

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
JOÃO PAULO DOS SANTOS NETO

PENSADOS NA “MENTE DE DEUS”: OS FUNDAMENTOS DO SABER EM
HUGO DE SÃO VÍTOR

MANAUS
2019

JOÃO PAULO DOS SANTOS NETO

PENSADOS NA “MENTE DE DEUS”: OS FUNDAMENTOS DA GNOSIOLOGIA
HUGONIANA

Relatório apresentado como requisito para
obtenção da titulação de Mestre no Programa de
Pós-Graduação em História do Instituto de
Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Federal do Amazonas.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Síval Carlos Mello Gonçalves, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Átila Augusto Vilar de Almeida, Membro
Universidade Federal do Amazonas.

Prof. Dr. Carlos Rubens Carlos Rubens de Souza Costa, Membro
Universidade Federal do Amazonas.

Prof^a. Dra. Keith Valéria de Oliveira Barbosa, Suplente
Universidade Federal do Amazonas

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S237p Santos Neto, João Paulo dos
Pensados na Mente de Deus : os fundamentos do saber em Hugo de São Vítor / João Paulo dos Santos Neto . 2021
95 f.: il.; 31 cm.

Orientador: Síval Carlos Mello Gonçalves
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Idade Média. 2. Hugo de São Vítor. 3. Mística medieval. 4. História das mentalidades. I. Gonçalves, Síval Carlos Mello. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

“Nosso entendimento ilumina o mundo apenas de um modo escasso. Na zona cinzenta de suas fronteiras, reside tudo o que é paradoxal. [...] não empreendamos a tentativa de realizar um panorama racional irretocável, pois exatamente essa perfeição irretocável seria sua mentira fatal e um sinal da mais terrível cegueira.”

(Friedrich Dürrenmatt)

Ao meu avô João Paulo dos Santos (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

É comum que se agradeça primeiramente à agência de fomento à pesquisa que financiou o estudo. Mantendo a tradição, agradeço à CAPES. Estendo também os meus agradecimentos aos membros do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas.

Contudo, se a bolsa de estudos foi de grande valia, não se deve, unicamente por dinheiro, pensar e produzir. Que mais me motivou neste trabalho foi a diligência do meu orientador. Foi ele quem me ofereceu temas e ideias, revelou regiões misteriosas do saber e me apresentou séculos de cultura através de suas observações. Nunca me desapontou: correu ao meu socorro quando precisei, abriu-me caminhos, iniciou-me na pesquisa científica. Portanto, quaisquer erros ou deficiências que possam ter permanecido apesar de seus esforços só podem ser de minha responsabilidade.

Além disso, não existe boa pesquisa sem bons amigos. Nada mais infundada que a imagem popular de que um bom intelectual se faz em pleno isolamento social; mesmo nas celas monásticas, onde não há conversas, a fileira de celas laboriosas anima a conduta dos ascetas. Entre aqueles que me auxiliaram nesta jornada, destaco José Bosco Ferreira de Sá, exímio leitor que me ajudou também a resolver grave problema estilístico da minha redação.

Também sou beneficiário das informações e dos comentários fornecidos pela Dra. Ana Lúcia Vieira, Dra. Keith Valéria de Oliveira Barbosa e Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior. Devo também sinceros agradecimentos aos membros da minha banca de qualificação: ao Dr. Átila Augusto Vilar de Almeida e ao Dr. Auxiliomar Ugarte Pinheiro, este último quem me iniciou na filosofia, quando, anos atrás, me deu suas cópias de textos de pensadores iluministas. Por último, há de se reconhecer os préstimos do Dr. António Guimarães da Silva Pinto, quem permitiu que eu tomasse parte de suas lições de latim sem estar matriculado em suas disciplinas, como também, mais recentemente, ao Dr. Átila Almeida, pelas também valiosas lições de língua latina das quais tenho participado.

Agradeço também ao apoio da minha família, especialmente dos meus pais, sem os quais eu não seria quem sou hoje. Expresso também minha gratidão à minha esposa: não só por compreender que minha profissão exige o sacrifício de belas horas ordinariamente dedicadas a relações e trâmites sociais inferiores ao ideal da virtude

intelectual, mas também por ajudar a me reerguer na hora das inevitáveis quedas e me acalmar em momentos de aflição.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O MUNDO DE HUGO DE SÃO VÍTOR	14
1.1 Hugo de São Vítor (1096?-1141).....	15
1.2 O Fenômeno Escolar Urbano.....	18
1.3 Escola e Ordem de São Vítor	20
1.4 As influências de Hugo	27
2 ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA GNOSIOLOGIA HUGONIANA: TEMPO, ESPAÇO E SÍMBOLO NA IDADE MÉDIA.....	38
2.1 O símbolo medieval na apreensão do real	39
2.2 Uma “confusão” temporal: sobre a percepção histórica medieval, delimitada pelo pecado original e pelo juízo final.....	43
2.3 Do macrocosmo ao microcosmo medieval: espaço, realidade e cosmologia	51
2.3.1 Mundo supralunar e mundo sublunar	51
2.3.2 Uma geografia do “além”	57
3 “DEUS CRIOU TUDO, E O ‘TODO’ CRIADO É DEUS”: A HUMANIDADE EM SUA RELAÇÃO COM A SAPIÊNCIA	65
3.1 Partícipes da Mente de Deus.....	66
3.2 A substância divina no homem.....	71
3.3 A harmonização da mente humana com a Sapiência	76
3.4 As qualidades naturais	81
CONCLUSÃO	87
APÊNDICE A - Diferenças entre “ <i>verbum</i> ” e “ <i>res</i> ”, em Hugo de São Vítor.....	91
BIBLIOGRAFIA.....	92

INTRODUÇÃO

“[...] Todos que estamos vivos morremos.
Não é para entender que nós pensamos,
é para sermos perdoados [...]”

(Adélia Prado)

Beira à injustiça reduzir tão belo poema a um aforismo, mas eu assim não o faria se esses versos não traduzissem tão bem o teor principal do nosso objeto de estudos: o *Didascálicon: da arte de ler* (1127), de Hugo de São Vítor (1096?-1141). É desnecessário dizer que a finalidade gnosiológica aludida por Adélia Prado já não é tão popular entre nós. Basta lembrarmos, se quisermos prolongar nossa ode às poetisas, destes versos de Patti Smith: “Jesus die by somebody sins, but not mine [...] / My sins my own/ They belong to me, me”. Duas concepções de pecado; duas filosofias de vida. Adélia Prado, sem o querer, reproduz a justificativa e os fins estabelecidos por Hugo em seu *Didascalicon*.

Hugo de São Vítor sustentava que a importância de um saber organizado (*disciplina* ou *ars*) consistia na restauração, no homem, da semelhança divina perdida após a transgressão da ordem de que não se comesse da árvore proibida. Os saberes que ele nos apresenta são “*viae*” para a Sabedoria, como se por alguns caminhos o espírito pudesse penetrar nos segredos de Deus e instruir a humanidade acerca das necessidades reais do espírito. Segundo Hugo, possibilitado pela graça e pela vontade do livre-arbítrio, o homem poderia retornar a Deus em busca da liberdade perdida no pecado.

Quando observamos tais pormenores dos preceitos teológicos em Hugo de São Vítor, constatamos que, por mais belos que sejam os versos de Adélia Prado, não podemos restringir à poetisa o trabalho de apresentar o *Didascalicon* – tarefa que não é das mais fáceis. O próprio título da obra, de tão abrangente, antecipa essa dificuldade: “*didascalicon*” significa, grosso modo, “coisas concernentes à escola”; seu subtítulo é o que especifica sua matéria principal: “de studio legendi”, “sobre a arte da leitura”¹. Porém, não obstante essa delimitação, o *Da Arte de Ler* é mais que uma dissertação sobre a metodologia da leitura medieval; trata-se de um guia para que se pudesse antegozar do êxtase místico da beatitude, para tornar possível alcançar a serenidade trazida à alma através da contemplação.

¹ Não se admite a tradução literal de “*studio*”, em razão da notável alteração semântica da palavra “estudo”. O *Didascálicon* não é um “estudo da leitura”. Traduzindo-a por “arte”, os tradutores fazem menção ao tipo específico de estudo aludido por Hugo.

Certa vez, incumbido da tarefa de apresentar o *Didascalicon*, formulei esta sinopse da obra: “Gosto de pensá-lo como um projeto de educação formal coroado pela iluminação espiritual. Uma espécie de farol a iluminar o (re) conhecimento de Deus.” Ora, se tirássemos essa citação de contexto, transformando-a em discurso apologético, muitos entre nós, provavelmente, concordariam com tais palavras, mas, a despeito de elas ainda surtirem efeito em alguns espíritos, sublinhemos que, no correr das páginas, adentraremos em território medieval, e as semelhanças se perderão quando as analisarmos com mais atenção.

O *Didascalicon de studio legendi* é tanto um livro sobre o modo de ler textos sacros e profanos, quanto um programa de estudos sustentado por uma justificativa e uma proposta metodológica. Dessa forma, não é de se estranhar que ele tenha sido estudado por várias ciências nas últimas décadas, afinal, se pode analisá-lo enquanto: livro filosófico, em razão de suas contribuições à filosofia moral, ou mesmo por sua inédita divisão das quatro partes da filosofia (teórica, prática, lógica e mecânica)²; pedagógico, não só por se tratar de uma introdução ao saber, mas também por seu autor situar-se na esteira do ideal educacional da Antiguidade greco-romana que considerava as artes liberais o “fundamento de toda doutrina”; um testemunho da mística medieval, uma vez que o cônego cria que o conhecimento obtido na escola era apenas o primeiro passo (embora essencial) na longa jornada à Sapiência divina. Mas, independentemente de como se o aborda, qualquer perspectiva de estudo do *Didascalicon* estará ligada à sua temática principal, que é o saber no mundo medieval (seja sua construção, transmissão, função ou significado). E foi justamente a partir desse tema que delineamos as linhas mestras desta pesquisa, cujo objetivo central é entender a fundamentação do saber no *Didascalicon*.

O interesse pelos fundamentos gnosiológicos de Hugo de São Vítor nasceu da necessidade de se compreendê-los antes de qualquer avanço na pesquisa acerca dos saberes em si. Pois cedo constatamos que Hugo acreditava que todas as coisas subsistiam na Mente de Deus antes de serem criadas, “as quais, em sua totalidade, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial [que é Deus]”³, nela permanecem contidas por sua semelhança com o Criador; e que seria justamente essa comum pré-existência de todas as coisas o que permitiria

² Lacalle (2014) foi quem apontou o ineditismo de Hugo na inclusão das ciências mecânicas na filosofia em “Das Artes Liberais às Humanidades Digitais”.

³ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon: da arte de ler* / Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, II-1-86.

à alma humana (graças a sua potência racional e suas inclinações naturais) conhecê-las a partir do profundo conhecimento de si mesmo, de sua natureza mortal e divina.

Escrito na primeira metade do século XII, o *Da Arte de Ler* pertence a um tempo de profundas transformações no reino franco e na cidade de Paris, que então inaugurava suas escolas urbanas e se tornava o principal polo educacional de teologia no Ocidente. Foi nesse contexto que Hugo de São Vítor, provavelmente nascido na Saxônia, exilado, chegou à recém-fundada abadia parisiense de São Vítor entre 1115 e 1118, tornando-se em pouco tempo Mestre da sua Escola. Sua copiosa obra atravessou séculos. Impressiona o número expressivo de cento e vinte cinco manuscritos que possuímos do *Didascalicon*, de vários lugares e épocas. Dos manuscritos completos dessa obra, trinta e quatro são do século XII, trinta e um do século XIII e quarenta do século XV. Hugo foi lido na França, na Alemanha e no Leste Europeu, por beneditinos, cistercienses, agostinianos e cartuxos, e tem sido objeto de estudo de muitos especialistas desde o segundo quartel do século XX.⁴

O primeiro estudioso a editá-lo foi J. P. Mignet, na *Patrologia Latina* (1879), tendo como base o manuscrito preservado em Rouen, de 1648.⁵ Algumas décadas mais tarde, Ch. H. Buttimer valeu-se de Mignet para escrever a mais popular tradução crítica que o *Didascalicon* recebera, editada nos Estados Unidos em 1939. Foi Buttimer quem fez a subdivisão dos seis livros em pequenos capítulos e anexou dois (dos três, em algumas edições) apêndices ao texto,⁶ tal como conhecemos na maioria das traduções recentes.

A versão latina que estudamos foi a de Buttimer, transcrita por Antonio Marchionni, mas também consultamos a de Mignet, publicada sob o título de *Opera Omnia*. Junto a ela, lançamos mão de quatro traduções do *Didascalicon*, três para a língua portuguesa e uma para a língua inglesa. Dentre elas, destacaremos as de Taylor e Marchionni pelo fôlego e excelência de seus trabalhos. Mas temos também em língua portuguesa as traduções de Roger Campanhari e a de Tiago Tondinelli, ambas atualmente disponíveis nas livrarias.⁷

Hugo compôs o *Didascalicon* em seis livros: três dedicados a instruir o leitor no conhecimento das coisas do homem, através das ciências profanas, e três dedicados ao

⁴ ILLICH, 1993, p. 85.

⁵ M.A., 1994, p. 13.

⁶ Tradutores posteriores optaram por transformar os dois últimos capítulos do Livro IV, na versão de Buttimer, em apêndice, tornando-os três ao todo, que são: “Divisão dos conteúdos da filosofia”, “A magia e suas partes” e “As três substâncias das coisas”.

⁷ Para mais informações acerca dessas obras, consulte a nossa bibliografia.

conhecimento das coisas de Deus, através da leitura da Sagrada Escritura. E a tudo isto Hugo chamou de “Filosofia”, dividindo-a em teórica, prática, mecânica e lógica, as quais se subdividem da seguinte forma: a teórica se divide em teologia, física e matemática; a matemática se divide em aritmética, música, geometria e astronomia; a prática se divide em solitária, privada e pública; a mecânica se divide em ciência da lã, das armas, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro; a lógica se divide em gramática e arte da argumentação, que por sua vez se divide em demonstrativa, provável e sofística, enquanto que a provável se divide em dialética e retórica. Salientemos que somente estão contidas nessa divisão as partes principais da filosofia; ainda há outras, mas as que expusemos são suficientes para esta exposição.

Uma vez conhecidas algumas características da nossa fonte histórica, e qual a importância de se estudar a gnosiologia de Hugo para compreender sua proposta educacional, resta indicar como cada um dos capítulos desta dissertação constrói a relação entre nosso objeto de estudo e o período histórico a que ele pertence.

Pois bem, no primeiro capítulo, como dissemos, apresentaremos algumas informações biográficas sobre Hugo de São Vítor e as principais transformações no reino franco no século XII. Exporemos também informações acerca da abadia, da ordem e da escola de São Vítor, meditando sobre em que medida essas instituições estão ligadas às transformações socioculturais de sua época. Por fim, buscaremos identificar as principais influências de Hugo de São Vítor, para que possamos entender melhor a historicidade das ideias que ele se valeu para construir seu pensamento.

Já o segundo capítulo foi pensado com o intuito de apresentar alguns elementos do mundo medieval que constituem o substrato cultural da proposição gnosiológica de Hugo de São Vítor. Para isso, optamos por analisar três noções-chave que constituem os fundamentos culturais da sua proposta de estudos: a de “tempo”, de “espaço” e de “símbolo”. Sublinhemos que todas elas estão associadas à temática maior da salvação no cristianismo medieval; portanto, são elas quem justificam o esforço intelectual de Hugo de São Vítor. A noção medieval de “tempo” dita a urgência para salvar-se antes do Juízo Final, ao passo que instrui a humanidade acerca da sua corresponsabilidade no Pecado Original. Na noção de “espaço”, encontramos traduzida para o cristianismo a antiga fórmula dos dois mundos (supra e sublunar), das duas substâncias que compreendiam a existência (chamadas, na história da filosofia tardo-antiga e medieval, ora de intelectível e inteligível ora de inteligível e sensível-perceptível),

assim como a existência de uma substância que interligaria o homem-microcosmo ao macrocosmo. Enquanto que a noção de símbolo estabelece uma possibilidade de conexão entre os dois mundos, a qual, em Hugo de São Vítor, aparece claramente em sua exposição sobre a metodologia da leitura da Sagrada Escritura.

O último capítulo será dedicado ao estudo dos fundamentos gnosiológicos em Hugo de São Vítor. Para facilitar a exposição sumária do seu conteúdo, podemos dividi-lo em duas partes. Uma delas versa sobre as fontes do conhecimento, ou seja, aquilo que fornece e possibilita o conhecimento “racional” das coisas ordinárias e altíssimas, as quais se devem à graça e à Sapiência de Deus, ambos temas que acabam por englobar matérias afins como a iluminação dos olhos e do espírito humano. A outra, ocupa-se de analisar o sujeito do conhecimento: o corpo e, sobretudo, a alma humana; acerca deste último, trataremos de temas como as faculdades anímicas, sua relação com a Sapiência e suas progressões no espaço por intermédio do quaternário do corpo e o da alma.

1 O MUNDO DE HUGO DE SÃO VÍTOR

Entende-se por “mundo”, na língua portuguesa, um todo organizado, aquilo que constitui e dá forma à união das partes. Com efeito, as seções deste capítulo tencionam reconstituir um todo, porém, há também outro sentido – embora eu o explore apenas no próximo capítulo – existente somente na origem etimológica da palavra, e que acredito importante pontuar: entre nós, “mundo” pode significar “a vida no século”, mas, em latim, “*mundus*” tem sentido mais cosmológico.

Era teoria antiga e medieval a existência de dois mundos: um que fica acima da órbita da lua (supralunar), e outro que fica abaixo dela (sublunar). Conectados por fluidos invisíveis e por origem única na Sapiência de Deus, o mundo, tal como Hugo o concebia, acaba sendo muito maior do que aquilo que significa atualmente. Por isso, a despeito de que falemos neste capítulo principalmente daquilo que chamamos hoje de “secular”, esta pequena introdução deve servir como adendo para nos lembrar que, mesmo na ausência de uma seção dedicada à representação desse outro mundo em Hugo, na Idade Média, o espiritual outrossim o compõe. Que isso preste não só de introdução a este texto, mas também de tudo que se lerá daqui em diante; lembremo-nos sempre de que o trabalho intelectual de Hugo mirava senão a recuperação da semelhança divina no homem e a mitigação dos sofrimentos mundanos que o assola desde a Queda (Gên., 3:1-24).

No geral, os historiadores consideram o mundo de Hugo de São Vítor como um mundo em transição, de renascimento ou revolução, de reformas religiosas e criações de outras formas de pensar o universo. Juntas, essas são as “partes” que, para nós, compõem o todo. Assim sendo, na primeira parte deste capítulo, construiremos a biografia de Hugo; em seguida, apresentaremos o contexto histórico do surgimento e desenvolvimento da escola em que ele lecionou; posteriormente, estudaremos informações específicas sobre a Ordem e a Escola de São Vítor; e, por último, analisaremos quais pensadores mais o influenciaram acerca de sua concepção de mundo e pessoa humana, para que, mais tarde, possamos entender qual era o papel do conhecimento nessa sociedade.

1. 1 Hugo de São Vítor (1096?-1141)

Este é um daqueles casos em que a obra explica o homem. Quero dizer: não conhecemos a sua vida antes de entrar em São Vítor muito além do pouco que ele escreveu sobre sua origem ou família, em duas passagens do *Didascalicon* e em epístola dedicatória no *De arrha animae*⁸.

Sabemos que Hugo teria saído de sua terra natal na condição de exilado, pois, em comentário ao exercício do engenho através do exílio, ele nos diz:

Eu mesmo desde menino tomei o caminho do exílio, e sei com quanta tristeza o espírito humano abandona o estreito fundo de um pobre tugúrio, mas sei também com qual liberdade, mais tarde, desdenha habitações de mármore e casas munidas de teto.⁹

E que teria sido aluno diligente, pois, em outro livro da mesma obra, exorta seus discípulos a que se dediquem também ao estudo das coisas mínimas, tal como fizera quando mais novo:

Lembro-me que, quando era ainda pequeno estudante, decidi de aprender os vocábulos de todas as coisas que caíssem sob os olhos ou viessem a ser usadas, ponderando que não pode perquirir livremente a natureza das coisas aquele que ignora até o nome delas. Quantas vezes exigi de mim mesmo o estudo cotidiano das minhas teses que, por razões de concisão, havia anotado numa página em uma ou duas frases, para também memorizar seja as soluções seja o número de quase todas as sentenças, questões e objeções que eu tinha aprendido! Frequentemente eu montava debates e, dispostas as argumentações contrárias entre si, distinguia diligentemente qual era a função do retor, qual do orador e qual do sofista. Dispunha pedrinhas em lugar de números e pintava o chão com carvões pretos, e, posto sob os olhos este modelo, demonstrava claramente qual era a diferença entre o ângulo obtuso, o ângulo reto e o ângulo agudo. Andando com os pés sobre um lado e o outro, aprendi se, multiplicando dois lados entre si, a área preenchia o quadrado equilátero. Frequentemente, como um astrólogo noturno, pernoitei em longas vigílias invernais. Frequentemente costumava tocar as cordas esticadas aritmeticamente sobre um lenho, para perceber pelo ouvido as diferenças dos sons, seja para deleitar a alma com uma doçura parecida com a do mel. Foram coisas pueris, é verdade, todavia não inúteis, e conhecer agora aquelas coisas não me pesa no estômago.¹⁰

Isso é tudo que conhecemos sobre seu passado, não à toa que o próprio lugar de nascimento de Hugo tornou-se objeto contencioso entre os historiadores: uns o atribuem a Ypres, nos Flanders; outros à Saxônia¹¹. Hoje, graças aos esforços de alguns estudiosos, a balança parece ter pendido a esta última; mas, de qualquer forma, a questão não foi de toda exaurida, mesmo para os principais representantes dessa tese:

⁸ OF SAINT VICTOR, 1991, pp. 36-37

⁹ DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 167.

¹⁰ Ibid. p. 237.

¹¹ Ibid., p.26

(...) [um de seus principais defensores, o historiador Dominique Poirel] sugere que Hugo trouxe a Paris uma formação influenciada pelo cenário educacional do Sacro Império Romano-Germânico, tal como o interesse pelo quadrívio, além da dialética parisiense, como eram representadas por autores carolíngios, saxônicos (imperiais) e da “renascença”, mas apenas como sugestão, e não como uma conclusão definitiva.¹²

Felizmente, conhecemo-lo melhor após seus votos ao abade Gilduíno (ca. 1115) através dos registros necrológicos da Ordem de São Vítor, os quais informam que Hugo:

(...) submetendo-se ao serviço de Deus em sua casa desde a primeira flor de sua juventude, tão excepcionalmente levou para si mesmo os presentes dados a ele pela Sabedoria celestial que, em toda a Igreja, não se pode encontrar nenhum homem comparável a ele em sua sabedoria.¹³

Devemos também a esses registros a informação de que Hugo e seu tio homônimo chegaram a São Vítor em dezessete de junho, dia tornado data de celebração, pois foi quando ambos doaram à comunidade as relíquias do santo de quem emprestavam o nome, além de bens materiais (ouro, prata, vestes preciosas, carpetes, cortinas e outros móveis) e os fundos necessários para o início da construção da igreja de São Vítor.¹⁴

Apesar de importantíssimas, essas fontes possuem certa margem de imprecisão. Toda essa datação foi registrada postumamente; tomaram-lhe nota séculos depois. Conhecemo-la através de dois documentos: uma antologia compilada pelos vitorinos em 1648, em Rouen, e da *Crônica episcopal de Halberstadt*, de Johann Winnigstedt, igualmente tardia, composta em meados do século XVI. Não obstante, muitos historiadores as utilizaram para reconstruir a biografia de Hugo; aqueles que as combinaram, chegaram à seguinte e mais popular versão da história da sua vida:

Hugo nasceu lorde de Blankenburg na diocese de Halberstadt em torno do fim do século XI. Seus pais o enviaram à recém-fundada casa agostiniana de S. Pancras, Hamersleben, na mesma diocese, para aprender as letras. Lá, cativado pelo amor de aprender, ele resolveu tornar-se noviço, apesar da indisposição dos seus pais. Seu tio, Reinhard, era bispo de Halberstadt. Quando Hugo atingiu dezoito anos de idade, a diocese do seu tio estava prestes a ser devastada pelo imperador Henrique V, portanto, enviou Hugo a Paris, acompanhado de seu tio homônimo, o arqui-diácono Hugo. Os dois Hugos viajaram primeiro a Marselha, onde obtiveram relíquias de São Vítor para o mosteiro de mesmo nome. Em seguida, foram a Paris, onde, em dezessete de junho de, aproximadamente, 1115, eles ofereceram as relíquias e seus votos a Gilduíno, o primeiro abade da abadia parisiense de São Vítor. Quando, depois de um tempo que Hugo tinha confirmado seus votos, ele foi encarregado do ensino do trívio e do quadrívio, e, finalmente, feito mestre da escola. Depois de vinte anos de vida na Abadia, ele morreu em onze de fevereiro de 1140 ou 1141.¹⁵

¹² ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor: Great medieval Thinkers*. Oxford: University Press, 2009, p. 11.

¹³ Apud OF SAINT VICTOR, 1991, p. 37.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid., p. 38.

De seus anos na Abadia, Hugo deixou um impressionante legado. Foi um escritor profícuo, como bem testemunhou o cronista Roberto de Torigny (ca. 1110-1186): “[Hugo] escreveu tantos livros que não haveria modo de enumerá-los, tão espalhados eles estão”¹⁶. Com efeito, os manuscritos posteriores à primeira organização da sua obra (realizada em 1152) já contavam 54 títulos reunidos;¹⁷ e ainda hoje, são numerosos seus textos mais recordados e comentados, entre os quais, destacam-se: *Didascalicon*, *Sobre Sacramentos da fé cristã*, *Sobre a hierarquia celeste do Santo Dionísio*, *Sobre o Eclesiastes*, *Sobre a união do espírito e do corpo*, *Sobre os três dias*, *Sobre a essência do amor*, *Solilóquio sobre o penhor da alma*, *Em louvor do Amor*, *Sobre a arca mística de Noé* e *Sobre a arca moral de Noé*.

Quanto à sua influência na inteligência medieval, quem bem a analisou foi Jerome Taylor, em texto específico sobre aquela exercida pelo *Didascalicon*:

A influência do *Didascalicon* foi imediata e penetrante. De um lado, ele proveu um esboço de trabalho parcialmente feito aos moldes da produção escolar de Hugo, continuado por André e Ricardo, seus sucessores na cadeira vitorina, e refletida na poesia filosófica de Godofredo e nas sequências litúrgicas de Adam, portanto, este livro formou um tipo de chave do *corpus* vitorino. De outro lado, para os escritores do século XII e XIII que não eram vitorinos, e para outros como João de Salisbury, Clarenbaldus de Arras, Guilherme de Conches (ou seus discípulos), Pedro Comestor, Stephen Langton, Roberto Kilwardby, Santo Tomás de Aquino, São Boaventura e Vicente de Beauvais, ele serviu ou como fonte de referência e de compilação a partir da qual eles a incorporaram em seus próprios escritos, ou, mais significativamente, como fonte de ideias mestras para guiá-los na apresentação de seus trabalhos ou pensamentos [tradução nossa].¹⁸

E a atestam os próprios medievais, como Boaventura de Bagnoregio (ca. 1217/1221 - 1274), quem lhe teceu o mais belo elogio:

(...) de onde se deduz que todas as Sagradas Escrituras ensinam essas três coisas: a geração eterna e a encarnação temporal de Cristo, a norma do viver e a união da alma com Deus, ou a fé, os costumes e o fim de ambos. Sobre a primeira destas coisas devemos exercitar-nos com afinco no estudo dos Doutores; sobre a segunda, no estudo dos Pregadores; sobre a terceira, no estudo das almas contemplativas. Santo Agostinho ensina de preferência a primeira; São Gregório, a segunda; São Dionísio Areopagita, a terceira. Santo Anselmo segue a Santo Agostinho; São Bernardo segue a São Gregório; Ricardo de São Vítor segue a São Dionísio Areopagita; porque Santo Anselmo se distingue no raciocínio, São Bernardo na pregação e Ricardo de São Vítor na contemplação. Mas Hugo de São Vítor se sobressai nas três.¹⁹

¹⁶ DE TORIGNY, Robert. *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313. Apud: DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 26.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ OF SAINT VICTOR, 1991, p.4.

¹⁹ BOAVENTURA. *Redução das ciências à teologia*. Apud: DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon sobre a arte de ler*, [s.n]: Kírion, 2018, p. 11.

Mesmo Dante Alighieri (ca. 1265-1321), por reconhecê-lo teólogo de envergadura, lhe pôs entre os espíritos sábios do *Paraíso*: “Com Hugo de San Vitor podes vê-los,/ e Pietro Magiadore e Pedro Hispano,/ que luz na terra em seus doze libelos”²⁰.

1.2 O Fenômeno Escolar Urbano

O despertar da vida nas cidades é um fenômeno nítido no século XII. O desenvolvimento urbano, ligado às funções comerciais e industriais, criou experiências de vida diferentes das que havia nos campos, cujo impacto foi tão significativo a ponto de alguns historiadores designarem esse momento da História de “renascimento” (geralmente dito urbano, econômico e cultural), e há mesmo quem lhe tome por “revolução”²¹. Embora não exista consenso quanto a este último, ao menos é certo que o fortalecimento das cidades é consequência de uma profunda reestruturação da sociedade medieval.

Centro ativo de produção econômica (o comércio, a produção artesanal e o início da atividade bancária lhe são característicos), a cidade é também um centro de intensa produção cultural.²² A praça pública, onde se erguem a administração municipal e a torre do sino, desenvolve uma cultura mercantil bastante peculiar; conhecemos seus mercados e suas feiras, mas também o seu teatro, renascido nos mosteiros por um Rosvita de Gandersheim (c. 935-1000)²³ e então adaptado para a cidade.²⁴ Poderíamos ainda nos estender sobre as mudanças no âmbito da arquitetura, especificamente o dos edifícios religiosos, do românico ao gótico; são muitas as novidades, porém, o que mais nos interessa de todas essas transformações são o surgimento das novas escolas urbanas e o reflorescimento da teologia cristã.

O período de prosperidade que marcou a Europa ocidental do início do século XII favoreceu a fundação e o crescimento de escolas urbanas e monásticas, além do desenvolvimento de um rico debate intelectual, sobretudo nas cidades de Paris, Oxford e Bolonha. Ia-se para essas duas últimas para se estudar direito civil e canônico – embora no

²⁰ ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora Lamark, 2005, p. 701.

