológico afirmar tal coisa, uma vez que o pensamento individual de João tenha se sustentando em leituras onde o *conteúdo* também tem sua conta. Como demonstrarei no próximo capítulo, o Salebriense também criticava os antigos e não admitia aceitar um argumento, ou a validade filosófica, de algum pensador só porque suas autoridades detinham alguma idade[291].

Capítulo 4 – Conhecimento E Progreso

O capítulo anterior abordou a soma de dois elementos: as influências que João de Salisbury recebeu de sua cultura e sociedade, e quais leituras o influenciaram em suas

[289] GUENÉE, Bernard. *História*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. I. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 588-589.
[290] GEARY, Patrick. *Memória*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 191-192.
[291] João também não é o primeiro a fazer tal coisa, na Idade Média. João Escoto Erígena (um dos poucos e o mais proeminente filósofo da Alta Idade Média), no século IX, afirma igualmente o mesmo argumento, não caindo no argumento de autoridade pela velhice de algum postulado.

concepções temporais. A singularidade de seu trabalho autoral, porém, também merece mais atenção, pois fatores como o modo particular do salebriense de encarar a natureza do tempo e como o valorizava, necessitam de uma abordagem mais direta.

O reconhecimento de que nos livros do salebriense há uma plena noção de progresso científico através do tempo é, sem dúvidas, bem disseminado na historiografia da Filosofia[292]. Esse fato se deve pela clareza existente no texto sobre o que o autor considera sobre passado, presente e futuro, bem como como encarava as melhorias existentes em sua época e fora dela.

Apesar da literatura existente, um foco no que concerne suas visões sobre o passado, presente e futuro, ainda não foram efetuadas, ainda que sejam visíveis em sua obra, uma vez que, como já evidenciado no capítulo anterior, há trechos onde é possível indagar se usos qualitativos do tempo existem em seus livros.

Seus trabalhos, ademais, são pontes entre seus pensamentos e o mundo que o cercava, seja em contravenção aos seus adversários e suas doutrinas, seja em um comentário sobre o que já experimentou em sua vida ou ao que ainda vivenciava. O texto de João é um recorte vivo que expande todo o mundo fora dele para suas próprias digressões, transmitindo uma noção geral do que era a ação temporal no Homem, noção da qual João bebia, se servia e, ainda, incrementava e dava reflexo.

A obra do salebriense também possui sua *individualidade* frente ao meio, o que se transparece nos postulados filosóficos (lógicos, metafísicos, epistemológicos) que compõem diretamente o que é escrito. Se João não se vê afastado de seu contexto coletivo, também tem a singularidade que construiu em suas próprias ideias. Esses elementos sociais e particulares não apenas interferem, mas também *formam* sua visão de tempo, incorporando outra faceta de suas noções temporais: uma clara noção de progresso ancorada em sua concepção de ciência (Conhecimento)[293].

---

[292] Como foi abordado no primeiro capítulo.

[293] "*Científico*" é um termo não raramente controverso dentro da História. Sabe-se que o primeiro método científico baseado em uma epistemologia empírica, com passos metódicos para analisar fenômenos da natureza surge com Roger Bacon, na segunda metade do século XIII. O termo *Ciência*, no entanto, é a tradução latina, *scio*, da palavra grega, *ἐπιστήμη*, episteme, antagonizada com a *δόξα*, doxa, por Platão ao elencar a veracidade do saber com sua proximidade com as Formas através de uma investigação da causalidade dos fenômenos ou seres. O termo é, portanto, mais velho e vai *além* da ciência experimental, sendo mais usado para discernir o conhecimento da opinião em suas variações na Antiguidade e Idade Média. Porém, é preciso ressaltar: seu uso ao tradar da Filosofia Natural não é despropositado. É dela de onde vem as ciências empíricas do fim da Idade Média Central, com Roger Bacon, e da Modernidade; onde mesmo se a Filosofia Natural ou a Lógica não podem ser dadas a exclusividade de serem as únicas "ciências" do período, é possível estabelecer esses tipos de matéria filosófica como as mais próximas das futuras ciências empíricas que nela encontraram suas bases de formação. À João de Salisbury, portanto, o termo pode ser adequado.

Como disse Georges Duby (1919-1996) a respeito do século XII, relacionando fatores mais importantes entre o "todo" da sociedade medieval com sua intelectualidade religiosa, favorecidos pelo crescimento econômico, "*O segundo fato, essencial na minha opinião, é diretamente suscitado pelo espetáculo de um mundo que o esforço dos homens consegue transformar, o de uma valorização cada vez mais avançada pelo meio cultural: é a tomada de consciência de progresso*"[294]. Duby tem uma argumentação mais econômica e material para essa percepção, mas como será mostrado afrente, existem muitos mais elementos constitutivos dessa visão, fossem sociais ou culturais.

Se há uma percepção de progresso no salebriense, esta também foi fruto da sua cosmovisão e de sua reflexão filosófica. O tempo, aliado com seu entendimento do que é um avanço no conhecimento e como o Homem pode alcançá-lo, preocupa João no decorrer de seu trabalho – e o preocupa o suficiente para existir uma "janela" em seus livros, onde se pode vislumbrar uma qualificação do andar das eras, e um valor humano embutido no avanço do tempo.

4.1 – A noção de tempo em João de Salisbury

O *Metalogicon* é um tipo de "apologia" ao *Órganon* aristotélico, assim como um programa crítico educacional para as escolas paroquiais e catedráticas de sua época. O livro não é, de forma alguma, voltado ao tempo em sua proposta principal. Ele possui, como vimos, referências pontuais que delatam certas proximidades com Santo Agostinho, Platão e Aristóteles em seu entendimento sobre o tempo, mas na maioria das vezes apenas paira sobre o tema, sem mais desenvolvimentos. Nas poucas vezes que se debruçou problemática do tempo por si só, o fez em referência ao *atemporal*, isto é, a algo fora do devir, e portanto algo que não é propriamente o tempo, com este último sendo necessário para sua explicação e por isso foi abordado.

Uma análise mais atenta e aprofundada no texto, contudo, mostra uma plena consciência da presença e importância do tempo como uma categoria dotada de qualidade. Ainda que ele seja "invocado" como um elemento partícipe da problemática que o autor se insere, sua importância no texto de João é marcante.

Em sua obra, a primeira consideração temporal é justamente uma reclamação da falta de interesse pelos trabalhos lógicos mais *atuais*. Como uma obra de defesa e ataque, o

[294] DUBY, Georges. *Op. Cit.*, p. 171.

Metalogicon tem a preocupação de expor um problema criado por terceiros e, então, demolir a argumentação contrariante.

Já no prólogo, essa característica é ressaltada no primeiro parágrafo, onde a preocupação primaz do autor é voltada aos seus detratores, seguindo para querelas mais gerais com a filosofia[295]. O tempo é estimado nessa defesa, pois seus adversários desqualificavam uma obra unicamente por conta do fator da *novidade*.

> Uma vez que, entretanto, os trabalhos dos mais novos estão sendo satirizados como uma perda de tempo, e meu oponente estava me provocando em suas controvérsias quase que diárias, indignado e contestador, eu tomei esse desafio e determinei acabar com essas calúnias, mesmo quando elas saíram de sua boca. Portanto, eu planejei meu trabalho para responder suas objeções[296].

A mesma preocupação inicial pode ser observada mais uma vez no prólogo, com mais clareza a respeito dos conteúdos que são classificados pelo tempo:

> Eu não tive vergonha de citar os modernos, cujas opiniões em muitas instâncias eu, sem hesitação, prefiro acima da dos antigos. Eu confio que a posteridade irá honrar nossos contemporâneos, pois eu tenho uma profunda admiração pelos talentos extraordinários, estudos diligentes, memórias maravilhosas, mentes férteis, marcante eloquência e proficiência linguística de muitos dos nossos dias[297].

Adentrando no livro I, o tempo está mais uma vez nas primeiras linhas do primeiro capítulo: "*O malicioso argumentador tem se levantado contra os mais extraordinários presentes da mãe natureza e graça, chamas de uma carga desatualizada, há muito tempo descreditada e descartada como falsa e sem fundamentos, por nossos ancestrais*"[298]. O valor dado ao tempo, portanto, é um dos primeiros problemas identificados por João em sua sociedade. Na citação acima, fica claro que a percepção do andar das épocas é atestada na própria compreensão da mudança temporal entre o *antes* e o *agora*, além da evidente noção de que há conquistas no passado que se perpetuam até o presente.

Passado e presente são identificados, inter-relacionados em um processo de *valorização*. É através da valência *da condição do saber* que o tempo é identificado e tratado, pois ele é um "estado" que perpassa a existência do próprio conhecimento em seu acúmulo. Como se viu no capítulo anterior, a História consistiu um grande fator agente no entendimento do salebriense sobre o tempo, com a compreensão de que o trabalho geral de alguns

---

295 *Metalogicon*, Prólogo.
296 Ibid.
297 Ibid.
298 *Metalogicon*, I, 1.

historiadores sendo crucial para a preservação do conhecimento. O tempo se faz importante na medida em que sua natureza modificadora e destrutiva é *superada* pela conservação do passado, ou pela já creditada preservação das *informações* do estado presente para o futuro.

Esse reconhecimento da conservação epistêmica é tão manifesto que aparecerá em mais de uma ocasião para *julgar* o passado. Ao explicar como seu adversário pensava, João fez questão de enfatizar que este vem de um período "datado":

> Os filósofos daqueles dias argumentavam interminavelmente sobre tais questões, como se um porco que está sendo levado ao mercado é segurado pelo homem ou pela corda; e se alguém que compra uma capa inteira também compra simultaneamente o capuz[299].

No trecho acima o autor está se referindo à própria era medieval, ao século XI e seu legado ainda presente na metade do século XII, mais exatamente, aos dialéticos sofistas[300] como Anselmo de Besate (1020-1048), em seu radicalismo retórico que se resumia na provocação de objeções apenas para triunfar em um debate[301]. Esses pensamentos pertenciam a um tempo que, malgrado fosse *mais antigo*, ainda assim era negativo.

Em franco contraste também há uma percepção de que os antigos são superiores aos contemporâneos. Se existe uma carência de estudos essenciais, essa carência será independente do tempo e irá pesar negativamente sobre as costas dos faltosos.

> É uma questão de se admirar, para mim, por que nossos contemporâneos têm negligenciado essa parte [da gramática], pois ela é muito útil e igualmente concisa, e tem sido cuidadosamente tratada pela maioria dos escritores da arte [da gramática]. Donato, Sérvio, Prisciano, Isidoro, Cassiodoro, ou Beda, e muitos outros, discutiram isso, então se alguém permanece ignorante do assunto, isso só pode ser atribuído à negligência[302].

É interessante notar que a apreciação e a depreciação estão embutidas em quase todas as menções temporais do autor. Não que o tempo seja relativo ao mérito ou demérito das pessoas que nele passam, mas a *qualidade filosófica* das obras é o que interessa ao autor e seu discurso, e o tempo só aparece no texto quando está atado ao que pode servir como elemento *positivo* ou *negativo*.

---

[299] *Metalogicon*, I, 3.
[300] Esses dialéticos proliferaram em algumas escolas catedráticas no século XI. A característica mais notória desses indivíduos orbitava o exagero retórico e a redução de discussões lógicas em confusões de termos silogísticos. Anselmo de Besate foi um dos maiores exemplos dessas ideias dialéticas extremistas, como confundir sobre se a corda ou o homem que segura a corda que leva um animal laçado.
[301] BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 250.
[302] *Metalogicon*, I, 19.

Há passagens atestando tanto a deficiência como a proeminência de Homens do passado e do presente em todos os livros do *Metalogicon*[303] (com ênfase no terceiro). Existe, também, a compreensão de que o conhecimento é passado de geração a geração, implicando em um outro traço temporal em uma continuidade através das eras. Ao exemplificar o método de ensino de Bernardo de Chartres, em seus meios de reprovação e aprovação dos estudantes para gerar interesse intelectual e preparar melhor suas mentes para o cultivo do saber, a noção de que conhecimentos perenes atravessam o tempo é clara:

> Depois de ter reprovado o estudante, se um tema impróprio o havia convidado a tal, ele iria, com indulgência modesta, medir ao menino para se elevar para a real imitação dos [autores clássicos], e faria com que aquele que imitou seus predecessores viria a ser merecedor da imitação de seus sucessores[304].

O tempo, aqui, faz parte de uma argumentação dentro de uma *recordação*, mas que é recomendada como algo aproveitável do presente. Essa memória é atestada na continuidade da imitação dos antigos, uma que, todavia, transcendia as mudanças e fora garantida para o tempo atual, e não apenas isso: essa característica também para o futuro. Existe o sincero reconhecimento de que o tempo é mudança, pois ele é o que lega o esquecimento que a modificação dos fatos inevitavelmente acarreta, modificação esta que devora a memória e exige meios de registro para sabermos qualquer coisa que aconteceu[305].

Essa fixação do passado através da escrita também podia preservar elementos *negativos*, e autores do passado que produziram conclusões absurdas ou erros em seus comentários também eram desvalorizados. Em um capítulo particularmente interessante do segundo livro do *Metalogicon*, João fez um resumo histórico da escola peripatética. Esse resumo foi feito para exemplificar o verdadeiro significado da Filosofia, que é a busca da Verdade. A escola peripatética era virtuosa por investigar a natureza com afinco, criando os dois "braços" da Filosofia: o moral e o natural, porém a *História da Filosofia* não é só feita de bonanças: também pode se servir doutrinas reprováveis, como as de Epicuro e as dos estoicos.

> Mas, através da falta de habilidade científica [*disserendi*[306]] na argumentação racional, muitas absurdidades foram concluídas. Desta forma, Epicuro teria um mundo

---

303 Essa questão se repete em grande quantidade, o suficiente para se tornar por demais repetitivo. O próximo subcapítulo se voltará com mais ênfase a essas características, ainda que com outras perspectivas, buscando outros elementos existentes em tais recortes – porém vale dizer que, ainda que em menor quantidade, trataremos dessa característica no atual subcapítulo.

304 *Metalogicon*, I, 24.

305 *Historia Pontificalis*, Prólogo; *Policraticus***,** Prólogo.

306 Outra tradução é possível, ainda que não altere gravemente o sentido do texto: "*Mais vu que, par méconnaissance de ce que c'est que raisonner, beaucoup ont conclu à des absurdités, tel Épicure, qui a défini le*

> originário dos átomos e um vácuo, e dispensaria Deus como seu autor; enquanto os estoicos afirmaram que a matéria é coeterna com Deus, e sustentaram que todos os pecados são igualmente graves[307].

Mais à frente, o segundo capítulo do livro II ainda detém uma informação valiosa, que complementa essa característica, pois traça a História da Filosofia como uma *continuidade progressiva de eventos*, continuidade esta percebida dentro dos casos louváveis e dos casos reprováveis. Em seu texto, João defendeu que chegar até a Verdade demanda uma racionalização, e esta pede necessariamente a diferenciação do que é verdadeiro do falso, e esse fator tem uma *condição histórica* – e, portanto, *temporal* – que representou sua construção. Esse longo trecho vale ser citado, pois transparece com profundidade como o andar do tempo pode ser averiguado nas mudanças filosóficas da Antiguidade.

> Enquanto Parmênides, o Egípcio, passou sua vida em uma pedra para inventar o sistema científico da lógica, ele teve tantos e tão ilustres sucessores em seu projeto que eles se apropriaram da maior parte da honra de sua invenção. De acordo com Apuléio, Agostinho e Isidoro, o crédito por contemplar a filosofia pertence a Platão. Para a física e a ética, nas quais Pitágoras e Sócrates respectivamente já tinham tudo ensinado, Platão adicionou a lógica. Mais tarde, quando as causas das coisas e as bases dos costumes estavam sendo discutidas, a real força dos argumentos pode ser determinada. Platão, porém, não organizou a lógica em uma arte científica. O uso veio primeiro, pois aqui, como em outros lugares, o preceito seguiu a prática. Subsequentemente, Aristóteles percebeu e explicou as regras da arte [lógica], e ele, "*o Príncipe dos peripatéticos*", é honrado como seu principal fundador. Enquanto Aristóteles compartilha a distinção de ser uma autoridade em outros ramos do saber, ele tem o monopólio deste, que é o seu próprio. Enquanto eu discuto Aristóteles longamente em outro lugar, eu acredito que o que Quintiliano diz sobre ele não deveria ser esquecido aqui: "*Eu não consigo prestar homenagem à grandeza de Aristóteles, pois eu não posso decidir se ele merece uma grande veneração por seu conhecimento, seus numerosos escritos, sua linguagem magistral, seu estilo suave, a visão de suas descobertas, ou a diversa amplitude dos assuntos que trata*" [308].

Mais uma vez o tempo está atrelado à qualidade *do que* nele está, sendo possível afirmar que o autor possuiu uma compreensão evidente de uma *linhagem temporal*. A lógica possuiu um início histórico, mas também uma *moção*. Ela vai do ponto A, com Parmênides em sua pedra, ao ponto B, com o desenvolvimento platônico, em um movimento retilíneo que pode ser marcado por vários períodos de interesse. Há de se notar o contraste que João possui a com um dos autores que o mais influenciou: Santo Agostinho. O bispo de Hipona não considerava

---

monde comme né des atomes et du néant sans le Dieu créateur, et les stoïciens, qui représentaient la matière comme coéternelle à Dieu, et toutes les fautes semblables, il a été nécessaire de rechercher et de divulguer une science qui fît la différence entre les mots prononcés et les intellections, et dissipât les brumes de ces supercheries" – SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 166.

[307] *Metalogicon*, II, 2.

[308] Ibid.

que o tempo era um movimento, pois este teria uma dificuldade considerável para ser medido como tal (*Confissões*, XI, 24). João encarava as mudanças temporais como movimentos que podem ser medidos, sem ter nenhum problema teorético de como se pode chegar a conhecer as coisas do passado.

A partir do texto do salebriense, podemos deduzir que existe implicitamente um momento de pré-lógica, antes de Parmênides, o que acarreta em uma abrangência temporal ainda maior, já que inclui todo um tempo < A, em termos de avanço, nessa linearidade. Esse fator coloca João objetivamente em uma tradição e em uma herança teológica e histórica do cristianismo, que desde Santo Agostinho enfatizava o caráter retilíneo da História. Em João, o tempo também era visto apenas como uma linha reta que podia ser averiguada pelos vestígios deixados pelos Homens em meio ao mundo.

É possível, inclusive, perceber que o tempo era encarado como algo *interativo*. Do mesmo modo que o ponto A vai até B, em B pode existir algo de A. Se é possível extrair algo dos Antigos, só o é porque eles permanecem "*vivos*" na medida em que transmitem alguma coisa para a atualidade. Ao redor de toda a destrutividade das eras, existe o contato com o que já morreu através dos vestígios que o conhecimento de algo já passado não consegue apagar com totalmente.

Contudo, o tempo nem tudo rege. Universais e conceitos não podem sofrer a ação degenerativa, uma vez que são objetos do conhecimento, não existindo no mundo físico. Ao explicar o gênero e a espécie em Aristóteles, o autor esmiúçou a questão em um resumo, comparando-a com as doutrinas metafísicas de Platão.

> Pois coisas assemelham-se uma à outra, e nosso intelecto, abstraindo da consideração das coisas [particulares] em si, considera esta conformidade. Um homem tem a mesma forma que um outro, visto que, como ambos são homens, embora eles difiram em suas qualidades pessoais. O homem também tem em comum com o cavalo (do qual ele difere completamente em espécie, isto é, em toda forma de sua natureza, e para dizer, em sua aparência por inteira) que os dois vivem têm sensação, ou, em outras palavras, que os dois são animais [...]. Apesar de [que em] Platão não pudesse existir [algo] sem forma e divorciado do lugar e do tempo, a razão o considera, por assim dizer, "nu", despido de sua quantidade, qualidade e outros acidentes [...]. Isso, é preciso ser admitido, é uma ficção, designada a acelerar o aprendizado e uma profunda inquirição. Tal coisa [como "homem", em geral] não pode ser realmente encontrada. Ainda assim, o conceito de "homem" no geral é um ato válido de conhecimento. É possivelmente por isso que, nos *Analíticos*, nós encontramos a afirmação: "Aristómenes é sempre inteligível, embora Aristómenes não exista sempre, como ele deve um dia se desintegrar" [309].

