UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (IFCHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOÃO PAULO DOS SANTOS NETO

TESE DE DOUTORADO

A CONTEMPLAÇÃO EM HUGO DE SÃO VÍTOR (1096–1141): FUNDAMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA PARTICIPATIVA

MANAUS

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (IFCHS)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JOÃO PAULO DOS SANTOS NETO

TESE DE DOUTORADO

A CONTEMPLAÇÃO EM HUGO DE SÃO VÍTOR (1096–1141): FUNDAMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA PARTICIPATIVA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas.

Área de Concentração: Cultura e Representações

Orientador: Prof. Dr. Sínval Carlos Mello Gonçalves

Manaus

2025

JOÃO PAULO DOS SANTOS NETO

TESE DE DOUTORADO

A CONTEMPLAÇÃO EM HUGO DE SÃO VÍTOR (1096–1141): FUNDAMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA PARTICIPATIVA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em História pelo 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. Sínval Carlos Mello Gonçalves, Presidente
Universidade Federal do Amazonas

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

_____
Prof. Dr. Edmar Checon De Freitas, Membro Externo
Universidade Federal Fluminense

_____
Profa. Dra. Joana Campos Clímaco, Membro Interno
Universidade Federal do Amazonas

_____
Prof. Dr. Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, Membro Externo
Universidade Federal do Amazonas

_____
Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior, Suplente
Universidade Federal do Amazonas.

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

J62c João Paulo dos, Santos Neto
A contemplação em Hugo de São Vítor (1096-1141): fundamentos de uma epistemologia participativa / Santos Neto João Paulo dos. - 2025.
194 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Sinval Carlos Mello Gonçalves.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2025.

1. Hugo de São Vítor. 2. contemplação. 3. conhecimento medieval. 4. antropologia histórica. 5. história intelectual. I. Gonçalves, Sinval Carlos Mello. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título

---

AGRADECIMENTOS

Penso, em primeiro lugar, em Sínval Carlos M. Gonçalves, a quem devo muito do que tornou possível esta tese. Foi ele quem, há mais ou menos uma década, me propôs o desafio de realizar uma pesquisa sobre a escola de São Vítor. Desde então, muitas das questões aqui enfrentadas, dos autores mobilizados e até das soluções encontradas nasceram de sua orientação. Eventuais falhas que tenham permanecido, apesar disso, são de minha exclusiva responsabilidade.

Registro também minha gratidão aos outros professores da instituição, em especial ao Átila Augusto Villar. Suas contribuições foram constantes, não apenas pelas sugestões oferecidas, mas também pelas orientações generosamente partilhadas em encontros informais ao longo desses anos. Além disso, devo a ele um reconhecimento particular: seu convite para estudar a língua latina por meio do método de Hans Orberg foi decisivo para o andamento desta pesquisa. Graças a esse aprendizado, pude ler e analisar diretamente, no idioma original, as fontes que sustentam este trabalho.

Também gostaria de agradecer ao Pe. Elias e à irmã Lúcia Clotilde – esta última, minha tia e religiosa do Instituto Pequenas Missionárias de Maria Imaculada –, que gentilmente me forneceram esclarecimentos sobre a estrutura administrativa da Igreja Católica na contemporaneidade. Com eles, pude também discutir, em alguma medida, aspectos da teologia católica e, por vezes, praticar meu latim em conversas com outras pessoas de suas comunidades. Dirijo ainda um agradecimento especial ao Diego Montenegro, amigo, geógrafo e profundo conhecedor da teologia reformada, que sempre se mostrou solícito em me ajudar a perscrutar questões que me pareciam confusas ou excessivamente distantes.

Ao lado dos mestres, foram igualmente decisivos os companheiros de percurso. Não há boa pesquisa sem bons amigos. Nada poderia ser mais infundado do que a imagem popular de que um intelectual se forma no completo isolamento social; mesmo nas celas monásticas, onde o silêncio é regra, a simples presença das demais celas habitadas inspira e anima a conduta dos ascetas. Entre aqueles que me acompanharam nesta jornada, agradeço especialmente aos colegas e amigos do doutorado Dhyene Vieira, João Alves, Michele Pires, Rachel Meyrelles e Thiago Atroch, que, em diferentes momentos, tiveram contato direto com meu trabalho – seja pela leitura atenta de partes do texto, seja pelas conversas instigantes que ajudaram a dar forma aos rumos da pesquisa.

Agradeço também ao apoio da minha família, especialmente dos meus pais e dos meus irmãos, sem os quais eu não seria quem sou hoje. Expresso também minha gratidão à minha esposa Rafaela dos Anjos Pinheiro, não só por compreender que a 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.

Por fim, registro meu agradecimento à FAPEAM, agência de fomento que financiou este estudo ao longo de quatro anos de pesquisa. Estendo também minha gratidão a todos os membros do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, cuja organização de seminários e disciplinas me ofereceu a oportunidade de apresentar e amadurecer diferentes aspectos desta investigação.