²¹ LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003; LE GOFF, Jacques. *O Apogeu da Cidade Medieval*. LE GOFF, 1992; MOORE, R. I. *The First European Revolution*, c. 970-1215. Oxford: Blackwell Publishers, 2000; PIRENNE, Henri. *As cidades na Idade Média: Ensaio de história econômica e social*. Camarate: Coleção Saber, 1973.

²² LE GOFF, 1992, pp. 193-226; BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à civilização da América*. São Paulo: Globo, pp.147-154.

²³ _____. *Cultura e Educação na Idade Média: textos do Século X ao XIII*. São Paulo: Editora WMF, 2013, pp. 169-190.

²⁴ LE GOFF, 1992, pp. 208-211.

século seguinte, sobretudo a partir da chancelaria de Robert Grosseteste (ca. 1175-1253), Oxford tenha assumido grande importância no ensino da teologia –, enquanto que ia-se a Paris, para estudar lógica e teologia, as quais, é importante dizer, complementavam-se ao menos desde Anselmo de Cantuária (1033/4-1109), que as aproxima, e Bernardo de Chartres (ca. † 1124), que também o fizera, submetendo a gramática à teologia.²⁵

É claro que com isso não queremos dizer que o currículo das escolas dessas regiões contemplava apenas essas poucas disciplinas. Na escola parisiense de São Vítor, por exemplo, com Hugo, estudava-se também a dimensão teórica das artes mecânicas. Ademais, de modo geral, nas escolas monásticas e episcopais, antes da fase consagrada ao estudo da Escritura Sagrada, o currículo “compunha-se das sete artes liberais conforme o legado da cultura romana”.²⁶ Tampouco pretendemos reduzir a opulência intelectual francesa às escolas parisienses – a pouco mencionada escola de Chartres tornou-se famosa pelo ensino da *physica* (uma combinação da filosofia natural com a *pagina sacra*), enquanto que Angers, Orleães, Meung-sur-Loire e Tours eram famosos centros de cultura poética²⁷. Havia, sim, mais coisas na França do século XII, porém, nessa época, é Paris a cidade-farol dos “intelectuais”, e coroavam-na ambas as disciplinas: lógica e teológica.

Dentre todos esses centros, Paris, favorecida pelo prestígio crescente da monarquia dos Capetos, é o mais brilhante. Mestres e estudantes se comprimem todos os dias na Cité e em sua escola catedral, na Rive Gauche, onde gozam de uma enorme independência. Em torno de Saint-Julien-le-Pauvre, entre a rua da Boucherie e a rua da Garlande; mais a leste, em torno da escola de cônegos de Saint-Victor; ao sul, ao subir a montanha – lá está, a coroá-la, com sua outra grande escola, o mosteiro de Sainte-Geneviève. Ao lado dos professores regulares do Capítulo de Notre-Dame, cônegos de Saint-Victor e de Sainte-Geneviève, mestres mais independentes, os professores *agregés* que tinham recebido do monge encarregado, em nome do bispo, a *licentia docendi*, o direito de ensinar, atraem alunos e estudantes em número crescente a suas casas particulares ou aos claustros de Saint-Victor ou de Sainte-Geneviève que se abrem para eles. Paris deve sua fama primeiro à explosão do ensino teológico, que está no topo das disciplinas escolares, porém logo, mais ainda, ao ramo da filosofia que, usando plenamente a contribuição aristotélica e o recurso ao raciocínio, faz triunfar os métodos racionais do espírito: a dialética.²⁸

Quem mais, senão Jacques Le Goff, poderia colocar em imagem tão viva o panorama intelectual de Paris do século XII? Temos a disposição geográfica das escolas, os agentes do

²⁵ Sobre as escolas ver: MOORE, 2000, pp. 112-120; BROCCIERI, Maria Teresa. *O intelectual*, pp. 127-129, In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, 1989. Quanto à incorporação da lógica à teologia por Anselmo e Bernardo de Chartres, ver os capítulos correspondentes a esses autores em GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

²⁶ NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. Campinas, SP: CEDET, 2018, p. 162.

²⁷ *Ibid.*, p. 213.

²⁸ LE GOFF, Os Intelectuais na Idade Média, 2003, p. 44.

conhecimento e seus recursos intelectuais: os clérigos diocesanos, os cônegos regulares e os mestres independentes, ou, se quisermos nomear-lhes, respectivamente, um Guilherme de Champeaux no Capítulo de Notre-Dame, um Hugo de São Vítor na Abadia de São Vítor e um Pedro Abelardo na montanha de Santa Genoveva; o raciocínio lógico peripatético (filtrado através de Boécio), a supervalorização da disciplina teológica e, faltou dizer, a onipresença dos platonismos na teologia latinófona. Se existe algo a acrescentar a esse retrato tão belo e completo da paisagem intelectual da época, seria o testemunho de um adágio do século XIII, de Jordão de Osnabrück, que, apesar de posterior, resume bem tudo o que foi dito: “Os italianos têm o Papado; os germanos, o Império, e os franceses têm o Ensino”²⁹.

Resta ainda explicar o que entendemos por “reflorescimento da teologia” no século XII. Considero essa expressão, tomada de empréstimo de uma catequese do Papa Bento XVI (2005-2013),³⁰ ideal para melhor expressar no que consiste esse fenômeno, pois ela comporta dois significados que concordam com duas interpretações possíveis sobre as transformações na teologia da época: podemos falar de um re-florescer como um re-nascer, aludindo à retomada da filosofia greco-árabe na cristandade ocidental; do mesmo modo que de um reflorescer no sentido de “prosperar, desenvolver”, uma vez que esse foi o momento de aperfeiçoamento do método dialético de organização e exposição do pensamento teológico cristão, de enfrentamento de novos problemas (e.g. o dos universais, o da relação entre razão e fé e o questionamento dos critérios de autoridade) e, por conseguinte, da proposição e aprimoramento de novas soluções, além da produção de obras fundamentais para a posteridade, como as preciosas sistematizações da sacra ciência *Sobre os sacramentos*, de Hugo de São Vítor, e os *Quatro Livros das Sentenças*, de Pedro Lombardo³¹.

Com efeito, nessa época, acreditava-se progredir na compreensão dos Mistérios de Deus. Como artífices urbanos, os cônegos de São Vítor da primeira metade do século edificaram, a seu modo, os degraus purificadores da humanidade; no cume, teriam uma visão contemplativa da verdade divina.

1.3 Escola e Ordem de São Vítor

É comum que se estabeleça o início da história da Ordem um pouco antes do ano da carta de fundação da Abadia de São Vítor, em 1108, quando Guilherme de Champeaux (ca.

²⁹ OSNABRÜCK, Jordão de, *De Praerogativa Romani Imperii*. Apud: NUNES, 2018, p. 214.

³⁰ BENTO XVI. Os Mestres Medievais: de Hudo [sic] de São Vítor a João Duns Escoto. Campinas, SP: CEDET, 2013, pp. 9-14.

³¹ NUNES, 2018, p. 224.

1070-1121), junto a um pequeno séquito de discípulos, retirou-se a uma pequena capela na mais remota extremidade de Paris. Isto, sem dúvida, foi uma reviravolta em sua vida: já não seria mais professor da escola catedralícia de Notre-Dame e tampouco arqui-diácono de Paris; viveria junto a seus companheiros em uma pequena capela, convento ou cemitério dedicado ao mártir de Marselha, São Vítor.³²

Não se sabe ao certo o que o levou a isso. Pedro Abelardo diz ter sido o pivô da mudança, ao desmoralizá-lo enquanto professor de dialética:

No entanto, em consequência desse meu tirocínio na escola [em que Guilherme ensinava], o meu nome começou a difundir-se de tal modo na arte da dialética, que não apenas a fama dos meus condiscípulos, como também a do próprio mestre, reduzida pouco a pouco, acabou por se extinguir. (...) Então [após o fim da minha curta carreira como professor na escola-catedral de Paris] eu voltei a Melun e aí estabeleci a minha escola como antes, e quanto mais claramente a sua inveja me perseguia tanto mais autoridade ele me proporcionava (...) Não muito tempo depois, porém, como ele percebesse que quase todas as pessoas sensatas tinham muitas dúvidas a respeito do seu espírito religioso, e comesçassem a murmurar severamente quanto à sua conversão – pois, na verdade, ele de modo algum havia abandonado a cidade -, transferiu-se junto a comunidade dos irmãos e com a escola para uma certa vila afastada da cidade.³³

Parece-me, todavia, exagerado dizer que essa contenda foi o único motivo da sua retirada. Que lhe o teria incitado, não duvido: se os historiadores da filosofia coroam Abelardo como o mestre maior da dialética do século XII, é de bom senso acreditar que ele teria exercido alguma influência na decisão do seu mestre Guilherme de retirar-se aos ermos parisienses.

Porém, assim como o produto de uma operação nunca é resultado de um só número, o choque intelectual entre ambos não causaria sozinho tal resolução; e digo isso por duas razões. Primeiro porque vemos no próprio texto de P. Abelardo que Guilherme tinha outras formas mais simples de resolver esse impasse: “[Guilherme] maquinou ocultamente com todos os meios de que dispôs para, antes que eu me afastasse da sua escola, prejudicar a preparação da minha e me arrebatara o lugar previsto”, e “fizera o meu lugar ser ocupado por um meu rival”³⁴.

Claro, poder-se-ia objetar que a vitória de Abelardo exaurira todos os recursos de Guilherme de Champeaux e que, por isso, desacreditado, optara por partir da cidade, e assim

³² Os dados biográficos de G. de Champeaux de que me valho foram retirados de DE SÃO VÍTOR, 2001; ROEM, 2009 e TAYLOR, 1991.

³³ ABELARDO, Pedro. A História das Minhas Calamidades, p. 254-255. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

³⁴ *Ibidem*, pp. 254-255, 256

voltaríamos à tese da causa única. Simples questão de lógica, este argumento só se sustenta se se isola o enunciado do quadro completo das proposições, pois, em segundo lugar, temos a segunda das teses, que salienta antes o caráter religioso de sua decisão que qualquer outra coisa:

O todo do movimento da Reforma Gregoriana de “cônegos regulares”, clérigos vivendo juntos de acordo com uma regra, é o contexto mais amplo aqui, e a história subsequente de Guilherme sugere que este ideal espiritual era mais importante para a mudança do seu estilo de vida do que perder um debate para um aluno. A sua devoção diária era, sem dúvida, genuína, e ele manteve uma vida de disciplina espiritual [tradução nossa].³⁵

Essa é uma tese comum na historiografia. Parece haver consenso que a história da fundação de São Vítor está inserida no contexto maior da Reforma Gregoriana, afinal, que fez Guilherme de Champeaux mais do que renunciar a suas posições eclesiásticas para abraçar a vida de cônego regular? Mais importante que as críticas de Abelardo, devemos cuidar também do impacto da Reforma, cujos preceitos justificaram a fundação da Escola de São Vítor, em 1113 (é importante lembrar: uma “escola pública” composta por cônegos regulares)³⁶.

Entre o hiato desse retiro à fundação da escola, sabemos pouco. É possível que a capela tenha sido reformada e, talvez, expandida para a adoração, mas, quando Guilherme deixou-a em 1113, São Vítor era ainda uma pequena comunidade³⁷. Se a deixou, não a abandonou. Nesse mesmo ano, Guilherme, agora bispo de Chânlons-sur-Marne, garantiu junto ao Rei Luís VI que se a elevasse à categoria de abadia real e a ela se anexasse uma escola, o que seria ratificado pelo Papa Pascal II (1099-1118) no ano seguinte, que confirmou não só os direitos e privilégios atribuídos à Abadia de São Vítor, como também a indicação de Gilduíno (†1155) (um dos discípulos de Guilherme que o acompanhou em seu retiro) para abade de São Vítor³⁸. Manter-se-ia vivo, pois, o espírito original da escola de Guilherme: o ideal da combinação da vida comunal e intelectual.

Com Gilduíno, a comunidade prosperou. Sem dúvida, ele foi um líder notável: gozava do apreço do Papa Inocente II e do Rei Luís VI, tornando-se até mesmo seu confessor.³⁹ Pouco depois de eleito, a Abadia recebe uma relíquia de São Vítor, doada pelo próprio Hugo e seu tio homônimo, que chegam a Paris em 1115. Nos anos subsequentes, crescem sua biblioteca⁴⁰,

³⁵ ROREM, 2009, p.5.

³⁶ Cf. ROREM, 2009; FEISS, 2013.

³⁷ CLARK, William. *The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris*, 2013, p. 77.

³⁸ DUBY, Georges. *Idade Média na França*, 1992, p. 166; DE SÃO VÍTOR, 2001, pp. 23-25.

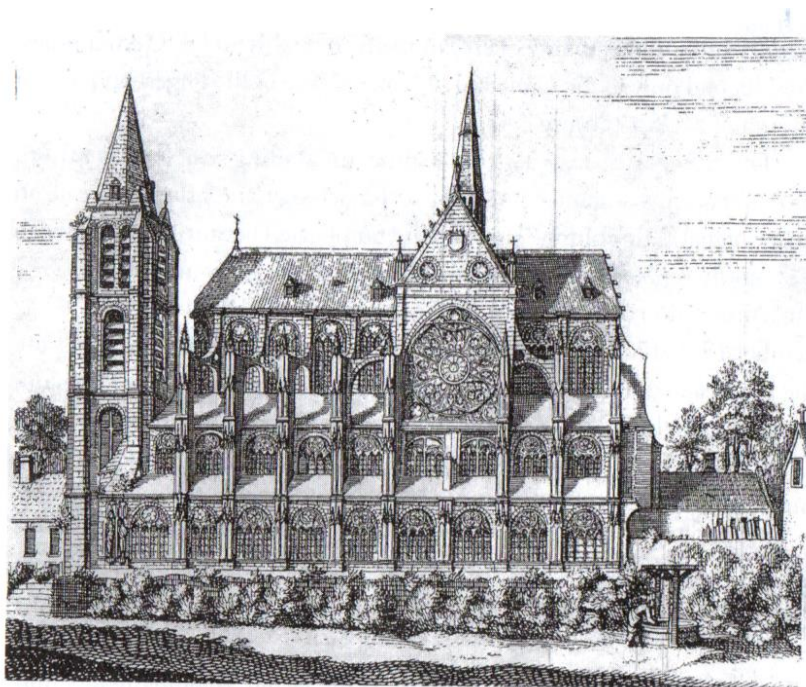
³⁹ ROREM, 2009, pp. 5-9.

⁴⁰ CAHN, Walter. *An Illuminated Manuscript of Writings by Hugh of Saint Victor*, 2013, p. 48.

prédios, número de alunos e a importância da sua escola no quadro de formação do clero francês e anglo-normando⁴¹.

Ora, mesmo no breve momento de declínio da Ordem de São Vítor, em 1134, quando apenas dezoito cônegos permaneceram, o Papa Inocêncio II, ao justificar uma prebenda na catedral de Paris a São Vítor, assim a elogia: “[São Vítor] foi excelente no cumprimento de uma ordem regular e na disciplina da Igreja, com o resultado que agora – graças a Deus – muitas igrejas em vários lugares foram beneficiadas aprendendo com o seu modo de vida louvável.”⁴² Apesar dessa crise momentânea, pouco depois, entre 1135-1140, inicia-se a sua “era de ouro”⁴³, marcada pelo início da construção daquela que viria ser a segunda maior igreja de Paris da época – há testemunho mais impactante da sua prosperidade do que o tamanho audacioso da igreja de São Vítor?

Figura 1: Registro visual da Igreja de São Vítor no século XVI⁴⁴



⁴¹ FEISS, Hugh, op. cit.

⁴² TESKE, Die Briefsammlungen. Apud FEISS, Hugh, 2013, p. 155.

⁴³ CLARK, 2013, p. 78.

⁴⁴ Notemos que, como bem indicado no título da figura, essa imagem não é uma representação pictórica da Igreja de São Vítor do século XII. Quem a produziu foi Jean Marot (1619-1679), e a reproduziu, M. Mérian (1593/19-1650), o que vemos, portanto, é a Igreja de São Vítor do século XVI, já reconstruída após desabar em 1517. Todavia, e esta é a razão de trazê-la aqui, ainda há nela muito da igreja medieval. Segundo o historiador da arte William W. Clark, parte da fachada, a torre do sino (que é a da esquerda) e a sua escada espiral são típicas da arquitetura do segundo quartel do século XII. A imagem, pois, vale para dar uma ideia das dimensões da Igreja, e, portanto, do fausto da Ordem na época.

Fonte: Vista da fachada norte de São Vítor, detalhe da igreja depois de Mérian, *Topographia Galliae*. In: CLARK, William W. *The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris: A New Proposal*, pp. 70.

O comprimento interior da parede interna da capela, do centro à superfície interna da antecâmara, tem cerca de 65m. A largura da cripta entre as paredes retas escavadas por Grimault, em 1931, tem em torno 10m. Estas, por sua vez, sugerem que a largura da área do altar, do cruzamento e da nave teria cerca de 10m, enquanto que a largura do transepto, cerca de 27,5m. A distância entre a linha central da arcada da nave e a parede do claustro do século XVI indica que o corredor do lado sul tinha um pouco mais de 5m de largura, assumindo que o novo claustro tenha seguido a linha da parede do claustro do século XII. O corredor do lado norte poderia ser um pouco mais largo porque lá não havia limite para a sua extensão. (...) Se as proporções e altura da parede oeste mostradas por Marot são confiáveis, então nós podemos estimar que a sua abóboda tivesse entre 20 a 22m de altura.⁴⁵

A Escola de São Vítor era uma escola de cônegos submetida à regra agostiniana, cujos costumes da vida comunal foram registrados no *Livro da Ordem (Liber ordinis)*, o mais importante testemunho do ritmo diário de oração e estudo, deveres e ofícios da Ordem de São Vítor⁴⁶. Ela diferia-se das escolas monásticas da época porque preconizava a relação de ensino mestre-discípulo, além de que, desde a sua fundação, era uma “escola pública”, isto é, aberta aos clérigos seculares e regulares⁴⁷. Quanto a essa característica da Escola de São Vítor, Pedro Abelardo a testemunha claramente:

“Todavia, o revestimento desse seu novo estado de vida [de Guilherme] não o retirou da cidade de Paris ou do costumeiro estudo da filosofia, mas no próprio mosteiro no qual se refugiara, por causa da vida religiosa, imediatamente fez funcionar uma escola pública, segundo o costume estabelecido.”⁴⁸

Graças a isso, criou-se uma rede de adeptos e difusores dos preceitos da Ordem, pois, como “escola pública”, São Vítor recebeu muitos clérigos desejosos de aprender o seu “modo de vida louvável”. Uma vez encerrada as lições, esses homens deveriam retornar a suas comunidades para lá introduzi-lo.

O *magister* da Abadia atendia a Ordem de São Vítor justamente por exortar, através do ensino, a reforma do espírito. Ensinava, aliás, através da palavra, mais falada que escrita; o texto escrito servia senão aos ouvidos: “Algumas [coisas] devem ser lidas para não serem desconhecidas, outras para serem apenas ouvidas, pois não raro aquilo que não ouvimos é considerado maior do que realmente é, e é mais fácil ser estimada uma coisa, da qual se conhece o fruto.”⁴⁹ Afinal, não é novidade que a oralidade se manteve capital no trabalho intelectual da

⁴⁵ Ibidem, pp. 75-76.

⁴⁶ ROREM, 2009, p. 8.

⁴⁷ Enquanto que as escolas monásticas eram “privadas”, que quer dizer, destinadas exclusivamente aos candidatos à vida monástica NUNES, 2018, p. 211-214.

⁴⁸ ABELARDO, 1998, p. 255.

⁴⁹ DE SÃO VÍTOR, 2001, III-13-159.

Idade Média, mesmo após o significativo crescimento do letramento, quer no processo de composição mental,⁵⁰ quer na etapa de construção do texto literário, cuja presença do elemento falado é indiscutível.⁵¹

Dissemos que ensinavam através da palavra, deve-se saber que também o faziam pelo exemplo. Testemunho disso é o *De institutione*, de Hugo, em que ele “insta o cônego a falar a fim de ensinar virtudes ao seu vizinho e afirma que essa conduta virtuosa é mais necessária onde ela pode ser vista pelo homem do que onde ela só pode ser vista por Deus”.⁵² Outra evidência que reforça essa ideia é o fato de que não raro os cônegos eram enviados a igrejas paroquiais para reformá-las segundo a Ordem de São Vítor, sendo que, durante sua estadia, deveriam manter observância à regra e à vida comum dos cônegos vitorinos.⁵³ Uma fonte importantíssima sobre esse assunto é o *Libellus de diversis ordinibus* (ca. 1150), de autor anônimo, que assim apresenta a divisão de tarefas dos cônegos:

O abade mantinha alguns cônegos na vida claustral da Igreja-mãe para que estes pudessem devotar-se às coisas interiores ou cuidar dos seus irmãos, convidados ou peregrinos, enquanto que outros eram designados a uma dependência ou freguesia onde pudessem ensinar e guiar as pessoas através do exemplo, pregação e cuidado pastoral [tradução nossa]⁵⁴.

Quem bem analisou a necessidade de um modelo para a imitação que existiu na época foi Caroline Bynum. Segundo a autora, o homem do século XII não poderia compreender-se como “indivíduo”, no sentido moderno do termo, já que a re-forma do eu estava condicionada à imitação de um modelo externo. Ou seja, a pessoa só poderia identificar-se e expressar a sua identidade individual através de um arquétipo social existente na estrutura cultural. Tornou-se, assim, necessário a criação e defesa de novos papéis sociais, diante dessa nova possibilidade de escolha ditada pelo íntimo humano.⁵⁵

O indício mais óbvio disso é a produção de uma significativa bibliografia de análise das várias ordens e chamados na Igreja, onde se entrevê a possibilidade de seleção a qual grupo religioso se quereria pertencer.⁵⁶ O Mestre Hugo, aliás, participou desse debate em passagem

⁵⁰ Cf. CARRUTHERS, Mary. *The book of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁵¹ STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, pp. 79-81.

⁵² BYNUM, Caroline. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press, 1984, p. 69.

⁵³ FEISS, 2013, p. 156.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁵ BYNUM, 1984, pp. 82-106.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

curiosa do *Didascalicon*, instando os monges a que se mantivessem atentos à sua função na Igreja:

Não está livre de culpa aquele que usurpa a função do outro. Se você é monge, o que faz na multidão? Se você ama o silêncio, porque lhe agrada ficar assiduamente no meio dos declamadores? Você deve dedicar-se aos jejuns e às lágrimas, e você quer filosofar? A filosofia do monge é sua simplicidade. “Mas – você diz – quero ensinar aos outros.” Não é sua função ensinar, mas chorar⁵⁷.

Interessa notar que esse embate se insere num contexto mais amplo de transformações sociais. Para Bynum, essas confusões dizem muito sobre o aumento das identidades disponíveis que o “indivíduo” poderia escolher para reformar-se.⁵⁸ Ser cônego regular era uma das vocações disponíveis, e os cônegos de São Vítor dispuseram-se como modelos “perfeitos” para que se os imitassem, como parece indicar os nomes por qual eram designados: “beatos” (*beati victoris*) e “santos” (*sancti victoris parisiensis*)⁵⁹ – logo, dignos de imitação. Tais designativos aparecem, por exemplo, na carta régia de fundação da abadia: “na igreja dos beatos vitorinos, a qual está posicionada perto da cidade de Paris [tradução nossa]”⁶⁰ Que também não quer dizer que os cônegos ignorassem que a aproximação a Deus fosse uma obrigação individual, eles apenas “não percebiam conflito algum entre a obrigação do indivíduo por si mesmo e a sua obrigação de edificar os outros”⁶¹. Como dissemos anteriormente, os vitorinos edificavam os degraus purificadores da humanidade através do ensino, exemplo e oração, mas sabiam que a salvação era um ato individual. Hugo, por exemplo, admite não existir regras para a meditação, ao contrário da leitura, pois os livros até podem desanuviar a visão do homem caído, mas será somente em e a partir de si que se descobrirá o verdadeiro eu.

Enfim, sabemos da popularidade da Escola nos tempos da docência de Hugo (1127/1133-1141), mas é importante dizer que ela era relativamente pequena se comparada com a estrutura das grandes universidades medievais dos séculos seguintes (e.g. a Universidade de Paris no início do século XV).⁶² Digo isso, pois, ao redor de 1135, o Capítulo de São Vítor contava com um único mestre (Hugo), além de um abade, um prior, um vice-prior, um

⁵⁷ DE SÃO VÍTOR, 2001, V-8- 227.

⁵⁸ BYNUM, op. cit., p. 93.

⁵⁹ Este é o nome completo do Livro da Ordem: *Liber Ordinis Sancti Victoris Parisienses*.

⁶⁰ No original: “[in] ecclesia Beati Victoris qui iuxta Parisiorum civitatem sita est”. BAUTIER, 1991 apud. CLARK, William. *The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris*, p.77. In: _____. *From knowledge to beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

⁶¹ BYNUM, 1984, p. 67.

⁶² Para dados gerais sobre as Universidades medievais, ver: VERGER, Jacques. *Homes e Saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC 1999, p. 88.

ecônomo, quatro diáconos, três subdiáconos, três clérigos e três vicários⁶³. Mas, independentemente de suas dimensões, após Hugo, seu renome permanece, e a Escola vê ilustrar-se sucessivamente por Achard (†11170/1171), Ricardo (†1173), André (†1175), Godofredo (†11194) e Gauthier (†1179) de São Vítor, tendo seus últimos momentos no século XIII com Tomás Galo (†1246).⁶⁴

1.4 As influências de Hugo

Este é o espaço em que apontaremos as principais influências filosóficas e teológicas de Hugo de São Vítor (se é que podemos separá-las assim).⁶⁵ Felizmente, muitos estudiosos já trilharam este mesmo caminho e as identificaram, assim sabemos que o influenciaram, principalmente: Platão (através de Calcídio), Agostinho e Boécio, embora certamente possamos expandir a lista a um Macróbio, Cassiodoro e Isidoro de Sevilha.⁶⁶ Contudo, nos restringiremos a escrever sobre a importância desses três primeiros, por serem aqueles que o influenciaram decisivamente em sua concepção de mundo.

Ademais, ao destacarmos essa tríade de pensadores e ignorarmos os do porvir, nos alinhamos com grande parte da bibliografia científica sobre as referências filosóficas dos cristãos da Idade Média. Alain de Libera, por exemplo, escreveu sobre a Alta Idade Média que, após Boécio, o “Ocidente, germanizado, estava mudo”⁶⁷. Essa situação só será revertida na virada do milênio. Até lá, é o ambiente da clausura que resguardará o espírito e parte da herança intelectual do Ocidente. Mesmo com o Renascimento Carolíngio (séc. VIII-IX) – cujo baixo alcance intelectual fora precisado por J. Le Goff –,⁶⁸ poucos foram os autores de envergadura que se dedicaram à filosofia, com ressalva de Isidoro de Sevilha e Beda, o Venerável. E embora um Anselmo de Laon tenha sido importante para a formação intelectual do fundador da Escola de São Vítor, Guilherme de Champeaux, normalmente não se admite grande influência desse e de outros autores em Hugo de São Vítor.

⁶³ DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 24.

⁶⁴ Depois disso, a importância de São Vítor como centro de ensino teológico diminuiu bastante, e a história da Abadia não recebeu muita atenção em língua inglesa. COOLMAN, Boyd Taylor et al. *The Abbey and Order of St. Victor in the Twelfth Century: Context and Bibliography for Readers of Victorine Texts in Translation*. Disponível em <<newcitypress.com>>. Acesso em: 19.06.2019.

⁶⁵ A filosofia medieval é marcada pela simbiose de ambas as disciplinas. Se se quiser entendê-la, será precisa procurá-la nos escritos de homens que se apresentavam como teólogos e tratavam de problemas propriamente teológicos.

⁶⁶ OF SAINT VICTOR, 1991, pp. 3-7.

⁶⁷ DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 249.

⁶⁸ LE GOFF, Jacques, *Os intelectuais na Idade Média*, 2003, pp. 29-34.

Por aí se vê que não falaremos dos da sua Ordem e dos da sua formação anterior a São Vítor, pois, como já vimos, conhecemos pouco sobre o passado de Hugo e não sabemos ao certo onde ele estudou antes de votar-se à Ordem. Certamente poderíamos creditar alguma das teses sobre a sua vida pregressa antes de chegar a Paris, como a de que a sua educação primeira se deu na casa agostiniana de S. Pancras, em Hamersleben. O problema é que a tese da tradição saxônica consiste em uma *das*, dentre as existentes; apostar nesta perspectiva seria assumir por um ato que tenha grande probabilidade de ser falso, portanto, poderíamos de balde discutir sobre a influência desses autores em Hugo.⁶⁹

Ignoramos o seu passado antes de São Vítor, como também os primeiros anos em que lá passou. Não obstante a lacuna de mais ou menos doze anos entre sua chegada à comunidade e sua designação como “mestre” na Abadia, não é difícil acreditar que nesse ínterim Hugo teria tido lições de seus companheiros de claustro, pois, recordemos que, desde a sua fundação, São Vítor era composto por estudantes egressos de Notre Dame – e mesmo se alguns debandaram da comunidade após a partida de G. de Champeaux, sabemos que ao menos um de seus discípulos, Gilduíno, permaneceu, e que seguramente Hugo teria aprendido bastante com ele. Mesmo assim, estabelecido o vínculo, permanece o problema: em especificamente o que os da sua Ordem tê-lo-iam influenciado?

É difícil precisar, pois não houve mestre intermediário entre Guilherme e Hugo, sendo este de fato seu sucessor,⁷⁰ o que nos impossibilita de averiguar a clássica influência mestre-discípulo. Ademais, mesmo se estivermos certos ao atribuir o papel de mestre a Gilduíno, não teríamos como aferir o seu peso na construção do pensamento de Hugo, já que o abade nos é ainda mais desconhecido que o próprio Hugo. O que nos resta fazer, pois, é apontar as influências intelectuais daqueles que nos são mais bem conhecidos, dando ênfase à tríade de autores “platônicos” supracitados.

Deve-se saber de imediato que o termo “platônico” (*platonicus*), durante séculos, não se vinculava necessariamente a doutrina de Platão, referia-se mais a seus parentescos de procedência platônica, como o neoplatonismo de Plotino ou o platonismo eclético do pitagórico Nicômaco de Gerasa.⁷¹ Diferentemente do que aconteceu com o corpus filosófico de Aristóteles, a Idade Média, praticamente, ignorou tudo de Platão, salvo um fragmento do *Timeu*.

⁶⁹ Sobre essa questão, ver o Capítulo 1.1.

⁷⁰ ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*, 2009, p. 11.