[309] *Metalogicon*, II, 20.

O atemporal existe na constituição metafísica da realidade. As mudanças que perpassam nos eventos possuem, portanto, um firmamento no qual podem se embasar, não sendo absolutamente caóticas em sua falta de sentido. No texto também pode ser observada a corrosão que o tempo causa – algo que já foi evidenciado no *Policraticus*, mas que, posto agora em termos metafísicos, podemos observar que para o autor todos os objetos sensíveis, isto é, *físicos*, se corrompem, porém o *conhecimento* dos mesmos no nível genérico e especial (nas acepções *radicais* dos termos) permanece intacto.

No quarto e último livro do *Metalogicon*, essa possibilidade de transmissão de conhecimento através das agitações das eras é ainda mais assegurada em seu trato na conceitualização de "razão". Como já abordado, João e o restante dos medievais prestigiavam o passado e o tinham em alta conta, mas se o salebriense assim o estimava, não era por uma autoridade intrínseca – como se verá no próximo subcapítulo – do que é velho, mas sim por causa do que os antigos conseguiram atingir, em termos de conhecimento e Filosofia.

As conquistas dos antigos reverberavam-se em seu mundo. Foi a partir delas e por causa delas que os Homens conseguiam estudar o que estudaram, entender o que entenderam. Sem algo feito no *antes*, nada seria feito no *agora*. O prestígio é mantido por um mérito. Essa característica só é cabível a partir de um critério que está acima da mutação. Como já dito, o tempo se torna relevante nas passagens do *Metalogicon* que tratam do *valor* de alguma obra composta em algum momento da História. O atemporal da Verdade é o que *valida* o conhecimento que transita pelas épocas.

Sem uma Verdade acima das marés do tempo, do devir da História, não há sentido para João ancorar seus estudos em um passado irrelevante[310]. João encontra esse conhecimento sobrevivente aos golpes de Saturno na Filosofia. Ao comparar Porfírio com Pedro Abelardo em suas técnicas de ensino (a respeito do gênero e da espécie), o salebriense nada mais fez do que entender que uma informação do estudo sofre alterações de um tempo para o outro, e que o professor, ou o resumidor e comentador, deve saber retirar o significado original dos termos para dar uma explicação mais profunda aos seus estudantes.

> Eu acredito que esse é o porquê, se eu puder falar com indulgência dos seus seguidores, ele [Abelardo] favoreceu algum modo uma opinião infantil a respeito o gênero e a espécie. Por ele preferir instruir seus discípulos e acelerar seus progressos

[310] "*Agostinho em seus livros 'A Ordem' e 'Sobre o Livre Arbítrio', assim como em seu Hypognosticon, e em várias outras ocasiões, estabelece que tais 'razões' são incorruptíveis e eternas. 'A razão', ele diz, 'de um para dois e de dois para quatro [etc.], é verdade, e isso não é menos verdade hoje do que era ontem. Sua verdade não varia um pouco com a passagem dos dias ou anos. Essa ratio não iria cessar de ter a verdade, mesmo se o mundo inteiro perecesse'*" – *Metalogicon*, IV, 32.

> por explicações mais elementares, do que perdê-las em mergulhar mais fundo nesta questão. Ele, com muito cuidado, tentou observar o que Agostinho estabeleceu como uma regra universal: concentrou-se em explicar as coisas para que elas pudessem ser facilmente entendidas. De acordo esse princípio [da Isagoge], Porfírio deveria ser ensinado de tal maneira que o significado do autor é sempre preservado, e suas palavras aceitas em seu valor nominal. Se essa regra for seguida, o trabalho de Porfírio irá permanecer o tipo certo de introdução, marcável por sua fácil brevidade. É, portanto, suficiente para propósitos introdutórios conhecer o que a palavra "genus" tem vários significados. Em seu sentido original, "genus" refere-se ao princípio de geração, que é uma linhagem ou local de nascimento. Polinice, quando perguntado de seu "genus" por Adrasto, incluiu ambos desses elementos em sua resposta: "Cadmus foi o meu antepassado, e minha terra natal guerreira, Tebas". Subsequentemente a palavra "genus" foi transferida de seu sentido primário para significar o que é predicado em resposta à questão: "o que é?" [in quid], a respeito [um número de] coisas que diferem em espécies. A palavra "espécie", igualmente, tem muitos sentidos. Originalmente isso significava "forma", o que consistia em lineamentos gerais das partes constituintes. Por isso *speciosus* e *formosos* significam o mesmo. Depois [a palavra] "espécie" veio a ser empregada a significar o que é predicado em resposta à questão "o que é isso?", relativo às coisas que são numericamente distintas. É claro que esses nomes [gênero e espécie] não são de imposição secundária, mas que, embora de origem primária, eles foram transferidos para novos significados[311].

O recorte acima pode ser posto ao lado dos que serviram de exemplo para demonstrar a influência da poesia na concepção temporal de João[312], uma vez que convêm para exemplificar o entendimento de mudança temporal no autor. O que deve ser visto a mais, nesse caso, é a conservação do entendimento terminológico através do tempo. Duas palavras podem ter significados distintos através das eras, mas ainda assim é possível levá-las à superfície mesmo após tantas mudanças. Trata-se de mais um exemplo onde o tempo está ancorado no processo gradativo de mutações existentes nos sujeitos.

Ao tocar no que não muda, o conceito de atemporalidade obrigou o autor a abordar diretamente a natureza do tempo, já que este precisa ser entendido a fim de contrastar com o que está dentro ou fora si próprio. Sua filosofia não foi feita totalmente de um racionalismo voltado única e exclusivamente para a capacidade humana de se chegar até a Verdade. O elemento religioso, como já demonstrado, foi o maior pilar de seu trabalho, um que não poderia ser abalado, em comparação com os demais.

Além dos universais conceituais, o que determina o que sofre ou não uma mutação com o fluxo dos períodos é justamente algo do campo *sagrado*, ou melhor, é o que há de mais sacro: *Deus*. No capítulo trinta e cinco de seu quarto livro do *Metalogicon* – já citado parcialmente antes –, a natureza da Verdade e como sua explicação pode variar é tratada. O religioso e o metafísico, aqui, se somam para dar a explicação do que seria o verdadeiro e como

311 *Metalogicon*, III, 1.
312 Vistos no *Metalogicon*, III, 3.

as mudanças não o afetam. O tempo é, mais do que qualquer outra parte do *Metalogicon*, aqui referido com maior ênfase e como um *resultado* da mudança das coisas.

O capítulo inteiro é valioso para se entender como o conceito do temporal se opera no salebriense. O trecho também pode ser um vislumbre do escopo de sua cultura, bem como as aberturas para se visualizar como sua sociedade – mais exatamente, sua sociedade intelectual – estava impactada com o tempo, já que são autores da própria Idade Média, aliados aos Antigos, fazendo sua presença na argumentação do texto.

> Tudo o que é vão é, precisamente, por causa de seu vazio, ilusão. Depois de diluir mentes, que engana por suas falsas pretensões, desaparece como um fantasma [da imaginação]. Por causa de sua natureza efêmera, do que é transitório e perecível, Eclesiastes, em seu discurso a respeito de todas as coisas terrenas, declara: "*Tudo sob o sol é vão*". Ele o faz com tal força e impressionante linguagem, e com tal probabilidade absoluta [*probabilitate sententie*], que o que diz se tornou lugar comum entre todos os povos, e se transmitiu para todas as línguas. Penetrando nas mentes de todos os que têm ouvidos para ouvir, abala suas almas até as profundezas. Ao explicar a diferença entre as coisas que realmente existem e aquelas que apenas parecem existir, Platão afirma que os inteligíveis são impenetráveis tanto à incursão externa quanto à paixão interna. Eles não podem ser feridos por nenhuma força, nem podem ser perdidos pelo desgaste do tempo. Em vez disso, eles perseveram continuamente no vigor intacto de seu estado [inexpugnável]. Consequentemente, eles realmente existem [em um sentido estrito], e perdem apenas para a primeira essência em seu direito à existência. Este é o estado seguro, e seguro que é denotado por uma palavra substantiva, quando a última é usada corretamente[313].

Aqui vemos a máxima influência platônica no autor, quando se trata da questão temporal. Ela se mistura com as máximas bíblicas do antigo testamento sobre a brevidade da vida e das coisas perecíveis do mundo, formando uma amálgama que explica o tempo como algo desgastante, algo que é o movimento das coisas no mundo. Ele assim continua, citando ainda filósofos de sua própria época, para dar mais corpo à sua argumentação:

> As coisas temporais parecem existir, uma vez que são imagens representativas de tais inteligíveis. Mas as coisas temporais não são totalmente dignas de serem chamadas por nomes substantivos, pois passam com o tempo. Elas estão mudando sempre, e desaparecem como fumaça. Como Platão observa em seu Timeu, *"eles voam sem mesmo receber nomes*". Platão divide a verdadeira existência em três categorias, as quais ele postula como os princípios das coisas: nomeadamente, "Deus, matéria e ideia". Esses são, por suas naturezas, imutáveis. Deus é absolutamente imutável, onde os outros dois são de alguma forma imutáveis, embora mutualmente eles difiram em seus efeitos. Entrando na matéria, as formas a descartam e a tornam, de um modo, sujeita à mudanças. Por outro lado, as formas por si mesmas são também modificadas, em alguma extensão, pelo contato com a matéria e, como Boécio observa em sua *Aritmética*, são transformadas em um estado mutável de instabilidade. Entretanto, Boécio nega que as ideias, que ele postula como as primeiras essências depois de Deus, estejam em si mescladas com a matéria ou infectadas pela mudança. Em vez disso, [ele afirma que] dessas ideias procedem as formas nativas, que são imagens de

313 *Metalogicon*, IV, 35.

> seus exemplares originais [a saber, das ideias], e são criadas junto com todas as coisas particulares pela natureza. Em seu livro *Sobre a Trindade*, Boécio explica que "Das formas que transcendem a matéria, surgiram as formas que se encontram na matéria e constituem eficazmente os corpos". Praticamente a mesma opinião foi posta em verso por Bernardo de Chartres, o principal platônico de nosso tempo:
>
> Eu digo que a causa de existências particulares deve ser encontrada,
> Não na união íntima de matéria e forma,
> Mas sim no fato de que um desses [a forma] perdura,
> Sendo chamado pelo grego de "*Ideia*", mesmo como ele chamou a matéria *hyle*[314].

O *Timeu* foi crucial para o entendimento do salebriense, já que também faz "eco" ao texto bíblico. A metafísica platônica toma parte e corpo no texto de João, já explicando que a mutabilidade dos seres é a característica que os põe em um nível abaixo do das ideias suprassensíveis. O neoplatônico Bernardo de Chartres igualmente sustenta essa argumentação. Malgrado isso pareça ir de encontro com o posicionamento conceitualista na metafísica de João, como ainda será comentado, é utilizado em prol desse mesmo conceitualismo, modificando certas características do neoplatonismo e do próprio platonismo contido no *Timeu*[315].

O problema da eternidade, com efeito, ainda será útil para a análise do autor. É importante notar que, fora quando toca na qualidade deste ou daquele filósofo, o pensamento de João foca no tempo apenas quando este entra em contraste com o eterno. A existência ou não da coeternidade divina, a posição dos filósofos antigos a respeito do tema e a natureza da eternidade são os assuntos expostos em seu texto e, com isso, temos um pouco mais sobre a discussão da natureza do tempo em seus escritos

> Embora os estoicos acreditem que [ambos] a matéria e a "ideia" são coeternos com Deus, enquanto outros, com Epicuro, eliminariam a providência e dispensariam inteiramente a "ideia", Bernardo, como um [verdadeiro] filósofo, costumava dizer que nenhuma [nem a matéria, nem ideia] é "coeterna" com Deus. Pois Bernardo aceitou o ensino dos Padres, que, como atesta Agostinho, explicavam que, ao fazer todas as coisas do nada, Deus criou a matéria. Ao mesmo tempo [embora negue sua coeternidade com Deus], Bernardo afirmava que a ideia é "eterna". Pois ele admitiu a eternidade da providência [divina], na qual Deus estabeleceu conjuntamente todas as coisas ao mesmo tempo, determinando cada e tudo que era ou viria a ser no tempo, ou duraria por toda a eternidade. Por outro lado, a coeternidade só é possível entre entidades que não são nem maiores nem menores que as outras em dignidade, poder e autoridade[316].

---

[314] *Metalogicon*, IV, 35.

[315] De fato, como mostrou David Bloch (BLOCH, David. *Op. Cit*., p. 21-24), João era um filósofo eclético. Seu estilo argumentativo, bem como suas posições lógicas e metafísicas, sua metodologia e seus questionamentos o colocaram dentro de todas as grandes correntes filosóficas de seu tempo. A ciência demonstrativa aristotélica se via atrelada ao ceticismo acadêmico e ao pluralismo de Cícero, assim como a uma posição neoplatônica em algumas questões ontológicas; tais posições se misturavam sem grandes contradições e mostravam os alcances que cada filósofo detinha na própria obra joanina.

[316] Ibid.

A característica religiosa está no bojo de toda a argumentação. Deus está no centro da querela do tempo. Confundir sua eternidade com qualquer coisa que envolva a composição temporal era algo que feria a fé. A definição de tempo, então, foi balizada pela religião.

Há, porém, soluções que ainda podem ser alcançadas pela razão. A dependência das posições bernardianas são expressas no texto, expondo como o tempo poderia ser trabalhado racionalmente e como suas condições eram encaradas. Os conceitos (ideias) podem operar de modo sequente a Deus, como vindos dele, causados, e não com o mesmo peso que o divino possui quando se trata de sua eternidade, que não tem um começo, meio ou fim.

> Por conseguinte, Bernardo concluiu que apenas aquelas três pessoas, cuja natureza, poder e operação são um, singular e inseparável, são coiguais e coeternos, pois entre eles [sozinho] existe paridade absoluta. A ideia não pode atingir um status igual ao da divindade. Pois a ideia é, de certo modo, subsequente por natureza à divindade, e uma espécie de efeito que subsiste no santuário interior da mente divina, sem necessidade de nenhuma causa extrínseca. Consequentemente, embora Bernardo ousasse chamar a ideia de "eterna", ele se recusou a dizer que era "coeterna". Como ele observa ao explicar Porfírio, as obras da mente divina são de dois tipos. A primeira espécie é criada a partir da matéria ou junto com ela; os segundos são feitos e contidos na própria mente divina, sem necessidade de nada externo. Assim, a mente divina desde o início concebeu os céus em seu entendimento, nem precisou empregar qualquer matéria ou forma extrínseca a si mesma para esta concepção mental. Como Bernardo já disse:
>
> Mesmo que o tempo eventualmente devore todos os seus próprios descendentes,
> Sob a compulsão da necessidade, e apesar da suspensão temporária,
> Ainda é impotente para destruir, nem pode demolir,
> Um princípio baseado única e diretamente na vontade divina.
> Portanto, se alguém lamenta a condição acima mencionada
> É claro que ele faz isso sem ou com poucos motivos.
>
> Outros, embora admitam que algumas coisas são verdadeiras desde [toda] a eternidade, negam que as últimas sejam realmente eternas. Eles argumentam que apenas as coisas vivas podem ser eternas, já que Agostinho nos diz que a eternidade é um estado de vida interminável. Pelo que foi dito, é claro que os platônicos sustentavam, com Salomão, que todas as coisas sob o sol são vãs, e que apenas aquelas coisas que não desaparecem como invenções da imaginação, mas permanecem definitivamente seguras e sempre as mesmas em o estado das substâncias, são verdadeiras[317].

O tempo, em sua natureza, foi mais uma vez reforçado como algo não dotado de substância, mas como um elemento existente no que é físico e perecível. Isso significa que o tempo não existe por si, embora não se possa encontrar isso diretamente na obra do autor, vemos tal categoria ser utilizada como algo dependente dos objetos (ou melhor dizendo, dos *sujeitos*).

[317]Ibid – notemos como o autor se mostra um agostiniano, a respeito da possibilidade da coeternidade de algo criado com o Criador, ao comparar essa passagem com o trecho de *Confissões*, XI, 30.

Isso denota um caráter *relativo*, ao tempo. Ele é linear e progressivo, mas só pode ser definido a partir de outros elementos. Se há um tempo, este só existe em relação a algo. O tempo é a *mudança* direcionada para algum terceiro, para a pura mutação e corrupção do *físico*.

As diversas citações concluem que o tempo era considerado como algo dotado de uma *qualidade*, esta que pode se encaixar nas definições de tempo qualitativo de Pomian. A mutabilidade dos seres do mundo não excluía uma potencialidade para a aproximação do verdadeiro que, em suma, faz o Homem ter uma maior proximidade com o próprio Deus. A razão pode fazer com que o Homem possa chegar até as coisas imutáveis, ainda que as capacidades racionais sejam limitadas.

Há de se notar que as posições de João são bem claras: ele tem um débito com o neoplatonismo medieval, recorrendo a Boécio e a Bernardo de Chartres, mas também deve aos filósofos da antiguidade e aos Santos Padres, bebendo de Platão e Santo Agostinho. Mesmo com sua "inovação" aristotélica[318], há uma clara dependência filosófica que denuncia a tendência de sua escola.

A dívida e a relação com o mundo ao seu redor não advinham apenas do campo teológico-filosófico. É preciso crivar que o *Metalogicon* foi escrito, nada mais nada menos, com a pressão de seus amigos, que o atiçaram com insistência a compor sua obra, mesmo que seus afazeres como secretário do arcebispo ocupassem boa parte de seus dias. Essa característica é confessada pelo autor, já no prólogo de sua obra: "*Meus amigos me pressionaram a compor este trabalho, ainda que eu tivesse que arremessar as palavras juntas*"[319].

Tal elemento tem a significância de ser crucial para se entender como todo o discurso da obra se relacionava com seu entorno, ou seja, como ele dialogará vai depender de para quem esse trabalho está sendo dirigido. Seu círculo de amizades, ou ao menos entre os que o "obrigaram" a escrever, sem dúvida, também era de um grupo intelectualizado, uma vez que a composição livro demanda um vasto conhecimento do leitor para ser propriamente entendido.

Todos os temas da obra foram feitos por "encomenda", isto é, produzidos por conta de vontades de terceiros. Se estes insistiam para que tais assuntos fossem abordados, principalmente a respeito da querela entre João e o Cornifício, onde falsidades estariam, de

[318] Verdade seja dita, o aristotelismo não é uma inovação da renascença do século XII. O próprio Boécio, um dos maiores tradutores do Estagirita, já trata do corpus lógico do Estagirita, integrando-o com assuntos teológicos trinitários em seu *Opuscula Sacra*, influenciando toda a nomenclatura, ensino e produção filosófica de todo o medievo.

[319] *Metalogicon*, Pologus.

acordo com o salebriense, sendo espalhadas e sua reputação manchada[320], é possível ter a conclusão de que havia uma preocupação generalizada a respeito das temáticas de sua obra.

Seu trato com o corpo lógico aristotélico, bem como de assuntos diversos, como a importância da eloquência, da poesia, do ceticismo[321] e da interação entre fé e razão, nada mais fazem do que refletir um debate e um posicionamento de grupos existentes dentro do corpo escolar e intelectual da Europa. Cornifício ser tratado como um indivíduo e, em outros momentos, como um coletivo, não apenas lança uma penumbra sobre quem seria essa pessoa, mas também esclarece a presença de um grupo consistente que detinha essas ideias[322].

No *Metalogicon*, todas as atenções do autor estão voltadas para 1) uma introdução à obra lógica do Estagirita, 2) o estabelecimento de um percurso de estudos, 3) a reposta para as querelas que seus confrontadores lançam, sejam sobre ele, sejam sobre o próprio estudo da filosofia.

Todas as concepções de João, portanto, estão entrelaçadas nesses três pontos. Cada fator considerado e levantado pelo salebriense é totalmente dependente de todas ou alguma dessas três considerações, o que inclui sua preocupação em tratar da questão temporal. Se tal questão não é centralizada em uma *filosofia do tempo*, ou não faz parte de uma constante explicação no decorrer da obra, ela está presente em todos os livros, em um considerável número de capítulos. Isso implica em uma conexão entre a questão temporal com o mundo que o rodeava.

Como já foi trabalhado no capítulo anterior (no que concerne à religião), o tempo na Idade Média era o tempo cristão. Em sua característica mais "filosófica" [323], ele detém a

---

320 "*Eu acredito que dificilmente qualquer coisa humana, a qual está tão livre de defeito que seja completamente imune à depreciação. Porque o que é ruim é merecidamente denunciado; enquanto o que é bom é maliciosamente caluniado. Reconciliado a isso, eu tenho me preparado para suportar, com paciência, os dardos dos detratores" – Ibid. "O agressor malicioso [a quem nos referimos] despertou contra um dos dons mais extraordinários da mãe natureza e graça, as brasas de uma acusação ultrapassada, há muito desacreditada e rejeitada como falsa e sem fundamento por nossos ancestrais. Sem nenhuma restrição em seu esforço de consolar-se por sua própria falta de conhecimento, ele planejou melhorar sua reputação tornando muitos outros ignorantes como ele. Pois a arrogância inflada é marcada por uma tendência presunçosa tanto para magnificar seus próprios pontos bons, se houver, quanto para menosprezar os dos outros, de modo que, medindo-se em comparação, possa considerar as deficiências dos outros como sinais de sua própria proficiência*" – *Metalogicon*, I, 1.

321 Como disse David Block, João era ao mesmo tempo um acadêmico cético, um neoplatonista e um aristotélico. Em seu texto, ele tem as características dessas três características filosóficas entranhadas nas influências de Cícero, Platão e Aristóteles. Para ver mais sobre esse aspecto, ver em BLOCH, David. *Op. Cit.* p. 86-91.

322 No livro I, capítulo 7, por exemplo, ele inicia falando dos cornificianos no plural. No primeiro capítulo do mesmo livro, porém, ele fala de uma única pessoa.

323 Como já comentado no capítulo II, o tempo era considerado de mais de uma maneira, no medievo. Suas medidas detinham importâncias distintas, existindo o tempo litúrgico, o tempo das estações e das colheitas, o tempo da História, mas também o tempo em seu sentido mais "teorético", que discutia qual era a sua real natureza e como este se comportava. Não existia uma filosofia do tempo direta, mas existiam problemas filosóficos altamente entrelaçados ao tempo, como a Filosofia da História de Santo Agostinho.

implicância *histórica*, onde a autoridade de um passado privilegiado é rebatível. De fato, mesmo em um nível político, o *antigo* possuia certa prerrogativa, já que as genealogias e as precedências, darão um discurso de legitimidade para as dinastias monárquicas, tingindo a sociedade através do tempo passado[324].

Malgrado o lugar de alta conta do passado, em João a posição de prestígio deste é relegada a um caráter secundário, sendo apenas uma característica acidental de alguma filosofia ou de algum autor – porém, estar no tempo para João era estar sujeito às moções do mundo, em suas marés imprevisíveis. Isso demonstra uma preocupação distinta com o tempo, legando aos novos autores uma possibilidade tão palpável de aproximação com o verdadeiro quanto os antigos.

O meio em que João viveu indica que suas amizades eram todas, ou quase todas, compostas de membros do clero. A vida estudantil e sua alta posição como servidor da Igreja inglesa fazem com que o "mapeamento" de suas amizades possa se estender por quase todo ocidente europeu. Inglaterra, França e a Península Itálica fizeram, já nos anos cinquenta do século XII, o seu itinerário de vida.

É possível que esses amigos que fez referência fossem ingleses ou franceses, dada a formação intelectual do autor ter um alto número de súditos do rei da França e do monarca inglês. Esse grupo intelectual estava envolvido nas grandes transformações na filosofia do período, mas o que deve ser central é que seu círculo de influências já se via tocado pelo problema que demandava uma atenção especial para o caráter temporal da Filosofia e, em algum nível, a própria hierarquia e o lugar em que estavam. Suas ponderações, sem exceção, são reativas pelos pedidos de seus "pares" (no sentido intelectual, não no social) frente a todo um corpo de pessoas (os cornificanos) que entendia a questão temporal das obras, estudadas nas escolas, de uma forma avessa.

E, para além do que fez com que João de Salisbury reagisse filosoficamente como reagiu, existe a proposta didática e pedagógica de seu livro. O *Metalogicon* foi escrito para a *instrução* dos jovens[325]. Sua meta, é preciso recordar, era a de espalhar a importância da lógica aristotélica para os estudantes.

O que fazia o tempo ser tão abordado em sua obra mostra que o tema temporal detinha uma importância considerável em seu contexto. Os alvos de seus escritos, fossem os homens mais experientes de seus círculos de amizade, os mais novatos ainda discentes nas cadeiras das

---

[324] LE GOFF, Jacques. *Tempo*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). Dicionário analítico do Ocidente Medieval, vol. II. São Paulo, Editora UNESP, 2017, p. 600.
[325] *Metalogicon*, I, 7, 25.

escolas, tinham uma axiologia *temporal* que dava preferência ao passado, e essa posição precisava ser respondida.

Como se verá no próximo subcapítulo com mais afinco, mas como também já foi vislumbrado em algumas das citações anteriores, João enxergava em sua geração de pensadores um lugar de destaque dentro de toda a História da humanidade, no que tange o conhecimento. O "moderno", para ele, era algo a ser considerado e levado em conta, quando se trata da filosofia no geral. Não desprezá-lo era, na realidade, entender que a posição temporal de algo está em segundo plano, onde um autor do presente poderia ser pior do que um do passado e, ao mesmo tempo, o pensador de eras pregressas poderia deixar a desejar para alguém atual.

O aspecto do futuro toma parte do texto quando João se refere ao seu presente, tornando sua própria época em um futuro "relativo" ao próprio passado que cita em referência ao seu tempo, mas também, embora poucas vezes, em relação ao seu próprio futuro. O que se deve frisar é que, malgrado a preocupação com o futuro não caia em uma *necessidade*[326], ele a tinha, pois como o futuro era algo a ser frisado no tempo, também era algo que possuirá obrigatoriamente um legado da progressão retilínea da Filosofia. A qualificação desse fator é outro indício de que João de Salisbury e o mundo intelectual do século XII já se detinham com uma diferenciação de si próprios frente a outras épocas.

4.2 – A percepção do progresso no medievo através de João

O subcapítulo anterior se dedicou a explorar o que João entendia como tempo, e, nas citações usadas, já foi possível perceber que a questão temporal poucas vezes aparece neutra, sendo dotada de qualidade em virtude de um debate geral de filosofias distintas. É preciso averiguar, por fim, se, aliada à essa concepção de tempo existia uma noção de *progresso* frente ao que já ocorreu na História, quando o autor comparava filosofias de seu "ontem" com as da sua atualidade.

Para saber qual o tipo de linguagem que o autor utilizava ao abordar qualquer assunto, e para inquirir sobre a questão de progresso no contexto social do salebriense, será oportuno examinar quais as palavras com que ele expressa sua visão temporal, e se esta existiu em uma posição axiológica do tempo, assim como será preciso se indagar sobre e a relação que esse posicionamento terá dentro de sua obra, para em seguida averiguar quais eventos e cenários

[326] Como foi abordado no capítulo anterior, a influência do Estagirita (em seu livro *Sobre a Interpretação*) na questão do futuro ser obrigatoriamente potencial, e não atual, foi grande em João: pouco se fala do futuro, pois este ainda não existe e é, por sua natureza, incerto.

estariam interferindo na necessidade do autor de recorrer tanto à composição entre elementos do passado e do presente em uma progressão temporal, em seus trabalhos.

Ao analisar as fontes, é notável que o termo "progresso" *não* pode ser compreendido sozinho e sequer aparece antes da palavra "moderno", no texto do salebriense. Se "progresso" é uma referência ao futuro, é importante perceber que é do futuro relativo ao seu passado (ou seja, seu presente) que o autor põe um peso qualitativo. A primeira das sete menções do termo *modernus* aparece em uma diferenciação entre os antigos filósofos e os novos, sendo colocada no prólogo, em uma passagem já citada: "*Eu não tive vergonha de citar os modernos, cujas opiniões em muitas instâncias eu, sem hesitação, prefiro acima da dos antigos*"[327]. O termo, no medievo, já apareceu com Cassiodoro, em seu *Variae epistolae*, e com o mesmo significado de *atual*, *contemporâneo*, em João. No *Metalogicon*, a referência ao presente já aparece com um peso retórico: é uma resposta aos seus adversários, ao afirmar que não há vergonha ao embasar em algo da atualidade.

Le Goff, em seu *História & Memória*, conceitualizou a questão do "moderno" em uma definição que o colocava como oposto ao antigo – aquilo que é moderno, isto é, contemporâneo, novo, só pode ser definido em contraste com aquilo que está fora da novidade, com o que já se passou. A consciência de uma modernidade é a nascente do sentimento de uma ruptura (em algum nível) com o passado, ainda que não esteja carregado de todos os sentidos que o conceito de "progresso" possui [328].

Na Idade Média a presença e a importância do que concebiam como "moderno" estava na própria existência das querelas entre o que é considerado "antigo" frente ao que é novo[329]. Le Goff afirmou que essa tomada de consciência tem seus primeiros sinais já na renascença carolíngia, mas que o movimento conflituoso entre membros de uma modernidade autoconsciente e os seguidores de um ensinamento antigo só irá estourar nos séculos XIV-XV[330].

Na era de João de Salisbury, o moderno era considerado de detinha sua presença e seu peso frente ao que já existiu. No prólogo do *Metalogicon* o autor afirmou, em um primeiro momento, que o que é moderno *pode* ter superioridade ao que é antigo. Ele ainda não justificou sua posição, tampouco a desenvolveu, porém, como uma tomada de posição explícita (e no *prólogo*, isto é, no início do livro, denotando uma preocupação com a percepção inicial do

---

[327] *Metalogicon*, Prólogo.
[328] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 161-166.
[329] Ibid, p. 167.
[330] Ibid., p. 168.

leitor, esta que apresenta o escritor e a intenção de toda a obra subsequente), o *valor do tempo* já está dado. João de Salisbury aludiu a questão temporal porque esta, por si, já detinha algum significado.

No medievo, como se verá, essa noção de atualidade e contemporaneidade sinônima de "moderno" tinha várias conotações. Le Goff mostra que, desde as fontes bíblicas do cristianismo, há uma conotação positiva sobre o que é novo frente ao que é antigo, como o velho e o novo testamento[331], ainda que o "antigo" possuísse valores ainda maiores. No entanto, a palavra "moderno" no medievo normalmente detinha valor negativo[332]. Na teologia, sobretudo, mas também na Filosofia ou na gramática, o termo era usado como um adjetivo para ressaltar o perigo ou o desvio de alguma teoria teológica, gramática ou filosófica. Há de se adiantar, entretanto, que não existia essa conotação negativa em João do termo moderno. Ele é designado de forma *neutra*, seguida tanto de elogios como de críticas, com seu uso sendo apenas descritivo para se referir aos seus contemporâneos, fossem eles vivos enquanto escrevia seu livro, ou de épocas que passaram há pouco tempo[333] – o mesmo não ocorre, porém, com a palavra "progresso" em suas variações no latim, quando o autor se refere às mudanças positivas que os modernos possuem.

Como frisado no último subcapítulo, a percepção de mudança através do tempo era algo que detinha algum peso, seja negativo, ou positivo – tal entendimento vinha da percepção da relação entre mudança e avanço temporal (para o progresso ser percebido no medievo). O movimento que existe para algo do passado se transformar em algo presente é algo que acrescenta alguma soma, em termos de propriedade, ao conhecimento.

O termo "progresso", como nós o conhecemos (no sentido de *ir para frente*, perto de seu significado literal, *sem* o peso do *horizonte de expectativas*[334] que a modernidade atribuiu

---

[331] Ibid., p. 164-165.

[332] LE GOFF, Jaques. *Op. Cit*., p. 168.

[333] Como as seguintes passagens confirmam: "Bernardo de Chartres, a maior fonte de aprendizado literário da Gália nos últimos tempos [*modernis temporibus*], costumava ensinar gramática da seguinte maneira" (*Metalogicon* I, 24); "Não sei em qual dos autores ele encontrou esse termo ou essa distinção, a menos que talvez ele o tenha extraído de listas de palavras obscuras e obsoletas, ou seja um item de jargão [na bagagem] dos doutores atuais [*Modernorum*]" (II, 17); "Eles, por assim dizer, vestem a mensagem dos autores em estilo moderno, que se torna ainda mais esplendoroso quando é mais brilhantemente adornado com as joias da antiguidade" (III, 4); "Se o que ele ensina é lembrado e corretamente observado, ele contribui mais para a ciência do raciocínio argumentativo do que praticamente todas as obras sobre dialética que nossos predecessores modernos costumavam ensinar nas escolas" (III, 10); "Um exemplo claro é encontrado no termo "contingente", cujo uso mais amplo, no qual é considerado equivalente ao possível, nunca emerge dos muros das escolas na linguagem moderna" (IV, 4.); "Pois os doutores da Igreja, assim como Claudianus, e outros autores ainda mais recentes [*moderniores*], escreveram muito sobre a alma" (IV, 20);

[334] Koselleck usa a expressão "horizonte de expectativas" para falar do ideário progressista existente na Idade Moderna, onde o futuro substitui o passado como referência. É uma noção temporal que só encontrará existência no século XVII em diante, bem longe do período de João de Salisbury – KOSELLECK, Reinhart. *Op. Cit*.

ao tempo futuro e presente, em relação ao que já se passou[335]), de fato, também era conhecido por João.

"Progresso" possui uma polissemia e uma gama de significados distintos graças ao caráter etimológico da palavra. Seja na terminologia de João, como se verá, ou até mesmo no que se entende atualmente como "progresso", o termo contemplava uma quantidade de usos variados que podiam abranger tanto o campo temporal, mas também o espacial e até mesmo o pessoal ou coletivo, como no aprimoramento de alguma habilidade. No original em latim, nas palavras que podem ser traduzidas para *progresso*, vemos a palavra *processum* (do verbo *procedere*) aparecer algumas vezes em todo o *Metalogicon*, com suas variantes nas conjugações do singular e do plural. Em seu uso através da literatura, por sua vez, tem o significado de avanço, progresso e processo, sendo encontrado já em Cícero, em seu *De Finibus*[336] (de fato, a passagem do filósofo romano[337] faz menção a um progresso pessoal de Catão).

No *Metalogicon*, por seu turno, a palavra ocorre com conotações variadas. Ela aparece com frequência em situações onde um indivíduo progride em um processo de aprendizado, mas também em uma *progressão* temporal que ocorre com as eras. O termo "*processum*", de fato, pode ser traduzido para *processo*, contudo a palavra também está atrelada ao sentido *movimento*, onde um processo pode ser igualmente traduzido como progresso caso esse movimento leve a algum tipo de melhoramento.

Essa relação de progresso e processo pode ser facilmente observada em João, mesmo com a palavra tendo muitas variações semânticas. Exemplos podem ser dados, com relação ao progresso pessoal:

> E se, por acaso, eles conseguem isso sem a lógica, seu sucesso se deve à sorte, e não à ciência. A lógica é "racional" [filosofia], e podemos ver facilmente pelo próprio nome que [tipo de] progresso[338] na filosofia pode ser esperado de alguém que [uma vez que lhe falta lógica] carece de razão. Mesmo que sua faculdade [natural] de razão,

[335] Em português, ainda há sentido em se atribuir à palavra "processo" o significado de avanço. Se algum processo acontece, é porque uma mudança de algum tipo ocorre. Um processo jurídico, por exemplo, é algo que exige um *prosseguimento* de ações judiciais das partes envolvidas; um processo social é uma gama de acontecimentos que precisam ocorrer de modo que "algo" A mude para "algo" B, como um processo revolucionário, um processo de institucionalização, um processo de burocratização, um processo religioso, etc.

[336] Mais exatamente: "*Ista similia non sunt, Cato, in quibus quamvis multum processeris tamen illud in eadem causa est, a quo abesse velis, donec evaseris; nec enim ille respirat, ante quam emersit, et catuli aeque caeci, prius quam dispexerunt, ac si ita futuri semper essent*" – De Finibus, IV, 65. Pode-se notar que o verbo *procedo* não está na mesma conjugação de *processum*, porém há a evidente menção de um progresso em relação a Catão.

[337] Vale a pena ressaltar que a obra citada de Cícero se encontra presente no repertório do Metalogicon: III, 1, 4, 10; IV, 31, 40.

[338] A mesma escolha de palavras foi efetuada na tradução francesa, onde a palavra *progrès* foi empregada – "*Elle est en effet rationnelle, de sorte qu'on voit clairement d'après son nom quel progrès peut faire en philosophie celui qui est dépourvu d'une science fondée sur la raison*" – SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 171.

> refiro-me aqui ao seu poder mental, possa ser muito aguçada, ainda assim ela será muito prejudicada em atividades filosóficas, se não tiver um sistema racional pelo qual possa cumprir seu propósito[339].

O capítulo onze do segundo livro é dedicado às subdivisões das artes dialéticas e também cuida da explicação dos objetivos da lógica. No trecho supracitado, podemos ver um uso do termo *processus* de um modo diferente do progresso histórico, mas que, ainda assim, denota um sentido de *aperfeiçoamento* em algo – no caso, na Filosofia. O movimento de melhoria é marcado como "processo", mas a tradução para "progresso" é a mais adequada, já que o "processo" não é neutro, mas sim relacionado as melhorias no campo filosófico.

No latim, o salebriense não está sozinho no uso das derivações de *procedere* para designar o progresso. Desde autores clássicos, além do já citado caso de Cícero, há várias obras usando o termo e suas conjugações com o sentido de progresso, seja espacial ou pessoal. Plauto (230 – 184 a.C) assim o usou em *Casina*[340], no imperativo para se prosseguir ao fórum; Horácio também o usou de modo espacial[341], assim como César (100 – 44 a.C), para falar da progressão lenta das tropas[342].

De modo qualitativo, no sentido de melhoria de alguma habilidade ou a de uma atividade bem sucedida, as palavras do infinitivo *procedere* também encontram espaço na língua latina. Tito Lívio assim comentou, sobre o sucesso de Andranorus[343]; Petrônio, por sua vez, também utilizou a palavra em uma conotação de avanço pessoal com relação a Tucídides[344].

Plínio, o Jovem, usou o termo para falar do *passar do tempo*[345] em mais de uma ocasião, assim como outros autores, como César, ao usar a expressão "*conforme o dia passa*"[346] e Tito Lívio a utilizou da mesma maneira, ao se expressar sobre o transcorrer do tempo pelo

---

[339] No original: "*Nemo eorum reéte definit, aut dividit, nisi eis artis suae Logicus gratiam saciat: alioquin successus eorum, iion scientia, sed casus promovet. Rationalu enim est; ut constet ex nomine, quis ei sit in philosophia* ***processus****, qui rationis expers est: licet enim quis perspicacem habeat rationem, anime virtutem dico, in philosophiae tamen negotiis ad multa sub sistit ossendicula, si non habcar rationem propositi faciendi: quæ quidem est methodus, id est ratio compendiaria, propositi patiens & expediens facultatem*" – *Metalogicon*, II, 5.
[340] No original: "*procedere ad forum*" (Plauto, Cas. 3, 3).
[341] No original: "*nil cum procede re lintrem Sentimus*" (Horácio, *Sermones*, 1, 5, 20).
[342] No original: "*lente atque paulatim proceditur*" (Cézar, *COMMENTARIORUM LIBRI VII DE BELLO GALLICO*, 6, 25).
[343] No original: "*quod si consilia Andranodoro processissent*" (Tito Lívio, *AB VRBE CONDITA LIBRI*. 24, 26, 5).
[344] No original: "*quis postea ad summam Thucydidis, quis Hyperidis ad famam processit*" (Petrônio, *Satyricon*, 2).
[345] No original: "*Eminet iam et apparet saxeum dorsum impactosque fluctus in immensum elidit et tollit; vastus illic fragor canumque circa mare. Saxis deinde pilae adicientur quae procedente tempore enatam insulam imitentur. Habebit hic portus, et iam habet nomen auctoris, eritque vel maxime salutaris; nam per longissimum spatium litus importuosum hoc receptaculo utetur. Vale*." (Plínio, *Epistolae*. 6, 31, 17) E no trecho "*sed vereor ne procedente tempore ex ipso remedio vitia nascantur. Est enim periculum ne tacitis suffragiis impudentia irrepat. Nam quoto cuique eadem honestatis cura secreto quae palam?*" (Plínio, *Epistolae*, 3, 20, 8).
[346] No original: "*procedente die*" (Cézar, *De Belo Civili*. 3.25).

dia[347], o que pode ser demonstrativo para o caráter *temporal* e *futuro* do termo. Cícero, além do já comentado uso para o avanço no conhecimento, também o usou para o avançar do tempo[348].