⁷¹ NUNES, Ruy Afonso da Costa. *Platonismo e Aristotelismo no Século XII*. Revista de História, v. 37 n. 76 (1968), p.34.

Os medievais conheciam-no, pois, mais através do polimorfismo da influência platônica dos diversos autores da Antiguidade Tardia do que o pensamento do filósofo em si, como bem sublinhou E. Gilson: “Platão mesmo não está em lugar nenhum, mas o platonismo por toda parte; digamos, antes, que há platonismos por toda parte (...)”.⁷²

É nesse sentido que podemos designar o Mestre Vitorino de “platônico”. Quando os cristãos começaram a filosofar, o mundo filosófico já estava impregnado de platonismo. Qualquer manual de Filosofia medieval apontará “Platão” como uma das grandes autoridades nas ciências medievais de até meados do século XII, quando foi paulatinamente suplantado pela renovação da corrente aristotélica no Ocidente medieval. Diante disso, não é de estranhar que especialistas percebam a confluência de alguns desses pensadores em Hugo.

Iniciaremos nossa análise pela influência do *Comentário sobre o Timeu* (17a-53c). Em resumo, trata-se de uma glosa e tradução latina feita pelo hermeneuta espanhol Calcídio, inspirado no de Posidônio, responsável por tornar esse diálogo disponível no Ocidente latino e por transformar grande parte dos escritores medievais em admiradores de Platão, pois a sua versão:

- a) modificou bastante o sentido original do texto, dando-lhe um sentido menos cosmológico do que um estudo sobre as origens e a ordem do mundo;
- b) inclinou-lhe à concepção helenística de mundo, deixando de lado as formas e métodos característicos do pensamento platônico;
- c) tornou disponível novas teorias para compreender a criação e a relação do homem com Deus;
- d) providenciou um enriquecimento lexical na filosofia deste período⁷³.

No terceiro capítulo demonstraremos como Hugo adaptou a ideia platônica da alma do mundo a de Cristo-Sabedoria como arquétipo da Mente de Deus. Temos aí um caso particular que trai a influência de Calcídio; outros, que apresentaremos agora, são o do empréstimo e adaptação da noção de “obra da natureza” (*opus naturae*) em Hugo.

Todavia, a maneira mais simples de perceber o crédito de que goza o *Timeu* são as recorrentes citações ou paráfrases de algumas das ideias de Calcídio no *Livro Primeiro do Didascalicon*, como quando alude à alma do mundo, do diálogo platônico, logo no início do

⁷² GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 326.

⁷³ Todas essas características foram extraídas de CHENU, Marie. *Nature, Man and Society in the Twelfth-Century*. Canadá: University of Chicago Press, 1997, pp. 65-72.

primeiro capítulo (embora, em seguida, oblitere o seu sentido original, deslizando da alma do mundo à humana)⁷⁴:

Uma convicção aceita entre os filósofos afirma que a alma é formada de todas as partes da natureza. E o *Timeu* de Platão diz que a *enteléquia* é formada de uma substância divisível, indivisível e uma mistura das duas, e de uma natureza idêntica e diversa e uma mistura das duas. E a tudo isso ele deu o nome de universo.⁷⁵

Ou quando cita os versos de Empédocles (*apud* Calcídio) no contexto da discussão da composição da alma humana⁷⁶: “Compreendemos a terra através das coisas terrenas, /o fogo através daquilo que queima, /o molhado através do líquido, /aquilo que sopra através do nosso respiro.”⁷⁷

Jerome Taylor traz em seu texto o caso já mencionado da adaptação da *opera naturae* em Hugo, mas, antes de apresentá-lo, devo abrir breve parêntese para contextualizar o leitor acerca das forças subordinadas ao “Deus Supremo”, em Calcídio, pois é preciso conhecê-las para entendermos o significado que Hugo deu à “obra da natureza”.

Segundo E. Gilson, Calcídio distingue quatro instâncias existentes na “fábrica do mundo”: a primeira delas é o Deus supremo, o Bem Soberano, que as comanda; seguido pela Providência de Deus, chamada de segundo Deus, que é (ou faz parte da) Ideia, pois pertence ao mundo dos modelos (*exempla*); depois pelo segundo Pensamento e Inteligência, também dita “alma do mundo”; e por último as forças da natureza, da fortuna, do acaso e dos espíritos, que, subordinados à Providência, servem a Deus avaliando as ações humanas⁷⁸:

Para resumir brevemente muitas coisas, eis como se deve representar isso tudo. A origem das coisas, de que todo o resto do que existe recebe sua substância, é o Deus supremo e inefável. Depois dele, sua Providência, o segundo Deus (*secundum Deum*), legislador de ambas as vidas, tanto a eterna como a temporal. Coloco em terceiro a substância a que se chama segundo Pensamento e Inteligência, como uma espécie de guardiã da vida eterna. Li que as almas racionais que obedecem à lei lhe são submetidas e que têm estes poderes por ministros: Natureza, a Fortuna, Acaso e os espíritos (*daemones*) que escrutam e pesam os méritos. Assim, o Deus supremo comanda, o segundo estabelece a ordem, o terceiro intima e as almas agem de acordo com a lei.⁷⁹

⁷⁴ Ver o Capítulo 2.1 desta dissertação. Ademais, concordam com essa ideia: Jerome Taylor Em: OF SAINT VICTOR, 1991, p. 178 e MARCHIONNI, Antonio. *Trabalho e Razão no Didascalicon de Hugo de São Vítor*, 1998, pp. 98-112.

⁷⁵ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-47.

⁷⁶ Sobre como Hugo compreende a alma humana, ver o Capítulo 3.2 desta dissertação.

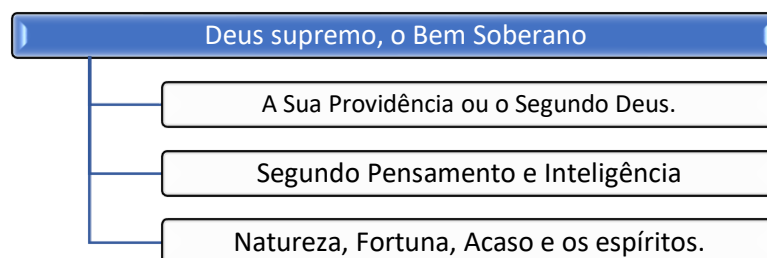
⁷⁷ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-49. Associam-no a Calcídio: TAYLOR, Jerome Em OF SAINT VICTOR, 1998, p. 180 e MARCHIONNI, Antônio Em DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 48.

⁷⁸ GILSON, 1995, p. 133

⁷⁹ CALCÍDIO, *Comentário sobre o Timeu*, CLXXXVII. *Apud*. GILSON, *ibid.*, p. 133

Para facilitar a visualização dessas forças, organizemo-las da seguinte forma:

Organograma 1: Hierarquia das Forças subordinadas a Deus, segundo Calcídio.



Fonte: Elaborada pelo autor.

Justamente por ser a natureza (*natura*) um “domínio da alma do mundo”, a sua obra designa também aquilo que governa todas as coisas segundo suas naturezas próprias, sendo ela assim também chamada de “lei natural” – isto é, a regra que ordena e dispõe o movimento de todas as coisas⁸⁰. Conforme constatou Jerome Taylor, e estou de total acordo com ele, Hugo rejeitou completamente essa definição, limitando a “obra da natureza” àquilo que germina e arruína a vida terrestre. Ou seja, o que Calcídio competia à *opera natura*, Hugo atribuía à *opera Dei*: “A obra de Deus consiste em criar aquilo que não existia. Por isso foi escrito: ‘No início criou Deus o céu e a terra’. A obra da natureza consiste em trazer para a realidade aquilo que estava escondido. Por isso foi escrito: ‘Produza a terra a erva verde’”, e, mais adiante: “A Natureza é o fogo artífice, propenso, por uma certa força, a produzir as coisas sensíveis.”⁸¹

Para encerrar as comparações, despontaremos a manifestação de uma última noção de caráter mais geral desse diálogo platônico. Sabe-se que essa doutrina comumente divide o universo em duas espécies de seres: os modelos e as cópias. Com efeito, ambos concordavam com essa premissa, como também admitiam que o homem pudesse conhecer tanto um quanto outro⁸², contudo, Hugo elevou a gnosiologia humana a outro patamar, assumindo ser possível alcançar, através da contemplação, mesmo aquilo que não é nem inteligível nem sensível:

Quando a alma tiver passado por esses estágios [o do solilóquio e o da circunspecção], quando ela se tornar consciente da sua fraqueza e

⁸⁰ OF SAINT VICTOR, 1991, pp. 190-191

⁸¹ DE SÃO VÍTOR, 2001, pp. 69, 75.

⁸² Especificamente sobre Calcídio, ver: GILSON, 1995, p. 136-137.

convencer-se da vaidade do mundo, quando ela buscar alívio no voo em direção ao celestial e ao espiritual, ela terá chegado ao último estágio: o da pura contemplação. Nesta fase, a alma está voltada somente para Deus, mas, mesmo aqui, há diferentes modos de contemplar a natureza e a perfeição divina: a alma pode conceber Deus considerando o modo com que Ele revela-se em Suas criaturas, na alma humana ou, mais uma vez, em relação a seus atributos divinos. Passando deste estágio, a alma pode contemplar a essência divina e, portanto, ser levada ao mais alto estágio da contemplação, isto é, à visão do próprio Deus [tradução nossa].⁸³

Certamente, partes do platonismo do *Timeu* são medulares da filosofia de Hugo, mas Calcídio, através da sua tradução e comentário, não foi o único que se interpôs entre eles: no platonismo cristão, três outras grandes figuras dominam; Santo Agostinho é uma delas⁸⁴. Embora a distribuição de sua influência tenha sido desigual e variável entre os clérigos do século XII, a autoridade de Agostinho na teologia medieval não é objeto de dúvida entre os historiadores da Filosofia, afinal, testemunham nitidamente a seu favor a ampla aceitação do seu vocabulário (e.g. *mundus intelligibilis*, *rationes aeternae*, *mens*) e dos tópicos filosóficos da sua obra, entre os quais:

- a) a compreensão da ordem do mundo depende da distinção e da íntima relação entre o inteligível e o sensível perceptível;
- b) a composição dual da humanidade permite a ela conhecer o mundo inteligível e o mundo perceptível;
- c) Deus é a fonte de toda a realidade e verdade do mundo;
- d) a perfeição e a felicidade só podem ser alcançadas através do desenvolvimento das qualidades interiores da pessoa humana;
- e) o mal foi plantado na carne humana e apenas a sua parte imutável é verdadeira e boa⁸⁵.

Qualquer estudante empenhado em identificar a influência de Agostinho em Hugo obteria uma lista bem maior que a acima exposta, que quer dizer que, sim, as ideias que listamos aparecem na filosofia de Hugo, e que também não são as únicas que ele empresta de S. Agostinho.

⁸³ HEALY, Patrick Joseph. *The Mysticism of the School of Saint Victor*, p. 219. In: Church History, vol. 1, no. 4, 1932.

⁸⁴ Segundo Chenu, os principais nomes do platonismo do século XII são: Agostinho, Dionísio e Boécio (1997, pp. 49-99).

⁸⁵ Todas essas características foram extraídas e adaptadas de CHENU, Marie -D, ibidem, pp. 60-63.

Como sabemos, Hugo viveu em uma comunidade que seguia a regra agostiniana e que, portanto, leu, releu e copiou amiúde os textos do seu mestre⁸⁶. Nada incomum, então, encontrarmos muitas similaridades entre o pensamento de ambos. Quando dissemos, por exemplo, que o Mestre Vitorino concorda com a ideia agostiniana de que a compreensão do mundo depende da distinção e da íntima relação entre o inteligível e o sensível perceptível, é porque o critério-mor da divisão das ciências no *Didascalicon* é justamente a que plano substancial pertence o objeto estudado (podendo ser inteligível, sensível ou, ao mesmo tempo, sensível e inteligível)⁸⁷. Ou quando sublinhamos a correspondência da ideia agostiniana de que a composição dual da humanidade permite a ela conhecer o mundo inteligível e o mundo sensível, é porque, também para Hugo, a composição dual da pessoa humana (divina e mortal) é o que a permite conhecê-la ambas (cujas muitas nuances apresentamos no Capítulo 2.2).

Atribui-se também à influência agostiniana os temas, centrais em Hugo, da supervalorização do eu interior e a conseguinte ideia de que tudo que é externo ao homem deve servir-lhe à sua realização em Deus, sejam coisas divinas ou humanas, pois mesmo estas “expressam pela razão a forma do seu modelo, que é a natureza, através da qual imitam”⁸⁸.

Em Hugo, essas noções são sustentadas pelo parecer agostiniano de que a alma humana poderia encontrar em si mesma os conhecimentos referentes aos objetos da Verdade, pois Deus está em nós, ele “que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que nosso próprio interior”⁸⁹:

Lê-se escrito na trípode de Apolo: *gnoti seauton*, ou seja, “conhece-te a ti mesmo”. De fato, o homem que não esquece a sua origem sabe que é nada tudo aquilo que é sujeito à mutabilidade. (...) Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós.”⁹⁰

Outra herança de S. Agostinho é o tema da iluminação do intelecto humano pelo Verbo, tão pungente em Hugo quanto qualquer outro dos tópicos anteriormente mencionados. Segundo o Doutor da Igreja, quando o homem busca o conhecimento à luz da razão, é o Mestre interior que responde de dentro à razão que o consulta – a felicidade e a perfeição, por conseguinte, só poderiam ser alcançadas a partir do desenvolvimento das qualidades interiores da pessoa

⁸⁶ ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 10.

⁸⁷ Ver Capítulo 3 desta dissertação.

⁸⁸ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-4-59.

⁸⁹ GILSON, 1995, p. 148.

⁹⁰ DE SÃO VÍTOR, op. cit., p. 47, 51.

humana⁹¹. Tais marcas indelévels do agostianismo medieval pululam na justificação do programa de estudos do *Didascalicon*:

A *Sapiência* ilumina o homem para que conheça a si mesmo, ele que, quando não sabe que foi feito acima das outras coisas, acaba achando-se semelhante a qualquer outra coisa. (...) A procura da *Sapiência* é, com efeito, “um grande conforto na vida”. Quem a encontra é feliz, e quem a possui é beato.⁹²

Se a influência do platonismo agostiniano foi significativa para Hugo, o mesmo não pode ser dito a respeito do platonismo do pseudo-Dionísio, não obstante o *Comentário Sobre a Hierarquia Celeste*, de Hugo.⁹³ Segundo Chenu, Dionísio, o Aeropagita, é o segundo dos três grandes nomes do platonismo do século XII⁹⁴, sendo o terceiro o de Boécio, este, sim, importantíssimo para entendermos a filosofia de Hugo; daremos, pois, preferência a este em nossos comentários. Sua influência, é claro, excede o cónego vitorino:

Pode-se dizer que, pelo conjunto desses tratados, Boécio tornou-se o professor de lógica da Idade Média até o momento em que, no século XIII, o *Organon* completo de Aristóteles (isto é, o conjunto de suas obras de lógica) foi traduzido em latim e diretamente comentado⁹⁵.

Boécio legou à Idade Média uma definição de filosofia e uma classificação das ciências, cujas repercussões, aliás, aparecem nítidas no *Didascalicon*. Para o famoso pensador, a filosofia é amor à Sapiência - entidade real autossuficiente e “causa de todas as coisas, que subsiste em si mesma e só necessita de si para subsistir.”⁹⁶ Palavras que serão repetidas por Hugo. Também para ele a filosofia é “amor” (*amicitia*) que instiga a busca da Sapiência (*quod studium sapientiae philosophia sit*)⁹⁷:

“A filosofia é, portanto, o amor, a procura, e uma certa amizade para com a *Sapiência*, mas não aquela sabedoria que se ocupa de tecnologias e de ciências produtivas, e sim aquela *Sapiência* que, não carecendo de nada, é mente viva e “única razão primordial das coisas” [grifado no original]⁹⁸.

Encontramos essas e outras noções boecianas em toda a base do projeto educacional de ensino das artes seculares no *Didascalicon*. Seguindo Boécio, Hugo dividiu a ordem das matérias em coisas intelectíveis (*intellectibilia*), inteligíveis (*intelligibilia*) e naturais

⁹¹ GILSON, op. cit., p. 149.

⁹² DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-51.

⁹³ Cf. ROREM, Paul. *The early latin Dionysius: Eriugena and Hugh of St. Victor*. *Moderny Theology* 24:4, October 2008, p. 607.

⁹⁴ CHENU, 1997, pp. 49-99

⁹⁵ GILSON, 1995., p. 160.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁹⁷ DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 51.

⁹⁸ BOÉCIO. *In Isagoge Comenta*, PR. 1,3. Apud DE SÃO VÍTOR, 2001, I-2-53.

(*naturalia*), e, assim como ele, cristianizara, a seu modo, o demiurgo platônico⁹⁹. É tanta a sua influência que se me ponho a escrever tudo sobre o tema daria um capítulo, afinal, há indicação maior da proximidade de ambos que o próprio *incipit* do *Didascalicon*?¹⁰⁰

Quadro 1: Demonstração da influência de Boécio no incipit do Didsacalicon.

Obras	Citações
<i>Didascalicon</i>	“De todas as coisas a serem buscadas a primeira é a Sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito”
Consolação da Filosofia	“... você viu qual é a forma do bem perfeito e do imperfeito... De todas as coisas a serem buscadas, a mais alta delas e a causa pela qual todas as outras devem ser buscadas é o Bem... na qual reside a substância de Deus [tradução nossa].” 101

Fonte: Elaborada pelo autor.

Este é apenas um dos exemplos. Os dois primeiros livros do *Didascalicon* estão repletos de citações e adaptações dos textos de Boécio (tratados e opúsculos)¹⁰² - o que faz todo sentido, dado a proposta do conjunto da obra boeciana e a do *Didascalicon*, isto é, se, nesses dois livros, Hugo pretende “sacralizar” as artes seculares, quem melhor para auxiliá-lo do que aquele que se pretendeu ponte entre o conhecimento pagão e cristão? Eis outros exemplos de empréstimos das ideias de Boécio:

Lê-se no *Didascalicon*: “(...) ele [o homem] que, quando não sabe que foi feito acima das outras coisas, acaba achando-se semelhante a qualquer outra coisa”¹⁰³; na *A Consolação da Filosofia* “(...) em todos os outros animais é natural que eles não conheçam a si próprios; entre os homens, isto é uma falta. [tradução nossa]”¹⁰⁴ (176)

Lê-se no *Didascalicon* “Dividida, ela [a alma] reúne o seu movimento em dois círculos”, pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas”¹⁰⁵; na *A Consolação da Filosofia*: “Quando dividida, ela [a alma] reúne o seu

⁹⁹ Sobre essas características do platonismo de Boécio, ver o subcapítulo “The Platonism of Boethius” de CHENU, 1997, pp. 72-79

¹⁰⁰ Especificamente sobre o *incipit* do *Didascalicon*, ver ILLICH, 1993, p. 8.

¹⁰¹ BOÉCIO, *De consolatione philosophiae*, III, pr.x. Apud. OF SAINT VICTOR, 1991, p. 175.

¹⁰² Segundo J. Taylor, Hugo lança mão de cinco escritos de Boécio: *Commentaria in Porphyrium a se translatum, Contra Eutychyen, De arithmetica, De consolatione philosophiae e De musica*, Em OF SAINT VICTOR, 1991, pp. 175-228.

¹⁰³ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-47.

¹⁰⁴ BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*. Apud OF SAINT VICTOR, 1991, p. 176.

¹⁰⁵ DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 49.

movimento em duas esferas, passa ao longo do caminho de volta a si, circunda o design profundo e volta ao paraíso na imagem da Sua semelhança” [tradução nossa]¹⁰⁶.

Acredito não ser necessário estender essa lista que já vai longe, pois há quem já tenha feito esse trabalho muito bem.¹⁰⁷ Mais importante para a coerência desta dissertação é sublinharmos a adoção, em Hugo, das concepções boecianas de ciência e categorias de seres passíveis de estudo, matéria essencial para o que será visto nos capítulos seguintes.

De modo geral, como consequência imediata da união de Platão e Aristóteles, Boécio dividiu a ordem das matérias em coisas inteligíveis e intelectíveis. Os objetos intelectíveis (*intellectibilia*), termo já empregado por Mário Vitorino, incluía os seres que existem ou deveriam existir fora da matéria (Deus e os anjos), “sempre um e imutável, inacessível a qualquer abordagem vinda da percepção sensível do mundo”, enquanto que os inteligíveis (*intelligibilia*) correspondiam aos “espíritos criados” (concebíveis pelo pensamento puro, mas caídos em corpos), que podem ser acessados “a partir de sua introdução no mundo dos sentidos”¹⁰⁸.

Esta divisão da ordem das coisas dá origem a dois tipos de conhecimentos gnosiológicos: um ligado ao “intelecto” (*intellectus*) e o outro à “razão” (*ratio*)¹⁰⁹. Tendo-as assim concebido, Boécio divide a filosofia em duas espécies: a prática e a teórica. Esta se subdivide “em tantas ciências quantas são as classes a estudar”, isto é, de acordo com os objetos a conhecer, enquanto aquela compreende três partes: “a que nos ensina a nos conduzirmos sozinhos pela aquisição das virtudes; a que consiste em fazer reinar no Estado essas mesmas virtudes de prudência, justiça, força e temperança; enfim, a que preside à administração da sociedade doméstica.”¹¹⁰ Veremos mais adiante que essa é quase que exatamente a divisão da Filosofia em Hugo de São Vítor, com a exceção de que ele acrescenta as disciplinas lógica e mecânica. Contudo, nas partes em que concordam, a determinação do objeto da disciplina teórica e prática é praticamente boeciana:

¹⁰⁶ BOÉCIO, opus cit. Apud OF SAINT VICTOR, 1991, p. 179.

¹⁰⁷ O tantas vezes citado *The Didascalicon of Hugh of Saint-Victor*, comentado por Jerome Taylor, é o mais completo que conhecemos.

¹⁰⁸ CHENU, Marie –D., *Nature, Man, and Society...*, 1997, pp. 75-76.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁰ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*, 1995, p. 161.

A teórica se divide em teologia, matemática e física. Boécio faz esta divisão com outras palavras, dividindo a teórica em intelectível, inteligível e natural, significando com *intelectível* a teologia, com *inteligível* a matemática, e com *natural* a física¹¹¹.

¹¹¹ DE SÃO VÍTOR, Hugo. 2001, p. 85.

2 ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA GNOSIOLOGIA HUGONIANA: TEMPO, ESPAÇO E SÍMBOLO NA IDADE MÉDIA

Uma vez que nosso objetivo é compreender o lugar histórico dos fundamentos gnosiológicos de Hugo de São Vítor, supomos de imediato interesse analisar as noções de tempo, espaço e símbolo na cultura medieval. Isto porque os temas eletivos são necessários para entender a percepção de realidade na sociedade medieval e, em particular, no *Didascalicon*.

Haja vista tais considerações, julgamos indispensável iniciarmos nossa análise a partir do estudo do símbolo medieval, com ênfase na leitura simbólica. Noção importantíssima para este capítulo, a exegese medieval permitia um deslocamento espacial imóvel para o “além”, como também servia à compreensão das verdades deste mundo.

Tendo um conhecimento básico acerca dessa “mentalidade” simbólica, estudaremos também as estruturas temporais da Idade Média, pois, especialmente para o caso medieval, seria impossível analisar qualquer aspecto da gnosiologia sem considerar que a humanidade acreditava-se criada por Deus e prometida à salvação. Será exatamente essa dinâmica temporal entre passado e futuro que conduzirá nosso estudo na segunda seção deste capítulo, muito embora tenhamos plena consciência de que tal promessa não eximia a humanidade do labor necessário para a salvação. Segundo Hugo, a brevidade da “memória”¹¹² impossibilita ao homem recordar-se de sua natureza primeira, uma vez que “A mente dele [do homem], envolvida em escuridão, não é mais capaz de prever o futuro, ou de lembrar-se bem do que aconteceu no passado [...]”¹¹³. Portanto, a tomada de consciência teria de vir por outra via: a do conhecimento¹¹⁴.

Complementarmente à nossa seção sobre as estruturas temporais, trataremos, na terceira parte deste capítulo, do tema da representação do espaço no mundo de Hugo de São Vítor. Objetivando com esse exame entender em o quê seu entendimento das estruturas espaciais influenciou em sua representação da gnosiologia humana, pois sua associação homem-universo (traduzida pela imagem do universo em miniatura no homem) tem grande valor como chave-

¹¹² DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon: da arte de ler*, 2001, III-11-153.

¹¹³ Todas as traduções para a língua portuguesa dos tratados sobre a “Arca de Noé”, de Hugo de São Vítor, apresentados nesta dissertação, são de minha autoria. *Noah's ark: III: De Vanitate Mundi*, II-172. In: OF SAINT-VICTOR, Hugh. *Selected Spiritual Writings*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock, 2009.

¹¹⁴ Veremos, no capítulo seguinte, que a iluminação da mente humana, em Hugo de São Vitor, era o que se acreditava possibilitar ao homem reconhecer sua natureza originária e, assim, despertar para a sua real condição de existência. Além disso, ainda neste capítulo, falaremos mais sobre o sentimento universal de culpa no cristianismo medieval, e, corolário a isto, a necessidade do perdão que o acompanha.

interpretativa de sua compreensão das capacidades cognitivas da humanidade, porquanto Hugo acreditava que

[Há parentesco entre] céu e espírito, terra e corpo. Quero dizer, através do céu, convenientemente entendemos que o espírito humano foi formado à imagem e semelhança de Deus, havendo sido criado para [re] conhecer, amar, pesquisar e se apoderar dos bens celestes. [Ao passo que], pela terra, entendemos o corpo humano, que é terra, e à terra retornará; conforme está escrito: “és terra, e à terra retornarás” (Gên.,3).¹¹⁵

2.1 O símbolo medieval na apreensão do real

De maneira geral, entendemos por “símbolo” aquilo que conectava e permitia acessar o “outro mundo”. Com intuito único de ser didático, podemos até mesmo compará-lo às “*uiae*”, em analogia aos sete caminhos à Sabedoria, muito embora o símbolo não fosse um saber organizado; ele está mais para um tipo de representação (em uma de suas acepções), não obstante algumas ressalvas.¹¹⁶

Acerca do significado desse conceito, sublinhemos que esse hábito mental não se restringia aos chamados “intelectuais” da Idade Média, como bem sublinhou Pastoreau:

Para o pensamento medieval, tanto o mais especulativo quanto o mais comum, cada objeto, cada elemento, cada ser vivo, é figuração de outra coisa que lhe corresponde em um plano superior ou eterno e da qual ele é símbolo. Isso diz respeito tanto aos sacramentos e mistérios da fé, que a teologia procura explicar e tornar inteligíveis, quanto às *mirabilia* mais grosseiras, tão intrigantes para a mentalidade comum. Todavia, no primeiro caso, realiza-se sempre uma dialética entre o símbolo e o que ele significa, enquanto que, no segundo, a relação entre o objeto significante e a coisa significada articula-se de modo mais mecânico.¹¹⁷

O que chamamos de “hábito mental”, Pastoreau definiu como “modo de pensamento e de sensibilidade” da mentalidade medieval. Síntese acurada, esse estudioso do simbolismo medieval diz que o símbolo é sempre “proteiforme, polivalente, polissêmico e ambíguo”. “Polivalente” e “proteiforme”, pois o símbolo pode ser encontrado em imagens, objetos, rituais, crenças e comportamentos, os quais se manifestam em diversas dimensões, como estética,

¹¹⁵ No original: “In principio creavit Deus caelum et terram. Coelum spiritus, terra corpus. Per coelum enim convenienter intelligimus spiritum humanum ad imaginem et similitudinem Dei formatum, ad bona caelestia cognoscenda, amanda, quaerenda ac possidenda creatum. Per terram accipimus corpus humanum, quod est terreum, et in terram brevi reversurum. Sicut scriptum est: Terra es, et in terram reverteris (Gen, III)”. DE S. VICTORE, Hugonis. *De operibus sex dierum*: Appendix ad Hugonis *Opera Mystica*, p. 1688. In: MIGNE, J.P. “Sermones Centum”. *Patrologia Latina*; MPL 177, AB columna 0899-1210A.

¹¹⁶ Geralmente, nas ciências sociais, entende-se por “representação” a reprodução de algo enquanto imagem, a qual substitui o objeto representado em sua essência. Já o símbolo medieval, embora também seja um tipo de representação, opera de modo substancialmente diferente.

¹¹⁷ PASTOREAU, Michel. Símbolo. Tradução de Lênia Márcia Mongelli, p. 498. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2 v.

afetiva, poética ou onírica; “ambivalente” e “polissêmico”, pois seu significado é variado e frequentemente contraditório¹¹⁸.

Ainda segundo Pastoreau, o símbolo caracteriza-se por estabelecer uma relação analógica entre dois objetos, palavras, noções etc., a qual pode ser mais ou menos vaga, a depender de quem as interligou (algumas etimologias medievais, por exemplo, são representativas do baixo rigor técnico para o estabelecimento de tais analogias).¹¹⁹ De modo geral, o pensamento analógico medieval se esforçou para estabelecer vínculos entre alguma coisa que está oculta aos olhos da matéria e, mais particularmente, entre o que está “presente no mundo terreno e o que tem seu lugar entre as verdades eternas do Além.”¹²⁰

Para demonstrar o funcionamento desse hábito mental, daremos exemplo da busca do símbolo através da exegese, em Hugo de São Vítor. É bastante ilustrativa desse modo de pensamento a justificativa que Hugo apresenta a seus discípulos para que mantenham observância à “ordem” (*ordo*) e ao “método” (*modo*) em seus estudos da Escritura Sagrada: “se você a encarar diligentemente, o *caminho da leitura se abrirá* facilmente diante de você” (“*facile tibi iter legendi patebit*”) ¹²¹. Hugo acreditava que as mentes destreinadas estariam inaptas a reconhecer a via que dá acesso ao real, daí a importância de se escrever um livro que ensinasse os diversos níveis de leitura (matéria principal do Didascalicon).

Hugo de São Vítor ensina que o mais superficial dos modos de ler é a interpretação da estrutura frasal, a qual classifica seu objeto de análise em três categorias de acordo com nível de clareza do texto: perfeito, diminuído ou imperfeito.¹²² Conhecida a estrutura da frase, o estudante deveria interpretar o “significado” (*sensu*) do texto através da “leitura espiritual”. Sua explanação acerca desse método de leitura não é de todo clara, mas, segundo ele, deve-se acorrer à “leitura espiritual” sempre que o significado de alguma sentença pareça obscuro ao leitor, como ilustra com esta passagem de Isaías:

¹¹⁸ “De fato, na simbólica medieval, como em qualquer outro sistema de valores ou de correspondências, nada funciona fora do contexto. Um animal, um vegetal, um número, uma cor adquire todo seu sentido apenas quando associado ou oposto a um ou a vários outros animais, vegetais, números, cores.” Ibid., p. 505.