Na Idade Média também encontramos a expressão sendo empregada por outros, além de João de Salisbury. O termo, em suas variações, aparece no sentido de avanço espacial em Juliano Antecessor (550)[349], assim como pelo historiador Widukind (séc. VIII ao IX), em suas alusões militares[350]. As citações dos clássicos acima, sobretudo as de Cícero, no entanto, já são provas do contato de João com esse uso da palavra, pois a cultura latina clássica era bem conhecida pelo autor. *Procedere* detinha um sentido de progresso positivo e processual, assim como também poderia ser usado em uma relação temporal, onde as horas passam no decorrer do dia.

Especificamente no *Metalogicon*, podemos observar em outras ocasiões que o termo foi empregado quando uma qualidade é alcançada. É a transição *processual* de algo de um valor menor para um valor maior, um *andar* do indivíduo em seus estudos através da lógica, visando toda a Filosofia. O emprego da palavra indica um avanço é obtido nessa caminhada, indo do ponto A para o ponto B, mais positivo. Outro exemplo dessa semântica similar pode vir do segundo livro: em seu décimo capítulo, o autor assim utiliza o termo, ao falar da deficiência dos estudos de outros: "*eles não pareciam ter progredido* [*processisse*] *tanto quanto um palmo*" [351]. Podemos vê-lo, mais uma vez, explicitamente falando de um progresso intelectual: "*Se dedicarmos nossas energias a eles, estaremos construindo, não tanto uma abordagem da filosofia, mas um afastamento dela; estamos exibindo, não progresso* [*processum*] *intelectual, mas deterioração mental*"[352]. A tradução de Daniel D. McGarry optou para as variações da palavra *progress*, nos dois casos acima, e a escolha francesa na tradução de François Lejeune, como no último caso exemplificado, também seguiu o mesmo caminho para os dois recortes supracitado da fonte, com *processisse* sendo traduzido como *avance* e *processum*[353].

---

[347] No original: "*Et cum ab omni parte haudquaquam par pugna erat, tum quod turba Baliarium tironumque Hispanorum Romano Latinoque militi obiecta erat. et procedente iam die uires etiam deficere Hasdrubalis exercitum coeperant, oppressos matutino tumultu coactosque priusquam cibo corpora firmarent raptim in aciem exire*" (Tito Lívio, *AB VRBE CONDITA LIBRI*, 28, 15).
[348] CÍCERO, *Discussões Tusculanas*, 3, 22, 53.
[349] No original: "*dicitur maxime de Consulibus, qui cum pompa et apparatu magnifico procedere ad Circum solebant; quod septies fiebat durante Magistratu*" (Juliano Antecessor, Constitut, 98).
[350] No original: "*Militum manus et arma ceterasque belli copias sibi ac Thiadrico parum Procedere*" (Widukind. Histor. Saxon. 1, 9) e "*Æquum pravumque, sanctum perjuriumque illis diebus parum Procedebant"* (Ibid., 2, 10).
[351] No original: "*neque enim ad palmam visi sunt processisse ad quaestioiies pristinas dirimendas*" – *Metalogicon*, II, 10.
[352] Metalogicon, III, 10.
[353] No francês: "*Car ils m'ont donné l'impression de n'avoir pas même avancé d'un pouce*" e "*Car c'est donner la preuve d'aptitudes naturelles, qui au lieu de progresser police au contraire par défaut*".

"*Processum*", na última passagem, significa necessariamente "progresso". João se enquadra na tradição do uso latino do termo com o significado de "avanço", e que marca a transição não apenas do passado para o futuro, mas de um estado pior para um melhor, ou, de acordo com o trecho citado, de uma falta de progresso (*processum*) como sinônimo de deterioração das condições naturais da mente.

No capítulo quinze do livro, observamos o seguinte uso do termo:

> [consequentemente] estou convencido de que nenhuma das disciplinas liberais tem maior utilidade do que esta [dialética], que serve como um caminho [*processus*] fácil e agradável para todas as partes da filosofia, pois quem compreende as probabilidades não ficará perdido em nenhum departamento do ensino[354].

Notamos, porém, que na tradução para a língua inglesa, de Daniel D. MacGarry, o termo preferido para traduzir *processus* foi *pathway* e a tradução para o francês de François Lejeune preferiu o termo *accès* [acesso][355]. Em português a palavra *processo* também teria algum cabimento, o que denota um sentido de *direção*, além do de prosseguimento. Essa escolha na tradução, contudo, não pode ser desligada da noção de progresso: é uma direção que termina em algum lugar, que possui um *final* que o estudioso da dialética deve prosseguir intelectualmente – daí a compreensível opção por *pathway*, de MacGarry ou *accès*, de Lejeune, uma vez que o sentido de *passagem* (e a conotação de movimento, de *prosseguimento* atrelado ao termo) também se encaixa no contexto.

Igualmente, o trecho "*E se a investigação persiste [processerit] a ponto de indagar 'quão grande' ou 'onde' está a brancura, somos compelidos a divagar para as coisas corpóreas*"[356], há o termo *persistir* da tradução de MacGarry, para a palavra *persists*, escolhida para dar mais entendimento ao futuro perfeito "prosseguir", de *processerit*. A frase, ainda que isolada[357], já demonstra a função de "prosseguir": ir em frente na investigação, ou inquirição. Mais uma vez, a conotação positiva (no sentido de *dar seguimento*) da palavra é sentida – na

---

[354]No original: "*Quocirca nullam liberalium disciplinarum utiliorem esse crediderim, quam istam, a qua in omnes philosophiae partes facilis & felix est* ***processus****: ad nullam enim scientiam invenitur infirmus, sui probabilia innotescunt*" [grifo meu] – *Metalogicon*, II, 15.

[355] Em francês: "*Car ceci ne comporte pas de doute; et personne ne soutiendra cela. Aussi croirais-je volontiers qu'aucune des disciplines libérales n'est plus utile que celle-ci, qui permet un accès facile et fécond à toutes les parties de la philosophie. De fait celui qui connaît les vérités probables, ne se retrouve impuissant au regard d'aucune Science*". SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 194.

[356] No original: "*Quod si processerit inquisitio, ut quaeratur quanta, aut ubi sit, ad corporalium diveticula fugiendum est*" – Metalogicon III, 3.

[357] Apenas para o esclarecimento: quinto capítulo do terceiro livro trata dos predicamentos das substâncias. É um capítulo dedicado aos problemas categóricos derivados do *Órganon* aristotélico, onde lógica e metafísica se veem intricadas e a diferenciação entre substância e acidente (como a "brancura") são colocadas para o leitor.

tradução francesa de François Lejeune o sentido permanece, com o autor preferindo utilizar o termo *poursuit*, dando um sentido de *continuidade*, isto é, de um movimento progressivo. [358]

Foi preciso discriminar parte da polissemia dos termos advindos de *procedere*, pois por mais que autores antigos e medievais tenham usado o termo de diferentes formas, é notório que existe uma grande aproximação com seu cognato em português, *processo*, mas também com progresso pessoal, espacial e temporal. Essas quatro conotações apresentadas podem se entrelaçar, mas não são idênticas.

Os recortes acima denunciaram a percepção de um progresso individual, onde alguém poderia avançar nos estudos filosóficos e lógicos. No entanto, observamos pela primeira vez o termo ser usado para se relacionar ao tempo no início do prólogo de seu quarto livro: "*Meus avançados*[359] [*processus*] *anos, a dignidade da minha ordenação e a natureza da minha posição*"[360]. Essa passagem, diferente das demais, é explícita em relação ao tempo, sem o sentido menos expresso de tempo embutido nas anteriores, onde o progresso individual demanda uma relação temporal. João, na ocasião, estava colocando peso nos anos que possui e na sua posição sacerdotal, como padre ordenado.

O termo aparece mais vezes no decorrer do texto, como em IV, 17, 20 e 21, com o mesmo sentido. É no capítulo 31, porém, que essa noção de progresso salta do temporal-individual para o universal. No texto sobre a "razão originária" divina, vemos o termo ser empregado no sentido de *desenvolvimento*[361] de todas as coisas, como algo que ligasse o *nascimento* e a *deterioração* de todos os objetos do Mundo: "*Eu descrevo [esta] razão original como a sabedoria ou poder divino, e o firme fundamento de todas as coisas, estou sem dúvida correto. Essa razão original abrange a natureza, o desenvolvimento* [*processus*] *e o fim último de todas as coisas*"[362].

A tradução de McGarry o termo utilizado por "desenvolvimento", *development*, com o sentido de progresso contínuo, mas a versão francesa dessa vez optou por permanecer com o

---

[358] Em francês: "*Et si la recherche se poursuit jusqu'à demander ce qu'elle mesure ou où elle est, on doit vite emprunter les détours de ce qui a trait aux réalités corporelles*" – *Op. Cit.*, p. 240.

[359] A versão francesa, no entanto, preferiu suprimir a tradução direta de *processum* pelo sentido de "idade alcançada", como se pode ver: "*Car l'âge que j'ai atteint, mon rang ecclésiastique et le type de position que j'occupe, pour ne rien dire pour l'instant des affaires pressantes*" – SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 279.

[360] No original: "*Nam & processus aetatis, gradus ordinis, conditionis forma*" – *Metalogicon*, IV, Prólogo.

[361] É como MacGarry traduziu o termo, *development*, em seu trabalho, buscando ter uma síntese contextual para seu uso.

[362] No original: "Hanc, sive sapientiam, sive virtutem Dei dixero, & rerum omnium firmitudinem esse, pro culdubio non errabo. Penes hanc omnium rerum natura, processus, finisque subsitit" – *Metalogicon*, IV, 31.

termo mais próximo ao latim, com *progrès* aparecendo mais uma vez [363]. O sentido de progresso agora possui uma diferença do sentido de avanço pessoal nos estudos e na filosofia, usados anteriormente. O "*processus, finisque subsitit*" não tem um sentido voltado para o indivíduo, sendo, acima de tudo, um termo para o desenvolvimento progressivo e temporal do mundo inteiro, um *avançar*, um progredir, através das eras, mas ainda assim com o mesmo sentido *positivo*, isto é, de estar indo do menos para o mais, ainda que não seja qualitativo, como o progresso pessoal, usado anteriormente. Uma clara indicação de que o *progresso* é o desenrolar das mudanças de todos os seres através do tempo está presente no texto.

Era para se referir ao transcorrer do tempo, como vimos nas últimas passagens, que o termo foi usado, mas assim também o foi para a melhoria intelectual. "Tempo" e "progresso" se mostram muito bem atados e relacionados na linguagem do salebriense, como implicações necessárias na passagem temporal do Homem. No último uso do termo *processus*, no *Metalogicon*, podemos ver essa ligação com o tempo ainda mais expressa, pois ela é usada para falar do curso do temporal: "*Tais são, em verdade, os pensamentos do Altíssimo, cujas profundezas nenhum homem pode sondar: as palavras ditas de uma vez por todas, e realizadas no curso* [*processus*] *do tempo, de acordo com os decretos da providência divina*"[364].

O *Metalogicon* foi a obra de João que mais abordou essa percepção de progresso através do tempo, e onde essas terminologias podem ser comparadas para encontrarmos alguma relação, porém ela não é a única. O *Policraticus*, malgrado seja um livro essencialmente político, foi escrito e publicado em conjunto, e também tem uma percepção de progresso, assim como uma terminologia semelhante à do *Metalogicon* – e se neste último vemos a conotação de movimento temporal positivo para o termo, no *Policraticus* o significado vai além.

Ao se referenciar à obra de Virgílio, o autor fez um breve comentário sobre um trecho da obra do poeta que possui uma ideia de temporalidade, a noção de *Idades do Mundo*. O salebriense, ao admitir a dependência para com os autores pagãos, faz referência à obra de Virgílio para falar da passagem do *Homem pelo tempo*.

> Se usar as palavras dos gentios é permitido a um cristão, que crê que os gentios apenas possuem um entendimento divino e agradável a Deus pela graça em que eles habitam (mesmo se tampouco penso que as palavras e os pensamentos dos gentios devem ser ignorados, contanto que se evitem seus erros), parece que é o mesmo, pela sabedoria divina, como Virgílio sugeriu isso em sua Eneida sob o pretexto de uma ficção poética, sabiamente descrevendo os seis estágios da idade do homem em seis livros diferentes. Neles, imitando a Odisseia, parece que ele apresenta a origem e a evolução

[363] No Francês: "*En son pouvoir demeure la nature, le progrès et la fin de toutes les réalités*" – SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon.* Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 319.
[364] *Metalogicon*, IV, 37.

> [*processum*] da natureza humana e o personagem que ele cria e desenvolve é levado adiante até ser trazido aos Manes[365].

Os tradutores espanhóis preferiram o termo *evolução* [*evolución*] para se referir ao *processum*; na tradução inglesa de Joseph B. Pike (1866-1938) o uso da palavra *progress* também ocorreu[366]. Se antes o termo "progresso" foi encontrado de modo explicitamente fechado, isto é, voltado para o estudante, para um único sujeito dedicado em seus esforços intelectuais, agora na fonte a palavra se encontra de modo processual com a História universal, isto é, de forma temporal e coletiva, voltada para um *andar do (e no) tempo* que abarca uma quantidade considerável de eventos e pessoas. Essa característica pode ser colocada em comparação com os usos qualitativos e pessoais no *Metalogicon*, mostrando que o termo pode expressar igualmente o progresso histórico geral e pessoal, dentro da terminologia joanina.

O progresso individual não é o mesmo que o progresso histórico de um período para o outro, assim como este não é o mesmo que o espacial e o espacial não é a mesma coisa que o progresso pessoal. Essas diferenças, contudo, não anulam o fato de que a palavra foi utilizada com todas as conotações acima, com um sentido positivo e que pode ser traduzido para o português com o significado de "avanço" e "progresso", além do fato da proximidade do progresso temporal e do *avanço individual* ser particularmente revelador.

Os exemplos que demonstram essa proximidade abundam nos textos: ao ressaltar o progresso de um aluno, ou ao condenar a falta do mesmo, João usa os mesmos termos (ainda que em conjugações diferentes) quando trata do progresso temporal. Os exemplos já supracitados mostram isso claramente, e vale a pena repeti-los lado a lado, para demonstrar a igualdade semântica nesses contextos com o termo "progresso": No *Policraticus*, vemos o termo com uma conotação de progresso histórico do Homem "*Neles, imitando a Odisseia, parece que ele apresenta a origem e a evolução* [*processum*] *da natureza humana e o personagem que ele cria e desenvolve é levado adiante até ser trazido aos Manes*" e, se esse recorte for colocado ao lado de uma passagem já citada do *Metalogicon*, vemos o mesmo uso do termo para falar do progresso individual: "*Se dedicarmos nossas energias a eles, estaremos*

---

[365] No original: "*Si uerbis gentilium uti licet Christiano, qui solis electis diuinum et Deo placens per inhabitantem gratiam esse credit ingenium, etsi nec uerba nec sensus credam gentilium fugiendos, dummodo uitentur errores, hoc ipsum diuina prudentia in Eneide sua sub inuolucro fictitii commenti, innuisse uisus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit. Quibus conditionis humanae, dum Odisseam imitatur, ortum exprimere uisus est et* ***processum****, ipsumque, quem educit et prouehit, producit et deducit ad Manes*" - grifo meu: *Policraticus*, VIII, 24.

[366] Na tradução de Pike: "*In these, in imitation of the Odyssey, he appears to have represented the origin and progress of man*" – SALISBURY, John of. *Frivolities Of Courtiers And Footprints Of Philosophers*. Trradução de Joseph B. Pike. New York: Octagon Books, 1972, p. 354.

construindo, não tanto uma abordagem da filosofia, mas um afastamento dela; estamos exibindo, não progresso [*processum*] *intelectual, mas deterioração mental*".

Portanto, o uso da palavra tinha a serventia de ressaltar algo positivo na vida de um sujeito, mas que também transcende o indivíduo. Neste sentido, mais um exemplo poder ser retirado do sexto capítulo de seu terceiro livro, onde João se voltou para a *História da Filosofia*, a compreendendo como parte integral do pensamento de sua própria época, e a entendendo como um *processo* histórico de *ganho*, através do tempo, processo este que se encontrava vivo em seu presente.

> Somos gratos, não só a Temístio, Cícero, Apuleio e Boécio por suas contribuições, mas também ao Peripatético de Pallet e a outros de nossos professores, que se esforçaram para promover nosso *progresso*[367] *[proficerent] desenvolvendo novas doutrinas*, bem como por elucidando as antigas [grifo meu][368].

A palavra aqui muda, sendo *proficere*[369], e significa alcançar algo, conseguir alguma coisa e ser bem-sucedido, mas que ao mesmo tempo pode significar progresso temporal, pessoal ou espacial[370]. No trecho acima, vemos que mesmo que continue na seara intelectual (e assim como no caso da citação de Virgílio, no *Policraticus*), seu uso agora vai até as vastidões dos campos de Saturno, às densidades dos papiros de Clio: João toca na História, vai até o passado, ligando uma continuidade de pensadores entre os milênios, costurando os séculos de influência que legaram seus conhecimentos. É uma ligação entre o antes, o durante e o depois que transmite os conhecimentos que o salebriense tem tanto débito – a presença do passado é evidente, assim como a do presente, mas a do futuro é referencial, já que, falando de sua atualidade, João de Salisbury é o futuro de Boécio e Cícero.

O passado, uma vez já dado e incapaz de progredir no tempo, se confirma no texto do salebriense como uma plataforma de onde os modernos podem produzir conhecimentos a partir

---

[367] A tradução francesa, mais uma vez, optou pelo mesmo sentido: "*Aussi sommes-nous reconnaissants non seulement à Themistius, à Cicéron, à Apulée et à Boèce pour ce qu'ils ont ajouté, mais aussi au Péripatéticien du Pallet et à d'autres d'entre nos professeurs qui ont eu à coeur de nous faire progresser, soit en nous expliquant les anciens soit en en inventant de nouveaux*" – SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Tradução de François Lejeune. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 255.

[368] No original: "*Eodem modo & in aliis. Ergo non modo Themistio, Ciceroni, Apuleio, & Boëthio, adiectorum habemus gratiam: sed Peripatetico Palatino, & aliis praeceptoribus nostris, qui nobis proficerent studuerunt, velin explanatione veterum, velin inventione novorum*" – *Metalogicon*, III, 6.

[369] O termo aparece sete vezes no texto do *Metalogicon*, tendo diversos significados, assim como o termo *processus.*

[370] Assim como no termo anterior, a literatura latina também possui exemplos do uso dessa palavra por Cézar, no gerúndio, a respeito das forças gaulesas: "*His rebus adducti et auctoritate Orgetorigis permoti constituerunt ea quae ad* ***proficiscendum*** *pertinerent comparare, iumentorum et carrorum quam maximum numerum coemere, sementes quam maximas facere, ut in itinere copia frumenti suppeteret, cum proximis civitatibus pacem et amicitiam confirmare*" – grifo meu – (Commentariorum Libri Vii De Bello Gallico, I, 3).

dos antigos, e é importante notar algo: essa linearidade progressiva do tempo se traduzia na *qualidade* que o *novo* poderia ter acima do velho, pois ele está em um período onde se pode elucidar questões *antigas* e promover *novas* doutrinas.

Mais uma vez é possível notar que a filosofia do século XII para João era dependente das conquistas dos antigos; os Homens de seu tempo faziam o movimento de criar *novidades* e dar cabo ao que está na *antiguidade*. Vai-se de A até B, em um movimento do inferior para o superior.

Ao observar o uso do verbo *proficere*, notamos mais uma relação sinonimizada entre *procedere* e progresso, já que ambos os termos são usados para as *mesmas* situações e sentidos em sentenças diferentes. Outros termos no latim podem ser encontrados. Em uma similaridade maior com a língua portuguesa, como *progredire* e *progressio* que também são utilizados pelo autor, seguindo a mesma pluralidade de significados, mas possuindo o sentido de progresso, avanço, embora não sejam necessariamente relacionadas à questão temporal[371].

As palavras, como já está claro, não se separam de suas sentenças, e estas não se descolam das ideias gerais do autor sobre o progresso, não sendo independentes do contexto no qual João de Salisbury viveu.

João possuiu noções de um avanço temporal que soma o acréscimo acumulativo de gerações de pensadores a um progresso que, sem dúvidas, obedecia ao caráter retilíneo do tempo, malgrado o "progredir" não fosse linear em sua totalidade. É possível ver isso em suas considerações a respeito do passado e do presente, no que tange a História da Filosofia.

Com sua já comentada axiologia temporal, João colocou um peso e uma importância diferentes para cada evento cronológico. O passado não detinha um valor supremo, sempre inibidor das novidades inferiores, mas também não era um pretérito estéril, totalmente inferior. As qualidades e as faltas do que já se passou, comparadas ao presente, também são postas em consideração, mostrando uma *progressão* gradual do acúmulo de saber. Podemos observar essa característica claramente no primeiro livro do *Metalogicon*, em uma passagem já utilizada, mas que se revela mais interessante ao se aplicar uma nova perspectiva:

---

[371] Como exemplo, vemos o uso de uma das conjugações do verbo *progredire* no caso dos avanços que estudiosos podem alcançar, através de investigações lógico-metafísicas: "*Assim como aquele que investiga a natureza concernente ao sujeito, tal como Cleonte ou Cálias, sobre o quê, que tipo de ou quão grande é, assim os matemáticos, depois de abstrair a substância do sujeito, investiga, relativo à última [a substância], o quê, que tipo de, ou quão grande isso é, e subsequentemente, como o filósofo natural, procede [progreditur] para mais questões*". No original: "*Sicut enim naturæ scrutator, inquirit de Cleonte, aut Callia, quid fit, aut qualis, aut quantus; sic Mathematicus, cum substantiam eius abstraxerit, inquirit de ea quid fit, aut qualis, aut quanta, & deinceps, naturaliüm more Philosophorum, ad ulteriora progreditur*" – *Metalogicon*, III, 3.

> Os filósofos daqueles dias argumentavam interminavelmente sobre questões tais quais se um porco, sendo levado ao mercado, é segurado pelo homem ou pela corda; e se aquele que compra uma capa inteira também compra simultaneamente o capuz. Discursos nos quais as palavras "consistente" e "inconsistente", "argumento" e "razão" não ressoavam, com partículas negativas multiplicadas e transportadas através de asserções de existência e não-existência, eram inteiramente inaceitáveis[372].

Como o autor fala de uma progressão de conhecimento aliado a uma progressão temporal, será interessante observar no *Metalogicon* o passado como um tempo que pode ser negativo. Na passagem acima existe uma clara discriminação de algo do passado da própria Idade Média, em um período (século XI) onde as escolas estavam repletas de filósofos problemáticos. Não é só por ser do passado, com efeito, que alguma posição tem uma validade *per se*. Essa característica denuncia a falta da posição *sine qua non* do pretérito como um "lugar" privilegiado, no que tange a Filosofia – nele também existiam a inépcia, a incapacidade e o inaceitável.

Além das passagens que tocavam na crítica aos Antigos já citadas no último subcapítulo, outros exemplos podem ser dados, estes que abarcam diferentes épocas, marcando a falta de qualidade do passado. A Antiguidade pagã e cristã, bem como a própria Idade Média podiam ser alvos de uma visão negativa do salebriense. Sobre o uso da gramática, João demonstrou surpresa ao declarar que os antigos não deram tanta atenção para um fator importante.

> Eu estou surpreso [de] que nossos antepassados, que eram tão eruditos, não estavam cientes disso, ou que as chaves para tal conhecimento estavam perdidas. Sêneca, fluentemente, prometeu transmitir a arte da memorização, da qual eu certamente desejaria ser mestre; mas tanto quanto eu sei, ele não [a] ensinou, na realidade. Túlio [Cícero] parece ter se aplicado nisso em suas *Questões Retóricas*, mas essas últimas não foram de grande ajuda para um homem como eu[373].

Há aqui uma notória carência dos antigos em uma matéria de suma importância no estudo gramatical, que é a memorização das regras. Nem mesmo os mais ilustres nomes do mundo latino foram capazes de abordar o tema com grande valia[374]. O passado não era feito apenas de grandezas.

Ainda sobre os limites dos antigos, podemos ver o caso de Porfírio como exemplar: ele foi um dos poucos comentadores do *Órganon* aristotélico na História. Sua obra foi utilizada

---

[372] *Metalogicon*, I, 3.
[373] *Metalogicon*, I, 20.
[374] Malgrado a obra citada de que Cícero seja, na verdade, de um pseudo-Cícero, ainda é encarada pelo autor como um documento vindo de seus antepassados intelectuais.

por João como referência, mas também é criticada. A antiguidade e o prestígio que Porfírio detinha no meio medieval não foram o suficiente para conter as palavras de João.

> Porfírio afirma que o corpo é o gênero do Homem, visto que isto é [gênero] também do animal. Aristóteles, entretanto, não ensina isso, e corrige o erro daqueles que têm a opinião de que o gênero é predicado da espécie em alguma particularidade. Pois o gênero não é predicado de espécies dessa maneira. Claramente o gênero animal não consiste na visibilidade ou sensibilidade. Pois essas características são predicadas unicamente em certo aspecto particular, isto é, a respeito do corpo, mas não da alma. E, como Aristóteles diz, o corpo não é o gênero do animal, uma vez que este é apenas uma parte. A parte não pode ser, de jeito algum, predicado do todo, estritamente[375].

Os próprios *Pais da Igreja* não são exceção. O salebriense se impressionava com o fato de que as regras da lógica não terem muito alcance nos escritos dos Padres, deixando-os limitados dentro de uma comparação de textos filosóficos.

> Uma vez que os *Tópicos* tem tal evidente utilidade, me surpreende que esse livro de Aristóteles foi negligenciado pelos nossos Pais por tanto tempo, e que esse livro estava caído completamente, ou quase completamente, em desuso. Finalmente, porém, em nossos dias, por meio das pesquisas insistentes de gênios diligentes, ela foi, por assim dizer, ressuscitada dos mortos, ou despertada do sono, para que possa trazer de volta aos seus sentidos àqueles que têm andado errantes, e tornar claro o caminho da verdade para aqueles que o têm procurado[376].

Essa parte do texto é marcante, pois em contraste com o passado com muitas faltas, ele se põe em um período extremamente positivado, em um *futuro* onde existe mais brilho, conhecimento e ciência do que no passado. O termo "progresso", ou "avanço", não existe aqui, no entanto ele está implícito no discurso, em seu conteúdo que expressa um passado inferior e um presente melhor.

Se nem mesmo as maiores autoridades conservavam seu prestígio inabalado, ou detinham conhecimentos firmes na Lógica, é porque o autor já não detinha uma mentalidade que não via valor do tempo moderno. Essa era uma das questões para chamar a atenção de seus leitores, já que, como vimos, sua obra foi feita por conta de muitos pedidos de seus amigos na corte do arcebispo. Tal aspecto valorativo do tempo igualmente foi usado como ponto de referência para situar os alunos, nas escolas catedráticas. Eles não deveriam se ver como filósofos com precursores imbatíveis e inalcançáveis, mas sim como *integrantes* de uma contemporaneidade mais avançada, melhor suprida de métodos[377] para a análise da realidade.

---

375 *Metalogicon*, III, 1.
376 *Metalogicon*, III, 5.
377 O autor considerava que a principal serventia da Lógica na Filosofia era metodológica. Ela organizava a argumentação e o pensamento, bem como a demonstração – *Metalogicon*, II, 13.

Uma autoconsciência histórica emergia e se fazia sentir, já que o tempo presente tinha um lugar tão promissor e superior, que nem mesmo o Filósofo por excelência escapa das limitações que as melhorias que os modernos possuem podem somar.

> Embora os livros anteriores [de Aristóteles] expliquem a lógica dialética e apodítica, que é chamada por nós de "demonstrativa", eles contêm nenhuma ou muito pouca discussão de raciocínio hipotético [condicional]. No entanto, Aristóteles, por assim dizer, semeou a semente, que os autores posteriores poderiam desenvolver em um tratamento científico do assunto [...]. Boécio nos diz que a declaração de Aristóteles em sua Analítica no sentido de que "Se uma determinada coisa pode ser e não ser, então a existência da coisa em questão não é necessária" foi tomada como uma semente para descobertas subsequentes. Embora Boécio e outros tenham fornecido alguma coisa para a deficiência de Aristóteles a este respeito [ou seja, no tratamento do raciocínio hipotético], parece-me que seus tratados também são inadequados. Em relação ao raciocínio hipotético, mostra-se quais silogismos podem ser feitos na forma anterior, estabelecendo o antecedente, e quais na forma posterior, eliminando o consequente. Também somos instruídos sobre quais figuras ou modos consistem em condicionais compostas ou em proposições equimodais ou não equimodais. A natureza desses silogismos hipotéticos que são compostos de proposições disjuntivas também é explicada. Talvez Aristóteles tenha evitado esse assunto e deixado esse trabalho para outros propositalmente[378].

A citação acima é clara: existe uma evidente noção de avanço na Filosofia através do tempo, avanço este que é seguido até os tempos do autor, onde os indivíduos de eras posteriores superam os antigos. Nem mesmo a imagem e o conteúdo da obra aristotélica são totalmente superiores aos modernos.

O tempo passa e o que se passou pode ser superado pelo atual. O passado não está acima da Verdade atemporal que pode ser alcançada pela razão, ou da que está nos preâmbulos da fé – vale a pena recordar que o verdadeiro e o racional estão localizados em um estado para além do tempo, pois nada muda a Verdade, seja esta de fé ou filosófica: "*Eu não reivindico que Aristóteles está sempre correto em seus pontos de vista e ensinamentos, como se tudo o que ele escreveu fosse sacrossanto. Já foi provado, tanto pela razão e pela autoridade da fé, que Aristóteles errou em vários pontos*"[379].

Essa crítica ao que é antigo, como é preciso frisar, não significa que o que está no passado é algo necessariamente negativo ou inferior em todos os aspectos. João fez questão de considerar o *seu próprio tempo* como superior em muitos aspectos, mas há claras passagens que indicam uma pluralidade de qualidades na História. Porfírio era considerado como inferior a Aristóteles, por exemplo, mesmo pertencendo a um período mais avançado no tempo.

---

[378] *Metalogicon*, IV, 21.
[379] *Metalogicon*, IV, 27.

Ademais, suas críticas não eram direcionadas apenas aos antigos. O *Metalogicon* é escrito justamente como um livro-resposta a um tipo de pensadores de sua própria época. A falta de erudição, a ausência de certas leituras de seus opositores, além de certos maus exemplos gerais, são as marcas de alguns anônimos de sua época que delatam a possibilidade de o progresso ser barrado, não tendo um poder absoluto em todos os quesitos. Há brechas onde os modernos podem ser inferiores aos antigos, pois se a Verdade é independente do passado, também é do presente.

Aos antigos foi dedicada uma extensa importância. Sem o correto estudo daqueles que vieram antes, não seria possível ter um entendimento adequado da Filosofia[380]. Vemos isso na passagem do início do primeiro livro do *Metalogicon*, onde a própria *novidade* é questionada, caso ela rompa totalmente com as tradições e conquistas dos antigos, na área do ensino e da importância da Gramática: "*Descartando as regras de seus* ***predecessores****, eles trouxeram novos métodos para todo o Quadrivium, [um] dos mais íntimos santuários da filosofia*" (grifo meu)[381].

A antiguidade de uma prática também possuia seu valor, se esta conserva alguma relação com a Verdade. Certos postulados e estruturas de ensino que foram montados pelos ancestrais não podiam ser simplesmente ignorados. João de Salisbury não era um representante de uma concepção de uma modernidade totalmente acima do passado, independentemente deste e superior a ponto de se esquecer propositalmente do que foi produzido anteriormente[382].

A inferioridade dos que estão na atualidade também estava no repertório do autor, quando os modernos rejeitavam o que já havia sido descoberto e recomendado pelos de outrora.

> É uma questão [não pequena] para mim por que nossos contemporâneos negligenciaram tanto esta parte [da gramática], pois ela é muito útil e igualmente concisa, e foi cuidadosamente tratada pela maioria dos escritores na arte [da gramática]. Donato, Servius, Prisciano, Isidoro, Cassiodoro, nosso Beda, e muitos outros, todos discutiram isso, de modo que se alguém permanecer ignorante a respeito, isso só pode ser atribuído à negligência[383].

---

[380] Por exemplo, a refutação dos cornificianos e suas posturas maliciosas já foi feita há muito tempo, pelos ancestrais intelectuais: "*O lutador malicioso [a quem nos referimos] despertou contra um dos dons mais extraordinários da mãe natureza e graça, as brasas de uma acusação ultrapassada, há muito desacreditada e rejeitada como falsa e sem fundamento por nossos ancestrais*" – *Metalogicon*, I, 1.

[381] *Metalogicon*, I, 3.

[382] É possível observar essa característica na constatação de eficácia das artes desde épocas mais longevas: "*Diz-se que as artes liberais se tornaram tão eficazes entre nossos ancestrais, que as estudaram diligentemente, que os capacitaram a compreender tudo o que liam, elevaram sua compreensão a todas as coisas e os capacitaram a romper os nós de todos os problemas possíveis de solução*" – *Metalogicon*, I, 12.

[383] *Metalogicon*, I, 19.

Desconhecer o passado era desconhecer as ferramentas que possibilitam a própria Filosofia. O autor pôs peso e prestígio aos mestres antigos, pois estes foram os construtores do conhecimento. É um débito que, se não fosse considerado, poderia colocar qualquer pensador em um campo de incapacidade e ignorância. Os antigos são, portanto, uma autoridade que não pode ser abandonada – deste modo, os erros dos modernos, por vezes, podem ser justificados nessa "cegueira" para um passado frutífero:

> Eles não estão familiarizados ou desdenham das visões [há muito aceitas] das autoridades antigas. Eles fazem compilações do que todo mundo já pensou sobre o assunto. Sem julgamento, eles [laboriosamente] copiam e [tediosamente] citam tudo o que já foi dito ou escrito [sobre o assunto], mesmo pelo mais obscuro[384].

A simultaneidade da sua glorificação do passado e da exaltação de sua superação podem aparentar ser uma contradição, porém há uma clara noção de *dívida histórica*[385] que norteava o pensamento de João. O autor não as considerava como duas características paradoxais em suas definições, mas sim[386] como uma hierarquia de transmissão de conhecimento e de composições de novas questões e soluções na Filosofia. Podemos observar essa propriedade em algumas páginas à frente, quando João reporta que seu próprio aluno, Guilherme de Soissons, foi alguém de sua época que feriu as opiniões dos antigos, segundo princípios irracionais, afirmando que a mesma conclusão talvez pudesse ser inferida de duas contradições.

> Enquanto isso, ensinei os primeiros princípios da lógica a Guilherme de Soissons. Guilherme mais tarde, de acordo com seus seguidores, inventou um dispositivo [lógico] para revolucionar a velha lógica, construindo conclusões inaceitáveis e demolindo as opiniões autorizadas dos antigos. Depois de instruir Guilherme, enviei-o ao referido professor. Talvez tenha sido lá que ele aprendeu que a mesma conclusão pode ser inferida de qualquer um dos dois contraditórios[387]

Desse modo, podemos ver que crítica ao seu antigo discente se embasava no fato deste ter separado totalmente do passado; mas João ao mesmo tempo constatava que certas ideias mais velhas não serviam e não podiam ser mais admitidas em sua época, como o monismo de Heráclito e outras teses defendidas por Melisso de Samos (470 a.C – 430 a.C), Bryson de Acaia (330 a.C) e Corisco de Escépsis, estes que seriam muito inferiores a um Pedro Abelardo, a um

---

[384] *Metalogicon*, II, 7.
[385] É possível que essa visão tenha sido criada ou cimentada por Bernardo de Chartres, em João. Vemos, por exemplo, o autor citar Bernardo e os autores mais antigos como *autoridades*, em matéria filosófica: "*Bernardo sentia que ele era embasado por Aristóteles, bem como outras autoridades*" – *Metalogicon*, III, 2.
[386] Como visto nos Capítulos II.4 e III.1 da presente dissertação.
[387] *Metalogicon*, II, 10.

Gilberto de Poitiers e um Adam du Petit-Pont, filosófos muito superiores que eram desacreditados por aqueles que colocam todo o prestígio da antiguidade – "*Mas essas opiniões dos antigos são admitidas, simplesmente por suas antiguidades, enquanto as bem mais prováveis e corretas dos nossos contemporâneos são, por outro lado, rejeitadas meramente porque elas foram propostas por homens de nosso tempo*"[388].

Mesmo com a crítica aos modernos e o reconhecimento da autoridade do passado, é no tempo presente/futuro onde se pode desenvolver e encontrar melhorias, e não no desenvolvimento já conquistado no passado. Em um caso mais específico, é defendido que Guilherme de Champeaux (1070-1121), por exemplo, desenvolveu muito mais a questão do termo médio do silogismo do que o próprio *estagirita*, o pai do silogismo. O *Metalogicon* defende um crescimento intelectual onde se deve crescer *a partir dos antigos*, e não contra eles.

> Observo que outros tópicos igualmente necessários são, a cada dia, ainda mais claramente explicados pelos modernos que têm o benefício dos anteriores [Tópicos de Aristóteles]. Está envolvido nesses [tópicos] o assunto da invenção. Este último é definido, embora imperfeitamente, por Guilherme de Champeaux, posteriormente bispo de Chalons-sur-Marne, de feliz memória, como a ciência de encontrar um termo médio e, daí, construir um argumento. Quando se duvida da concordância inerente, é necessário buscar algum termo médio por meio do qual os extremos possam ser copulados. É difícil para mim, ver como qualquer outra especulação poderia ser mais sutil ou eficaz para esse propósito do que a atual[389].

Existia no pensamento do salebriense, portanto, um movimento qualitativo no transcender do tempo. O estudante do presente erra por desconhecer o que já foi conquistado no passado, mas os que já estudaram seus predecessores podem superá-los, mesmo que não tenham o prestígio da antiguidade em suas obras. É por esse motivo que podemos observar que essa melhoria dos modernos *coexiste* com a incapacidade de alguns do presente perante os grandes nomes do passado – poucas páginas após essa mesma referência a Guilherme de Champeaux, o texto diz que o próprio Aristóteles é muito superior em matéria de lógica do que a maioria dos escolásticos de sua época.

> Somente este [oitavo] livro discute as regras [práticas] que constituem a arte. Se o que ela ensina é tido em mente e corretamente observado, contribui mais para a ciência do raciocínio argumentativo do que praticamente todas as obras sobre dialética que nossos predecessores modernos estavam acostumados a ensinar nas escolas[390].

---

388 *Metalogicon*, III, Prologus.
389 *Metalogicon*, III, 9.
390 *Metalogicon*, III, 10.

A partir de autores criticados e elogiados por João, podemos observar que o progresso através do tempo, apesar de ser notado como linear em sua natureza, não o é integralmente no progresso dos Homens. Se prestarmos atenção nas fontes citadas até agora, veremos que o avanço pode existir ou não em um tempo futuro, mas ao mesmo tempo há uma elevação do conhecimento humano através do avanço do tempo. Esse paralelo entre a linearidade temporal e o avanço da humanidade para um estado superior em relação a um período mais limitado é marcante na obra, mas *não* implica em uma teleologia que visa um futuro pelo futuro, defendendo a necessidade de progresso intrínseco no "amanhã".