¹¹⁹ Pastoreau dá alguns exemplos disso: “Entre as árvores, a nogueira passa por maléfica, porque o nome latino que a designa, *nux*, geralmente está ligado ao verbo que significa “prejudicar”, *nocere*. A nogueira é, portanto, uma árvore nociva: não se deve dormir sob sua folhagem, por medo de ser visitada pelo Diabo ou por maus espíritos; não se deve deixar suas raízes se aproximarem dos estábulos ou das cavalariças, porque isso arrebentaria os animais; enfim, deve-se evitar esculpir em pau de nogueira uma estátua do Cristo, da Virgem ou de um santo, pois seria sacrilégio.”, p. 500.

¹²⁰ Ibidem, p. 497.

¹²¹ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didasclaicon*, 2001, VI-1-234-235.

¹²² Ibid., VI-9-259.

“Sete mulheres pegaram um homem naquele dia, dizendo: comeremos o nosso pão e nos cobriremos com as nossas vestes, que possamos apenas ser chamadas com o teu nome, tira a nossa vergonha”. As palavras são claras e compreensíveis. Você compreende bem: “Sete mulheres pegaram um homem”. Você compreende: “Comeremos o nosso pão.” Você compreende: “Nos cobriremos com as nossas vestes”. Você compreende: “Possamos apenas ser chamadas com o teu nome”. Você compreende: “Tira a nossa vergonha”.

Mas talvez você não consiga entender o que isso tudo queira dizer, se prometeu um bem ou ameaçou um mal.¹²³

Diante de tais trechos a princípio insondáveis, Hugo de São Vítor instrui o leitor a buscar o “significado espiritual da letra”, e a ignorar, pois, seu sentido literal. Eis o exemplo que ele nos traz de como se buscá-lo, a partir do caso supracitado de Isaías:

De onde se deduz que você somente deve crer de maneira espiritual aquilo que, a partir das palavras, você não vê. Você poderá dizer, portanto, que as sete mulheres são os sete dons do Espírito Santo, as quais desejam um só homem, isto é, Cristo, no qual quis habitar toda a plenitude da graça, porque só ele recebeu o Espírito Santo, o único que tira o opróbrio delas, para elas encontrarem aquele no qual repousar, dado que não havia outro vivente quando pediam os dons do Espírito Santo. Eis que o texto foi interpretado de forma espiritual, e você não compreende o que quer dizer na letra.

Embora tenhamos ilustrado esse comportamento mental a partir de um caso único, enfatizemos, outra vez, que este é um aspecto da mentalidade medieval. Essa abertura dos espaços exteriores à existência material engendrou a possibilidade de se estabelecer conexões entre os mundos, tendo como fundamento a apreensão da dimensão simbólicas dos dados materiais. Mello Gonçalves resumiu bem esse estatuto do objeto analisado na epistemologia do símbolo medieval:

A polissemia implícita no pensamento simbólico conferia uma potencial multiplicidade à individualidade das coisas. Formulação paradoxal, que, no entanto, acredito traduzir as consequências lógicas da mentalidade simbólica.”¹²⁴

Porém, adverte o historiador, não se deve confundir o símbolo com o simples uso de metáforas para falar do mundo:

O simbolismo medieval verticaliza a metáfora ao ver nas coisas do mundo e no homem reflexos e revelações da imagem divina. Assim, descrever a água como o sangue da terra é comparar duas coisas de natureza semelhante, enquanto ver no leão ou no peixe um signo de Cristo é descobrir semelhanças em seres de natureza assimétrica.”¹²⁵

¹²³ Ibid., VI-10-261, 263.

¹²⁴ MELLO GONÇALVES, S. C. *Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes*. Manaus: EDUA, 2015, p. 69.

¹²⁵ Ibid., 69-70.

Em linhas gerais, o símbolo é o que torna presente o invisível, propiciando uma “espécie de viagem imóvel” ao “outro mundo”¹²⁶, como bem demonstramos com a “leitura espiritual”, de Hugo.

Não obstante falemos em alargamento dos campos de acesso da epistemologia humana, é dever salientar que Gonçalves reconhece, junto a Huizinga, que a apreensão do real (simbólico) não é uma atividade meramente intelectual: trata-se também de uma operação sensorial:

Por outro lado, a força de sua “tradução” [de Huizinga] está na ênfase concedida ao simbolismo como experiência sensorial e não apenas intelectual, baseando naquela a apreensão do sentido secreto do mundo.

Operação necessária num ambiente intelectual, como o nosso, em que o tipo de experiência própria dos medievais tornou-se praticamente incompreensível, tanto por nosso distanciamento do mundo natural como pelo caráter imanente atribuído pela modernidade à nossa vivência do mundo.¹²⁷

Esse exercício de intelecção, que faz uso dos “sentidos” e da “razão”, pressupõe, pois, outra concepção do real e do modo de torná-lo inteligível. Ou seja, não só o estatuto do real na Idade Média era diferente do nosso, como também o era a forma de intelecção da realidade. Conclui-se daí que a mediação racional das informações simbólicas não se dava pelo processo de decodificação do signo, tal como entre nós, pois o objeto de indagação ultrapassava a possibilidade material de existência: “No mundo medieval a noção de real estava muito mais ligada ao sentido do que às condições de existência física das coisas: o real é o verdadeiro, eis uma fórmula que talvez traduza essa concepção.”¹²⁸ Gonçalves ainda propõe que o real medieval deve ser posto em perspectiva do realismo filosófico, simbólico e existencial dominante no período, o que torna o real aquilo que é universal e metafísico.¹²⁹

Portanto, se iniciamos esta seção comparando “símbolo” e “representação”, sublinhemos de vez que a adição do estatuto do real no simbolismo medieval faz com que o símbolo ganhe matizes bastante diferenciadas de uma simples representação. O símbolo, na Idade Média, é sempre mais verdadeiro que a pessoa ou a coisa real que ele tem por função representar. Basta lembrarmos do exemplo dos três níveis de compreensão de um texto, de

¹²⁶ Ibid., p. 70.

¹²⁷ Ibid., p. 71.

¹²⁸ Ibid., p. 73.

¹²⁹ Possivelmente, em alguns casos – se me é permitido especular a partir do que conheço de Hugo de São Vítor –, pode-se dizer que se considerava desnecessário duvidar da realidade universal, já que as palavras ditadas pela voz de Deus não poderiam ser falsas (afinal, este é o significado de “pensamento” em Hugo; ver citação no corpo do texto). Dessa forma, caberia aos espíritos sapientes a incumbência única de decifrá-las, isto é, decodificar tais símbolos para então alcançar a Verdade (que por sê-la, torna-se indubitável).

Hugo de São Vítor: a interpretação da letra, isto é, o “sentido” (*sensu*), pode ser incoerente ou até mesmo falso, enquanto que “O pensamento divino nunca é absurdo, nunca pode ser falso, mas, enquanto na significação, como foi dito, encontram-se muitas contradições, o pensamento não admite alguma contradição, é sempre coerente, sempre verdadeiro.”¹³⁰

2.2 Uma “confusão” temporal: sobre a percepção histórica medieval, delimitada pelo pecado original e pelo juízo final

Os relatos do Gênesis contam a origem do mundo, da humanidade e do pecado, entre outras histórias. Um de seus episódios, o da queda do primeiro homem, nos é bastante importante, pois ele justifica todo o esforço de sistematização dos saberes realizado por Hugo.

Esta história nos é bem conhecida: por incitação da Serpente, a atração do fruto proibido leva Adão e Eva à transgressão da lei de Deus, tornando-os indignos do jardim do Éden. Doravante, para os cristãos, a condição humana estaria universalmente marcada pelo pecado e pela miséria. Já não haveria solidariedade entre o homem e a terra; entre o homem e a mulher; entre o homem e Deus:

À mulher ele disse: \ “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, \ na dor darás à luz filhos. \ Teu desejo te impelirá ao teu marido \ e ele te dominará.” \ Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher \ e comeste da árvore que eu te proibira comer, \ maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás \ todos os dias de tua vida. \ Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto \ comerás teu pão \ até que retournes ao solo, \ pois dele foste tirado. \ Pois tu és pó \ e ao pó retornarás.”¹³¹

É certo que a ideia da “falta original” não é exclusiva do cristianismo. Encontramo-la em diversas mitologias. Lembremo-nos, por exemplo, das histórias de Hesíodo sobre Prometeu: em decorrência das ações do titã, a raça dourada deixou de existir e o homem tornou-se mortal; foi por ter-lhes dado fogo, que os deuses criaram Pandora a Epimeteu, e “outros mil pesares erram entre os homens”.¹³²

Essa mesma concepção reaparece na mitologia oriental. Tão somente para ficarmos em exemplo único, apontemos que, no zoroastrismo, também se atribui a responsabilidade dos

¹³⁰ DE SÃO VÍTOR, Hugo. Didascalicon, 2001, p. 263.

¹³¹ Gên. 3: 16-19. In: _____. *Bíblia de Jerusalém*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.

¹³² HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2019, p. 25.

males que assolam o mundo a uma entidade superior, a Angra-Mainyu¹³³. Não se trata, pois, de um apanágio judaico-cristão.

Contudo, independentemente de ter sido lugar-comum nas mitologias antigas, no cristianismo, essa ideia desenvolveu-se de maneira bastante particular. Nessa religião, a tradição do pecado original iniciou-se com Paulo, quem primeiro condenou Adão como introdutor do pecado no mundo: “[...] por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.”¹³⁴

Porém, o interesse do Apóstolo não residia, fundamentalmente, no pecado original. Em *Romanos*, Paulo está muito mais preocupado com o tema da salvação do que da condenação. Portanto, não encontraremos ali nenhuma doutrina do pecado original, tal como a desenvolvida posteriormente por Santo Agostinho¹³⁵.

A maior parte dos Pais da Igreja pouco se preocupou em desenvolver uma verdadeira teologia do pecado; em alguns deles, essa problemática ainda era apresentada nos termos “Pecado de Adão”. Foi Santo Agostinho, dentre eles, quem primeiro elaborou tal teologia¹³⁶, exposta em seu diálogo *O Livre-Arbítrio*, uma exímia reflexão sobre o pecado e o pecador. Nessa obra, Santo Agostinho atribui à vontade humana a origem do pecado, ou melhor, “é a vontade *desregrada* a causa de todos os males [grifo nosso]”¹³⁷.

Ag. Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar o pecado senão ao próprio pecador. Logo, não se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum.¹³⁸

Segundo Agostinho, Deus não criou o homem em estado de ignorância e dificuldades; isto procede unicamente do pecado original. “Na verdade, tais são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que a aflige.” Os pais da humanidade pecaram, e com justeza se

¹³³ SILVA, Dayvid. *Pecado Original: uma Herança Agostiniana? O tema da “falta das origens” e suas conseqüências*. PUC-SP: [s.n.], 2015, p. 35-42.

¹³⁴ Rm. 5: 12. In: _____. *Bíblia de Jerusalém*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.

¹³⁵ SILVA, Dayvid, op. cit., pp. 49-52.

¹³⁶ Para essas ideias, seguimos: SILVA, Dayvid, *ibid.*, loc. cit.; OLIVEIRA, Nair de Assis, p. 288. In: AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

¹³⁷ AGOSTINHO, 1995., p. 206.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 207.

lhes puniu suas faltas: foi somente em razão da transgressão da lei divina que se abateu sobre a humanidade a cegueira e a ignorância do espírito, características do homem pós-Queda¹³⁹.

Séculos mais tarde, Hugo de São Vítor herdou a interpretação agostiniana do pecado original, e, assim como ele, atribuiu aos pais da humanidade a culpa da atual condição humana:

Agora, nós, que recebemos a nossa origem dele [do Primeiro Homem] por nascimento, temos como original o que lhe era atual, pois, o que ele adquiriu através do ato, nós herdamos pelo nascimento. [Em outras palavras] A corrupção foi transmitida à nossa natureza através do nascimento, a qual ele recebeu em si através do ato. Portanto, nós, por nascimento, recebemos o pecado, enquanto que ele não o recebeu dessa forma, mas pelo ato (...).¹⁴⁰

O uso das palavras “*originali peccato*” para se referir à falta de Adão, atesta a aproximação de Hugo à teologia agostiniana, que considera o pecado, ao mesmo tempo, “*peccatum*” e “*poena peccati*”.¹⁴¹

Com efeito, encontramos em Hugo de São Vítor essas e outras semelhanças com a teologia agostiniana do Pecado Original. Por exemplo, Santo Agostinho desenvolveu a tese, popular na teologia patrística a partir do século IV,¹⁴² de que a “pena do pecado” é transmitida como herança aos descendentes de Adão unicamente pela matéria – tema tornado comum aos agostinianos dos séculos seguinte; Hugo de São Vítor também defendeu a tese da hereditariedade do pecado pela matéria, justificando-a da seguinte forma:

Finalmente, já que a autoridade diz: “E o pó retorna à sua terra, de onde foi tirado, e o espírito retorna a Deus, que o deu” (Cf. Eclesiastes 12,7), demonstra claramente que ele [o pecado] não é transmitido de espírito a espírito, mas de carne a carne. [...] Agora, o mal está presente; não na integridade de suas fundações, mas em associação à carne corruptível. Em verdade, essa corrupção, desde que é transmitida dos nossos primeiros pais a toda a posteridade através da propagação da carne, espalha a mancha do pecado original sobre todos os homens no vício da ignorância e concupiscência.¹⁴³

O que faz todo sentido diante de sua concepção de alma e de pessoa humana, pois, como veremos no capítulo seguinte, se a alma é uma substância indivisível (portanto, intransmissível),

¹³⁹ Todas as citações de Santo Agostinho desse parágrafo foram retiradas de *O livre-arbítrio*, das páginas 209-210, 288. A edição da obra é a mesma remetida em notas anteriores.

¹⁴⁰ OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the sacramentis of the Christian faith (De Sacramentis)* [s.n.]: Exfontibuscompany, 2016, p. 133.

¹⁴¹ Segundo Nair de Assis Oliveira, Santo Agostinho foi o primeiro a elucidar claramente o caráter da culpa inerente ao pecado de Adão, transmitido a todos os homens. Este pecado original seria tanto um “*peccatum*” quanto uma “*poena peccati*”, isto é, não só uma falta terrível, mas, de fato, um pecado (hereditário), que só poderia ser absolvido mediante o batismo. AGOSTINHO. loc. cit., p. 288; Para verificar a equivalência dos termos latinos, consultamos: DE S. VICTORE, Hugonis. *De Sacramentis - Libri I PARS VII*, p. 297. In: *Hugonis de S. Victore Opera Omnia: Tribus Tomis Digesta Ex Manuscriptis Eiusdem Operibus Quae in Bibliotheca Victorina Servantur Accurate Castigata Et Emendata* – Vol. 2. [s.n.]: Forgotten Books, 2017.

¹⁴² SILVA, 2015, p. 57.

¹⁴³ OF SAINT VICTOR, 2016, pp. 134, 139

e participe da substância intelectual primordial (à qual retorna após a morte da matéria), não se pode atribuir a ela o caráter de transmissor do pecado¹⁴⁴.

Cabe, pois, concluir que Hugo acreditava que o pecado de Adão teria condenado toda a humanidade:

De fato, nele [em Adão], o espírito inchado de orgulho contra o Criador não manteve obediência. Portanto, o Criador, para vingar-se de tal injúria, certamente puniu o espírito com ignorância e a carne com concupiscência. Assim, o espírito não veria em si o bem a ser feito, mas sua carne desejaria fazer o mal.¹⁴⁵

A teologia agostiniana do pecado é considerada, na tradição de estudos agostinianos, uma importantíssima “*tradditio peccati*” da ortodoxia católica medieval¹⁴⁶. Com seu triunfo no pensamento religioso, sobreveio um sentimento de culpa universal entre os medievais. Isto porque, segundo a teoria agostiniana, somos todos igualmente responsáveis pelo pecado original: “Todo o gênero humano, que havia de passar à posteridade por meio da mulher, estava no primeiro homem, quando a união dos cônjuges recebeu de Deus a sentença que os condenou.”¹⁴⁷ Ou seja, a própria natureza humana foi maculada diante da transgressão de seus pais à lei divina; a humanidade pecara em Adão porquanto descendente de sua essência¹⁴⁸.

Porém, se não podemos afirmar exatamente que foi através desse sistema teológico que o sentimento de culpa se espalhou pela Cristandade, ao menos é certo que, na Idade Média Central, os homens pareciam convictos de sua culpa no pecado original.

E não é somente a pena do pecado original que é transmitida assim (conforme a advertência que Deus anuncia a Adão e Eva), mas também a própria falta. A humanidade inteira é parte integrante do pecado do primeiro casal e é coletivamente responsável por ele.¹⁴⁹

Já observamos os argumentos principais que sustentam a teologia agostiniana do pecado, mas eles, por si só, não justificam a difusão desse sentimento de culpa no seio da cristandade medieval. Devemos antes examiná-los junto à compreensão medieval das estruturas

¹⁴⁴ Ver Capítulo 3.2 *A Substância Divina no Homem*.

¹⁴⁵ OF SAINT VICTOR, Hugh. loc. cit., p. 133.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, Nair de Assis, p. 20-21. Em AGOSTINHO, 1995.

¹⁴⁷ AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus* – Parte II. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 94-95. Apud SILVA, 2015.

¹⁴⁸ Sabe-se que tardou para que essa tese triunfasse no Ocidente. Por certo tempo, inexistiu unanimidade entre os sábios. Ainda na ocasião de sua elaboração, Pelágio e seus seguidores mostraram-se importantes apologetas e grandes influenciadores da impecantia; destaca-se também, na mesma época, a doutrina do pecado de Maniqueu, que defendeu a naturalidade do pecado do homem. REESE, William L. “*Sin*”. In: REESE, William. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (Expanded Edition). New York: Humanity Books, [1980?], p. 706; RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental* – Livro 2: *A Filosofia Católica*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 82-84.

¹⁴⁹ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*, 2006, p. 376.

temporais. Pois, à peculiar noção de “pena do pecado” medieval, se junta, no nível da mentalidade, uma “confusão temporal” que mistura passado, presente e futuro.

O historiador alemão Reinhart Koselleck fez notável distinção entre o “espaço da experiência” e o “horizonte das expectativas” nas sociedades do mundo antigo e nas da modernidade. Segundo o filósofo, a celeridade do progresso nas sociedades modernas tornou obsoleta a antiga forma de experimentar o passado, tão bem ilustrada pelo *tópos* “*historia magistra uitae est*”. É bastante representativa dessa mudança, a comparação que Koselleck faz desse *tópos* ciceriano com esta frase de Tocqueville (XIX): “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, o espírito humano erra nas trevas.”¹⁵⁰

Conclui-se, a partir das ideias de Koselleck, que, na Idade Média, não só a forma de se experimentar o tempo histórico era outra (pois o passado fazia-se presente como norteador da ação humana), mas também que as previsões do futuro ultrapassavam o horizonte das expectativas calculáveis, diferentemente das filosofias da história na modernidade. O historiador alemão defende que nas sociedades tradicionais, o futuro não era, de forma alguma, um campo de possibilidades finitas, organizadas segundo o maior ou menor grau de probabilidade. “A história da Cristandade, até o século XVI, é uma história das expectativas, ou melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a história dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo.”¹⁵¹

Essa mistura de épocas na mentalidade medieval levou alguns historiadores a crer que os medievais eram indiferentes à precisão do tempo. Contudo, hoje, desconsidera-se tal interpretação.¹⁵² Sabe-se, ao contrário, que eram bastante sensíveis à datação; porém, interessavam-se muito mais pela interpretação simbólica, do que pela quantificação do tempo de maneira objetiva ou científica, tal como nós.

Não se deve, pois, somente aos argumentos teológicos de Santo Agostinho o fato dos medievais considerarem-se coletivamente responsáveis pelo pecado de Adão. Essas pessoas também se acreditavam corresponsáveis porque parte importante da transmissão da doutrina

¹⁵⁰ As ideias e as citações trazidas no parágrafo referenciado e naquele que o sucede são da autoria de Reinhart Koselleck, retiradas de sua obra *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21-60.

¹⁵¹ KOSELLECK, *ibidem*, p. 24.

¹⁵² Marc Bloch elaborou a fórmula clássica da atitude dos homens da Idade Média diante do tempo, de forma a dizer que tinham “uma enorme indiferença ao tempo”. Todavia, essa conclusão foi posteriormente contestada pelos historiadores Jacques Le Goff e Jérôme Baschet em, respectivamente, *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016; e *A Civilização Feudal*, São Paulo: Globo, 2006.

cristã dependia do constante reviver do passado no presente. Lembremos que a Sagrada Escritura nada mais é que uma narrativa de coisas acontecidas num passado distante; sua continuidade procedeu, em grande parte, da capacidade dos clérigos de realocarem-na ao tempo presente.

Os sacramentos da fé católica, justamente, encenam ritualisticamente as instituições mais importantes do cristianismo. Temos testemunho disso em Hugo de São Vítor, o qual nos diz que essa atualização das instituições era uma das funções dos sacramentos: “Assim sendo, considera-se importante que todo sacramento, com efeito, tenha certa semelhança conforme a primeira instrução, [por tratar-se de] uma instituição derivada de uma dispensação adicional, de uma benção aplicada da palavra ou do pecado”.¹⁵³

Portanto, é lícito dizer que os sacramentos tinham função de atualização, pautada na reiteração do ato original. Hugo de São Vítor escreveu que: “Os sacramentos foram também instituídos em razão da instrução, [pois] através daquilo que não é visto nas espécies visíveis sem os sacramentos, a mente humana pode ser instruída a reconhecer as virtudes invisíveis que subsistem no sacramento.”¹⁵⁴ Dito de outro modo, ao tornar tais instituições materialmente presentes, Hugo acreditava ser possível instruir as pessoas a salvarem-se através de Deus, pois o homem, com seus olhos espirituais turvados após a Queda, já não reconheceria a verdade por si só.¹⁵⁵

Não obstante a especificidade do exemplo dado, a inexistência de uma diferença essencial entre o passado e o presente não era unicamente do clericalismo medieval. Como dissemos acima, esse comportamento constituía um estrato do comportamento mental da época. Os homens da Idade Média não se consideravam apenas continuadores da história bíblica; eram antes partícipes dos eventos protagonizados por seus antepassados:

Todos os homens vivos são corresponsáveis pelo erro de Adão e Eva, todos os judeus contemporâneos são corresponsáveis pela paixão de Cristo, todos os muçulmanos são corresponsáveis pela heresia de Maomé. Como já foi dito, os cruzados do final do século XI não achavam que iam castigar os descendentes dos carrascos de Cristo, mas os próprios carrascos¹⁵⁶.

Portanto, junto a esses historiadores, podemos dizer que as responsabilidades coletivas existentes na Idade Média eram sustentadas por uma interpretação do papel da humanidade em

¹⁵³ OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the sacraments of the Christian faith*, 2016, p. 155.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 157. Tinham também a função de “humilhar” e “exercitar” o espírito humano, *De Sacramentis*, I-9-156-159.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 156-157.

¹⁵⁶ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 159.

sua relação com as narrativas da Sagrada Escritura. Sua concepção de tempo presente, pois, nada mais parece ser que uma das muitas páginas da história eternidade; o devir já predestinado de uma teleologia da humanidade.

Não obstante, surgem novas atitudes diante do tempo no século XII. Tornou-se forte o otimismo em relação ao futuro da humanidade; é a época em que a *modernitas* e os *moderni* afirmam-se positivamente, no feliz dizer do historiador Jacques Le Goff.¹⁵⁷ Hugo de São Vítor, por exemplo, embora cresse viver na iminência do fim dos tempos (a *translatio imperii* ao Ocidente lhe era indício disso)¹⁵⁸, conjecturou ser possível antegozar dos prazeres do além-túmulo ainda em vida através do *studium*.¹⁵⁹ Portanto, em Hugo, esse historicismo da decadência levou-o não só ao pessimismo histórico, mas também a um otimismo em relação ao atemporal.

Se Santo Agostinho mostrou a culpa de todos nós na falta original, apresentando-nos a genealogia da humanidade e as particularidades do *peccatum* em sua distribuição congênita e carnal, também se deve a ele a importante doutrina da Redenção em Cristo, da qual se valeu Hugo de São Vítor.

Além disso, Santo Agostinho traduziu a fórmula greco-latina da “busca da sabedoria” ao pensamento cristão de modo a dizer que a maior tarefa da pedagogia é ajudar os estudantes a compreenderem o bem para que possam alcançar a sabedoria. Porém, em Santo Agostinho, os objetivos pedagógicos estão mais voltados à instrução do homem no conhecimento divino que à construção política e moral do cidadão, tal como nos educadores da Antiguidade.¹⁶⁰

Para Santo Agostinho, a busca por Cristo através de símbolos na Escritura Sagrada é tal qual um remédio para um enfermo, por permitir-lhe restaurar sua saúde.

Na verdade, a criatura racional nutre-se desse Verbo como de seu melhor alimento. Ora, a alma humana é racional. Está, porém, retida por castigo de seu pecado em liames mortais. Ela é reduzida, assim, a um estado de grande debilidade. Deve esforçar-se para receber as realidades invisíveis, por

¹⁵⁷ LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*, 2003.

¹⁵⁸ De São Vítor, Hugo. [Título não mencionado]. Apud LE GOFF, Jacques, loc. cit., 2016, p. 156.

¹⁵⁹ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*, 2001.

¹⁶⁰ O “bem” (*bonum*) a que aludimos é a Sapiência divina, à qual daremos significado no capítulo posterior. Em matéria de fins da educação escolar há grande diferença entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média, por mais que esta tenha se amparado sobremaneira na estrutura curricular isocrática, ver CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 72-74. Indica essa assimetria a própria estrutura semântica da literatura religiosa medieval: as palavras “*bonum*” e “*sapientia*” acabaram por constituir um léxico de matriz agostiniana, como se vê no caso do *incipit* do *Didascalicon*, em que tais palavras já não tinham mais o mesmo significado que na pedagogia de Cícero ou Varro. Para um estudo detalhado da pedagogia de Isócrates, ver MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Campinas, SP: Kíron, 2017.

conjecturas, através das realidades visíveis. É porque o alimento da criatura racional tornou-se visível. Sem nada mudar em sua natureza, revestiu-se da nossa, a fim de levar a Ele, que é invisível, aqueles que só procuram as coisas visíveis. Desse modo, Aquele que a alma por seu orgulho abandonara, em seu interior, ela reencontra-o fora dela, na humildade. E só será imitando essa humildade visível que voltará à sua elevação invisível.¹⁶¹

Por esta razão, se acreditava legítimo voltar os esforços da razão à atividade intelectual em busca da correspondência mística entre o visível e o invisível. O homem, possibilitado pela graça e pela vontade do livre-arbítrio, poderia retornar a Deus em busca da liberdade perdida no pecado. Recuperar-se-ia, assim, a semelhança outrora perdida, através da “caridade”, “que é o amor por aquele que é o único que merece ser amado”.¹⁶²

Tal como Santo Agostinho, Hugo considerava a busca da Sapiência como um meio de restaurar a semelhança divina no homem. Podemos até mesmo resumir sua concepção de educação à seguinte fórmula: “que se procure em Cristo o remédio; em seus exemplos, a forma perdida da humanidade”. É-nos, pois, bastante claro que para Hugo, após a Queda, Deus quis dar oportunidade ao homem para restaurar sua natureza originária:

Depois do primeiro pai da raça humana ser removido do Paraíso e vir a este mundo, em razão do pecado da desobediência, o diabo exercita o direito da tirania sobre o homem, tal como o seduziu antes pela fraude, para, mais tarde, possuí-lo pela violência.

Mas a divina Providência quis dispô-lo a salvação: tão temperada [é] o rigor da justiça pela misericórdia que Deus, de fato, permitiu ao diabo oprimir o homem; mais ainda, que ele assim o fizesse até o fim dos tempos. [Todavia] Deus preparou-lhe um remédio, para a punição em si. E então, desde o início do mundo, propôs ao homem os sacramentos de sua salvação, através dos quais vislumbraria a expectativa da santificação futura. Seja quem fosse recebê-la, com fé justa e firme esperança, tendo também em conta a obediência à instituição divina, ainda que colocado sob Seu jugo, poderá chegar à participação na liberdade.

Então, Deus propôs seu édito, informando e instruindo o homem. Independentemente de quem fosse eleito para aguardá-lo como Salvador e Libertador, provaria necessariamente o desejo da mesma eleição dele na recepção de Seus sacramentos.¹⁶³

Em razão de tal ensejo, “A finalidade e a intenção de todas as ações e esforços humanos, que são guiados pela Sapiência, devem mirar ou a restabelecer a integridade da nossa natureza ou a mitigar a fatalidade das privações, às quais a vida presente está sujeita”¹⁶⁴.

¹⁶¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *O livre-arbítrio*, 1995, p. 185.

¹⁶² Para uma síntese do conceito de “caridade” em Santo Agostinho, ver GILSON, *A filosofia na Idade Média*, 1995, p. 155-156.

¹⁶³ OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the Sacraments of the Christian Faith* (De Sacramentis), 2016, I-8-11-148.

¹⁶⁴ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*, 2001, I-5-61.

2.3 Do macrocosmo ao microcosmo medieval: espaço, realidade e cosmologia

2.3.1 Mundo supralunar e mundo sublunar

Mas, para que ele não fosse destinado à condenação, para que não fosse julgado imediatamente, seu julgamento foi adiado. Desde que a misericórdia divina predestinou o homem à salvação, neste momento de expectativa e atraso, atribuiu-lhe um lugar para arrepende-se e corrigir-se (...)”¹⁶⁵.

O mundo parecia, assim, a Hugo de São Vítor, o palco da recuperação humana. Era apenas uma etapa do retorno à verdadeira essência da humanidade; neste estágio, o homem teria de conhecer as artes que lhe proovessem sua subsistência (as ditas “artes mecânicas”), mas sua energia intelectual deveria estar direcionada às coisas ocultas aos olhos da carne.¹⁶⁶ Pois bem, nesta seção, harmonizar-nos-emos, de certo modo, a esta premissa: se, em capítulo anterior, voltamos o nosso olhar à vida no século, desta vez, ignorá-la-emos, buscando o que há além das coisas do mundo, pois estudaremos agora a concepção cosmológica de *mundus* na Idade Média.

Em Hugo de São Vítor, há importante nuance entre as concepções de mundo físico e mundo celeste. No entanto, mesmo um leitor diligente poderia deixá-la escapar, pois esse “mundo da espera” não deixa de ser um corpo celeste submetido às leis da natureza, tal como o concebemos hoje. Porém, entre nós, o conceito de natureza designa tão somente uma concepção geral do mundo físico; mas, entre os intelectuais pré-escolásticos, a essa dimensão acrescia-se outra, que lhes importava muito mais: os teólogos da primeira metade do século XII interessavam-se mais pelo simbólico que pelo dado concreto e material¹⁶⁷.

Hugo de São Vítor dizia que o entendimento das “coisas” (*rerum*) se situa num nível mais profundo que o das “palavras” (*verborum*). É em tom de advertência que ele as distingue: aquele que se preocupa unicamente com o significado das palavras, busca interpretar apenas a voz dos homens; ao passo que aquele que se volta ao estudo das coisas, busca a voz de Deus, “porque o significado das palavras se impôs pelo costume, enquanto o significado das coisas foi ditado pela natureza”. Talvez seja desnecessário dizê-lo, mas, para Hugo, “o significado das coisas é muito mais excelente do [que o] das palavras” (ver Apêndice A).¹⁶⁸

Essa proeminência das coisas sobre as palavras não se devia somente à qualidade do conhecimento que reside nas “coisas”, mas também por ser através do discernimento de suas

¹⁶⁵ OF SAINT VICTOR, 2016, I-8-1-141-142.

¹⁶⁶ Este é um resumo da proposta de estudos das artes profanas no *Didascalicon* (ver os três primeiros livros que compõe a obra).

¹⁶⁷ Ver a primeira seção deste capítulo.

¹⁶⁸ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, V- 2- 207.

verdades, junto à contemplação das ações de Deus é que poderíamos estabelecer a nossa boa conduta. Para Hugo, toda a nossa disciplina moral deriva da contemplação da justiça natural, através da qual o homem deve desenvolver a sua justiça (dita “positiva”).¹⁶⁹ Pois, “Contemplando aquilo que Deus fez, conhecemos aquilo que devemos fazer. A natureza inteira fala de Deus, toda a natureza ensina ao homem, toda a natureza produz a razão, e nada no universo é infecundo.”¹⁷⁰

Apenas sublinhemos que essa forma de conceber a natureza é característica de um determinado período da Idade Média. Poucas décadas depois de Hugo, teólogos introduziram na ciência medieval questões provenientes da física e da metafísica aristotélica, negando a livre providência na Criação e superestimando o potencial de compreensão humano das questões divinas.¹⁷¹ Contra tais proposições, homens do gênio de Alberto Magno e Tomás de Aquino elaboraram a doutrina do poder absoluto e impenetrável de Deus, a qual, sumariamente, defendia que as leis ordenadas e estabelecidas por Deus eram aplicadas em razão de sua vontade, e que os homens só poderiam apreendê-la externamente porquanto Deus assim desejar.¹⁷² Esse pequeno parêntese importa para destacar a mudança ocorrida nas noções de universo e natureza durante a Idade Média, e, assim, inserir Hugo em uma longa tradição de interpretação simbólica do dado natural, que perdurou, no mundo medieval, da Alta Idade Média a meados do século XII, período em que a autoridade da filosofia patrística e a de seus seguidores permaneciam incontestes.¹⁷³

Inserido, assim, nessa antiga tradição, Hugo de São Vítor, e outros estudiosos contemporâneos a ele, consideravam que o “universo” era constituído de dois “mundos”: um situado acima da lua, o outro, abaixo dela. Cada um desses polos possuía características próprias, as quais eram, simultânea e paradoxalmente, antitéticas e complementares. Hugo de São Vítor caracteriza-as assim:

Em razão dessas diferenças os matemáticos dividiram o mundo em duas partes: uma que fica acima da órbita da lua, e outra que fica debaixo dela. E chamaram de “natureza” o mundo supralunar, porque lá todas as coisas subsistem em virtude de uma lei primordial, e chamaram o mundo sublunar de “obra natureza”, isto é, obra da parte superior, porque todo o gênero dos viventes,

¹⁶⁹ OF SAINT VICTOR, H. *The didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 224.

¹⁷⁰ DE SÃO VÍTOR, 2001, VI-5-253.

¹⁷¹ Alistair Crombie e John North. “Universo”, p. 597. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* [vol 2]. Bauru, SP: Edusc, 2006.

¹⁷² Idem, p. 597-598.

¹⁷³ Alistair Crombie e John North distinguem dois momentos da interpretação medieval do universo: o da herança patrística, penetrada no cristianismo através de S. Agostinho, e o da influência aristotélica. Idem, p. 591-599.

que no mundo sublunar são fortificados pela infusão de um espírito vital, recebem das essências superiores o alimento infuso através de percursos invisíveis, para que não somente nasçam e cresçam, mas também se alimentem e evoluam. E também apelidaram aquele mundo superior de “tempo”, por causa do curso e do movimento das estrelas que lá se encontram, e chamaram o mundo inferior de “temporal”, porque se move segundo os movimentos do mundo superior. Igualmente, nomeavam o mundo supralunar de “Elísio”, em virtude da perpétua tranqüilidade de luz e paz, e nomearam o mundo inferior de “inferno” devido à inconstância e à confusão das coisas que mudam.¹⁷⁴

Essa passagem é um excelente e detalhado testemunho da tradição cosmológica medieval que concebia a existência de uma harmonia cósmica entre esses dois mundos. Entrevê-se aí não somente um claro ordenamento do cosmo e de seus qualitativos imediatos, mas também a submissão de um plano a outro; é a antiga lei da causalidade dos céus sobre a terra. É importante retornamos à ciência antiga justamente porque a concepção de “espaço cósmico” da Baixa Idade Média advém do encontro do naturalismo grego e árabe com as vagas noções cosmológicas expostas na Bíblia.

Sabe-se que dessa convergência muito se aproveitou. Foi nesse contexto que se equiparou, por exemplo, as águas que estão acima do firmamento (Gên. 1: 6-7) ao Primeiro Motor; ou os motores dos céus com as hierarquias angélicas ou com seres espirituais que se distinguem dessas hierarquias. Óbvio que houve também incompatibilidade entre os dois sistemas. Uma das ideias que se mostrou problemática foi, justamente, a da causalidade dos céus sobre a terra, na iminência de suscitar polêmicas e condenações, como as de Paris em 1270 e 1277.¹⁷⁵ Que também não quer dizer que algumas dessas discordâncias não pudessem ser superadas. A própria lei da causalidade dos céus não só transpôs sua incompatibilidade com a cosmologia bíblica, como foi alçada ao “fundamento de toda a ciência da época”.

Um ponto sobretudo caracteriza a física aristotélico-árabe e constitui o fundamento da nova idéia [sic] de natureza: a lei da causalidade dos céus sobre o mundo sublunar. É deles que depende a própria existência dos seres compostos pelos quatro elementos, assim como todo tipo de mudança. O corpo humano, com seus “temperamentos” e suas paixões, não escapa à causalidade deles. No universo cristão, os céus, tornados criaturas de Deus, conservam todo o poder, mesmo após a adaptação da física aristotélica e árabe.¹⁷⁶

A doutrina da causalidade celeste universal não é apenas teorizada em textos astrológicos: ela constituiu, como dissemos, “o fundamento de toda a ciência da época”. Há claros testemunhos disso em Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, este último que assim

¹⁷⁴ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-6-65,67.

¹⁷⁵ GREGORY, 2006, p. 272.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 272.

escreveu: “nenhum sábio [*sapiens*] duvida que todos os movimentos naturais dos corpos inferiores sejam causados pelo movimento do corpo celeste”¹⁷⁷.

Sem dúvida, a herança intelectual aristotélica foi o grande sustentáculo da escolástica. Porém, a mutação inicial na concepção de natureza na Baixa Idade Média não se deve a Aristóteles, e, sim, à cosmologia platônica apresentada no *Timeu*, o qual forneceu “elementos fundamentais de uma cosmologia regida pela procura da ‘causa e razão’ (Timeu, 29b) da ordem cósmica”.

O que caracteriza e, sob muitos pontos de vista, unifica as diversas cosmologias do século XII, conjugando a física do *Timeu* e as hipóteses da ciência árabe, é a afirmação da primazia dos céus sobre toda forma de geração e de corrupção: como escreveu Hugo Sanctallensis, “penso que entre os professores de filosofia está aceito e estabelecido que tudo o que neste mundo foi, a título de existência, criado (...) possui um modelo não dessemelhante na esfera superior”. E Daniel Morley declara: “A verdadeira filosofia finalmente compreendeu que o mundo inferior está ligado ao mundo superior por uma certa necessidade”, de modo que, “se não houvesse céu”, não haveria movimentos no mundo que se encontra “sob a esfera da lua”. “Pois tudo que se eleva hierarquicamente [ipromotione succedit] até a essência de sua espécie traz do céu – como de um deus de vida – as causas e a natureza de sua existência.”¹⁷⁸

Essa passagem é interessantíssima, pois acaba por explicar a primazia da astrologia no seio da ciência medieval. Todos os autores citados acima defendem a existência de uma equivalência hierárquica entre os corpos mundanos e os corpos celestes. Trata-se da antiga afirmação de que o mundo sublunar está hierarquicamente ligado ao mundo supralunar; Platão, partindo de sua tese da similaridade da fórmula de criação do universo à da alma humana, foi quem salientou o caráter ético da observação dos astros, atribuindo-lhes a função de estabilizar o interior humano:

(...) ora, todo aquele que é amante do entendimento e do conhecimento tem necessariamente que buscar primeiramente as causas que dizem respeito à natureza inteligente (...) Mas, tais como são as coisas, a visão do dia, da noite, dos cursos periódicos de meses e anos, {de equinócios e solstícios}, conduziu à invenção do número e nos proporcionou não só a ideia de tempo, como também recursos para a investigação da natureza do universo. Isso nos possibilitou a filosofia, dádiva dos deuses à raça dos mortais que jamais foi superada e jamais será. (...) A causa e propósito, porém, desse bem supremo, como nos cabe declarar, é a seguinte: que o deus inventou a visão e a nós a conferiu para que pudéssemos observar as revoluções da inteligência no céu e as aplicássemos às revoluções do entendimento que se acha em nosso interior, uma vez que há um parentesco entre elas, ainda que as nossas sejam sujeitas à perturbação e aquelas sejam imperturbáveis; e que via aprendizado e participando dos cálculos naturalmente corretos, por imitação das revoluções

¹⁷⁷ AQUINO, Tomás de. *Responsio ad Magistrum Johannem de Vercellis de 43 articulis*. Apud: GREGORY, op. cit., p. 272.

¹⁷⁸ GREGORY, 2006, p. 268.

absolutamente invariáveis do deus, nos capacitássemos a estabilizar as revoluções variáveis no interior de nós.^{179 180}

Considerando a multiplicidade de versões dessa antiga ideia, julgamos indispensável balizar as principais diferenças entre uns e outros, principalmente por haver determinações distintas dos níveis de dependência do mundo sublunar ao mundo supralunar.¹⁸¹

Pode-se falar unicamente da influência física dos corpos celestes sobre o mundo temporal, como é o caso da atual explicação científica do movimento das marés (um movimento das águas causado pela atração gravitacional do Sol e da Lua). Incluiríamos neste grupo aquela categoria de pensadores que Hugo diz terem chamado este mundo de “temporal”, em razão de sua dependência do movimento dos astros para a ocorrência de determinados eventos naturais, como parece ser o caso de Fílon de Alexandria (séc. I d.C.)¹⁸²

Mas houve também aqueles que radicalizaram a sujeição do mundo terrestre ao mundo celeste, ultrapassando, e muito, a disposição física dos corpos na esfera temporal:

Haverá, todavia, pensadores que irão mais longe e se oporão às condenações dos teólogos, afirmando explicitamente que até a escolha da fé religiosa depende dos céus: assim o “doutor diabólico” Biagio Pelacani de Parma não hesita em escrever que “o homem deve ter o direito de seguir a seita [*sectam*] para a qual ele naturalmente se inclina, já que esta inclinação natural será causada por uma constelação.”¹⁸³

Sublinharemos ainda o polimorfismo desse tema a partir da exposição de sua manifestação em um importante pensador renascentista, Leonardo da Vinci (1452-1519). Evocá-lo importa não só para demonstrar sua longevidade, mas principalmente por nos dar margem para comparar elementos da representação cósmica em Hugo com outra que lhe é bastante diferente, permitindo-nos, assim, delinear exatamente os limites da lei da causalidade dos astros em Hugo. Pelos motivos então explicitados, leiamos o seguinte excerto de seus *Pensieri*: “Toda ação precisa do movimento para realizar-se/ Conhecer e querer são duas

¹⁷⁹ TIMEU/ Platão. *Timeu*, p. 200-201. In: *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude)*. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.

¹⁸⁰ Jerome Taylor identificou semelhanças entre as descrições dos mundorum de Hugo e de Calcídio, mas também apontou outras influências possíveis, como a de Macróbio e a de Pitágoras. OF SAINT VICTOR, H. *The didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 188, 189-90.

¹⁸¹ Posteriormente, apresentaremos dois exemplos disso, um do período medieval e o outro do renascentista. Não pretendemos, contudo, generalizá-los como representativos de todo um período. Nossas observações valem somente para efeitos comparativos entre os dois personagens históricos.

¹⁸² “Mas o dia que se seguiu à sua criação Ele chamou-o “segundo”, reportando[-o] ao céu, por causa do valor e da dignidade que ele [o céu] tem entre os sensíveis, toda a duração e medida do dia.”ALEXANDRIA, Fílon de. *Da criação do mundo e outros escritos*. São Paulo: Filocalia, 2015, p. 66.

¹⁸³ GREGORY, *Natureza*, 2006, p. 273-274.

operações humanas. Discernir, julgar e aconselhar são atos humanos./ Nosso corpo está submetido ao céu, e este à força potencial.”¹⁸⁴

Se analisarmos essa sentença isoladamente, nota-se alguma semelhança entre seu pensamento e o de Hugo de São Vítor, na medida em que ambos consideravam que os corpos materiais submetem-se parcialmente à vontade dos astros. Como lemos na citação anterior, Da Vinci não desconsiderou a arbitrariedade da humanidade em matéria de pensamento, atribuindo ao homem a capacidade de discernir e julgar por si mesmo, o que já não pode ser dito sobre o movimento dos corpos temporais, os quais estão submetidos à força potencial dos astros. Também Hugo de São Vítor foi bastante cauteloso ao determinar o nível de influência dos astros sobre os corpos temporais, velando pela vigência do livre-arbítrio:

A astrologia, por sua vez, considera os astros em seu influxo sobre o nascimento ou a morte ou qualquer outro evento, influxo que é em parte natural e em parte supersticioso. Tal influxo é natural sobre a complexão dos corpos, os quais variam de acordo com o ritmo dos corpos superiores, como é o caso da saúde, doença, tempestade, estiagem, fertilidade e esterilidade; mas esse influxo é supersticioso com relação às coisas contingentes ou que dependem do livre-arbítrio.¹⁸⁵

Porém, para além dessas semelhanças, existem diferenças significativas entre os dois pensadores, sobretudo em matéria gnosiológica. Primeiramente, Hugo de São Vítor leva em consideração o papel da graça na revelação do conhecimento humano, a qual permitiria à humanidade, discernir e julgar os conhecimentos apreendidos pelos sentidos ou intelecto;¹⁸⁶ ao passo que Da Vinci acreditava que “Todo o nosso conhecimento nasce dos sentidos.”¹⁸⁷ Também se diferem na medida em que a *contemplatio*, de Hugo, suplanta a necessidade dos sentidos e, portanto, da matematização da experiência, como em Da Vinci.¹⁸⁸ Encerraremos as comparações com um tema da filosofia natural, salientando que a “força potencial”, em Hugo de São Vítor, não é o Primeiro Motor ou o fogo etéreo que emana do Empíreo, a que Da Vinci possivelmente remete, pois, para o cômego, a distribuição e a fonte de todas as coisas e suas respectivas naturezas provêm unicamente da Sapiência, isto é, da Mente de Deus:

¹⁸⁴ DA VINCI, Leonardo. *Obras literárias, filosóficas e morais*. SP: Editora Hucitec, 1997, p. 49.

¹⁸⁵ DE SÃO VÍTOR, 2001, II-11-99.

¹⁸⁶ Ver capítulo 3.3 A harmonização da mente humana com a Sapiência.

¹⁸⁷ DA VINCI, Leonardo. *Obras literárias, filosóficas e morais*. SP: Editora Hucitec, 1997, p. 47.

¹⁸⁸ “Contemplação” (*contemplatio*) é a palavra em Hugo para a atividade intelectual do encontro com Deus, ver *Didascálicon*, V-9-229,231. Trata-se de um exercício comum entre os místicos do século XII. Por ser uma experiência interior, esta etapa do conhecimento de si mesmo era impossível de ser transmitida a outrem por quaisquer meios, o que invalidaria, para Da Vinci, seu estatuto de conhecimento científico legítimo: “ACERCA DAS CIÊNCIAS. Não existe nenhuma certeza onde não se pode aplicar alguma das ciências matemáticas ou uma das que se relacionam a elas.” DA VINCI, op. cit., p. 41,43.

Num primeiro modo, com esta palavra [“natureza”, os antigos] quiseram significar aquele modelo arquetípico de todas as coisas que reside na mente divina, por cuja essência todas as coisas foram formadas, e diziam que a natureza era a causa primordial de cada coisa, da qual esta coisa recebia não apenas o existir, mas também a essência. A tal significação é aplicada esta definição: “A natureza é aquela que atribui a cada coisa o seu ser.”¹⁸⁹

Comparando-os, conclui-se que, embora ambos considerem a independência da inteligência humana em relação aos astros celestes, outorgando à humanidade um maior arbítrio em suas decisões (a despeito de que não ignorassem o influxo dos astros sobre os corpos temporais), esses pensadores divergem na medida em que Hugo de São Vítor discute essas questões em termos do relacionamento entre homem e Deus.

2.3.2 Uma geografia do “além”

Cabe dizer que nem sempre existiu, na Idade Média, um “além”. Os lugares do além-túmulo só foram localizados no século XII; antes disso, os medievais compreendiam essa outra dimensão somente em termos temporais: “[...] se se trata de evocar o outro mundo de modo global, os textos recorrem a fórmulas tais como ‘no século futuro’ ou ‘na vida futura’.”¹⁹⁰ Há algumas hipóteses que explicam essa visão “limitada” do além, mas independentemente dos motivos que levaram essas pessoas a especular sobre o primeiro destino das almas a um não-lugar, importa dizer que alguns historiadores consideram certo ter ocorrido, no século XII, uma profunda reorganização da geografia espacial do além.¹⁹¹

Essa mudança no tratamento espacial do outro mundo se deve, principalmente, pelo surgimento de uma nova possibilidade teológica de representação localizada do destino das almas após a morte, a qual superava a “teoria da dilação”¹⁹² e a premissa agostiniana que desprovia a alma de toda sua dimensão local: “à imagem de Deus, ela não é localizável”. Certamente que o raciocínio agostiniano permaneceu forte até a primeira metade do século XII – encontramos-lo ainda, por exemplo, em Abelardo. Porém, nessa mesma época, Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo lançam as profícuas sementes da tese de que alma pode, sim, ser considerada localizável, pois, embora se aceite que ela não possua nem “dimensão” nem “extensão”, sabe-se que a alma é delimitada por um lugar, já que “estando em alguma parte ela

¹⁸⁹ Trataremos especificamente dessa associação da natureza à Mente de Deus no Capítulo 3.1 desta dissertação.

¹⁹⁰ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 392.

¹⁹¹ A respeito do tema do nascimento de uma geografia do além, utilizamos mormente: *ibidem*, p. 392-395.

¹⁹² A chamada “teoria da dilação” consiste em dizer que as “as almas não podiam conhecer seu lugar de destino antes do Juízo Final”. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. SP: Globo, 2006, p. 392-393. Estas pertenciam, pois, ao “não lugar”.

não pode estar em toda parte (somente Deus possui o dom da ubiquidade)”¹⁹³. Mudança intelectual de alcance notável, a partir dos anos 1170-80, afirma-se sem reserva que as almas vão de encontro, desde a morte, aos lugares definitivos que são paraíso e o inferno.

Sabemos que essa geografia reutiliza informações que já circularam em tempos mais antigos; não procuraremos, no entanto, avançar muito nesse caminho. Interessa sintetizarmos apenas algumas das relevantes contribuições patrísticas para a constituição do imaginário do “além”, seguindo a análise feita pelo historiador Jacques Le Goff em *O nascimento do Purgatório*.¹⁹⁴ Partamos, pois, daquilo que já concluímos em nossa exposição sobre o pecado original.

Dissemos anteriormente que os pensadores da patrística se preocuparam mais com o tema da salvação do que com o da condenação, e que isto se reflete na baixa complexidade com que pensaram o destino do homem após a morte. Por exemplo, Hilário de Poitiers (†367), Ambrósio (†397) e Jerônimo (†419/420) concordavam com o dualismo do destino dos justos e dos injustos (salvação ou danação). Segundo Jacques Le Goff, foi Santo Agostinho quem deixou uma marca profunda no cristianismo, com seu sistema quaternário dos tipos de homens, estabelecendo quais eram suas respectivas sanções e destinos após a morte:

Existem quatro tipos de homens: os ímpios (infiéis ou autores de pecados criminais) que vão diretamente para o inferno, e sem apelo nem escapatória possíveis; na outra extremidade, os mártires, os santos e os justos que, mesmo se cometeram pecados “leves”, irão para o paraíso imediatamente ou muito rápido. Entre os dois extremos existem aqueles que não são nem totalmente bons nem totalmente maus. Estes últimos também estão, de fato, destinados ao inferno; pode-se esperar para eles, no máximo, e talvez obter pelos sufrágios, como se verá mais adiante, um inferno “mais tolerável”. Resta a categoria dos que não foram totalmente bons. Estes podem (talvez) se salvar através do fogo purgatório.¹⁹⁵

Óbvio que a grande distância entre Agostinho e os teólogos da Baixa Idade Média fez com que se alterassem algumas características do modelo agostiniano. Jacques Le Goff, por exemplo, escreveu que os clérigos dos séculos XII e XIII reduziram a três as categorias de Agostinho que apresentamos acima, alocando os pecados e os pecadores nos grupos “grave”, “intermediário” e “leve”.¹⁹⁶ Contudo a dualidade essencial do cristianismo (céu/inferno), acrescida da terceira categoria intermediária introduzida por S. Agostinho (purgatório ou limbo), permanece a mesma em Hugo de São Vítor.

¹⁹³ Ibid., 393-394

¹⁹⁴ Portanto, a exposição a seguir terá como norte os dois primeiros capítulos da obra referenciada de Jacques Le Goff.

¹⁹⁵ LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Editora Vozes: Edição do Kindle, posição 1855.

¹⁹⁶ Ibidem.

Com efeito, em *De Sacramentis*, Hugo nos fala sobre cinco lugares sobrepostos hierarquicamente de acordo com o grau de pureza que lhes é inerente: o céu (*coelus*), o paraíso (*paradisus*), o purgatório (*purgatorium*), a terra (*mundus*) e o inferno (*infernium*)¹⁹⁷:

Há cinco lugares: um, em que há apenas o bom e o muito bom; outro, em que apenas existe o mau e o muito mau; além deles, existem também outros dois. Um deles situa-se abaixo do mais alto, no qual há apenas o bom, mas não o muito bom, e o outro acima do mais baixo, no qual existe o mau, mas não o muito mau; no centro, existe um lugar no qual há o bom e o mau, nenhum deles em grau elevado.¹⁹⁸

Para nós, acredito involuntário perguntarmo-nos: onde, neste esquema de representação, devemos situar os corpos celestes que gravitam no espaço sideral? Sei que essa pergunta pode parecer estranha à primeira vista, isto é, se o paraíso celeste e o firmamento dos astros estão situados num mesmo plano, mas, com o perdão da comparação, há pouco tempo, não era comum a crença de que São Jorge estaria nalgum lugar da Lua? Ora, mesmo para os medievais, essa pergunta não seria tomada como tola. É ideia antiga que o universo é um sistema de esferas concêntricas, mas as opiniões se dividiam quanto ao número e à natureza dessas esferas.

Beda, no século VIII, considerava que sete céus cercam a Terra – nossa linguagem comum fala ainda dos transportes ao sétimo céu – o ar, o éter, o olimpo, o espaço inflamado, o firmamento dos astros, o céu dos anjos e o céu da Trindade. A herança grega até na terminologia de Beda é evidente. A cristianização dessa concepção se consuma numa simplificação de que dá testemunho, no século XII, o *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis, que distingue três céus: o céu corporal que vemos, o céu espiritual habitado pelas substâncias espirituais, ou seja, os anjos, e o céu intelectual, em que os bem-aventurados contemplam frente a frente à Santíssima Trindade.¹⁹⁹

Podemos também estudar as concepções medievais acerca dos astros a partir de alguns textos de Hugo de São Vítor. Dada as qualidades que Hugo atribui aos corpos celestes, estaríamos sendo razoáveis ao localizá-los no “céu”, pois, acolá, acreditava-se existir tanto as coisas boas quanto as boníssimas;²⁰⁰ ademais, tudo leva a crer que o “céu” era o único dos

¹⁹⁷ DE S. VICTORE, Hugonis. *De Sacramentis* - Libri I PARS VIII, p. 306. In: OF SAINT VICTOR, Hugh. *Hugonis de S. Victore Opera Omnia: Tribus Tomis Digesta Ex Manuscripts Ejusdem Operibus Quae in Bibliotheca Victorina Servantur Accurate Castigata Et Emendata* – Vol. 2. [s.n.]: Forgotten Books, 2017.

¹⁹⁸ OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the Sacraments of the Christian Faith* (De Sacramentis). Ex fontibus co., 2016, I-8-2-142.

¹⁹⁹ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p. 137.

²⁰⁰ Hugo justifica o epíteto “Elísio” dado ao mundo supralunar pelos matemáticos da Antiguidade alegando que eles assim procederam “em virtude da perpétua tranquilidade de luz e paz [que lá existe]” *Didasc.* II- 7-65. Tais qualidades, notadamente, parecem concordar com as que Hugo atribui ao céu (ver citação no corpo do texto).

cinco espaços que estaria situado acima da lua, logo, as “estrelas” (*sidera*)²⁰¹ – sem dúvida, corpos supralunares – se encontravam entre as coisas celestes.

Embora seja fácil localizá-los no espaço, há alguma dificuldade em qualificá-los enquanto categoria. Se iniciássemos nossa análise decompondo a substância dos astros celestes em seus diversos elementos constituintes, a fim de tentar esclarecer a lógica da influência dos astros sobre os corpos terrestres, teríamos de tratar do tema da natureza desses astros. Esta tarefa, porém, seria penosa porque compreender o universo físico não era prioridade dos “intelectuais” ocidentais da primeira metade do século XII. Estes, como já dissemos, se interessavam mais pelo símbolo que pelo dado material, conforme ilustra Hugo de São Vítor:

Mas eu não acho que tanto labor deva ser expendido na investigação dessas matérias [da composição dos astros celestes], uma vez que não entendemos sua razão e desconhecemos a quê sua autoridade deva ser atribuída. Devemos acreditar, unicamente e sem hesitação, naquilo que se lê: que o firmamento foi feito para dividir as águas de águas, isto é, para colocar uma parte das águas dentro de sua circunferência e segregar uma de suas partes para fora.²⁰²

O que podemos fazer é especular sobre a matéria, para estabelecermos conhecimento pleno sobre essa categoria do esquema dos cinco lugares do além, de Hugo de São Vítor. Observemos os seguintes fatos:

- 1) sabemos que Hugo acreditava que o mundo supralunar infundia certo “espírito vital” nos viventes do mundo sublunar;²⁰³
- 2) trata-se da transmissão de um tipo energia possivelmente composta da mesma substância da qual acreditava-se que a alma era formada, uma vez que, de acordo com Hugo, ou se é uma coisa intelectível, ou sensível-perceptível, ou uma mistura das duas.²⁰⁴

De acordo com os preceitos apresentados no último item, deveríamos relacionar os astros celestes a essa segunda categoria das coisas, uma vez que podemos vê-los com os olhos da carne e, assim, compreendê-los enquanto dado natural (portanto, como objeto inteligível).

²⁰¹ Optamos pelas aspas porque a palavra latina “sidus” engloba outros astros celestes além dos que entendemos hoje por estrelas, como os planetas. _____. *Oxford Latin Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 1757.

²⁰² OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the Sacraments of the Christian Faith (De Sacramentis)*. [s.n.]: Ex fontibus co., 2016, I-1-18-22.

²⁰³ Ver citação da página 57.

²⁰⁴ Já introduzimos essas noções em nosso comentário à influência boeciana em Hugo de São Vítor, mas a desenvolveremos melhor no próximo capítulo. Para informações sintetizadas sobre o significado de “intelectível” e “inteligível”, ver DE SÃO VÍTOR, 2001, II-2,3-85-89. Quando falamos da possibilidade de algo ser, ao mesmo tempo, um dado intelectível e inteligível, estamos pensando na representação da composição humana em Hugo de São Vítor, ver Capítulo 3.2 “A substância divina no homem” desta dissertação.

Isto é, não nos é necessário imaginar um planeta ou uma estrela para que possamos alcançá-lo em nosso intelecto (estudar seu movimento já é outra coisa)²⁰⁵. Sendo os astros celestes, pois, senão objetos corpóreos, ao menos uma forma incorpórea sensível-perceptível. Mas surgirá, então, o problema: se os astros não eram espírito puro, pois, efetivamente, podem ser apreendidos pelos órgãos sensoriais, como eles poderiam emanar tal substância a partir de si? É o clássico problema filosófico da incompatibilidade geracional de seres com substância diferentes,²⁰⁶ ao qual não encontraremos solução no *Didascalicon*.

Justamente em razão desse modelo de dependência de um mundo a outro, interessa localizar cada uma dessas cinco regiões (céu, paraíso, terra, purgatório e inferno) nesse esquema dual de representação do cosmo no *Didascalicon*. Pois, no fim das contas, acreditava-se que a posição desses espaços em relação à Lua influiria nos ditames da vida humana.