Para João, existia um processo harmônico, de certo modo, entre o passado e o futuro, onde nenhum dos dois detêm uma negatividade ou positivamente absoluta, mas que, ao mesmo tempo, havia uma característica processual na História da Filosofia que colocava o futuro como um tempo onde se pode alcançar mais coisas do que no passado.

Talvez a passagem que mais exponha tal harmonia progressiva esteja no quarto capítulo de seu terceiro livro. A passagem é, para dizer o mínimo, a que coroa as visões de João a respeito do que é o passado e o futuro, ligando a necessidade de se apoiar nos grandes nomes de seus predecessores para se alcançar algo além do que foi conquistado pelos mesmos. O texto se inicia com uma constatação da superioridade moderna frente aos antigos, e ainda assim defende uma *continuidade progressiva* entre o passado e o futuro, onde o tempo antigo detinha a proeminência de ter levantado o saber, ao ponto no qual os contemporâneos se beneficiam dele.

> Recordo que o Peripatético de Pallet fez a observação, que acredito estar correta, de que seria fácil para um de nossos contemporâneos compor um livro sobre essa arte, que seria pelo menos igual a qualquer um dos escritos [no assunto] pelos antigos, tanto em sua apreensão da verdade, quanto na adequação de sua redação, mas [ao mesmo tempo] seria impossível ou extremamente difícil para tal livro ganhar aceitação como uma autoridade[391].

A constatação é forte. Os filósofos contemporâneos são tão hábeis quanto os antigos na produção de tais obras, já que teriam facilidade na elaboração e também podemos ver uma superioridade do que é atual nesta passagem. Se alinhamos com outras citações já utilizadas, veremos que essa superioridade ocorre pela distância temporal dos modernos frente aos antigos – João não acreditava que o tempo por si só criava uma marcha positiva para o aperfeiçoamento da Filosofia, mas fica claro que o mesmo tempo cria a *possibilidade* de superar e transpor o que já foi conquistado em eras pregressas. A crítica aos que dão ênfase extremada ao passado foi

[391] *Metalogicon*, III, 4.

feita logo em seguida a última passagem citada, podendo servir de exemplo, pois a qualidade do tempo moderno é colocado como um fator relevante, implicando que a antiguidade *não* necessariamente imputa grandiosidade. O texto assim continua:

> Ele também costumava afirmar que o reconhecimento como autoridades deveria ser concedido a esses autores anteriores, cujo talento natural e originalidade floresceram em luxúria fértil, e que legaram à posteridade [endividada] os frutos de seus trabalhos, com a consequência de que as próprias coisas que vários homens passaram a vida inteira investigando, e o que eles trabalharam e suaram para descobrir, *agora ser rápida e facilmente aprendido por uma pessoa*[392] (grifo meu).

A citação acima mais uma vez mostra o enorme débito que a habilidade moderna possui. Pode-se fazer tratados tão profundos quanto no passado, e com mais facilidade, porém não é se apartando totalmente do brilho da antiguidade que se pode galgar algum progresso. Os ancestrais intelectuais, como a fonte exprime, ainda são a *autoridade* para se seguir e para se render respeito. Também observamos um tempo qualitativo, como definido por Pomian, voltado para o futuro, apesar do próprio Pomian não enxergar na Idade Média um tempo qualitativo "futurista" que considerasse o avanço do conhecimento com o tempo. Uma clara expectativa de melhora, ainda que não fosse necessária e ininterrupta como irão crer alguns na Modernidade e na era Contemporânea, está implícita em uma noção progressiva do saber através das eras. Para João, era mais fácil escrever sobre os mesmos temas que os antigos, assim como é mais fácil aprender com suas descobertas no "*agora*".

O autor não quebrou totalmente com o espírito medieval de se exaltar o passado, tendo até alguma consideração por sua excelência inquestionável. O valor do pretérito era assegurado, recomendado e admitido como necessário para a própria superioridade moderna.

> Nossa própria geração goza do legado que lhe foi dado pela que a precedeu. Frequentemente sabemos mais, *não porque avançamos com nossa habilidade natural, mas porque somos apoiados pela força [mental] de outros e possuímos riquezas que temos herdado de nossos antepassados*. Bernardo de Chartres costumava *nos comparar a anões [insignificantes] empoleirados nos ombros de gigantes. Ele ressaltou que vemos mais e mais longe do que nossos predecessores, não porque temos uma visão mais aguçada ou maior altura, mas porque somos elevados e carregados no alto em sua estatura gigantesca*. Eu concordo prontamente com o anterior [Bernardo]. Os professores de artes, mesmo em suas introduções, explicam os elementos básicos da arte e muitas verdades da ciência tão *bem quanto, e talvez até melhor, do que os antigos. Quem se contenta com o que Aristóteles dá em seu [livro] Sobre a Interpretação? Quem não soma pontos obtidos de outras fontes?* Todos estão reunindo tudo [que podem] que pertence a toda a arte e explicando em termos que podem ser facilmente compreendidos. *Eles, por assim dizer, vestem a mensagem dos*

[392] Ibid.

> *autores em estilo moderno, que se torna ainda mais esplêndido quando é mais brilhantemente adornada com as joias da antiguidade*[393] (grifos meus).

A metáfora dos anões nos ombros de gigantes é a que pode traduzir todas as outras passagens citadas correspondentes ao tempo e ao progresso. Nela vemos como o aspecto do valor, ou da qualificação, do que está *no tempo* servia para definir uma época melhor ou pior, em algum aspecto.

Os anões não têm a mesma estatura de um gigante, não construíram o que um gigante construiu, porém possuem uma visão mais aguçada. O mérito não é próprio: só enxergam mais longe porque estão mais altos. Têm uma dependência do que já foi feito. João entendia que, em qualquer matéria, só se alcançaria algo através de algum ponto de partida elaborado anteriormente – e isso só é possível através de um processo histórico de melhorias.

Também é importante constatar que, em certa medida, os gigantes são mais valorizados do que os anões. São os antigos, por suas estaturas, que fazem os anões enxergarem mais; os gigantes possuem suas alturas por si próprios, não dependendo de ombros alheios para terem alcançado o que alcançaram. A dependência dos modernos para com os antigos, porém, não apaga do texto a explícita capacidade dos mais novos estarem mais aptos para enxergar além dos mais velhos.

É possível ver através da fonte que a valorização do antigo, por seu turno, é o que acrescenta aos novos. É através de uma roupagem moderna, com efeito, que essa preciosidade da antiguidade ganha mais beleza. O conhecimento legado através do tempo é, aos poucos, melhorado, difundido e estruturado. Isso demonstra, uma vez mais, como o autor entendia o progresso como algo *paralelo* ao tempo e conseguia identificar o avanço temporal com uma melhoria geral em algum assunto muito caro para a humanidade, o *Conhecimento* (ou, na linguagem medieval, a *Ciência*).

Essa característica colocava o futuro, portanto, como um tempo onde se *pode* ter melhorias frente ao passado. Dentro desse sentido positivo que a História da Filosofia terá, vemos com mais clareza como quando o termo "progresso" aparece em suas variações no latim (como em *Metalogicon* III, 6; IV, 37 e em *Policraticus* VIII, 24), não aparece sem propósito: é uma caminhada, um *processo*, um andar do ponto A ao B, mas é também uma andança com valores embutidos: o ponto B tem a potência de ser superior ao A só porque ele está mais *avançado* no tempo. É uma implicação lógica e direta que pode ser retirada dos textos de João, pois ainda que mesmo o passado *A* pudesse ter qualidades acima das do futuro, o passado jamais

[393] Ibid.

terá a *possibilidade* de amalgamar, criticar e solucionar seus próprios problemas, pois eles já saíram desse passado e estão todos no *presente*.

O futuro, por sua vez, pode produzir a sua própria estirpe de conhecimentos, questões e soluções com a vantagem de poder estudar o que foi produzido antes e acrescentar positivamente ao que foi herdado dos antigos – como o exemplo de Guilherme de Champeaux mostra claramente.

Há de se frisar novamente que a noção de progresso temporal aliado ao progresso do conhecimento, no autor, é dependente de sua consideração sobre o que *é* a Verdade. O progresso consiste em chegar até essa Verdade, ainda que de modo limitado. A Verdade também é atemporal, mas pode ser *esquecida* pelos Homens. O novo não deve romper com o antigo caso a Verdade tenha sido alcançada pelos mais velhos. Esse é o real motivo de João não ter colocado a idade de uma ideia como um critério de Verdade em diversas partes de sua obra, mesmo que o verdadeiro possa sustentar a posição tanto positiva quanto negativa, entre os modernos e os antigos.

O décimo oitavo capítulo de seu segundo livro é um exemplo que pode ser quase que inteiramente aproveitado, já que trata justamente da interação *temporal* das qualidades que qualquer filósofo terá. A passagem do tempo faz com que qualquer escrito tenha uma gama de críticas, *superações* e *questões*.

> Levaria muito tempo, e [também] seria totalmente estranho ao meu propósito, apresentar as opiniões e erros de todos. O ditado do poeta cômico de que "Existem tantas opiniões quanto cabeças" quase se tornou verdade. *Raramente, ou nunca, encontramos um professor que se contenta em seguir os passos de seu mestre*. Cada um, para fazer um nome para si mesmo, cunha seu próprio erro especial. *Com isso, enquanto prometia corrigir seu mestre, ele se apresenta como um alvo para correção e condenação por seus próprios discípulos, bem como pela posteridade. Reconheço que a mesma regra ameaça se aplicar ao meu caso. Ao discordar de outros e comprometer minha discordância por escrito, estou, na verdade, me expondo a ser criticado por muitos*. Aquele que fala é julgado apenas por uma ou algumas pessoas; ao passo que aquele que assim escreve se expõe à crítica de todos e se apresenta perante o *tribunal de todo o mundo e de todas as épocas*[394] (grifos meus).

A presença de todos os filósofos, fora a do próprio autor, está sendo considerada como algo passível de ser atingido pelas marés da mudança que, como já vimos, para o salebriense se configurava na característica primaz do tempo. O progresso está nessa moção, nesse criticar que se encontra na própria História. Jerôme Baschet, ao comentar sobre essa característica,

[394] *Metalogicon*, II, 18.

aponta para a transgressão existente no século XII contra o apego demasiado ao passado[395]. Existe um "paradoxo" ao elogiar e reconhecer a grandeza dos antigos, mas ao mesmo tempo dar superioridade aos modernos. Aliada a esta percepção de Baschet, é possível ver que uma conjuntura cultural e social no medievo central trouxe uma nova consciência histórica que transcendeu o prestígio e a relevância dos autores do passado, ainda que esta reconhecesse o débito para com estes últimos.

Como defendeu o anteriormente citado Hans-Werner Goetz, para uma historiografia existir em uma época, é preciso ter uma consciência histórica que separa a época do autor de períodos distintos no tempo[396]. O que Goetz não contava era que essa consciência pode ser alcançada por obras que estão além da historiografia e que também podem demonstrar como a Idade Média considerava sua própria época e as demais.

O *Metalogicon* não é um trabalho historiográfico, porém não deixa de ter um caráter histórico e um olhar para a História. Nas passagens já citadas foi possível observar toda uma autoconsciência de como o próprio século XII se distinguia e dialogava (ao menos até o fim de seus anos 50, época em que o *Metalogicon* é composto) frente aos períodos anteriores, já que ele contém uma gama considerável de opiniões e visões do autor sobre o mundo à sua volta[397].

Os trabalhos que versam sobre João de Salisbury como um historiador normalmente não contemplam a variedade de visões e posições históricas contidas no *Metalogicon*. Não existe uma síntese das principais obras do salebriense (*Metalogicon*, *Policraticus* e *Historia Pontificalis*) que mire na concepção temporal do autor, ou mesmo trabalhos sobre como o medievo central encarava o tempo que vão além do tema da *historiografia medieval* e considerem observações poéticas e filosóficas sobre o passado como uma via para se entender como os medievais viam a História.

---

[395] Jerôme Baschet possui um comentário interessante sobre essa característica, que faz eco ao que aqui é defendido, apesar de levar mais em conta Bernardo de Chartres do que o próprio autor do texto: "*Um outro exemplo notável é a afirmação de Bernardo de Chartres, teólogo do século XII, que, comparando os pensadores de seu tempo aos filósofos da Antiguidade e aos Padres da Igreja, nota: 'Nós somos anões montados sobre os ombros de gigantes, mas vemos mais longe do que eles'. Enunciado paradoxal e sutil, pois se a primeira proposição respeita o lugar-comum que esmaga os modernos sob o respeito devido aos antigos, a segunda transgride discretamente essa visão e credita aos pensadores atuais um resultado superior àquele de seus predecessores. É verdade que a imagem dos anões pousados sobre os ombros dos gigantes lembra que nada seria possível sem o legado dos antigos, mas, ao mesmo tempo, ela esboça uma concepção cumulativa do saber que permite um avanço. Mesmo conferindo a indispensável marca de humildade e de respeito para com os ancestrais, sem a qual sua afirmação seria apenas culpada de vaidade, Bernardo reivindica o direito de superar seus ancestrais e de levar a reflexão até um ponto ignorado por eles*" – BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.*, p. 321-322.

[396] GOETZ, Hans-Werner. *Op. Cit*. p. 144-145.

[397] Como uma vez notou Carlile (JÚNIOR, Carlile Lanzieri. *Op. Cit*., p. 42-44), o *Metalogicon* normalmente é colocado a parte em prol do livro mais famoso do autor, o *Policraticus*, mesmo quando o assunto possui uma reverberação na política e no modo do salebriense encarar o que seria uma "civilização".

O próprio Goetz, apesar de considerar que os medievais se distinguissem frente às eras pregressas, afirmou categoricamente que o medievo se via cego para mudanças que passassem das mutações políticas ou de grandes eventos[398]. O que leva Goetz a ter tal ideia é o fato de que nas crônicas medievais não se encontram interesses e demonstrações de mudanças socioculturais em escala, fazendo com que essas características sempre fossem semelhantes ao presente no qual o cronista ou historiador medieval escrevia[399]. Aron Gurevich, em sua obra *Categories of Medieval Culture*, repete o mesmo argumento e ainda afirma que o "*tempo do homem medieval era essencialmente o tempo local*" [tradução minha][400], ignorando que a configuração da escolástica medieval não era local, mas sim uma rede de contatos e leituras que não eram centradas em espaços físicos fixos, e que também não observam apenas as composições teológico-filosóficas de seu tempo, não sendo *cronocêntricas*, pois integravam escritos de várias épocas.

Gurevich, assim como Goetz, usa a história iconográfica para validar seu ponto. No medievo, pinturas que retratavam outras épocas eram feitas com base nas vestimentas da própria Idade Média, o que fez os autores entendessem que o presente dominava o imaginário e o entendimento do próprio passado[401]. Gurevich afirmou que a atitude medieval para com o futuro era pessimista, uma vez que os bons tempos já passaram com a Revelação e a corrupção do mundo só avançaria com o progredir das eras[402]. O autor, de fato, descreveu que as palavras *novus* e *modernus* eram mais pejorativas do que positivas, chegando até mesmo a citar João de Salisbury para confirmar seu ponto na falta de apreço e estimo pelas novidades[403].

No decorrer de seu texto, Gurevich apenas credita uma noção de tempo com um progresso positivo em meios religiosos, seguindo para a salvação pelo Juízo Final; Joaquim de Fiore (1135-1202) teria sido um desses grades expoentes[404]. A consciência histórica de um medieval seria por definição anacrônica, pois o prisma religioso pelo qual observavam o passado fazia com que a noção histórica fosse, na realidade, *anti-histórica*, fazendo dos medievais cegos para os processos históricos e suas mutações estruturais[405].

---

[398] De fato, o autor chegou a generalizar, afirmando que os medievais negavam integralmente o tempo, em suas singularidades históricas – GOETZ, Hans-Werner. *Op. Cit.* p. 153-163.
[399] Ibid., p. 160-163.
[400] GUREVICH, Aron J. *Op. Cit.* p. 107.
[401] Ibid., 129.
[402] Ibid., p. 123.
[403] Ibid., p. 124.
[404] Ibid., p. 126-128.
[405] Ibid., p. 129-138.

Ao contrário do já citado Georges Duby, para quem o desenvolvimento econômico do século XII causa a noção de progresso histórico, Gurevich defendeu que a *falta* de um desenvolvimento econômico impediu essa visão positiva do tempo moderno, e que uma valorização do processo de produção a ativa[406]. Pomian segue uma linha semelhante, já que só enxergava a partir da era moderna (e suas condições socioeconômicas) uma valorização do tempo futuro[407].

Um problema similar se encontra em Jacques Le Goff, com seu já referido *História & Memória*. A categorização de Le Goff do que seria uma consciência de progresso para o futuro na História Ocidental é ambígua, uma vez que se utilizou de claros exemplos da percepção de um progresso *acumulativo* na Antiguidade e na Idade Média[408], mas ao mesmo tempo afirmou que apenas na Modernidade uma ideia e uma noção de um avanço histórico ocorre, graças às mudanças socioeconômicas e socioculturais da Era Moderna[409], sem considerar as posições do salebriense no *Metalogicon* que colocavam a novidade acima da antiguidade, ainda que esta última fosse mais necessária para essa superioridade.

De fato, Le Goff confundia a ideia de progresso com o progressismo, ou uma ideia hegeliana de uma *Filosofia Da História*, onde, para uma percepção de progresso humano através da História ser possível, necessariamente deveria existir uma ideia de dialética temporal absoluta e teleológica, como ocorria com as Filosofias da História no século XIX[410].

Le Goff, Pomian, Goetz e Gurevich podem ser encaixados na crítica que Paolo Rossi (1923-2013) feita para Pomian a respeito da generalização do autor para uma mentalidade. Rossi apontou para o fato de que mentalidades, ou conjunturas do imaginário, não possuem

---

406 Ibid., p. 147.
407 POMIAN, Krzysztof. *Op. Cit.*, p. 48.
408 Na íntegra: "*Mas, tal como na Antiguidade em certos momentos da Idade Média e entre alguns intelectuais surgiu uma certa idéia de progresso, cujo conteúdo e limites é necessário analisar. Escolherei três exemplos: a escola de Chartres, em meados do século XII, o milenarismo de Joaquim da Fiore no virar do século XII para o XIII, e o de Roger Bacon em meados do século XIII. Notar-se-á que estas obras se situam no momento culmina e do crescimento da cristandade ocidental: apogeu econômico e técnico que vê os indícios do maquinismo com a difusão do moinho d'água (e depois de vento) e das suas aplicações, das novas técnicas de tecelagem, a grande onda de construções românicas e góticas, o desenvolvimento das cidades, o nascimento das universidades e da escolástica as novas ordens mendicantes. Há aí qualquer coisa de comparável ao que Romilly e Dodds observaram na Grécia antiga do século V. As obras que evoco situam-se não só em tal corrente criadora, como também em oposição a ela (nomeadamente com Joaquim da Fiore)*" – LE GOFF, Jacques, *Op. Cit*., p. 222-223.
409 "*Creio que tal reação a uma interpretação "progressista" da frase de Bernardo de Chartres é provavelmente exagerada (Nesse tempo de respeito absoluto pelas "autoridades", a ideia de que se possa ver mais e mais longe do que os Antigos e os Padres, mesmo graças a eles e humilhando-se perante eles, pode ser considerada um ato de fé no progresso científico. (Isto é confirmado pelo comentário de Pedro de Blois, amigo de Jean de Salisbury, na frase de Bernardo de Chartres: "Vemos mais longe do que os antigos, porque "vivificamos" as formas esquecidas do seu pensamento, "desvitalizadas" pela velhice, dando uma certa novidade ao seu conteúdo"). É um ato de fé limitado, dado que combina o sentido do progresso com a ideia de uma diminuição da estatura dos sábios e com a necessidade de conhecer bem os antigos*" – Ibid., p. 223-224.
410 Ibid., p. 223.

uma hegemonia cultural absoluta, pois uma corrente qualquer de pensamento majoritária ou em maior vigor em uma época não serve para resumir ou reduzir todas as ideias e mentalidades de um período. Pomian assim o fez para a Era Contemporânea, em relação à sua cronosofia do progresso.