Primeiramente, para Hugo de São Vítor, o “céu” está acima do mundo sublunar. Pode parecer óbvio dizê-lo, mas, para o historiador, é necessário verificar a equivalência de nossas certezas mais banais, para não incorrerem em anacronismos. Portanto, essa informação deriva não da trivialidade do fato, e, sim, do significado da palavra latina utilizada por Hugo, “*coelus*”, que designa o firmamento²⁰⁷: “*In coelo est solum bonum et summum.*”²⁰⁸

Não só a terminologia trai o indício da posição do céu em relação à Lua, mas também uma passagem específica do texto de Hugo sobre as progressões da alma. No *Didascalicon*, diz-se que, quando a alma desdobra-se para a atividade ternária, ela “desce [*descendit*] para reger a música do corpo humano”.²⁰⁹ Por ser a alma originária, sem dúvida, do lugar altíssimo das coisas excelentes, pela verticalidade do movimento que ela faz, sabemos que o “céu” estava entre as coisas supralunares.

²⁰⁵ Tão somente observá-los é tarefa sensível-perceptível, mas tratá-los enquanto dado científico (especulando e calculando seu movimento nos céus) torna-os dado inteligíveis.

²⁰⁶ São famosas as soluções de Platão e de Filon de Alexandria a esta questão. Ver, respectivamente, *Timeu* (41e) e *De Sominiis*, I, 76 (apud. Alexandria, Filon de. *Da criação do mundo e outros escritos*. São Paulo: Filocalia, 2015, p. 48).

²⁰⁷ “*Coelus*” é uma alteração da palavra do latim clássico “*caelus*”. Segundo o *Dicionário Oxford de Latim*, “*caelus*” tem como um de seus significados: “O céu ou céus visíveis, entendido como uma cúpula acima da Terra, contendo o Sol, a Lua e as estrelas.” _____ . *Oxford Latin Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1968, p. 252.

²⁰⁸ “No céu há apenas o bom e o altíssimo”. DE S. VICTORE, Hugonis. *De Sacramentis - Libri I PARS VIII*, 2, p.306. In: OF SAINT VICTOR, Hugh. *Hugonis de S. Victore Opera Omnia: Tribus Tomis Digesta Ex Manuscripts Eiusdem Operibus Quae in Bibliotheca Victorina Servantur Accurate Castigata Et Emendata* – Vol. 2. [s.n.]: Forgotten Books, 2017.

²⁰⁹ Para uma descrição detalhada do quaternário da alma, ver 3.2 “A substância divina no homem”.

O mesmo não pode ser dito a respeito do *paradisi*. Entre nós, as palavras “paraíso” e “céu”, em seu sentido religioso, podem servir de sinônimo, sobretudo por tratarmos-os como espaços celestiais; mas, para alguns medievais, o paraíso estava em uma região distinta do céu, segundo conta a historiadora Rachel Lima:

Quanto à sua localização [,] várias hipóteses foram defendidas. Contudo, de maneira geral, a geografia medieval acredita que ‘o Paraíso terrestre subsiste no Oriente. Foi poupado do dilúvio. Mas passou a estar fora do alcance por causa da sua altitude e em razão das terras ou dos mares que se interpõem entre ele e nós’²¹⁰

Já sabemos que Hugo diferia os lugares “céu” e “paraíso” em razão de suas qualidades, mas, a partir disso, não podemos inferir que Hugo também os localizava em planos diferentes. Poder-se-ia pensar que Hugo situasse o paraíso abaixo da Lua, no mesmo estrato que o “*mundus*”, justamente pensando na ideal do paraíso terreal.²¹¹ Mas aceitar tal premissa implica em trair a lógica de influência do mundo supralunar (das “obras celestes”)²¹² sobre o mundo sublunar (da natureza); além do mais, há de se admitir a ambiguidade existente entre paraíso celeste e terreal na mentalidade medieval, tal como concluiu a já citada Lima em seu trabalho:

Dessa forma, mesmo que o Paraíso de Brandão seja descrito como o Paraíso terrestre, ele não [era] entendido como um lugar de espera. A “terra prometida aos santos” que Brandão visita é a morada definitiva, o Paraíso celeste. Contudo, como Brandão poderia ter chegado ao Paraíso celeste por via marítima? Isso não é um problema para o texto. Ao que parece, a narrativa não distingue Paraíso terrestre e Paraíso celeste. O que explica o fato de que o Paraíso de Brandão, mesmo tendo as características de um Paraíso terrestre, seja entendido como o Paraíso do Além ou o Paraíso Celeste.²¹³

Mais difícil seria localizar precisamente o Purgatório, pois as informações são escassas no texto de Hugo. Sabemos a que servia: Hugo de São Vítor diz que o Purgatório é o espaço em que se purgam os ímpios com chamas: “O fogo do purgatório é o lugar daqueles menos corrigidos na Primeira Correção, e daqueles que devem ser aperfeiçoados na Segunda. Em razão disso, [o Purgatório] foi obrigado a conter apenas o mau que pode ser pior do que aquele do

²¹⁰ LIMA, Rachel Meyrelles Gonçalves. *A vida como viagem: a navegação de São Brandão e a busca do paraíso*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012, p. 77.

²¹¹ Rachel Lima registrou que, nesse ínterim, considerava-se que o “Paraíso” estava localizado na Terra, o qual possuía como algumas de suas características principais ser um lugar interditado aos homens e ter a serventia de uma espécie de antessala do céu. *Ibidem*, p. 76-79.

²¹² DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, II-3-87.

²¹³ LIMA, Rachel Meyrelles Gonçalves. *A vida como viagem: a navegação de São Brandão e a busca do paraíso*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012, p. 114.

antigo local, onde o bem e o mal existiam simultaneamente.”²¹⁴ Porém, Hugo nada escreveu sobre sua localização – característica comum entre os escritos da época:

Onde essa purgação ocorreria? Aqui os propósitos eram ainda mais imprecisos do que na diversidade de opiniões. A maioria não esclarecia nada a este respeito. Alguns pensavam que havia um receptáculo das almas para isso; Gregório o Grande, em suas anedotas, sugerira que a purgação ocorria nos lugares do pecado. Os autores de viagens imaginárias ao além não sabiam muito onde situar o lugar onde se sofria esse fogo do purgatório. Sua localização alternava-se, caso se possa dizer, entre a concepção de uma parte superior do inferno, mas no entanto subterrânea, materializada por um vale, e a ideia – lançada por Beda – de uma montanha.

Reina, em suma, uma grande indecisão sobre o caso desta categoria intermediária, e se a noção do fogo – bem distinguido do fogo eterno da Geena – é amplamente admitida, a localização desse fogo foi silenciada ou evocada de maneira muito vaga.²¹⁵

No que se refere ao inferno, há informações mais pontuais sobre sua localização no texto de Hugo de São Vítor, afinal, segundo Baschet, havia unanimidade dos clérigos medievais sobre a localização do inferno²¹⁶:

É dito que a região infernal é a região mais baixa, preparada na parte mais baixa da terra para a punição daqueles a serem condenados. E, ainda a respeito disso, não se sabe, por meio algum, em que parte da Terra o inferno se encontra, isto é, se dentro da concavidade da Terra, ou fora dela, em alguma região de sua circunferência – apesar de parecer mais provável que ela esteja situada dentro da terra, como um tipo de prisão ou casa de correção para as sombras.²¹⁷

Reconstituímos, assim, um esboço da localização de cada um desses espaços que constituíam a geografia do além para Hugo de São Vítor. Sobre a importância desse exercício intelectual para esta dissertação, salientemos que o estudo das estruturas espaciais nos auxilia a compreender a condição humana, em Hugo de São Vítor, possibilitando-nos entender não só o que levou o cônego a redigir o *Didascalicon*, mas também a melhor situar sua gnosiologia enquanto produção histórica.

Se, por outro lado, insistimos em demonstrar a influência dos astros celestes sobre os corpos temporais, é porque bem sabemos que esse fato dialoga com a importante questão historiográfica da vivificação da velha imagem do homem-microcosmo no século XII, a qual toca de perto o tema da gnosiologia em Hugo. Com efeito, parece justo dizer que Mestre Hugo teria recorrido à antiga teoria que concebe o universo como um sistema de esferas

²¹⁴ Tradução nossa. OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the Sacraments of the Christian Faith* (De Sacramentis). [s.n.]: Ex fontibus co., 2016, I-8-2-142.

²¹⁵ LE GOFF, Jacques, 1924-2014. *O nascimento do purgatório*/ Jacques Le Goff; tradução de Maria Ferreira. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Edição Digital. Posições: 3487-3494.

²¹⁶ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. São Paulo: Globo, p. 396.

²¹⁷ OF SAINT VICTOR, 2016, II-16-4-440.

concêntricas²¹⁸ ao descrever o movimento da alma humana em seu afluxo cognitivo: “Dividida, ela reúne o seu movimento em dois círculos, pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ela ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas.”²¹⁹

É preciso ter clara ciência de que se acreditava haver uma continuidade espacial entre o céu e a terra na Idade Média Central. Essa equivalência composicional no microcosmo humano que apresentamos é apenas um exemplo. Citando casos análogos, Jacques Le Goff conta que os medievais acreditavam que Satã disputava com Deus e seus santos a alma dos homens no céu e na Terra; que os anjos mediavam a ação humana, auxiliando-nos em sua subida na escada de Jacó; que a própria sociedade angelical era tratada como reflexo ou refletor da organização social humana: “Aliás, a sociedade celeste dos anjos é simplesmente a imagem da sociedade terrestre, ou melhor, como creem os homens da Idade Média, esta é simplesmente a imagem daquela.”²²⁰

Platão dizia haver certo parentesco entre as estrelas e a humanidade; mais uma vez, eis aqui o filósofo. Sob a pena de Calcídio, o platonismo do *Timeu* legou ao Ocidente medieval a profícua ideia de que o homem é o centro do universo, no sentido de que nele refletem-se todos os elementos criados por Deus.²²¹ Já na primeira metade do século XII, popularizou-se entre os “intelectuais” a importante noção de que o homem, que é natureza, poderia compreendê-la segundo sua razão²²².

Será justamente a partir desse humanismo medieval, que combina o valor do homem na criação e a cultura da civilização antiga sob o filtro do cristianismo (tanto em suas técnicas quanto em suas temáticas), que buscaremos entender os fundamentos gnosiológicos em Hugo de São Vítor no próximo capítulo.

²¹⁸ Tanto Platão quanto Aristotéles consideravam o universo como um sistema de esferas cujo centro é ocupado pela terra rodeada de água, ar e fogo, além de outros astros controlados por “inteligências animadas. Alistair Crombie e John North. “Universo”, 2006, p. 589-590.

²¹⁹ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-49.

²²⁰ LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*, 2016, p. 149.

²²¹ CHENU, Marie-Dominique. *Nature, man and society in the twelfth century: essays on new theological perspectives in the Latin West*. Canadá: Medieval Academy of America, 1997, p. 68.

²²² Sobre o surgimento e as características do humanismo no século XII, ver “O século XII: Nascimento dos intelectuais”, p. 29-90. In: LE GOFF, Jacques, 1924-. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

3 “DEUS CRIOU TUDO, E O ‘TODO’ CRIADO É DEUS”: A HUMANIDADE EM SUA RELAÇÃO COM A SAPIÊNCIA²²³

“O que existe em nós que nos permite conhecer as coisas?” Se levássemos essa questão a um interlocutor hipotético que compartilhe conosco de uma mesma rede de significados, em sua resposta, ele provavelmente delegaria a função do conhecer aos nossos sentidos e/ou ao intelecto. Contudo, se replicássemos essa pergunta alhures, obteríamos outros resultados. No mundo medieval da primeira metade do século XII, esse modelo da gnosiologia humana seria tido como uma forma incompleta de se concebê-la, pois as operações mentais não eram atribuídas somente às atividades intelectuais e aos órgãos sensoriais, mas também à alma humana.

Pedro Abelardo (1079-1142), por exemplo, atribui o nível de desempenho da capacidade cognitiva humana à relação que a alma mantém com os vícios anímicos a serem superados através da virtude,²²⁴ enquanto que Hugo de S. Vítor diz claramente que: “A alma, com efeito, conhece os elementos e as coisas que derivam dos elementos, pois pela inteligência compreende as causas invisíveis das coisas, e pelas impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas corpóreas.”²²⁵ Embora alguns sábios medievais discordassem entre si sobre quantas partes compunham o homem (se composto de espírito, alma e corpo, ou se somente de corpo e espírito), a maior parte dos teólogos admitia ser a alma a potência racional da pessoa humana, sendo ela a responsável pelo ato de conhecer.²²⁶

Em Hugo de S. Vítor, o problema clássico da união do corpo e do espírito remonta ao tema da união mística em Deus. Esse seu esforço de pavimentar o caminho da Sapiência, indicando quais saberes deveriam ser adquiridos para que se pudesse alcançá-la, só faz sentido à luz das suas representações de mundo e pessoa humana, pois, para ele, a natureza divina do homem é o que o permite (re) conhecer as coisas na Sapiência; é o que sustenta toda a base ontológica-gnosiológica do seu pensamento.

²²³ O título deste capítulo é uma adaptação desta frase de Hugo: “Totum tibi factus est Deus, et totum tibi fecit Deus” [O todo feito a ti é Deus, e Deus fez tudo]. DE SÃO VÍTOR, Hugo. *De Arca Noe Morali*, I-II-622. In: DE S. VICTORE, Hugonis. *Hugonis de S. Victore Opera Omnia: Tribus Tomis Digesta Ex Manuscriptis Ejusdem Operibus Quae in Bibliotheca Victorina Servantur Accurate Castigata Et Emendata* – Vol. 2. [s.n.]: Forgotten Books, 2017.

²²⁴ ABELARD, Peter. *Peter Abelard's Ethics*/ Peter Abelard; tradução e notas por D. E. Luscombe. – Oxford: Clarendon Press, 2002.

²²⁵ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, I-1-49.

²²⁶ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América* / Jérôme Baschet; tradução Marcelo Rede; prefácio Jacques Le Goff. – São Paulo: Globo, 2006, p. 409-445.

Portanto, se há uma proposição no *Didascalicon* que fundamenta todas as matérias deste capítulo é a de que a mente imortal e racional do homem é una em Deus.²²⁷ Ou seja, que a mente humana opera não só em razão da Mente de Deus, como também dela é partícipe. Tal pensamento constrói-se através da conjunção de duas ideias basilares da pedagogia de Hugo, que a justifica e possibilita: a de que a dimensão imortal da pessoa humana é “afim à divindade” (*divinitati esse cognatum*),²²⁸ e a de que todas as coisas subsistiam na Mente de Deus antes de serem criadas, logo, o exercício da razão humana seria um movimento mental virtualmente contido na Sapiência divina.

À vista de desenvolver esses temas, separamo-los em seções. Na primeira delas, analisaremos o conceito de “Sapiência” em Hugo, além de observamos os fundamentos lógicos de sua proposição de que a mente humana opera em razão da Mente de Deus, no sentido de nela ter parte. Seguido por um texto sobre a semelhança entre o homem e Deus de acordo com Hugo, já que é a essência divina da humanidade o que capacita seu entendimento das coisas. Nas duas últimas seções, exporemos os fundamentos de sua ideia de que a mente humana se harmoniza com a Sapiência divina no ato do conhecimento. Encerraremos este capítulo, com uma seção sobre quais são qualidades naturais que Hugo considerava necessárias ao estudo.

3.1 Partícipes da Mente de Deus

Mente de Deus é o que Hugo chama de “Sapiência” (*sapientia*) no *Didascalicon*, que também pode ser traduzida por “Sabedoria”.²²⁹ Essa é uma palavra importantíssima e recorrente no *Didascalicon*, cujo significado só aparece implícito no texto. Sabemos que se trata de uma dimensão de Deus, pois nela “reside a forma do bem perfeito” (*in qua perfecti bona forma*

²²⁷ Em Hugo de S. Vítor, a palavra “mente” (*mens*) é usada como sinônimo de alma (*animus*). Hugo assim a descreve: “(...) esta mente, que é capaz de captar todas as coisas, é formada de cada substância e natureza, para que possa representar em si a imagem das coisas semelhantes a ela.” DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-49. E, como veremos no decorrer deste capítulo, essas características são próprias do espírito humano.

²²⁸ *Ibidem*, p. 66-67.

²²⁹ O tradutor Antonio Marchionni justifica a escolha por “Sapiência” da seguinte forma: “O termo *sabedoria*, mais usual na língua portuguesa falada, não traduziria bem a pregnância do latim *Sapientia*, como é usado por Hugo de São Vítor (...)” DE SÃO VÍTOR, 2001, p.10. De fato, de acordo com o *Dicionário Aurélio*, a palavra portuguesa “sapiência” ainda preserva o sentido religioso da “*sapientia*” latina, tal como utilizada por Hugo. Todavia, outros optaram por diferentes formas de traduzi-la: em língua portuguesa, o também filósofo e tradutor da mesma obra, Tiago Tondinelli, optou pelo termo “Sabedoria” em vez de Sapiência, sem explicar o motivo para tanto, enquanto que na tradução inglesa de Jerome Taylor o termo escolhido foi “*Wisdom*” (sabedoria), embora exista nesta língua uma palavra equivalente à “Sapiência” portuguesa, a “*Sapience*”, que tem como um de seus significados (embora obsoleto) “an attribute of God. Hence applied to the Word or second person of the Trinity” (Oxford English Dictionary).

consistit)²³⁰, e, naturalmente, o bem perfeito é Deus. “Reside”: isto significa que a Sapiência está localizada em algo, mas esse algo, na verdade, é Alguém. É a Segunda Pessoa da Trindade, a Mente de Deus²³¹.

Sabemos que a associação da Sabedoria a Cristo é uma ideia já antiga. De origem bíblica, os pensadores da Patrística lhe deram bastante atenção; dentre eles, Hugo de São Vítor deve a Santo Agostinho por sua compreensão da noção Cristo-Sabedoria.²³² Santo Agostinho escrevera em comentário ao Evangelho de João que a Sabedoria “*Apresentou-se em pessoa para curá-lo [o homem] [grifo nosso]*”²³³, que a Sapiência, o Verbo e Filho de Deus, “se fez carne” para que as pessoas fossem curadas através da glória de Deus em Cristo. Também Hugo considerava a busca da Sabedoria como um meio de restaurar a semelhança divina no homem, e, da mesma forma, a tomava como Cristo: “O livro que tem o nome Sabedoria de Salomão se chama simplesmente *Sabedoria*, ‘porque nele em maneira clara é expresso o advento de Cristo, que é Sapiência do Pai’”²³⁴, e que “Cristo é vida eterna, *Cristo é também sabedoria*, e sabedoria é tesouro [grifo nosso].”²³⁵

Esse fato importa, não para constatar o seu significado por mera exigência semântica, mas porque essa noção de Sapiência tem implicações profundas no programa de estudos do *Didascalicon*, uma vez que Hugo acredita que todas as coisas subsistiam na Mente de Deus antes de serem criadas, “as quais, em sua totalidade, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial [que é Deus]”²³⁶, nela permanecem contidas por sua semelhança com o Criador.

²³⁰ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-46.

²³¹ Ver MARCHIONNI, Antonio. *Trabalho e Razão no Didascalicon de Hugo de São Vítor*. Campinas, SP: [s.n], 1998, p. 98-112; OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts*. Columbia University Press, 1991, p. 14; ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993 p. 9-10.

²³² TAYLOR, op. cit., p. 14.

²³³ AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã* (Patrística 17) / Santo Agostinho; direção editorial de Claudiano Avelino dos Santos; tradução de Nair de Assis Oliveira, csa. SP: Paulus, 2002, p. 39.

²³⁴ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon da arte de ler*, 2001 IV-8-187.

²³⁵ Idem, IV-8-187; *Noah's ark: I (De Arca Noe Morali)*, III-6-102. In: Of Saint-Victor, Hugh. *Hugh of Saint Victor: Selected Spiritual Writings*, [S.l.]: Wipf and Stock Publishers, 2009.

²³⁶ Tradução de “*quae omnia cum prioris illius intellectibilis substantiae fuissent*”, DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 86. Há de se notar que iniciamos a citação com o pronome relativo *quae*, que, vindo nessa oração, se refere a um termo de outra, o que o torna incompreensível da maneira como o apresentamos. Mais esclarecedor seria indicar o termo correspondente da seguinte forma: “as almas humanas, todas elas (...)”, mas assim o leitor entenderia – pois esse é o sentido da frase – que se fala unicamente da ligação da alma humana com a substância intelectível primordial, o que não corresponderia à totalidade do sentido do texto, “(...) uma vez que pertencem ao intelectível todas as obras celestes da suprema divindade como também tudo aquilo que sob o globo lunar é dotado do espírito mais feliz e da substância mais pura, e enfim as almas humanas.” Ibidem, p. 87.

Como dissemos no primeiro capítulo, sua associação de Cristo-Sabedoria a Mente de Deus é uma ideia de raiz platônica, resultado da confluência dos platonismos do *Timeu*, de Calcídio, e os de Agostinho e Boécio. De Santo Agostinho, Hugo herdou a ideia de que a essência do mundo e as coisas concretas que nele existem são consubstanciais;²³⁷ de Boécio, a divisão da ordem das matérias em coisas intelectíveis (*intellectibilia*) e inteligíveis (*intelligibilia*), e a cristianização do demiurgo platônico²³⁸; de Calcídio, parte da teoria teológica e cosmogônica de Platão – importante *auctoritas* para os homens de saber na Idade Média.²³⁹

O *Timeu* nos conta que o artífice, com o olhar pousado no eterno, que é ele mesmo, tomou-se como referência para criar todo o universo ordenado (portanto, a partir de um modelo único) e, por conseguinte, todos os seres seriam derivações desta substância perfeita:

Ao construir o universo ordenado, a que ser vivo o construtor fez-se assemelhar-se? Não podemos nos dignar a aceitar qualquer um desses que apresenta o caráter natural de uma parte, pois nada que se assemelhe ao incompleto poderia jamais tornar-se belo. Ao contrário, devemos afirmar que o universo ordenado se assemelha mais estritamente do que qualquer outra coisa àquele ser vivo do qual são partes, tanto individualmente quanto universalmente, todos os demais seres vivos. Pois tal ser vivo abrange e contém dentro de si a totalidade dos seres vivos inteligíveis, tal com este universo contém a nós e todos os demais seres vivos visíveis que foram criados. Na medida em que o deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio.²⁴⁰

Daí para Hugo dizer que o universo está inserido na Mente de Deus é um curto passo, uma vez que há muito Boécio instilara a identificação do demiurgo (*opifex*) ao Deus cristão²⁴¹.

Porém, os vestígios dessa pré-existência de todas as coisas na Mente de Deus (semelhante ao *archetypum* platônico) só são encontrados no *Didascalicon* ante análise minuciosa do texto, pois, com exceção de duas passagens²⁴², Hugo não atribui nominalmente a

²³⁷ CHENU, Marie-Dominique. *Nature, man and society in the twelfth century*. Canada: University of Chicago Press, 1997, p. 60-64.

²³⁸ Ibidem, pp. 72-79

²³⁹ O uso da palavra latina *auctoritas* tem como função remeter a um significado obsoleto de “autoridade”. Segundo Ivan Illich, “*auctoritas*” são sentenças que foram criadas anteriormente e passaram a definir a realidade do mundo atual. O interesse em Platão não é por seu renome (às vezes, Hugo sequer indica o autor das muitas citações a que recorre), mas por um conjunto de sentenças criadas por ele e que a história as provou como dotadas de sabedoria. ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text: a commentary to Hugh’s Didascalicon* /Ivan Illich. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p.13.

²⁴⁰ PLATÃO. *Timeu*, 30d, p. 181, Em *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude)*. Bauru/SP: EDIPRO, 2010. – (Clássicos Edipro).

²⁴¹ CHENU, Marie-Dominique. *Nature, man and society in the twelfth century*/ Marie-Dominique Chenu. – Canadá: University of Chicago Press, 1997, p. 68.

²⁴² DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, I-1-47, II-1-85.

autoria das ideias de Platão a seu devido autor. Logo, em razão da omissão de referências, tais passagens aparecem tácitas, na forma de um platonismo cristianizado.

O primeiro e mais evidente indício dessa proximidade aparece logo no início do Primeiro Livro, quando Hugo evoca o *Timeu* para explicar o ditado apolíneo “conhece-te a ti mesmo”, evocando-o em glosa para demonstrar a concordância entre a tese platônica da criação do universo e a sua teoria da composição e potencialidades da alma humana:

(...) Lê-se, escrito na trípole de Apolo: *gnoti seauton*, ou seja, “conhece-te a ti mesmo”. De fato, o homem que não esqueceu a sua origem sabe que é nada tudo aquilo que está sujeito à mutabilidade.

Uma convicção aceita entre os filósofos afirma que a alma é formada de todas as partes da natureza. E o *Timeu* de Platão diz que a enteléquia é formada de uma substância divisível e indivisível e uma mistura das duas, e de uma natureza idêntica e diversa e uma mistura das duas. E a tudo isso ele deu o nome de universo.

A alma, com efeito, conhece os elementos e as coisas que derivam dos elementos, pois pela inteligência compreende as causas invisíveis das coisas, e pelas impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas corpóreas.²⁴³

Conclui-se daí que Hugo desliza da teoria platônica da alma do mundo para a alma individual do cristianismo. Segundo sua leitura do diálogo platônico, o filósofo afirma que o universo é composto de substâncias divisíveis e indivisíveis, e de uma mistura das duas, e que, portanto, a pessoa humana, formada de ambas as substâncias, poderia conhecer tanto o mundo inteligível quanto aquele perceptível pelos sentidos.

Porém, não se trata de uma transposição plena das ideias platônicas: a natureza e a potência do demiurgo platônico foram relegadas e substituídas pelas do Deus cristão (uma entidade onipotente, e não um artesão). O criador do universo em *Timeu* é um artífice que se utiliza dos elementos já existentes no caos, ordenando-os segundo a sua imagem:

(...) sendo desprovido de malevolência, ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele. (...) Na medida em que o deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio.”²⁴⁴

Enquanto que no *Didascalicon* vale o modelo criacionista *ex nihilo*, em que Deus é a causa originária de todas as coisas: “A obra de Deus consiste em criar aquilo que não existia”, pois ele é “o único pai e artífice da natureza”, a qual só passou “para a existência atual unicamente por decisão da vontade divina”²⁴⁵.

²⁴³ Ibidem, I-1-47.

²⁴⁴ PLATÃO, op. cit., p. 179, 181.

²⁴⁵ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-6-63,69.

Vê-se com clareza sua concepção de criação e a conseguinte refutação da tese platônica da organização da matéria nesta passagem do *De Sacramentis*, de Hugo de São Vítor:

“No início, Deus criou o céu e a terra”. (Genesis 1, 1). O que se criou foi feito do nada. Pois o que é feito a partir de algo, de fato é feito, mas não criado, porque não é feito a partir do nada. No entanto, Deus fez o céu e a terra; Ele não apenas os fez, mas também os criou, isto é, os fez do nada. Os filósofos dos pagãos assumiram, por assim dizer, três princípios de coisas que não possuem início: um artesão, a matéria e a forma. Os quais argumentavam que todas essas coisas que foram feitas, receberam, na matéria, sua forma por um artesão. Mas [esses filósofos] tratavam Deus apenas como um fabricante, e não como criador. Contudo, a fé verdadeira, declara que há apenas um primeiro princípio, o qual sempre o foi, e que este [ser] solitário foi aquele que fez aquilo que não existia passar a existir. E, à virtude de sua onipotência inefável – pois nada poderia ser coeterno a ele ou auxiliá-lo na produção –, repousa em si mesmo [a potência criadora] conquanto ele assim desejar. Então, aquilo que ele desejou, e quando e na medida em que ele desejar, poderá ser criado a partir do nada. Portanto, Deus não apenas fez todas as coisas que foram feitas da matéria, mas Ele mesmo criou a matéria e todas as coisas a partir do nada.²⁴⁶

Mas a Sapiência é também arquétipo. “Ela é a ‘razão primordial das coisas’ porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela”.²⁴⁷ Se o demiurgo organizou a matéria caótica utilizando-se como modelo, também na Mente de Deus reside o arquétipo de todas as coisas que vieram a existir. A alma humana, por conseguinte, a substância intelectível, possui virtualmente dentro de si a semelhança com todas as coisas e com a Mente de Deus (que é a substância intelectível primordial): “E assim se diz que a mente, cunhada com a semelhança de todas as coisas, é num certo sentido todas as coisas e é composta de todas as coisas, não em sentido efetivo, mas virtual e potencial.”²⁴⁸

Dissemos que em Hugo a mente humana é partícipe da Mente de Deus em razão do espírito humano tê-la composto em seu estágio primordial – e mesmo pré-existencial –, mas há mais uma camada a ser abordada, que pode ser alcançada através do seguinte silogismo: se tudo o que veio à existência sob a ordem de Deus é partícipe de Sua Mente (pois existente como arquétipo na Sabedoria divina), e todos os homens devem a Deus a sua causa originária, então, todo movimento cognitivo humano é, de certa forma, um movimento cognitivo dentro da Mente de Deus, pois todas as coisas estão virtualmente contidas em Deus e a alma humana nada mais é do que parte da substância intelectível primordial:

Assim, aquilo que existe na realidade é imagem daquilo que está na mente do homem, e aquilo que está na mente do homem é imagem daquilo que está na mente divina. A criatura racional foi feita segunda a mente divina. A criatura visível foi feita segundo a mente do homem. Portanto, todo movimento e retorno da criatura racional

²⁴⁶ OF SAINT VICTOR, Hugh. *On the sacramentis of the Christian faith (De Sacramentis)*/ Hugh of Saint Victor; tradução de Roy J. Deferrari; revisão de Joseph Saint-George. [s.n]: Exfontibuscompany, 2016, I-I-I-7-8.

²⁴⁷ Ibid., p. 83.

²⁴⁸ Ibid., p. 51.

devem ser direcionados para a mente divina, como todo movimento e retorno da criatura visível devem direcionar-se para a criatura racional.²⁴⁹

Portanto, podemos dizer que, para o cômico vitorino, a consciência humana é uma em Deus e todo movimento intelectual humano introspectivo é uma busca por respostas na Sapiência divina:

A mente imortal do homem, iluminada pela Sapiência, se volta para o seu princípio, e percebe quanto é inconveniente ao homem procurar coisas fora de si, uma vez que poderia ser-lhe suficiente aquilo que ele próprio é. Lê-se, escrito na trípole de Apolo: *gnoti seauton*, ou seja “conhece-te a ti mesmo”. De fato, o homem que não esqueceu a sua origem sabe que é nada tudo aquilo que é sujeito à mutabilidade. (...) Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós.²⁵⁰

A busca da Sapiência é feita através da procura dos Seus traços divinos na humanidade, que é um dado ontológico para Hugo. É como se a dimensão incorpórea do homem fosse um denso tecido de significados que resguarda as muitas verdades da vida (invisíveis aos olhos da carne, visíveis àqueles que buscam a Deus). Mas esse tecido é um retalho, parte de algo maior:

“Tocando os corpos, portanto, o intelectual se degenera (...) Mas quando, remontando desta separação para a inteligência pura, ela se recolhe em um, torna-se mais feliz pela participação na substância intelectual. (...) A procura da *Sapiência* é, com efeito, “um grande conforto na vida”. Quem a encontra é feliz, quem a possui é beato.”²⁵¹

É lícito dizer que, para Hugo, a mente humana é partícipe da Mente de Deus, e que essa é uma condição para que a humanidade possa conhecer as coisas. Ela é o que fundamenta toda a possibilidade de conhecimento humano, pois a mente humana opera em razão da Mente de Deus, ao mesmo tempo em que dela é partícipe. Sobre este último assunto, resta ainda melhor desenvolver de que forma a dimensão imortal da pessoa humana é “afim à divindade”, o que nos leva ao próximo tópico do nosso texto.