Jamais houve apenas um tipo unívoco de cronosofia. Mesmo no século XIX, e justamente dentro de certas perspectivas científicas, é possível observar o tempo cíclico na geologia, na teoria da evolução darwiniana[411]. Para constatar a impossibilidade da generalização de algum tipo de concepção temporal, Rossi foi assertivo em sua crítica: Pomian se limitou às "ciências humanas" do século retrasado, para falar de modo geral da mentalidade relacionada ao tempo.

Essa crítica pode transcender a contemporaneidade que os dois últimos autores supracitados tratavam. Se os trabalhos de biologia evolutiva de Darwin (1809-1882) e de geologia de Charles Lyell (1997-1875) foram usados para demonstrar que o tempo cíclico encontrava bons fundamentos para sua existência, mesmo em um dos séculos mais potentes para a cronossofia do progresso, ao analisar a obra do salebriense e o contexto de demanda no qual ela foi produzida, podemos observar um autor, e um grupo de pessoas que requisitavam os assuntos do *Metalogicon*, como partes integrantes de uma mentalidade que *não pode* ser reduzida a um único modo de se encarar qualitativamente o tempo.

O *Metalogicon* não apenas firma um programa didático e pedagógico para o estudo da lógica, mas também mostra como o autor enxergava o que era produzido no "ontem" e o considerava perto do que foi produzido em seu "hoje". As passagens citadas até agora mostraram um claro entendimento, por parte de João, de que a Filosofia possuía suas especificidades históricas em um trajeto através do tempo que muda de época para época de acordo com os autores. Para perceber que, para João, existiam "cores", diferenças, mazelas e virtudes, e que tudo isso estava em uma observação de melhorias progressivas do Conhecimento pelo tempo, não se pode se fincar apenas na alegoria de Bernardo de Chartres dos nões nos ombros de gigantes, mesmo que se trace um histórico de seu uso em outros autores do período, como fizeram Le Goff e Jeauneau com Pedro de Blois (1135-1203).

Dadas essas breves discussões historiográficas sobre o tema, é necessário acrescentar que se João de Salisbury enfaticamente defendia essa ideia de progresso através do tempo, ele o fazia em um contexto social consideravelmente afetado por essa questão. A Idade Média,

[411] ROSSI, Paolo. *O Passado, a Memória, o Esquecimento: Seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 131-132.

como é conhecido[412], tinha boa parte de seu mundo voltado ao passado e dele era "dependente". O tempo pretérito era uma grande questão no medievo, pois ele validava as ações dos Homens em diversos níveis e setores da sociedade. Não por acaso a importância ou desimportância da antiguidade possui um peso considerável na obra de João, uma vez que ele pertencia ao clero e era um servidor político.

O clero detinha no passado toda a Tradição que justificava seus hábitos religiosos, fora as decisões de um Magistério que definia suas doutrinas de fé[413]. Não era incomum um velho santo de importância significativa para a doutrina da Igreja ter sido, ao mesmo tempo, um filósofo na história do cristianismo. Filosofia e fé se misturavam em uma gama de influências que se encontravam no que era descrito como "antigo".

Porém, esse peso religioso não infere na matéria filosófica. João, de fato, exalta a qualidade de documentos escritos por suas capacidades de conservação do conhecimento, incluindo a Matéria de Fé[414]. Essa questão religiosa, por se tratar de uma Verdade máxima, está muito além de qualquer ceticismo possível, pois se encaixa na atemporalidade que o Verdadeiro possui. Não é pelo esforço humano que a Revelação foi feita, então a questão progressiva fica fora de cogitação e a autoridade da antiguidade permanece, pois maior Verdade não seria possível[415].

Mesmo fora do ambiente clerical, a conservação do passado também era um fator importante. Desde o manejo da agricultura, da guerra, na identidade guerreira da nobreza, ou em suas histórias de família e sua genealogia, para celebrar os nomes mais ilustres de alguma dinastia; também era importante manter o passado vivo para a administração dos bens da família, revelando como o passado tinha o seu quinhão em grande conta em toda a vida medieval[416].

O valor dado ao passado no meio político igualmente era considerável: a precedência de direitos e deveres era um dos pilares do mundo político feudal[417]. De fato, João não escreveu o *Metalogicon*, ao contrário do *Policraticus*, para um público político, mas sim para leitores do

---

[412] E como já visto no Capítulo III desta presente dissertação.

[413] Essa era a configuração do clero católico durante os tempos de João. Concílios e sínodos não raramente eram convocados para solucionarem querelas da Igreja. É possível ver mais em: MELLONI, Alberto. Os Sete Concílios "Papais" Medievais. IN: ALBERICO, Giuseppe (org.). História dos Concílios Ecumênicos. São Paulo: Paulus, 1995.

[414] *Historia Pontificalis*. Prologus; *Policraticus*, Prologus.

[415] *Metalogicon*, IV, 40.

[416] FOSSIER, Robert. *As pessoas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 242-246.

[417] De fato, as instituições políticas e as justificativas religiosas agiam em *função* do passado, buscando validação para sua existência. As instituições exerciam seus poderes e grandes mudanças em uma referência antiga, clamando um retorno, uma renovação – BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.*, p. 319-320.

clero, mas é preciso dizer que muitas vezes se confundiam com o político. Teobaldo de Bec, Sto. Tomás Becket e o próprio João podem ser os maiores exemplos de tal fator.

A característica "política" também pesa pelo fato do *Metalogicon*, apesar de ser voltado para *escolas*, ter sido composto em uma *corte* do arcebispado de Teobaldo, este que também era um patrono das artes liberais[418]. O ambiente cortesão onde o texto é composto foi um local munido de uma cultura letrada e que tem alta estima para o patrocínio e a produção do conhecimento, um lugar de uma maciça influência na própria erudição europeia, mas ao mesmo tempo onde saber, religiosidade e influência política se misturavam. Cortes não eram escolas, mas não raramente serviam para uma educação moral e geral, tendo atraído uma grande gama de pensadores escolásticos para os seus meios[419].

Uma corte eclesiástica como a de Teobaldo de Bec, em sua preocupação doutrinária e hierárquica, também detinha o prestígio de ter em seu corpo eclesiástico os nomes da escolástica que mais estudaram a Filosofia – isso pode ser conferido, seja nos contatos que levaram João a entrar na corte arcebispal[420], seja na recorrência em que as obras de João terem sido dedicadas a um membro da mesma corte, Sto. Tomás, ou pela própria necessidade de cortes eclesiásticas de ter teólogos em seu meio.

Essa característica da corte de Teobaldo não é inédita, pois não é novidade que as escolas das catedrais treinavam seus alunos para o serviço da nobreza e do alto clero, como já dito. Essa característica aparece já na corte carolíngia[421], porém ganha outros moldes e impulsos no século XI, sendo estes mais extremados no século XII.

A razão, provinda das escolas, e a sociedade se viam em um entrelaço de influência e poder[422]. A preocupação com a educação de novas gerações era, em todas as medidas, ter zelo quanto ao que pode ser feito na própria política futura. Como João defendeu no *Policraticus*[423], um soberano com alguma prudência e preocupação com o bom governo deveria manter

---

[418] DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2016, p. 226.

[419] O ambiente da corte de Teobaldo formou cinco bispos, incluindo João de Salisbury – BARLOW, Frank. *Bartholomew*. IN: MATTHEW, H. C. G; HARRISON, Bryan. Oxford Dictionary of National Biography, vol. IV. Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004, p. 162-163; Ibid. *Thomas Becket*., p. 703.

[420] Como já tratado no capítulo II.2; há de se frisar, porém, que o próprio Sto. Tomás era um indivíduo que apreciava a *disputatio* e as questões mais debatidas dentro da teologia ou da Filosofia. As descrições de seus contemporâneos sobre os hábitos de convivência em sua corte, principalmente durante as refeições, denunciam tal fator: ele chegava a separar os clérigos mais instruídos dos cavaleiros e dos demais nomes que não detinham estudo ou um aprofundamento adequado nas artes. Ver mais em: JAEGER, C. Stephen. Op. Cit. p. 345-353.

[421] Malgrado essas cortes fossem, em verdade, mais influenciadas pelas escolas monásticas, é preciso ressaltar que as escolas episcopais jamais deixaram de existir ou de ter alguma presença no meio. Ver mais em: NUNES, Ruy Afonso da Costa. Op. Cit., p. 83-138.

[422] MURRAY, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 110-140.

[423] *Policraticus*, I, 4, 6.

filósofos em sua corte, ouvindo-os para manter a virtude e algum nível de conhecimento para o bom manejo de seus domínios – filósofos carentes na área da lógica, com toda certeza, não seriam os que devem influenciar algum senhor.

Para além da meta central do *Metalogicon*, a questão do tempo igualmente mostra o quão preocupadas as cortes e a intelectualidade do tempo de João estavam, quando se tratava da consciência que seu próprio período teria em toda a História da Filosofia. É um fator cultural que essa mudança em relação ao que é novo, ou ao que é velho, tenha uma variação tão grande no século XII. O texto, em sua preocupação na exaltação dos modernos, evoca um comprometimento de destacar o "seu" meio intelectual como algo a ser posto acima até mesmo das mais privilegiadas antiguidades.

Nas alturas do século XII, não era uma novidade a falta de credibilidade ou a desconfiança com o passado ou as tradições na Idade Média[424], tampouco é a noção de que existe um progresso, em alguma área específica, através do tempo, ao menos no Ocidente em geral[425]. Alguma tinta já foi gasta para falar sobre o tema. O Pe. Marie-Dominique Chenu, em sua obra *La Theologie Au Douzième Siècle*, tem uma interessante exposição sobre o tema. O progresso não era apenas percebido por certos autores, mas também chegava a ser um temor geral para certos grupos e também era encarado como uma excelente novidade, para outros[426]. O padre Chenu demonstrou como certos autores temiam novidades dentro da teologia por contra da entrada da dialética[427], e com isso também mostra como o próprio medievo detinha uma consciência de um cenário discursivo antigo *versus* um novo, com alguns indivíduos como

[424] Como exemplo, Patrick Geary já relata como a memória de certos acontecimentos era propositalmente deixada de lado, ou quando se tinha o desejo de se uma *novidade* mude uma antiguidade, se esta antiguidade for desordenada e, portanto, inferior – GEARY, Patrick. *Memória*. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) Dicionário analítico do Ocidente Medieval. São Paulo: Editora unesp, 2017, p. 205-206; uma coleção de recortes de fontes do medievo central, organizadas por Maria G. Pedrero-Sánchez, mostra o contraste entre os medievais que valorizavam mais a modernidade e os que valorizavam apenas o passado, com autores que exaltavam a novidade como superior, denotando sua visão de avanço temporal, com outros que se firmavam apenas na autoridade do passado – PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: Textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 176-178.

[425] O Pe. Marie-Dominique Chenu, em sua obra *La Theologie Au Douzième Siècle*, tem uma interessante exposição sobre o tema. O progresso não era apenas percebido por certos autores, mas também chegava a ser um temor geral para certos grupos e também era encarado como uma excelente novidade, para outros – CHENU, Marie-Dominique. *La Theologie Au Douzième Siècle*. 12ª ed., Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1966, p. 386-398. Há outros trabalhos que também abordam o tema. Um compilado de exemplos foi feito no século passado, pelo já citado P. Prioreschi, em 2002, mas há um histórico de publicações pequenas sobre o tema, como os artigos de A.C Crombie e de A. G Molland – CROMBIE, A. C. *Op. Cit*., p. 213-230; MOLLAND, A. G. *Op. Cit*. p. 561-577. Jacques Le Goff também trata dessa característica em LE GOFF, Jacques. *Op. Cit*., p. 119-127.

[426] CHENU, Marie-Dominique. Op. Cit. p. 386-398.

[427] Ibid., p. 393-394.

Anselmo de Havelberg (1100-1158) até considerando um desenvolvimento progressivo e positivo para o futuro dentro da teologia[428].

Guy Beaujoan foi outro autor que se trabalhou a questão da consciência que certos povos tinham do progresso existente no decorrer da História[429]. No Ocidente cristão a compreensão de um progresso acumulativo através das eras era de conhecimento de vários autores, como Ricardo de são Vítor e Hugo de São Vítor[430]. A. C. Crombie também encontrou o que chama de "progresso científico" na Escola Vitorina[431] e A. G. Molland foi além, argumentando que a ideia de tempo linear no cristianismo ajudou a ideia de progresso através do tempo na humanidade[432], além de admitir que a ideia de progresso estava viva em João de Salisbury, Adelardo de Bath e Alexander Neckham (1157-1212)[433] graças aos seus entendimentos a respeito do esforço humano para se alcançar o Conhecimento.

Outros autores, como o já citado Winthrop Wetherbee, ampliam os nomes que detinham a compreensão de progresso histórico no conhecimento humano, como Otão de Freising (114-1158)[434]. A quantidade de trabalhos temáticos ou de indivíduos da Idade Média que tratavam da questão orbitam a *autoconsciência* histórica de um processo de ganhos através do tempo, colocando o passado abaixo do presente.

Essa consciência existia em um contexto de mudança intelectual em grande escala, onde a entrada de novos estudos interferiu no prosseguimento de estudos mais tradicionais. Pe. Chenu chamou a atenção para a *Logica Vetus* e a *Logica Nova* com as obras de Aristóteles tendo mais alcance na Europa Ocidental, mas também para a inserção do Filósofo mesmo em áreas como a Gramática (e por Pedro de Helias, um dos mestres de João[435]), modificando os padrões e parâmetros dentro das Escolas.

Mas se, como mostraram Le Goff, Crombie e Beaujoan, a noção de progresso acumulativo é algo que antecede o medievo, ocorrendodentro de uma "forma" de encarar o tempo como algo sagrado, participante da própria religiosidade cristã em suas marcações[436] – algo que ocorria através de um clero que simultaneamente[437] tinha em suas parcelas um o

[428] Ibid., p. 389.
[429] BEAUJOAN, Guy. Op. Cit. p., 25-26.
[430] Ibid., p. 27-28.
[431] CROMBIE, A. C. Op. Cit. p. 220.
[432] MOLLAND, A. G. Op. Cit., p. 262-264.
[433] Ibid., p. 564-566.
[434] WETHERBEE, Winthrop. Op. Cit. p. 43.
[435] CHENU, Marie-Dominique. Op. Cit. p. 391.
[436] BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.*, p. 305-309.
[437] É um fato que o termo "clero" pode designar uma multidão de casos e grupos diferentes. Há o clero das escolas catedráticas, o clero das cortes eclesiásticas, das cortes leigas, o clero itinerante, o clero estudante e o clero docente, o alto clero, o baixo clero, todos nomeados igualmente. Aqui, no entanto, não se pode deixar de frisar de que se

segmento que se encarregava das discussões que tratam do *que é* o tempo e como ele tinha valorizações distintas de acordo com a Filosofia, ou de acordo com a fé.

Nessa configuração social encontramos a problemática de se considerar o tempo e o progresso com uma axiologia voltada para o presente e, por sua vez, para o futuro. Não se tratava do "*tempo do mercador*", ou do "*tempo do camponês*", ambos postos através das estações do ano que regulavam as quantidades, tipos e a possibilidades de produção de bens; também não é o tempo litúrgico, este com a repetição cíclica de festividades e temáticas ritualísticas, mas sim o tempo como um *agente* de um incremento; o tempo como *mudança*[438], como um capacitador que, por seu movimento, alavanca algo do "menos" para o "mais". Eis o tipo de tempo que, como investigadores da Filosofia, essa nova leva de clérigos do século XII estava preocupada.

As cortes europeias já eram afetadas por essa mudança, já traçada desde o século XI[439], mas com muita continuidade no século XII: os *novos* saberes e os *novos* arranjos da sociedade. Como *Stephen Jaeger* demonstrou em *A Inveja dos Anjos*, um grande fenômeno entre os alunos e professores ocorre no medievo central: o da novidade contra a antiguidade.

O acréscimo da *Logica Nova*, bem como a inserção de outros escritos filosóficos (como o *Timeu*) fizeram com que a dialética tomasse novas cores e moldasse a relação entre alunos e mestres. Cada vez mais a consciência de uma *antiga* maneira de estudar e lecionar se diferenciava da novidade carregada por novos mestres e novas leituras. Jaeger enfatizou a mudança na relação entre o estudante e o professor, onde a ética da interação era abalada por uma disputa causada por novas interpretações desde o século XI e que tem um de seus auges justamente em Chartres e seu legado[440].

O *Metalogicon*, como Jeager defendeu, foi justamente uma tentativa de "*reconciliar o aprendizado antigo e o novo aprendizado*"[441], uma resposta para as inovações, reconhecendo-as e ao mesmo tempo conservando o que foi conquistado antes. Não por acaso a questão da valorização dos escritos dos modernos aparece com frequência no *Metalogicon*, pois o enfrentamento de um aprendizado antigo e um novo configurava a conjuntura intelectual do século XII. Esse acontecimento veio das ocorrências de alunos desafiando seus professores e de mestres desafiando uns aos outros. As *Disputatio* escolásticas, calorosas e valorizadas no

trata de um clero mais preso à intelectualidade, um corpo de estudiosos que dependem da verificação astronômica para determinar o ciclo pascal, assim como precisam do conhecimento teológico para discutir e entender a liturgia, a teologia e, por tabela no ensino medieval, a Filosofia.

[438] Como muito demonstrado no capítulo III.1.

[439] JAEGER, C. Stephen. Op. Cit., p. 229-263.

[440] Ibid., p. 206.

[441] Ibid., p. 320.

meio, alavancaram os vencedores no meio clerical, com o foco nos estudantes. Um aluno se elevar perante ao mestre era uma polêmica, mas também era uma espécie de promoção. O caso de Pedro Abelardo é importante, mas não é o único: em boa parte das escolas francesas e alemãs esse fenômeno ocorria[442]. O antigo e o novo, o professor e o aluno, se digladiavam em certos casos.

Essa questão social era ao mesmo tempo uma questão temporal, onde esse corpo novo de intelectuais se alçava perante seus opositores mais antigos. Isso ocorreu em diversos níveis, como no ensino da ética ou da metafísica (as querelas entre realistas, nominalistas e conceitualistas são exemplares), o que é acompanhado pelas novas obras vindas do oriente e da Península Ibérica, pelas traduções. Os novos filósofos liam novos livros, estes até então quase, ou totalmente, inacessíveis dentro da cristandade latina[443].

O prestígio e a elevação financeira que esses novos mestres possuíam (além dos que já tradicionalmente ascendiam no meio escolar, sem necessitar entrar em embates polêmicos, mas que por meio de novos conhecimentos detinham mais conteúdo para ensinar em suas escolas) criaram uma verdadeira ruptura (ainda que não total, pois os autores mais tradicionais, tais quais Cícero e Platão, S. Beda e Sto. Agostinho, ainda eram estudados com afinco) entre o que se produzia antes e o que se podia ser feito no presente[444].

João fazia parte desse mundo: basta recordar de seu percurso escolástico como aluno do próprio Abelardo, passando por inovadores do estudo da gramática e lógica, como Richard l'Evêque e Adam du Petit-Pont; além de sua própria posição conceitualista e antirrealista, atacando boa parte da metafísica da filosofia neoplatônica já feita até então[445]. Sua posição filosófica se entrelaçava com as mudanças culturais de seu período. João e muitos de seus contemporâneos não se viam como inferiores aos seus antecessores, e já não encaravam estes com o mesmo brilho de antes. O que seria o *Metalogicon*, senão a exposição de um *novo* e necessário saber? E ainda munido de uma característica extra: divulgava autores do presente que já iam *além* do próprio estagirita.

A corte do Arcebispo apenas exalava esses novos aromas e essas novas necessidades. As influências que o levaram a escrever o *Metalogicon* partiam de um meio cortesão bem instruído, preocupado com o que os *Cornificianos* pensavam. Estes últimos, por sua vez,

---

[442] Ibid., p. 263-281.
[443] MARRONE, Steven P. *A Filosofia Medieval em seu Contexto*. IN: MCGRADE, A. S (org.). Filosofia Medieval. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 40-48
[444] JAEGER, C. Stephen. Op. Cit., p. 275-280.
[445] *Metalogicon*, II, 20.

representavam, como já comentado[446], uma reação aos dialéticos exacerbados do século anterior. Suas desconfianças com as novidades e as artes liberais advinham do choque dentro da própria intelectualidade clerical do período.

Sem dúvidas, havia alguma influência forte o suficiente para existir uma insistência de clérigos de uma alta corte que incentivava João a rebater os cornificianos. Uma relação de ordenamento do ensino é, assim, colocada. Um controle que ia além da apologia do ensino da lógica, gramática e da leitura dos grandes poetas pagãos, pois atingia a própria concepção do que eram *na* História, como poderiam contribuir e como se *deve* encarar o tempo com relação às antigas e novas obras na Filosofia.

Podemos ver, portanto, que para além da velha noção cristã de tempo linear e dotado de sentido sagrado[447], há também um *sentido* que inclui a capacidade humana, isto é, a habilidade racional do Homem de investigar os assuntos do mundo. O tempo, então, foi capacitado de uma qualidade positiva, onde o futuro se mostrava superior ao passado, onde seus adversários, portanto, "estavam" nesse passado inferiorizado, ainda acostumados com elementos já solucionados e superados. Havia no pensamento de João, consecutivamente, uma *hierarquia* temporal.

Para entender a profundidade e a importância dessa hierarquia temporal, será necessário retornar brevemente até Chartres. No fim dos anos 50, quando publica o *Metalogicon*, João não era mais professor ou aluno da escola, e só voltaria a ver as muralhas da cidade como seu bispo, porém não é extraordinário afirmar que seus pensamentos se voltavam, principalmente, à escola que mais o influenciou. Sua experiência em Chartres, como já foi salientado, foi uma das marcas que deram início aos primeiros capítulos do livro II do *Metalogicon*, e ainda se fazem sentir através das referências a Bernardo de Chartres em toda a continuidade de seu trabalho.

Chartres era, em seu tempo de estudante, um berço para o naturalismo, o ceticismo[448], para a Filosofia Natural, para a Gramática e chegava a rivalizar com a lógica parisiense. Das disciplinas que aprendeu, ele aprendeu com homens que, como ele mesmo aponta, já modificavam o estado do ensino escolástico em sua juventude.

---

[446] Capítulo IV.1, da presente dissertação.

[447] Jérôme Baschet possui um resumo relevante sobre o assunto em: BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.*, p. 315-316, 323-326.

[448] GIRAUD, Cédric; MEWS, Constant. *John of Salisbury and the Schools of the 12th century*. IN: GRELLARD, Christophe; LACHAUD, Frédérique (orgs.) A Companion to John of Salisbury. Leiden/Boston: Brill, 2015; WETHERBEE, Winthrop. *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*. IN: DRONKE, Peter. A History of Twelfth-Century Western Philosophy. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1992; BURNETT, Charles. *Scientific Speculations*. IN: Ibid.

O meio formador de João foi justamente o meio da novidade das traduções[449] e a entrada de "novos" textos filosóficos, do aparecimento de autores que não se resumiam a repetir publicações de homens do passado, autores que desbancaram seus velhos professores em várias áreas da Filosofia, o que atrai cada vez mais estudantes[450].

É em defesa dessa novidade, com efeito, que o autor se agarrava em um embate contra os cornificianos. É por reconhecer as benesses do novo frente ao velho que o salebriense, em todos os seus livros do *Metalogicon*, se preocupou não apenas em expressar suas noções temporais, mas em sempre dar *valor* para tais tempos, em sempre colocar as antigas concepções e considerações em questionamento, abrindo caminho para algo mais atual, mais abrangente.

Ao reclamar o quinhão da novidade, ele também o fez para o presente e para o futuro. João revela uma imagem que sua época tinha para as novas questões, pois ele trata a questão do progresso como uma querela histórica. Sua impressão do problema de se dar crédito ao que é produzido no "agora", o levou a refletir sobre como o próprio conhecimento humano se comporta ao longo da História.

João observou que o conhecimento cresce através do acúmulo, se desenvolvendo com o tempo, indo para frente, em um progresso que perpassa as gerações de pensadores. O salebriense não foi o inventor dessa visão na Idade Média. Como em seu próprio texto é evidente, ele *tomou* essas lições do legado de Bernardo de Chartres, porém outros pensadores podem ser exemplos de visões semelhantes[451], como na historiografia de Otto de Freising (114-1158)[452], mas a questão não para por aí: o não-chartreano Adelardo de Bath, em suas lições ao seu sobrinho, igualmente já comentava sobre o progresso da humanidade; mesmo um poeta, Chrétien de Troyes (1135-1191), já enxergava tal situação, situando os Homens de seu tempo como transmissores da Civilização Antiga[453].

Étienne Gilson, em seu capítulo sobre a visão medieval da História, notou que Santo Tomás de Aquino (1225-1274) já falava de um progresso não apenas da ciência, mas da ordem política e social[454]; essa questão, sem sombra de dúvidas, pode ser retroagida até os meados século XII,[455] e a mesma pode ser vista como um ponto de preocupação não apenas durante a

---

[449] *Metalogicon*, II, 10.
[450] JAEGER, C. Stephen. Op. Cit. p. 254-297.
[451] LINDBERG, David C. *Op. Cit*., p. 212.
[452] PRIORESCHI, Plinio. *Op. Cit*., p. 37.
[453] LE GOFF, Jacques. *Op. Cit.*, p. 170; GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 486.
[454] GILSON, Étienne. *Op. Cit*.., p. 476-477.
[455] Não que Gilson fechasse essa questão no século XIII: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *Op. Cit*., p. 333.

década de 50 na corte arquiepiscopal da Cantuária, mas também dentro das salas de aula de uma das escolas mais influentes do Ocidente, onde Bernardo de Chartres já a considerava, para seus vários alunos.

Gilson assim frisou, sobre a percepção medieval de progresso:

> Como quer que seja, nada autoriza a prestar aos homens da Idade Média a ideia de que as coisas tinham sido sempre como eram para eles e que o fim do mundo ainda as encontraria tais quais. Do modo como acaba de ser definida, a ideia de mudança progressiva foi formulada com uma força extrema por Santo Agostinho e pelos pensadores cristãos que nele se inspiram. Era uma ideia nova, porque nem em Platão, nem em Aristóteles, nem mesmo nos Estoicos encontraríamos essa noção, hoje tão familiar, de uma humanidade concebida como um ser coletivo único, feito mais de mortos do que de vivos, em marcha e em progresso constante para uma perfeição de que se aproxima sem cessar[456].

É com o foco em João de Salisbury, e o usando como uma abertura para a compreensão de seu mundo, que essas ideias medievais de progresso temporal podem ser observadas e averiguadas. O encarar do progresso científico através o avanço temporal foi, como Gilson bem disse, uma *translatio studii*, percebida, estimada e estimulada como algo positivo[457]. A linearidade da História criava uma espécie de linearidade na noção de avanço do conhecimento. Encarava-se a Ciência como um fator do tempo, a acumulação de conhecimentos se via como um motor da Filosofia.

Considerações Finais

O tema proposto tocou em muitos pontos. A História da Filosofia, a História das Ideias, assim como a História das Mentalidades, foram as principais áreas da historiografia para tratar da questão do tempo qualitativo na obra de João de Salisbury. Dentro de cada um desses setores historiográficos, a cultura escolástica medieval foi o principal terreno onde a investigação se deu. As obras joaninas, de fato, tiveram todo o foco para vislumbrar uma questão cultural maior, visando a autoconsciência medieval a respeito de seu lugar no tempo.

Os meandros das obras do salebriense, por sua vez, demonstram como o tempo era um elemento considerável dentro da sociedade medieval. Para além de uma posição conteudista História da Filosofia, a análise das fontes mostrou um valor embutido dentro da concepção

[456] GILSON, Étienne. *Op. Cit.*, p. 479.
[457] Ibid., p. 486-487.

temporal no medievo, um valor que contrastava, apesar de não se contradizer totalmente ou substituir, com a grande estima que os medievais geralmente tinham para com o passado.

Apesar de não ter uma concentração principal em obras propriamente historiográficas, o estudo do *Policraticus* e do *Metalogicon* possibilitou a observação de entendimentos do Homem medieval nesse quesito. Como João de Salisbury via o desenvolvimento da Filosofia através do tempo, e como encarava seu próprio período como uma continuidade do mesmo, mas ainda assim dotado de um valor distinto, chegando até mesmo a se superar perante o passado, pode demonstrar que o entendimento do que era o progresso e como o fluxo do tempo o influenciava não, e era algo unicamente reservado às eras que se decorrem após o medievo.

Através da investigação sobre as leituras de João a respeito do tempo, por sua vez, a fonte revelou algo fundamental: o autor detinha a noção agostiniana de que o tempo corre para frente, assim como detinha o entendimento de que a natureza temporal do mundo é corrosiva, e apenas a partir de acúmulos de uma conservação do saber pela escrita, resultados podem surgir e solucionar ou superar questões filosóficas antigas.

O exame atento do *Metalogicon*, sobretudo, permitiu que uma *linguagem* fosse percebida, dentro da escrita do autor, com relação ao tempo. A terminologia, o contexto geral de certos parágrafos e sentenças que tratavam do desenvolvimento da Filosofia através das eras, mostrou como a temática era importante para o autor e seu contexto escolástico, mas também permitiu ver como o tempo, na maioria dos casos, só aparecia e era considerado através dos *feitos* intelectuais valorizados dentro de uma linha temporal. Se ele detinha uma qualidade, era através das moções humanas que ocorriam através do mesmo, ainda que estas *não* fossem absolutas, munidas de uma teleologia histórica onde o futuro *sempre* é superior ao passado, para o salebriense.

O passado detinha seu valor, mas este já não era o critério máximo e único para que a qualidade de um trabalho filosófico fosse firmada. Por mais que os "gigantes" antigos fossem os de maior estatura e importância, as capacidades dos anões acima destes eram maiores. O ambiente intelectual de João foi o elemento que mais influenciou essa percepção temporal. Se ele escrevia o *Metalogicon* na corte do arcebispo, era com os frutos e as leituras que teve enquanto estudante, assim como com as memórias e contatos com o mundo escolástico em sua vida. Uma rede de interações, que pode ser traçada desde seus anos de estudante em Paris, moveu os interesses do salebriense para abordar o problema do tempo e dar sua contribuição na querela dos antigos contra os modernos – vislumbrar esse cenário histórico a partir dos textos

de João de Salisbury, com efeito, pode acrescentar na compreensão desse recorte da História Medieval.

A característica monográfica do trabalho ajudou a analisar mais perto aspectos do pensamento de um autor, ao relacionar suas obras e como diversas partes destas se dialogavam e completavam um sentido que pode esclarecer o que considerava sobre o tempo e como este era dotado de qualidade. O estudo mais aproximado e enfocado nas obras de João possibilitou a expor inúmeras características que não estão diretamente expostas em sua obra, assim como ajudam a entender, em seu contexto individual, como certos temas afetavam sua pessoa e como os mesmos demandavam uma resposta.

O maior foco em um indivíduo, no entanto, não deixa de produzir certas lacunas. Muitas possibilidades se abrem para o estudo da concepção de tempo dentro do medievo central, indo além de João de Salisbury. Um trabalho mais amplo e com comparações entre outros autores se mostra como um dos caminhos para onde essa pesquisa pode se desenvolver, buscando outras visões, contrárias ou semelhantes, que possam dar uma riqueza maior de detalhes para o cenário medieval, com menos foco em uma obra de um único autor para observar seu entorno e com mais atenção para outras produções intelectuais do período – algo a ser considerado e continuado dentro de uma futura tese de doutoramento.

Referências bibliográficas

Fontes

AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião; O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. *Confissões*. 28ª ed., Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista:Editora Universitária São Francisco, 2015.

ARISTÓTELES. *Órganon*. 3ª ed., São Paulo: Edipro, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

COCLES, Horácio. *Arte Poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

SALISBURY, Jean de. *Le Metalogicon*. Laval: Les Presses de l'Université Laval, 2009.
SALISBURY, John of. *The Historia Pontificalis of John of Salisbury*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
SALISBURY, John Of. *The Metalogicon of John of Salisbury: Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*. Gloucester: Peter Smith, 1971.
SALISBURY, Juan de. *Policraticus*. Madri: Editora Nacional, 1984.
SARESBERIENSIS, Ioannis. *Metalogicvs*. Paris: Viâ Iacobea, 1610.
SARESBERIENSIS, Ioannis. *Policraticus: sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, libri octo accedit huic editioni ejusdem metalogicus*. Officina Ioannis Maire, 1639.

Dicionários utilizados como materiais de apoio

Dicionário Du Cange, et al., Glossarium mediæ et infimæ latinitatis. Niort. Niort: L. Favre, 1883-1887. Disponível em: http://ducange.enc.sorbonne.fr/?clear=1
Greek Dictionary Headword Search Results. Boston, 2013. Disponível em: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/
Perseus Dictoonary Logeion. 2021, Chicago. Disponível em: https://logeion.uchicago.edu

Bibliografia

ALTHOFF, Gerd; FRIED, Joahannes; GEARY, Patrick J. (orgs.). *Medieval Concepsts of Past: History Memory, Historiography*. Washington, Cambridge: 2002.
ARIÈS, Philippe. *O tempo da História*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.
AURELL, Jaume. *La Historiografía Medieval: entre la Historia y la Literatura*. València: Universitat de Valéncia, 2016.
BARROS, José D'Assunção. *Os Conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
BEAUJOUAN, Guy. L'émergence médievale de l'idée de progrés. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, nº 30, 1988.
BENOIST, Alain de. A Brief History of the idea of progress. *The Occidental Quarterly*, vol. 8, nº 1, 2008, pp. 7-16.
BLOCH, David. *John of Salisbury on Aristotelian Science*. Turnhout: Brepols, 2012.
BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOCH, Maurice. The Past in the Present. *Man, New Series*, vl. 12, nº 2, Agosto de 1977, pp. 278-292.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 13ª ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

BOLLERMANN, Karen; NEDERMAN, Cary. John of Salisbury, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Outono de 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/#Biog.

BOURDÉ, Guy. MARTIN, Hervé (orgs.). *As Escolas Históricas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BRUUN, Mette, B; GLASER, Stephaine (orgs.). *Negoting Heritage*. Turnhout: Brepols, 2008.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CARR, Edward Hallet. *What is History?*. Londres: Penguin Books, 1987.

CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. 2ª ed., Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2008.

CHENU, Marie-Dominique. *La Theologie Au Douzième Siècle*. 12ª ed., Paris: LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1966.

COTTS, John D. *Europe's Long Twelfth Century Order, Anxiety, and Adaptation, 1095–1229*. Londres: The Palgrave Macmillan, 2013.

CROMBIE. A. C. Some Atitudes to scientific progress Ancient, Medieval and Early Modern. *History of Sci*ence, 13, 1975, pp. 213-230.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

DAWSON, Christopher. *Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval*. São Paulo: É Realizações, 2016.

DRONK, Peter (org.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FOSSIER, Robert. *As pessoas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2018.

GELL, Alfred. *A Antropologia do Tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis: Vozes, 2014.

GIACONE, Roberto. Masters, Books and Library at Chartres according to the cartularies of Notre-Dame and Saint-Pére. *Vivaruim*, nº 12, vl. 1, 1974, pp. 30-51.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. 3ª ed., São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIRAUD, Cédric (org.). *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Liden/Boston: Brill, 2020.

GRANT, Edward. *História da Filosofia Natural: do Mundo Antigo ao século XIX*. São Paulo: Madras, 2009.

GRELLARD, Christophe. *Jean de Salisbury et la Renaissance Medievale du Scepticisme*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

GRELLARD, Christophe; LACHAUD, Frédérique (orgs.). *A Companion to John of Salisbury*. Leiden/Boston: Brill, 2015.

GUREVICH, A. J. *Categories of Medieval Culture*. Londres/Boston/Melbourne/Henley: ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1985.

HARTOG, François. *Os Antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

HASKINS. Charles Homer. *A Ascenção das Universidades*. Balneário do Camboriú: Livraria Danúbio Editora, 2015.

JAEGER, C. Stephen. *A Inveja dos Anjos: as escolas catedrais e os ideais sociais na Europa Medieval (950-1200)*. Campinas: Kírion, 2019.

JEAUNEAU, Edouard. "Nani gigantum humeris incidentes": Essai d'interprétation de Bernard de Chartres. *Vivarium*, vol. 5, nº 2, 1967, pp. 79-99.

KLIBANSKY, Raymond. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 26, nº 1, 1936, pp. 147-179.

KOSELLECK, Reinhart (org.). *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro do Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (orgs.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From The Rediscovery Of Aristotle To The Disintegration Of Scholasticism (100 – 1600)*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1982.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. *Homens de Pedra: tradição, memória e harmonia na pedagogia de João de Salisbury e outros mestres medievais*. Cuiabá, 2017.

LE GOFF, Jacques. *A Idade Média e o Dinheiro: Ensaio de antropologia histórica*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. 7ª ed., São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. 6ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval, vol. II*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LECLERQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval.* 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LINDBERG, David C. *The Beginnings os Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*. 2ª ed., Chicago: University of Chicago Press, 2007.

MATTHEW, H. C. G; HARRISON, Bryan. *Oxford Dictionary of National Biography, vol. IV*. Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004.

MCGRADE, A. S (org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

Mémoires de l'Institut national de France, tome 36, 2e partie, Paris: Istituti Nacional de France, 1901.

MOLLAND, A. G. Medieval ideas of Scientific Progress. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, nº 4, 1978, pp. 561-577.

MORENSCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MURRAY, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NEWELL, John. Rationalism at the School of Chartres. *Vivarium*, Vol. 21, Nº 2, 1983, p. 108-126.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII*. Campinas: Kírion, 2020.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. 2ª ed., Campinas: Kírion, 2018.

O'DALY, Irene. *John of Salisbury and the medieval Roman Renaissance*. Manchester: Manchester University Press, 2018.

OCKENDEN, R. E. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 25, nº 2, 1936, pp. 451-452.

POCOCK, John G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

POMIAN. Krzysztof. *Enciclopédia Einaudi: Tempo/Temporalidade.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda: 1993.

POOLE, Reginald L. The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time. *The English Historical Review*. nº. CXXXIX, Vol. XXXV, Julho de 1920, pp. 321-342.

PRIORESCHI, Plinio. The Idea of scientific progress in Antiquity and in the Middle Ages, *Vesalius*, vol. VIII, nº. 1, pp. 34-45.

PROST, Antoine. *Doze Lições sobre a História*. 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Contexts.* Cambridge: Cambridge University Express, 2020.

ROSSI, Paolo. *O Passado, a Memória, o Esquecimento: Seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2006.

SARTON, George. Standing on the shoulders of giants. *Isis*, vol. 24, nº 1, 1935, pp. 107-109..

SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval, vl. I*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SESBOÜE, Bernard (org.) História dos *Dogmas, tomo 3: Os Sinais da Salvação*. 3ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SESBOÜE, Bernard; THEOBALD, Christoph. *História dos Dogmas, tomo 2: A Palavra da Salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SOUCHET, Jean-Baptiste. *Histoire du diocèse et de la ville de Chartres. Tome 2*. Chartres: Société archéologique d'Eure-et- Loir, 1868.

THORNDIKE, Lynn. *History of Magic and Experimental Science: during the first thirteen centuries of our era, vol. II*. New York: COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 1923.

TOURINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2ª ed., Porto: Porto Editora, 1942.

VALDÉS, Antonio Roma. Monederos itinerantes em la Europa Ocidental al filo de 1100: los monederos de Chartres. *Revista numismática OMNI*, nº 12, 2018, pp. 126-150.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. 2ª ed., Bauru: EDISC, 1999.

WEI, Ian P. From Twelfth-Century Schools to Thirteenth-Centry Universities: The Disappearance of Biographical and Autobiographical Representations os Scholars. *Speculum*, nº 86, 2011.

WETHERBEE, Winthrop. *Platonism and poetry in the twelfth century: The Literary Influence of the School of Chartres*. Princeton: Princeton University Press, 1972.