3.2 A substância divina no homem

Até agora, ocupamo-nos somente em demonstrar a lógica por trás da ideia de Hugo de que a natureza divina do homem possibilita o acesso ao conhecimento contido na Mente de Deus. Foi dito que residem traços da Sapiência no homem porque a alma humana é composta da substância intelectual primordial, mas desenvolvemos pouco esse argumento. Sendo a alma

²⁴⁹ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Apêndice C: As três substâncias das coisas*, p. 275 In: DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 275-277.

²⁵⁰ Idem. *Didascálicon...*, I-1-47,51.

²⁵¹ Ibid., I-1- 51, II-3-89.

o principal fator que o capacita a entender as coisas, dedicaremos esta seção para descrever qual a composição da pessoa humana para Hugo de São Vítor.

Podemos compreender tanto melhor o acesso à Sapiência sabendo que nesse universo a alma humana é parte de Deus. Hugo de São Vítor acreditava que, quando o homem-carne passa a existir, a alma humana separa-se de Deus em um movimento vertical – “descendo” (*descendo*) – para animar o corpo humano²⁵² até o momento do seu falecimento, quando o espírito está livre para reunir-se novamente em Deus (*in unum se colligit*)²⁵³.

Esse processo de progressão e regressão da alma aparece em duas passagens do *Didascalicon*: em diálogo com as ideias de Boécio e em capítulo de demonstração aritmética do *quartenarium animae*. Sobre a primeira passagem, a citação é do *In Isagoge*, de Boécio, e diz assim:

Todas estas almas, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial, pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis, de modo que elas, agora mais que serem conhecidas, conhecem, e, em virtude da pureza da inteligência, se tornam tanto mais felizes quanto mais se aplicarem às coisas intelectíveis.²⁵⁴

Parte da progressão está clara na citação acima. Vemos a origem (a “substância intelectível primordial”) e a “descida” da alma para animar o corpo humano (“pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis”). Logo depois, Hugo a complementa, eis o término da progressão: “(...) quando, remontando desta separação para a inteligência pura, ela se recolhe em um, torna-se mais feliz pela participação na substância intelectível.”²⁵⁵

Essa dinâmica “*exitus-reditus*” (saída-retorno) da alma humana está bem mais clara nas passagens sobre as progressões infinitas dos números pares e ímpares, que representam, respectivamente, o quaternário do corpo e da alma. Hugo a explica a partir de uma exposição aritmética do tema – uma prática comum na época e mesmo nos séculos que a antecederam. Santo Agostinho já alertava aos cristãos quanto à necessidade de se estudar o significado oculto dos números na Escritura Sagrada²⁵⁶, enquanto que seus contemporâneos Macróbio e Calcídio lançavam mão de séries de progressões aritméticas em suas explicações – dos chamados, em

²⁵² “Todavia, a alma, pelas impressões dos sentidos, desce de maneira não uniforme (não pura) para a compreensão dos objetos físicos e traz para si as imagens deles através da imaginação, perdendo de uma certa forma a sua simplicidade na medida em que acolhe uma certa qual composição.” DE SÃO VÍTOR. *Didascalicon*, 2001, p. 89.

²⁵³ *Ibid.*, p. 88.

²⁵⁴ DE SÃO VÍTOR, 2001, II-3-87.

²⁵⁵ *Ibid.*, II-3-89.

²⁵⁶ AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. SP: Paulus, 2002, p. 71-72.

razão de seu formato, diagramas na forma da letra grega lambda (λ),²⁵⁷ também usados por Hugo de S. Vítor (ver Diagrama 1).

Figura 2: O quaternário do corpo e da alma em Hugo de São Vítor.

Quaternário do corpo		Quaternário da alma
	1	
	2	3
	4	9
	8	27

Fonte: elaborado pelo autor.

No lado esquerdo, temos a representação numérica do quaternário do corpo pela díade (o dois) e números divisíveis por dois, pois, assim como o corpo, todos esses números podem ser divididos em duas metades.²⁵⁸ Em ambos os quaternários, a progressão consiste em quatro operações de multiplicação, em que, mesmo se levadas ao infinito, o número-chave da ramificação sempre reaparecerá na casa das unidades na quarta progressão.

Tomemos o quaternário do corpo como exemplo. Na primeira progressão, temos como multiplicador e multiplicando o número dois, que é a representação numérica do corpo. O resultado desta multiplicação é o número quatro, ele também passível de divisão em duas metades. Este número deverá ser multiplicado por dois, assim como o seu resultado, até que se obtenha o número trinta e dois, que possui em si a representação numérica do corpo (i.e. o número dois):

Diga: duas vezes dois faz quatro; diga: duas vezes quatro faz oito; diga: duas vezes oito faz 16; diga: duas vezes dezesseis faz trinta e dois. Aqui, no quarto passo, retorna igualmente o mesmo número dois, do qual a multiplicação começou; igualmente, se você continuar ao infinito, sem dúvida acontecerá que no quarto passo lhe aparecerá sempre o número dois.²⁵⁹

O mesmo é válido para a progressão da alma, representada pelo número três.²⁶⁰ O multiplicador padrão, o três, sempre multiplicará o último resultado obtido na operação anterior até que se formem as quatro progressões (p. ex. 3×1 , 3×3 , 3×9 , 3×27), quando o número um

²⁵⁷ OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 199.

²⁵⁸ Esta é a justificativa que ele nos apresenta: “(...) da mesma forma que o número quatro, por ter duas metades e ser divisível, pertence propriamente ao corpo.” DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler/ Hugo de São Vítor*; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 91.

²⁵⁹ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler/ Hugo de São Vítor*; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, II-5-93.

²⁶⁰ “Também o número três é atribuído oportunamente à alma em razão da impossibilidade de ser dividido no meio (...)”, *ibid.*, II-5-93.

aparecerá no resultado da última multiplicação. Interessa observar os significados de cada um dos multiplicadores em seu conjunto, por contarem a trajetória da alma humana:

- a) O número um representa a “essência simples da alma”, ou seja, é a substância intelectível primordial de onde se origina a alma²⁶¹;
- b) O três é a alma humana em si, já separada do intelectível. Aqui, a “mônada flui para a tríade” (*monade in triadem profluere*); de sua essência simples, o espírito se desdobra em uma atividade ternária, “onde 1) pela *concupiscência* deseja uma coisa, 2) pela *ira* condena outra coisa, 3) pela *razão* discerne entre as duas.”²⁶²;
- c) O nove simboliza a encarnação da alma e o início da vida humana: “(...) a alma desce para reger a música do corpo humano, representada pelo número nove. Pois, nove são os furos no corpo humano, pelos quais, com ritmo natural, entre e sai tudo aquilo do qual o próprio corpo se alimenta.”²⁶³;
- d) O vinte sete representa a vida do homem mortal em sua plenitude: “Depois, numa terceira progressão, já tendo fluido pelos sentidos para fora de si, a alma humana protende-se em infinitas ações para as outras coisas visíveis (...)”;
- e) Na última progressão, representada pelo oitenta e um (sublinhemos a reaparição do número um), o corpo falece e a alma humana retorna ao intelectível: “Em sua quarta progressão, solta do corpo, a alma retorna para a pureza de sua simplicidade.”²⁶⁴ Encerra-se aqui o arco das progressões.

Como vemos, Hugo é bastante claro quanto à composição dual da pessoa humana. O homem é composto de uma essência mortal, que é “passageira” (*caducus*) e de menor valor, e outra imortal, “que é a mais importante e que, é necessário dizê-lo, é ele mesmo”.²⁶⁵ Mas, de ambas, a substância divina é a única que torna o conhecimento possível ao homem, pois ela é quem dota o corpo humano da potência racional e sensorial. Com efeito, os homens que não (re) conhecem a sua natureza divina estão limitados a ver e conhecer o mundo através dos “olhos da carne”, e não pelos olhos da razão e os da contemplação.²⁶⁶

²⁶¹ Ibid, II-5-93.

²⁶² Ibid., II-5-94.

²⁶³ Ibid., II-4-91.

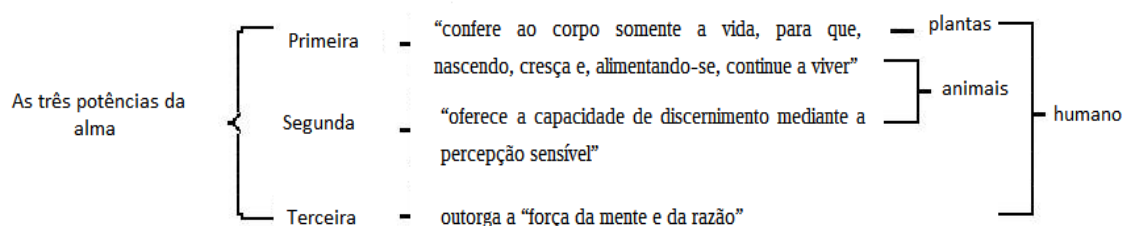
²⁶⁴ Ibid., II-4-93.

²⁶⁵ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler/* Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, I-5-61.

²⁶⁶ Ver OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts/* Hugh of Saint Victor; tradução e comentários de Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1991, p. 14-15.

Ademais, Hugo nos diz que a alma humana é dotada de três potências, as quais estão hierarquicamente submetidas umas às outras. A primeira das potências “está sujeita à segunda” e a terceira “traz consigo as duas anteriores (...) e destas se serve como de servos obedientes”.²⁶⁷ Há que notar que a terceira potência é a mais importante delas; e não só por conter as outras duas como “servas obedientes”, pois é principalmente através do intelecto que se poderá restaurar no homem a semelhança divina. Organizemo-las esquematicamente para melhor facilitar o entendimento da matéria:

Figura 3: As três potências da alma



Fonte: elaborado pelo autor.

Conforme demonstrado acima, Hugo associa as funções de cada potência às capacidades gerais de três tipos de seres vivos. Símile à força das plantas, a primeira potência confere ao homem a vida vegetativa (nascer, crescer e continuar a viver): “A função da primeira potência é a de servir à criação, nutrição e crescimento dos corpos, sem nenhum discernimento da razão e dos sentidos.”²⁶⁸

O discernimento mediante a percepção sensível é concedido pela segunda potência da alma: “(...) assumindo a primeira potência como parte de si, alcança um discernimento vário e multiforme sobre aquilo que consegue captar.”²⁶⁹ Mas nem tudo é percebido através dos sentidos, o homem também é capaz de racionalizar e representar mentalmente as coisas ausentes e desconhecidas através da “inteligência” (*intelligentia*) e da “imaginação” (*imaginatio*): “Esta terceira potência está dada somente ao gênero humano, e ela capta não somente sensações e

²⁶⁷ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. I-3-55.

²⁶⁸ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. I-3-55.

²⁶⁹ Ibid.

imaginações perfeitas e fundamentadas, mas também explica e confirma com pleno ato da inteligência aquilo que a imaginação sugeriu.”²⁷⁰

Assim sendo, podemos dizer com segurança que, para Hugo, a alma humana é aquilo que dota o homem de todas as suas capacidades intelectuais. O corpo é matéria inerte, a alma é a própria existência humana. Ora, lemos no original: “*Alia uero sentiendi iudicium praebet*”²⁷¹ [“A outra torna possível a capacidade de julgar pelos sentidos”]. De fato, é ela quem “torna disponível” (*praebet*) as muitas faculdades humanas, desde o simples viver ao ato de compreender com a razão da inteligência as coisas mais variadas.

3.3 A harmonização da mente humana com a Sapiência

E assim foi explicado, a partir de Hugo de S. Vítor, em que o homem é semelhante a Deus e como isso o permite acessar a Sapiência. Mas me apercebo que acabamos atribuindo ao homem um poder de total acesso à Sabedoria, tornando-o independente do impulso da graça para compreender as coisas, o que seria um erro grave na perspectiva de Hugo de S. Vítor e de muitos eruditos medievais. Lembremos que, em Hugo, o acesso à Sabedoria é necessário para a salvação da humanidade, pois é em Cristo que se conhecerá “aquilo que depois a seriedade moral deve realizar”.²⁷² Portanto, a efetivação da redenção depende unicamente da harmonização da alma humana com a Sapiência; o homem jamais poderia salvar-se *per se*.

Há passagens bíblicas que reforçam esse fato, como quando Jesus diz “sem mim, nada podeis fazer”,²⁷³ ou como quando o Apóstolo diz “Não depende, portanto, daquele que quer, nem daquele que corre, mas de Deus, que faz misericórdia.”²⁷⁴ Essa rígida submissão a Deus

²⁷⁰ Ibid; Hugo de São Vítor define “inteligência” e “imaginação” da seguinte forma: “A *inteligência* é o conhecimento puro e certo somente dos princípios das coisas, isto é, de Deus, das idéias, da matéria primordial e das substâncias incorpóreas. A *imaginação* é a memória dos sentidos advinda das imagens dos corpos impressas na mente, e não possui nenhum princípio certo de conhecimento.” (*Didasc.*, II-5-95). Ambas as capacidades, de intelecção e apreensão das formas, têm seu lugar nas estruturas temporais e espaciais que apresentamos em capítulo anterior, pois partem do potencial mnemônico anímico e de sua participação em Deus para a construção do saber. Dessa forma, a alma poderia se dedicar tanto às coisas espirituais a partir do “intelecto”, quanto às coisas materiais, a partir da “imaginação”. Quanto à definição dada por Hugo à noção de “sensação”, constata-se que é exatamente a mesma que a de Santo Agostinho: “A sensação é uma impressão recebida pela alma no corpo e proveniente das qualidades das coisas vindas de fora.” (ibid); Para uma síntese dessa noção em Agostinho, ver Gilson, Etienne. *A filosofia na Idade Média* / Etienne Gilson; [tradução Eduardo Brandão] – São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 146-147.

²⁷¹ Ibid., pp. 52, 54

²⁷² DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, I-4-57.

²⁷³ Jo. 15: 5 In: _____. *Bíblia de Jerusalém*/ Direção editorial Paulo Bazaglia; tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais; tradução das introduções e notas de *La Biblia de Jérusalem*, edição de 1988. São Paulo: Paulus, 2016.

²⁷⁴ Rm. 9: 16. In: Idem.

não é menos flexível entre os pensadores cristãos da Idade Média. Um bom exemplo pode ser dado através do *Opúsculo sobre o livre-arbítrio*, de Bernardo de Claraval (1090-1153). Segundo ele nos conta, embora o ser humano seja dotado da capacidade de decidir-se pelo exercício do bem através da “liberdade da vontade e do juízo indeclinável da razão”,²⁷⁵ a humanidade sempre permanecerá à mercê da graça divina para salvar-se:

– Não somos movidos pelas obras justas, e por elas salvos, mas somos salvos pela divina misericórdia. Logo, o que é salvação? Será que por acaso pensas que, possuindo as obras justas, já poderás ser salvo por tua justiça, mesmo que nem saibas dizer o nome do Senhor Jesus e independentemente do Espírito Santo? (...) Deus é autor da salvação, único responsável pelo livre-arbítrio: somente Ele pode dar-nos a salvação, e nos tornarmos capazes de recebê-la pelo livre-arbítrio. A salvação só é dada pelo livre-arbítrio ao capaz de recebê-la, sendo Deus o único capaz de enviá-la. Sem o consentimento do livre-arbítrio, ela não pode ser recebida, mas, sem a graça, ela não pode ser dada.²⁷⁶

Em Hugo de S. Vítor, essa dependência aparece em termos de “iluminação” (*illuminatio*) do espírito humano pela Sapiência divina, que é o ponto de partida, o despertar da consciência humana quanto à sua verdadeira natureza e, portanto, a chave de acesso à Sabedoria: “A Sapiência ilumina o homem para que conheça a si mesmo, ele que, quando não sabe que foi feito acima das outras coisas, acaba achando-se semelhante a qualquer outra coisa.”²⁷⁷ Ou seja, a iluminação do espírito em Hugo é uma ação movida por Deus, que é o primeiro autor da salvação: “Este amor da *Sapiência* é uma iluminação do espírito inteligente por aquela pura *Sapiência*, e num certo sentido um retorno e um chamamento para si por parte daquela *Sapiência* (...) [grifado no original]”²⁷⁸. Cabendo à humanidade cooperar com a graça da “iluminação” e harmonizar-se com o Espírito de Deus. Aliás, é em tom de súplica que se encerra o *Didascalicon*, com um rogo para que a Sabedoria “se digne a resplandecer em nossos corações e iluminar-nos em seus caminhos, para introduzir-nos ‘à ceia pura e sem carne de animais’”²⁷⁹.

Essa noção de “luz divina” (*lumen diuinum*) é comum na literatura erudita dos séculos XII e XIII, embora não arriscaríamos em dizer que esta era uma noção universalmente conhecida ou aceita pelos “intelectuais” da Idade Média, pois, contra nossas expectativas, não encontramos nenhuma menção a esse tipo de luz na *Ética, ou conhece-te a ti mesmo* (*Scito te Ipsum*), de P. Abelardo, um livro que, justamente por sua temática (i.e. um olhar introspectivo à pessoa humana e seus pecados), imaginamos que encontraríamos algo sobre o alumiar do

²⁷⁵ CLARAVAL, São Bernardo. *Opúsculo sobre o livre arbítrio*/ São Bernardo de Claraval; Tradução de Tiago Tondinelli. – Campinas, SP: Ecclesiae, 2013, p. 29.

²⁷⁶ *Ibid.*, p.24-25.

²⁷⁷ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-47.

²⁷⁸ *Ibid.*, I-2-53.

²⁷⁹ *Ibid.*, VI-13-265.

espírito humano²⁸⁰. Por outro lado, a encontramos nas *Questões disputadas sobre a verdade* (*Questiones disputatae de veritate*), de Tomás de Aquino (1225-1274), que assim escreveu: “(...) diz-se que ilumina a casa tanto o que emite a luz, como o Sol, como quem abre a janela que bloqueava a luz. Ora, ainda que somente Deus infunda na mente a luz da verdade, o anjo e o homem podem remover algum obstáculo à percepção da luz”.²⁸¹ Esta mesma expressão “*lumen veritatis*” também aparece no *Didascalicon*: “ (...) [há algumas pessoas que] como que repousando em seu próprio torpor, tanto mais perdem a *luz da verdade* nas coisas sumas, quanto mais fogem das coisas mínimas que poderiam aprender. [grifo nosso]”²⁸².

De certo modo, a *lumen* medieval se assemelha às “luzes” do Esclarecimento do século XVIII (*Aufklärung*), no sentido de que ambas supostamente libertam o homem de certo estágio das trevas. Porém o que um Immanuel Kant prescrevia era que o homem servisse-se de si mesmo sem a direção de outrem para sair do que chamou de estado de “menoridade” intelectual,²⁸³ outorgando ao indivíduo um tal estado de independência que seria inconcebível na literatura religiosa da primeira metade do século XII, pois acreditava-se que o homem medieval dependia da iluminação divina para o seu “despertar”.

Além disso, a iluminação do espírito de que falam os medievais não era uma figura de linguagem (as luzes eram reais, como veremos a seguir), ao contrário de como a concebiam os esclarecidos setecentistas. Para estes, o termo “esclarecimento” nada mais é do que uma metáfora que indica a transição de um estado intelectual torpe a outro altivo e independente, como testemunha a alegoria que introduz o texto *Seis perguntas sobre o esclarecimento* (1789), do poeta esclarecido Christoph Martin Wieland (1733-1831):

Portanto, I. “O que é Esclarecimento?”

Resposta: Isto é algo que sabe todo aquele que aprendeu a reconhecer, por intermédio de um par de olhos capazes de ver, onde se encontra a diferença entre o claro e o escuro, a luz e a escuridão. No escuro, ou o homem não vê absolutamente nada, ou pelo menos não vê tão claramente, que é possível reconhecer corretamente os objetos

²⁸⁰ ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)*/ Pedro Abelardo; tradução de Tiago Tondinelli. – Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.

²⁸¹ “(...) illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere.” DE AQUINO, São Tomás. *Quaestiones Disputatae de Veritate*: quaestio XI, p. 158-159. In: Santo Agostinho; São Tomás de Aquino. *Sobre o Mestre*/ tradução de Felipe Denardi – Campinas, SP: Kírion, 2017.

²⁸² DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p.43.

²⁸³ KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?* In: *O que é esclarecimento/KANT...* [et al]; tradução Paulo César Gil Ferreira; revisão Marco Antônio Casanova. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

e distingui-los uns dos outros: tão logo a luz é trazida, esclarecem-se as coisas, elas se tornam visíveis e podem ser distinguidas uma das outras (...) ²⁸⁴

Diferentemente dos dualismos que o poeta expõe, as possibilidades de captação das luzes pelos olhos humanos ganham outros matizes na Idade Média, pois, para os pensadores medievais, nem tudo podia ser visto pelos “olhos da carne”, como, por exemplo, as reproduções imagéticas armazenadas na memória só poderiam ser lidas com os “olhos da mente”. ²⁸⁵ Ora, não é difícil encontrarmos essa e outras expressões que remetam à leitura anímica das informações indisponíveis aos olhos da carne, ao menos nos escritos da primeira metade do século XII. Lemos, por exemplo, em Pedro Abelardo que “nem o olho do coração é simples para poder ver com clareza” ²⁸⁶, e que o “olho da mente” é aquele unicamente “quase livre de mácula, e capaz de ver com clareza” ²⁸⁷. Palavras-chaves: a “capacidade de ver com clareza” não é uma faculdade do corpo material humano; para Hugo e outros medievais, apenas os olhos da alma iluminados pelo Espírito de Deus é que poderiam ver as luzes da Sabedoria.

Abramos um parêntese para breve explicação sobre a representação das luzes nas pinturas medievais em contraposição às da Idade Moderna, para melhor entender o que eram esses olhos e corpos cheios de luz e como eles interessam à matéria estudada. O Pe. Ivan Illich (1996-2002) mostra aos seus leitores que “[para os pintores medievais do início do século XII] A luz não é uma função, ela coincide com a *Bildwelt* – as realidades pintadas” ²⁸⁸, pois eles eram continuadores da tradição do “ícone” usada pela Igreja oriental cristã. “Seguindo essa tradição, nem o pintor e nem a pintura sugerem que a luz atinge os seus objetos e de que a refletem. O mundo é representado como se todos os seres possuíssem a sua própria luz” ²⁸⁹.

Todavia essa iluminação imanente aos seres humanos está ausente nas representações artísticas do homem na modernidade, como em um Luca Signorelli (1445-1523) ou um Caravaggio (1571-1610), que “se orgulhavam porque sabiam como pintar objetos opacos e, em adição, a luz que torna esses objetos ‘sem luzes’”:

Quando olhas para as pinturas de ambos, sentes que a luz daquele plano, que é distinta do plano da figura retratada, atinge-a e tem a função de tornar o mundo retratado

²⁸⁴ WIELAND, Christoph Martin. *Seis perguntas sobre o esclarecimento*, p 49-50. In: KANT... [et al.], opus cit.

²⁸⁵ CARRUTHERS, M. J. *Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do “lugar”*. Remate de Males – 26(1) – jan./jun. 2006.

²⁸⁶ ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)*/ Pedro Abelardo; tradução de Tiago Tondinelli. – Campinas, SP: Ecclesiae, 2016, p. 91.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁸⁸ ILLICH, Ivan. *In the Vineyard of the Text: a commentary to Hugh’s Didascalicon* /Ivan Illich. – Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 19

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

visível. Esses pintores passam a impressão de que eles criaram um mundo sombrio de coisas que ainda estarão lá mesmo se a luz que eles adicionaram fosse extinta.²⁹⁰

É possível que se pense que devemos ter cautela ao generalizar a presença da luz humana nos homens da Idade Média, pois é razoável supor, ao contrário do que indicam essas representações pictóricas, que nem todos resplandeceriam destarte – ainda que qualquer um possuísse os meios de fazê-lo através dos olhos do espírito. Esse argumento parece sólido se levarmos em conta certas passagens bíblicas como a que diz que “A Sabedoria não entra numa alma maligna, ela não habita num corpo devedor ao pecado”,²⁹¹ ou mesmo trechos da obra de Hugo que nos revelam exatamente essa distância entre alguns homens e a Sapiência, como o que encontramos no opúsculo *Sobre a união do corpo e do espírito (De Unione Corporis et Spiritus)*, em que Hugo diz que o “livro da vida é a Sabedoria”, e que este só se abre aos homens “quando eles revelam os segredos dos seus corações”²⁹² Porém, as informações (e a ausência delas) em Hugo indicam que não existe nenhuma correlação entre a presença ou intensidade da luz espiritual com o nível de aproximação a Deus. Ao contrário, todos os seres humanos são iluminados pela Sabedoria, afinal, isso é o que permite ao homem realizar o *gnóthi seautón* e despertar do seu torpor espiritual.

Os “olhos brilhantes” são parte do corpo espiritual do homem e condicionam a própria capacidade de ver: “De acordo com a ótica espiritual dos primeiros escolásticos, a *lumen oculorum*, [isto é] a luz que emana dos olhos, era necessária para trazer os objetos luminosos do mundo para o senso de percepção do espectador [tradução nossa].”²⁹³ Segundo Illich, Hugo acreditava que Adão e Eva “(...) foram criados com olhos tão luminosos que eles podiam constantemente contemplar aquilo que agora é muito doloroso de olhar”²⁹⁴.

De fato, em seus *Comentários à Hierarquia Celeste de Pseudo-Dionísio*, Hugo escreveu que os pais da humanidade viam o mundo físico através dos “olhos da carne”; com os “olhos da razão”, viam a si mesmos, e, com os “olhos da contemplação”, viam-se com Deus e “as coisas que estão com Deus”, e que, após a Queda, os olhos da carne foram deixados intactos, mas os “olhos da razão” foram turvados e os “olhos da contemplação” já não viam mais nada

²⁹⁰ Ibid., p.19.

²⁹¹ Sb. 1:4 In: _____. *Bíblia de Jerusalém/* Direção editorial Paulo Bazaglia; tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais; tradução das introduções e notas de *La Biblia de Jérusalem*, edição de 1988. São Paulo: Paulus, 2016.

²⁹² No original: “Liber uitae est sapientia. Dei libri aperiuntur, quando manifesta sunt secreta cordium”. DE SÃO VÍTOR, Hugo. *De Unione Corporis*, Espírito LXIV (2015), nº 150, 397-421, p. 418.

²⁹³ ILLICH, Ivan, op.cit., p. 20.

²⁹⁴ Ibid., 20.

²⁹⁵. Cegos pelo pecado original, Deus ilumina-lhes a alma para que a humanidade perceba o caos em que está mergulhada e, assim, encontre o caminho de volta a Ele:

Enquanto uma alma estiver no pecado, ela permanecerá em confusão e trevas, e não poderá libertar-se e chegar à ordem e forma da justiça, a menos que ela seja iluminada para ver os males (...) Mas uma alma que tenha caído em confusão não poderá fazer isso sem luz. Assim sendo, é necessário que primeiro haja luz, para que a alma possa ver a si mesma e reconhecer o horror e a vilania da sua confusão, entender a si mesma, e, então, alcançar a disposição racional e a ordem da verdade [tradução nossa].²⁹⁶

Portanto, parece acertado dizer que a iluminação do espírito humano em Hugo de S. Vítor é uma graça divina que permite ao homem buscar a Sabedoria e conhecer as coisas altíssimas. Com a vista desanuviada, os olhos podem buscar nos livros o brilho da Sabedoria, que “traz as letras e símbolos à luz, e ilumina os olhos do leitor”.²⁹⁷ O estudioso estará, então, preparado para alcançar a contemplação e ascender espiritualmente a uma união mística e amorosa com Deus.

3.4 As qualidades naturais

Tendo exposto o significado de “Sapiência” para Hugo de S. Vitor, e demonstrado como e por que a pessoa humana consegue acessá-la para conhecer as coisas, nos dedicaremos agora a analisar duas das três faculdades que Hugo considera necessárias ao “estudo” (*studium*). Se até aqui expomos as capacidades cognitivas que possibilitariam ao homem “conhecer”, observaremos agora aquelas que ele julgou necessárias ao “estudo” (*studium*).

Chegamos à conclusão que Hugo acreditava que ato de “conhecer” era próprio da alma humana, a qual capta (*capit*) e conhece (*cognoscere*) as coisas naturalmente. Já o “estudo” (*studium*), embora também propiciado por qualidades naturais da pessoa humana, era resultado de “aplicação zelosa”, de um “ardor” diligente do espírito humano ²⁹⁸.

Exemplos do uso do verbo “captar”:

A alma, com efeito, *capit* os elementos e as coisas que derivam dos elementos (...) [*Ipsa namque “et initia et quae initia consequuntur” capit (...)*]²⁹⁹; (...) Os seres dotados de sentido não *captam* somente aquelas formas que são percebidas na presença de um corpo sensível (...) [*“Quibus uero sensus adest, nin tantum eas rerum*

²⁹⁵ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Comentário de Hugo à Hierarquia Celeste*, de Pseudo-Dionísio In: OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts*. New York: Columbia University Press, 1991, p. 14-15.

²⁹⁶ DE SÃO VÍTOR, Hugo. *De sacramentis fidei*, I, I, cap. 12; PL 176, 195D-96A. Apud Ivan Illich, p. 18.

²⁹⁷ ILLICH, Ivan. *In the vineyard of the text*, 1993, p. 18.

²⁹⁸ Para o significado de *studium*, consulte o Oxford Latin Dictionary. Quanto à determinação da origem etimológica de “estudo”, utilizei o *Novo Dicionário Aurélio*.

²⁹⁹ DE SÃO VÍTOR, 2001, I-1-49.

*capiunt formas quibus sensibili feriuntur praesent (...)]³⁰⁰; (...) Esta terceira potência está dada somente ao gênero humano, e ela *capta* não somente sensações e imaginações perfeitas e fundamentadas (...) [*Haec tantum humano generi praesto est, quae non solum sensus imaginationesque perfectas et non inconditas capit (...)]³⁰¹.**

Exemplos do uso do verbo “conhecer”:

Para esta natureza divina [ou seja, a alma humana], não é suficiente apenas *conhecer* as coisas sujeitas aos sentidos (...) duas são as coisas às quais a força da alma pensante dedica todo o esforço: uma em *conhecer* as naturezas das coisas (...) [*Itaque, ut dictum est, huic diuinae naturae non ea tantum in cognitione sufficiunt (...)* *duo sunt in quibus omnem operam uis animae ratiocinantis impendit, unum quidem ut rerum naturas inquisitiones ratione cognoscat (...)]* (p. 55-57)³⁰².

Conclui-se daí que o “captar” e o “conhecer” eram processos nativos da alma humana, que quer dizer que mesmo os menos intelectualmente capacitados poderiam realizar essa atividade. É importante lembrar que Hugo considerava que a espécie humana era dotada de uma tríplice potência da alma e que, em razão disso, todo ser humano estaria capacitado a “conhecer”. Em contrapartida, poucos poderiam declarar-se “estudiosos” no sentido medieval da palavra, pois o *studium* era um tipo de atividade regrada por uma metodologia do conhecimento e por um rigoroso treinamento moral e intelectual – testemunho disso é o próprio *Didascalicon*, de subtítulo “*de studio legendi*”.

Devemos, ainda, ter ciência de que a palavra latina “*studium*” sofreu uma notável alteração semântica, e só se assemelha ao nosso “estudo” na intensidade da aplicação do espírito no aprender. Sobre seu antigo significado, Ivan Illich escreveu que o *studium*:

- a) era uma atividade que, mesmo em todas suas variações, possuía sempre o mesmo fim (*causa finalis*): o encontro ou aproximação à Sapiência divina³⁰³;
- b) exercê-lo era tarefa mais do coração e dos sentidos do que do cérebro e da fortitude humana³⁰⁴;
- c) não se tratava de uma atividade exercida em uma época da vida, mas de um estado que determina toda a existência social do indivíduo: “O estudo não se referia a uma época liminar da vida, como normalmente o concebemos nos dias de hoje, como quando

³⁰⁰ Ibidem, I-3-55.

³⁰¹ Ibidem, I-3-55.

³⁰² Ibidem, p. I-3-55,57. Tive de substituir algumas palavras da tradução de A. Marchionni que comprometeriam a minha análise. Por exemplo, na página 49, A. Marchionni traduziu “*capiit*” por “conhecer”, o que, segundo tento demonstrar, eram coisas substancialmente diferentes.

³⁰³ ILLICH, 1993, p. 13.

³⁰⁴ Ibid., p. 14.

alguém diz que alguém ‘é um estudante’. Ele englobava a rotina diária e vitalícia da pessoa, o seu status social e sua função simbólica.”³⁰⁵.

Encerradas as considerações iniciais sobre a diferença entre o “conhecer” e o “estudar” no latim medieval, veremos agora quais competências Hugo considerava necessárias para o bom desempenho do estudante, que, como vimos, não era necessariamente um “aluno” (*discipulus*).

Segundo lemos no *Didascalicon*, um dos objetivos imediatos do “*studium*” é o desenvolvimento das qualidades naturais humanas (*natura*), necessárias “para que [o estudante] entenda facilmente aquilo que ouve e memorize firmemente aquilo que entendeu” ³⁰⁶. Logo, podemos dizer que a capacidade de “entender” e “memorizar” são duas competências fundamentais para o exercício do *studium*, atribuídas, respectivamente, ao “engenho” (*ingenium*) e à “memória” (*memoria*).

Devemos ter bastante cuidado quanto ao significado original dessas palavras ao traduzi-las, uma vez que o processo de composição mental era outro e bastante diferente do nosso. É exemplar o erro de tradução de A. Marchionni, que tomou *ingenium* por “inteligência” – provavelmente por desconhecer os estudos sobre a “memória inventiva”³⁰⁷: “Aqueles que se dedicam ao saber teórico devem dispor de *inteligência* e de memória ao mesmo tempo (...) [grifo nosso]” [“*Qui doctrinae operam dant, ingenio simul et memoria pollere debent* (...) [grifo nosso]”]³⁰⁸ “*Ingenium*” está mais para “aptidão” do que para “inteligência” ou “engenho”, significando faculdade inventiva. “O engenho investiga e descobre” ³⁰⁹, mas a produção do conhecimento (a que hoje atribuímos à “inteligência”) dependia da sua atuação conjunta com a *memoria*: “(...) se uma faltar, a outra não pode conduzir ninguém para a perfeição, da mesma forma que os lucros servem para nada se faltar o armazenamento e inutilmente constrói armazéns aquele que tem nada para guardar.”³¹⁰ Portanto, é um erro tomá-lo como a capacidade

³⁰⁵ ILLICH, 1993, p. 14-15.

³⁰⁶ DE SÃO VÍTOR, 2001, III-6-147.

³⁰⁷ Daremos indicações de alguns desses estudos mais adiante.

³⁰⁸ DE SÃO VÍTOR, 2001, III-7-146,147.

³⁰⁹ Ibid., III-11-153.

³¹⁰ Ibid., III-7-147.

de aprender. Ele é antes uma inclinação natural, um desejo³¹¹ da alma de investigar e descobrir as verdades do mundo.

Não há dúvida de que essa é uma potência anímica: “O engenho é uma certa força ínsita naturalmente na alma e com capacidade própria.”³¹². Isto é, embora ele não seja um elemento constituinte da alma humana enquanto substância intelectível primordial, o engenho é “implantado” (*insitus*) na alma, provavelmente na segunda progressão (quando a mônada flui para a tríade), momento em que nela é enxertado o “desejo” (*appeto*). Mais exato seria definir “*ingenium*” como um “ardor do coração pelo conhecimento”, ou como um “amor natural da alma humana pela Sapiência divina”, que a motiva a descobrir e investigá-la. Afinal, como disse Hugo, o amor à Sabedoria é o que move o estudante na busca ao conhecimento, pois “todos que *conhecem* Deus, o amam; e ninguém pode amá-lo sem conhecê-lo” .³¹³

Dissemos que o engenho “descobre” (*ingenium inuenit*)³¹⁴ e “investiga” (*inuestigat*)³¹⁵, instigado pelo amor à Sabedoria. Além disso, mencionamos que o verdadeiro entendimento só acontece mediante a articulação dessas informações através da *memoria*, que “custodia a Sabedoria” (*custodit sapientiam*)³¹⁶. Eis aqui outro profundo lapso semântico e um dos motivos para aquela pequena confusão na tradução de *ingenium*: “*memoria*” não é nem de longe a mesma coisa que “memória”, do português moderno.

Segundo Mary Carruthers (1941-), o fato de hoje considerarmos que o grande poder criativo da humanidade é a imaginação e que, portanto, a memória é desprovida de intelecto – “apenas memorização, nem pensamento real nem verdadeiro aprendizado” –, é fruto de um mundo pós-Romântico e pós-freudiano, em que “a imaginação foi identificada com um consciente mental de grande, e mesmo perigoso, poder criativo”.³¹⁷

Na Idade Média, ao contrário, não se conferia os louros do intelecto à imaginação, mas à memória treinada, educada e disciplinada de acordo com os preceitos das artes da linguagem

³¹¹ Baseado no verbete “*ingenium,-i*” do *Oxford Latin Dictionary*: “1 (of persons) Natural disposition, temperament. b (meton.) one having a specified disposition. c temporary disposition, mood. 2 Inherent quality or character (of things). 3 Natural inclination or desire. (...)”, p. 905-906.

³¹² DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 147.

³¹³ OF SAINT-VICTOR, Hugh. *Noah's ark: I (De Arca Noe Morali)*, I-5-50. In: Of Saint-Victor, Hugh. *Hugh of Saint Victor: Selected Spiritual Writings*, [S.l.]: Wipf and Stock Publishers, 2009

³¹⁴ DE SÃO VÍTOR, Hugo. Loc. Cit., p. 146-147.

³¹⁵ “Sobre a memória, considero agora que não pode ser esquecido isto: como o engenho *investiga e descobre*, dividindo, assim a memória guarda, resumindo [grifo nosso].” Ibid., III-11-153.

³¹⁶ Ibid., III-7-147.

³¹⁷ CARRUTHERS, Mary. *The book of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.1.

(gramática, lógica e retórica)³¹⁸. Ela era uma das cinco divisões da retórica antiga e medieval e, mais do que isso, a divisão mais nobre entre elas, “a base para o resto”³¹⁹, pois graças à memória educada é que se podia compor mentalmente textos e ideias das mais complexas. As características que hoje atribuímos à memória (i.e. a capacidade de reiterar e repetir coisas) eram consideradas pelos medievais como “pueris” (*puerilis*)³²⁰. Embora fosse uma característica “estabelecida na infância”, a capacidade de reiterar não era o seu verdadeiro poder: as lembranças armazenadas eram o que permitiam a “investigação, a invenção e a recriação do conhecimento”.³²¹

O grande problema de tentarmos entender o significado de “*memoria*” para Hugo a partir do *Didacalicon* é que este não é um escrito dedicado à “memória”, e, sim, à “leitura” - um dos exercícios de desenvolvimento do *ingenium*. Em razão disso, a descrição dessa faculdade humana aparece sucinta e capciosa ao leitor moderno, resumida na seguinte sentença: “(...) a memória guarda, resumindo.” [*ita memoria colligendo custodit*].³²² Provavelmente, para o estudante medieval, essas palavras bastariam; para nós, facilmente a confundimos com o nosso modelo de memória estéril.

Todavia, resolvemos isso facilmente a partir da leitura de *Os três melhores auxílios mnemônicos para aprender história (De tribus maximis circumstantiis gestorum)*, de Hugo. Nesse opúsculo, Hugo propõe um método de classificação e organização das informações adquiridas no “inventário da memória”, para que se as possa transformar em matérias úteis na construção e expressão do pensamento robusto:

Retorne, portanto, criança, ao seu coração e considere como você deve dispor e recolher nele os preciosos tesouros da Sabedoria, de modo que você possa aprender sobre seus repositórios individuais, e quando por segurança você colocar alguma coisa neles, que a disponha em tal ordem que quando a sua razão chamar por ela, você é facilmente capaz de achá-la por meio de sua memória, entendê-la por meio do seu intelecto, e trazê-la para fora através da sua eloquência [tradução nossa].³²³

Portanto, concluamos dizendo que a “destreza mental” (nos termos modernos da “inteligência”) era concebida na Idade Média como a união de duas qualidades naturais: o

³¹⁸ Ibid., p. 8.

³¹⁹ Ibid., 11.

³²⁰ CARRUTHERS, Mary. *Uma arte medieval para a invenção e para a memória*. Remate de Males. [s.n.], 26(1), jan./jun. 2006, p. 17.

³²¹ CARRUTHERS, 2008, p. 11.

³²² Ibidem.

³²³ OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Three Best Memory-aids for Learning History*, p. 340. In: CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ingenium e a *memoria*, as quais deveriam ser exercitadas através de métodos específicos. Embora essas qualidades fossem características universais da espécie humana, o seu potencial variava de um indivíduo a outro, a depender do tempo de treinamento de suas faculdades naturais – um mestre teria maior domínio e, por conseguinte, melhor desenvoltura em suas composições mentais do que um aluno de nível elementar – quanto do grau de “inteligência” próprio de cada indivíduo: “Há muitas pessoas que a própria natureza deixou tão desprovidas de capacidades, que têm dificuldade para entender até as coisas fáceis (...) Há um outro tipo de indivíduos, todavia, que a natureza dotou de engenho, oferecendo-lhes um acesso fácil para chegar à verdade.”³²⁴

³²⁴ Ibid., p. 43.

CONCLUSÃO

Nesta dissertação, desenvolvemos uma “teoria do saber”, a de Hugo de São Vítor. A expressão anterior, pouco usual em trabalhos sobre a gnosiologia – os quais geralmente são chamados de “teoria do *conhecimento*” –, chama atenção para uma distinção importantíssima sobre o nosso objeto de estudo: “saber” não é a mesma coisa que “conhecer”. Em língua portuguesa, às vezes, usamos a palavra “conhecer” para expressar um conhecimento mediado pelos processos de racionalização, o que subtende uma intelectualização do saber, enquanto que por vezes usamos “saber” para expressar um conhecimento direto, natural ou naturalizado no espírito, como nos casos: “S *conhece* o português” e “S *sabe* o português”.³²⁵

É importante ressaltar essa diferenciação para se ter clareza do nosso objetivo: estudamos os fundamentos gnosiológicos, e não os mecanismos próprios do conhecer. Isto significa que objetivamos entender, consoante Hugo de São Vítor, quais características naturais da pessoa humana acionam sua consciência racional e a possibilitam compreender o mundo a sua volta. Não tentamos, por exemplo, esclarecer a relação entre o objeto do conhecimento e o sujeito cognoscente, como fazem os estudiosos da fenomenologia. Foi do nosso interesse analisar apenas aquilo que Hugo acreditava possibilitar o ato de conhecer, daí não podermos chamar esta pesquisa de um estudo sobre a “teoria do conhecimento”, e, sim, do “saber”.

Para que pudéssemos alcançar o nosso objetivo, iniciamos por localizar historicamente essa forma gnosiológica do saber. Para isso, elaboramos três textos sobre o lugar histórico de produção desse conhecimento, que correspondem às três primeiras seções do primeiro capítulo. Nelas, analisamos o surgimento das escolas urbanas europeias, sobretudo parisienses, e seus respectivos atores culturais, que estavam à frente de um reflorescimento da teologia e da educação na Baixa Idade Média.

Essas três seções serviram também para que pudéssemos identificar as principais influências de Hugo de São Vítor no que toca a sua compreensão do real. Partindo disso, na seção 1.4 estudamos os platonismos, caros aos pensadores no século XII, identificando, assim, as reverberações da doutrina platônica das ideias em Hugo de São Vítor, porquanto ele concebia as ideias como modelos das coisas e, de certo modo, como as próprias coisas em seu estado de perfeição – o qual ele chama, consoante Boécio, de “intelectível”. Tais informações foram

³²⁵ Esta distinção é também encontrada no léxico hugoniano: “*studere*” não é o mesmo que “*cognoscere*”. Ver a seção 3.4 desta dissertação.

utilizadas na análise feita em nosso último capítulo, mas elas também nos conduziram, no segundo capítulo, a uma discussão sobre o tempo, o espaço e o símbolo na Idade Média.

Elegemos o símbolo, um “utensílio mental” fundamental na Idade Média, como a primeira matéria do segundo capítulo, para introduzir a ideia da continuidade entre as duas dimensões constituintes do real naquele período. Partindo desse estudo, buscamos demonstrar que as pessoas na Idade Média acreditavam que essa “outra dimensão” estava conectada com a vida material, e poderia ser acessada através de métodos dos mais variados. Observamos que o mundo espiritual não era uma realidade à parte da existência terrena: era sua contraparte complementar, o que introduziu nesta pesquisa questões imediatas sobre o estatuto do real na Idade Média.

É lícito dizer, segundo a lógica emprestada da teologia medieval, que o recurso ao simbólico só se tornou necessário após a Queda. Hugo de São Vítor dizia que as capacidades gnosiológicas da humanidade eram mais abrangentes antes desse episódio, quando Deus turvou os nossos “olhos da contemplação”, após a transgressão da ordem de que não se comesse da árvore proibida. Daí a razão de termos estudado a noção medieval de tempo na seção 2.2, pois é ela que estrutura a limitação gnosiológica do homem e que projeta no horizonte das expectativas o encontro da alma com a substância intelectual primordial.

Não só a noção de tempo influía em sua concepção da gnosiologia, como também a de espaço, estudada na seção 2.3. Uma das primeiras coisas que analisamos nessa seção foi o nível de influência que Hugo atribuía aos céus sobre a terra, em razão de termos identificado no *Liber Primus* do *Didascalicon* uma reprodução da antiga lei das causalidades dos céus sobre os corpos sublunares (I-7-65). Preliminarmente, pois, demonstramos não haver influência sobre a vontade humana, mas, por outro lado, vimos que todos os corpos sublunares são alimentados por um espírito vital que advém do mundo supralunar.

Outro desafio dessa mesma seção foi tentar compreender como o modelo de divisão do cosmos, elaborado pelos matemáticos da Antiguidade, coexistia com a geografia do além medieval no século XII. Por outro lado, concluímos não haver interesse, nos escritos que estudamos, na análise da lógica composicional do dado natural, e que, portanto, não seria possível observar a geografia do além nos termos da dualidade platônica entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Em contrapartida, ao fim do capítulo, encerramos o texto salientando a

importantíssima conexão entre o macrocosmo e o microcosmo, a partir de uma discussão sobre o humanismo medieval, que serviu de introdução à questão final desta dissertação.

O último capítulo teve como objetivo analisar a teoria gnosiológica de Hugo de São Vítor. Em primeiro lugar, estudamos, na seção 3.1, a importante noção de “Sapiência”. Uma pista do seu significado é dada logo no *incipit* do *Didascalicon*: é nela que reside “a forma do bem perfeito” (I-1-47), alusão clara à divisão platônica da realidade em duas dimensões, uma material, sensível-perceptível, e uma imaterial, inteligível (das formas ou das ideias). Portanto, para entender o significado dessa noção, partimos do nosso texto sobre as influências platônicas de Hugo de São Vítor, para entender, assim, a Sapiência como uma espécie de demiurgo cristianizado, como a “Mente de Deus”.

Todavia, conhecer a gnosiologia de Hugo, demandava entender também a sua interpretação acerca da relação entre homem e Deus. Ora, no terceiro capítulo, concluímos que Hugo de São Vítor acreditava que a humanidade foi pensada na mente de Deus, e que, em razão disso, o homem existe enquanto arquétipo, forma ou ideia dentro da Sapiência. Esse estado de existência na Sapiência mantém-se mesmo após a saída do homem da Mente de Deus, já que a humanidade continuaria a existir virtualmente na Sapiência divina. Uma complicação desse raciocínio poderia partir do aparente problema de que, assim, o homem existiria simultaneamente dentro e fora da Sapiência, mas essa forma de existência me parece uma consequência lógica da forte conexão entre os mundos. Hugo de São Vítor acreditava existir dentro do homem não só o seu próprio arquétipo, como também o de todas as outras coisas existentes na Criação. É justamente pelo fato da humanidade carregar em si parte da substância divina, que ela pode ter acesso à Sapiência, pois na alma humana está arquivado o código de todas as coisas enquanto criação pensada. Portanto, (re) conhecer-se passou a ser, pois, primordial, já que equivalia a conhecer a causa primeira de todas as coisas e, por conseguinte, todas as coisas enquanto ideias na Mente de Deus.

Isto não significa dizer que a Sapiência tenha sido mera ferramenta de acesso à Verdade. Hugo a concebia como a própria possibilitadora do saber. Sem a iluminação do espírito pela Mente de Deus, a humanidade não teria acesso à sua consciência racional, pois as *lumina diuina* capacitam a alma humana para o exercício de suas funções naturais voltadas ao conhecimento, apresentadas na seção 3.4. Portanto, se a Sapiência é o primeiro e último agente de capacitação gnosiológica, a alma humana aparece também como um importante mecanismo de racionalização dos objetos.

Encerramos, assim, esta pesquisa sobre a possibilidade e o fundamento do conhecimento em Hugo de São Vítor. Obtivemos a resposta de que, sim, Hugo acreditava ser possível conhecer as coisas, em razão da natureza da alma. Mas poderíamos dar continuidade a este trabalho, questionando, desta vez, de que forma Hugo acreditava ser possível conhecer. Estaríamos discutindo não mais os fundamentos, e sim a fenomenologia do conhecimento, buscando entender o que acontece quando um sujeito apreende um objeto segundo a epistemologia medieval. Para isso teríamos que estudar, por exemplo, os níveis possíveis de conhecimento que se poderia obter a partir de atividades específicas, como a leitura, a meditação, a oração e a contemplação. Contudo, teríamos que estudar outras fontes, pois o *Didascalicon* não nos dá uma resposta satisfatória a esta questão – mesmo naquilo que é mais superficial, como a sublimação do dado sensível num dado inteligível, o qual é feito através da “*imaginatio*” (I-3-89).³²⁶

Complementarmente à análise específica dessas atividades em Hugo de São Vítor, acredito também ser importante estudar temas específicos que atuavam como condicionantes culturais em sua concepção de conhecimento. Penso na história do imaginário, das mentalidades. Por exemplo, poderia ser proveitoso, para continuar este estudo sobre os fundamentos do conhecimento, investigar os textos de Hugo sobre o Primeiro Homem, uma vez que ele acreditava serem os olhos de Adão aptos a captar as luzes da verdade. Igualmente significativo seria analisar a representação dos anjos e de outros seres celestiais em Hugo de São Vítor: entes privilegiados, eles também participavam da substância intelectual e possuíam um grau de parentesco com a humanidade. São ideias incipientes, mas que me parecem áreas instigantes para uma futura investigação.

³²⁶ Para ficarmos em caso único, tratando-se da *imaginatio*, seria essencial estudar o *De unione corporis et spiritus*, de Hugo de São Vítor, que apresenta uma noção não mencionada no *Didascalicon*, chamada “*formatio*”. Mas existem muitas outras noções complementares a este estudo que teriam de ser observadas, como a de *ratio*, *intellectus*, *intellegentia* etc.

APÊNDICE A - Diferenças entre “*verbum*” e “*res*”, em Hugo de São Vítor

“Palavra” (<i>verbum</i>)	“Coisa” (<i>res</i>)
“(…) se impôs pelo costume (…)”	“(…) foi ditado pela natureza (…)”
“A palavra é a voz dos homens, (…)”	“(…) a coisa é a voz de Deus aos homens.”
“Aquele, uma vez proferida, caduca, (…)”	“(…) esta, uma vez criada, permanece.”
“A voz é uma tênue expressão dos sentidos, (…)”	“(…) a coisa é simulacro da razão divina.”
“Aquilo é o som da boca com relação à razão da mente, som que começa a existir e simultaneamente termina, (…)”	“(…) isto todo o espaço do tempo o é com relação à eternidade.”
“A razão da mente é a palavra interna, que se manifesta pelo som da voz, isto é pela palavra externa.”	“Mas a Sapiência divina, que o Pai emitiu do seu coração, invisível em si, é conhecida pelas criaturas e nas criaturas.”

Fonte: elaborada pelo autor com base em *Didascálicon*, V-3-207-209

BIBLIOGRAFIA

- ABELARD, P. (2002). *Peter Abelard's Ethics*. (D. E. Luscombe, Trad.) Oxford: Clarendon Press.
- ABELARDO, P. (1998). A História das Minhas Calamidades. Em *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- ABELARDO, P. (2016). *Ética, ou Conhece-te a ti mesmo (Scito te Ipsum)*. São Paulo: Ecclesiae.
- AGOSTINHO, S. (1995). *O livre-arbítrio*. (N. d. OLIVEIRA, Trad.) São Paulo: Paulus.
- AGOSTINHO, S. (2002). *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã* (Vol. Patrística 17). (C. A. Santos, Ed., & N. d. Oliveira, Trad.) São Paulo: Paulus.
- Alexandria, F. d. (2015). *Da criação do mundo e outros escritos*. São Paulo: Filocalia.
- ALIGHIERI, D. (2005). *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora Landmark.
- BASCHET, J. (2006). *A civilização feudal: do ano 1000 à civilização da América*. São Paulo: Globo.
- Bíblia de Jerusalém*. (2016). São Paulo: Paulus.
- BYNUM, C. (1984). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. California: University of California Press.
- CAHN, W. (2013). An Illuminated Manuscript of Writings by Hugh of Saint Victor. Em M. & Smith, *From Knowledge to Beatitude* (pp. 46-67). Indiana, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- CARRUTHERS, M. (2008). *The book of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARRUTHERS, M. J. (2006). Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do "lugar". *Remate de Males - 26(1) - jan./jun.*
- CHENU, M. D. (1997). *Nature, Man and Society in the Twelfth-Century*. Canadá: University of Chicago Press.
- CLARAVAL, S. B. (2013). *Opúsculo sobre o livre arbítrio*. (T. Tondinelli, Trad.) Campinas, SP: Ecclesiae.
- CLARK, W. (2013). The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris. Em M. & Smith, *From Knowledge to Beatitude* (pp. 68-85). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- COOLMAN, B. T. (s.d.). The Abbey and Order of St. Victor in the Twelfth Century: Context and Bibliography for Readers of Victorine Texts in Translation. *Disponível em: <<newcitypress.com>>*.
- Cultura e Educação na Idade Média: textos do século X ao XII*. (2013). São Paulo: Editora WMF.
- CURTIUS, E. (2013). *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Editora da USP.
- DA VINCI, L. (1997). *Obras literárias, filosóficas e morais*. São Paulo: Hucitec.

- DE AQUINO, S. T. (2017). *Quaestiones Disputatae de Veritate: quaestio XI*. Em S. Agostinho, & S. T. Aquino, *Sobre o Mestre* (F. Denardi, Trad.). Campinas, SP: Kírion.
- DE LIBERA, A. (2017). *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola.
- DE S. VICTORE, H. (s.d.). *De operibus sex dierum: Appendix ad Hugonis Opera Mystica*. Em J. P. MIGNE, *Sermones Centum. Patrologia Latina (MPL 177)*.
- DE SÃO VÍTOR, H. (2001). *Didascálicon: da arte de ler*. (A. Marchionni, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes.
- DE SÃO VÍTOR, H. (2015). *De Unione Corporis. Espiritu LXIV, n 150, 397-421*.
- DE SÃO VÍTOR, H. (2018). *Didascalicon: sobre a arte de ler*. Kírion.
- DUBY, G. (1992). *Idade Média na França*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- FEISS, H. (2013). *Preaching by Word and Example*. Em M. & Smith, *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond* (pp. 153-185). Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- GILSON, E. (1995). *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.
- GREGORY, T. (2006). *Natureza*. Em J. L. Schmitt, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (L. M. Mongeli, Trad., Vol. 2). Bauru, SP: EDUSC.
- HEALY, P. J. (1932). *The Mysticism of the School of Saint Victor*. Em *Church History, vol. 1, no. 4*.
- HESÍODO. (2019). *Os trabalhos e os dias* (2 ed.). (M. d. Lafer, Trad.) São Paulo: Iluminuras.
- ILLICH, I. (1993). *In the Vineyard of the Text*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KANT, I. (2011). *Resposta à pergunta/ O que é esclarecimento?* Em K. [al], *O que é esclarecimento?* (P. C. Ferreira, Trad.). Rio de Janeiro: Via Verita.
- KERVÉGAN, J.-F. (2011). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Em J.-F. PRADEAU, *História da Filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- KOSELLECK, R. (2006). *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- LACALLE, J. M. (2014). *Das artes liberais às humanidades digitais: a leitura antes e depois do Didascalicon de Hugo de San Víctor*. *Revista Signum, vol. 15, 53-70*.
- LE GOFF, J. (1989). *O homem medieval*. Lisboa: Presença.
- LE GOFF, J. (1992). *O Apogeu da Cidade Medieval*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE GOFF, J. (2003). *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- LE GOFF, J. (2016). *A Civilização do Ocidente Medieval*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- LE GOFF, J. (2017). *O nascimento do purtagório*. (M. Ferreira, Trad.) Edição Digital, Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

- LIMA, R. M. (2012). *A vida como viagem: a navegação de São Brandão e a busca do paraíso*. Manaus: Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.
- M.A., J. P. (1994). *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint-Victor*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- MARCHIONNI, A. (1998). *Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vítor*. Campinas, SP: Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas.
- MARROU, H.-I. (2017). *História da Educação na Antiguidade*. Campinas, SP: Kírion.
- MELLO GONÇALVES, S. C. (EDUA). *Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes*. Manaus: 2015.
- MOORE, R. I. (2000). *The First European Revolution, c. 970-1215*. Oxford: Blackwell Publishers.
- North, A. C. (2006). Universo. Em J. L. Schmitt, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC.
- NUNES, R. A. (2018). *História da Educação na Idade Média*. Campinas: CEDET.
- NUNES, R. d. (1968). Platonismo e Aristotelismo no Século XII. *Revista de História*, v. 37, n. 76, 33-54.
- OF SAINT VICTOR, H. (1991). *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts*. (J. Taylor, Trad.) Nova York: Columbia University Press.
- OF SAINT VICTOR, H. (2009). *Selected Spiritual Writings*. Eugene, Oregon: WIPF&Stock.
- OF SAINT VICTOR, H. (2016). *On the sacraments of the Christian faith (De Sacramentis)*. Exfontibuscompany.
- Oxford Latin Dictionary*. (1968). Londres: Oxford University Press.
- PASTOREAU, M. (2006). Símbolo. Em *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (L. M. Mongelli, Trad., Vol. 2). Bauru, SP: EDUSC.
- PIRENNE, H. (1973). *As cidades na Idade Média: Ensaio de história econômica e social*. Camarate: Coleção Saber.
- Platão, T. (2010). Timeu. Em Platão, *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude)*. Bauru, SP: EDIPRO.
- REESE, W. L. (1980?). *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought (Expanded Edition)*. New York: Humanity Books.
- ROREM, P. (2008). The early latin Dionysius: Eurigena and Hugh of St. Victor. *Modern Theology* 24:4.
- ROREM, P. (2009). *Hugh of Saint Victor: Great medieval Thinkers*. Oxford: University Press.
- RUSSEL, B. (2015). *História da Filosofia Ocidental* (1 ed., Vol. 1 e 2). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SANTOS NETO, J. P. (2019). Do intelectual moderno ao intelectual medieval: uma aproximação possível. *Labirinto*. Ano XIX, Vol. 31 (jul-dez), 263-275.

- SILVA, D. (2015). *Pecado Original: uma Herança Agostiniana? O tema da "falta das origens" e suas consequências*. PUC-SP .
- STOCK, B. (1983). *The Implications of Literacy*. New Jersey: Princeton University Press.
- VERGER, J. (1999). *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru, SP: EDUSC.
- VICTORE, D. S. (2017). De Sacramentis - Libri I PARS VII. Em J. P. MIGNE, *Hugonis de S. Victore Opera Omnia: Tribus Tomis Digesta Ex Manuscripts Ejusdem Operibus Ouae in Bibliotheca Victorina Servantur Accurate Castigata et Emendata* (Vol. 2). Forgotten Books.
- WIELAND, C. (2011). Seis perguntas sobre o esclarecimento. Em K. [. al], *O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita.
- XVI, B. (2013). *Os Mestres Medievais: de Hudo [sic] de São Vítor a João Duns Escoto*. Campinas, SP: CEDET.