RESUMO

A presente tese insere-se no debate historiográfico sobre a chamada "descoberta da natureza" e a "descoberta do indivíduo" no século XII, discutindo a pertinência dessas categorias para a compreensão da mística e da teoria do conhecimento de Hugo de São Vítor (1096–1141). A leitura historiográfica tradicional do Renascimento do século XII, ao enfatizar o interesse pelo mundo natural e a valorização da interioridade humana como sinais de uma racionalidade emergente, tende a enquadrar o pensamento medieval num processo evolutivo orientado para o naturalismo moderno e para concepções modernas de indivíduo. Tal perspectiva, contudo, não explica adequadamente a permanência e a centralidade de modelos analógicos de conhecimento, nos quais o visível remete ao invisível e o criado participa, por similitude, das realidades divinas.

A partir dessa problemática, a tese propõe interpretar o saber contemplativo vitorino como expressão de uma epistemologia participativa que, longe de reduzir a natureza e a interioridade humana a objetos autônomos de investigação, compreende-as como mediações de uma relação entre Deus e o ser humano. Essa epistemologia, fundada na ideia de que todo conhecimento verdadeiro é participação na *Sapiência* divina, revela que o interesse vitorino pelo mundo criado e pela alma humana é inseparável de uma ontologia que os concebe como signos e vestígios da realidade suprema. A investigação combina análise de fontes primárias — notadamente o *Didascálicon*, o *De Sacramentis* e o *De Tribus Diebus* — com o exame das categorias teológicas de Hugo, articulando-as ao paradigma analogista e ao contexto intelectual do século XII.

Palavras-chave: Hugo de São Vítor; escola de São Vítor; humanismo medieval; história intelectual; antropologia histórica; contemplação; conhecimento medieval; Didascálicon; *De Sacramentis Fidei Christianae*; *De Tribus Diebus*; *De Sapientia Animae Christi*.

ABSTRACT

This thesis engages with the historiographical debate on the so-called "discovery of nature" and "discovery of the individual" in the twelfth century, examining the relevance of these categories for understanding the mysticism and epistemology of Hugh of Saint Victor (1096–1141). Traditional historiography on the Twelfth-Century Renaissance, by emphasizing interest in the natural world and the appreciation of human interiority as signs of an emerging rationality, tends to frame medieval thought within an evolutionary process oriented toward modern naturalism and modern notions of the individual. Such a perspective, however, fails to account for the persistence and centrality of analogical models of knowledge, in which the visible refers to the invisible and the created participates, by similitude, in divine realities.

Building on this problem, the thesis proposes an interpretation of Victorine contemplative knowledge as an expression of a participatory epistemology which, far from reducing nature and human interiority to autonomous objects of investigation, understands them as mediations in the relationship between God and humanity. This epistemology, grounded in the idea that all true knowledge is participation in divine Wisdom, shows that the Victorine interest in the created world and the human soul is inseparable from an ontology that conceives them as signs and vestiges of the supreme reality. The research combines the analysis of primary sources — notably the *Didascalicon*, the *De Sacramentis*, and the *De Tribus Diebus* — with an examination of Hugh's theological categories, relating them to the analogical paradigm and to the intellectual context of the twelfth century.

Keywords: Hugh of Saint Victor; School of Saint Victor; medieval humanism; intellectual history; historical anthropology; contemplation; medieval knowledge; *Didascalicon*; *De Sacramentis Fidei Christianae*; *De Tribus Diebus*; *De Sapientia Animae Christi*.

RESUMEN

La presente tesis se inscribe en el debate historiográfico sobre la llamada "descubierta de la naturaleza" y la "descubierta del individuo" en el siglo XII, analizando la pertinencia de estas categorías para comprender la mística y la teoría del conocimiento de Hugo de San Víctor (1096–1141). La lectura historiográfica tradicional del Renacimiento del siglo XII, al destacar el interés por el mundo natural y la valorización de la interioridad humana como signos de una racionalidad emergente, tiende a situar el pensamiento medieval en un proceso evolutivo orientado hacia el naturalismo moderno y hacia concepciones modernas del individuo. Sin embargo, tal perspectiva no explica de manera adecuada la persistencia y la centralidad de los modelos analógicos de conocimiento, en los cuales lo visible remite a lo invisible y lo creado participa, por similitud, de las realidades divinas.

A partir de esta problemática, la tesis propone interpretar el saber contemplativo victorino como expresión de una epistemología participativa que, lejos de reducir la naturaleza y la interioridad humana a objetos autónomos de investigación, las concibe como mediaciones en la relación entre Dios y el ser humano. Dicha epistemología, fundada en la idea de que todo conocimiento verdadero es participación en la Sabiduría divina, muestra que el interés victorino por el mundo creado y por el alma humana es inseparable de una ontología que los entiende como signos y vestigios de la realidad suprema. La investigación combina el análisis de fuentes primarias —en particular el *Didascálicon*, el *De Sacramentis* y el *De Tribus Diebus*— con el estudio de las categorías teológicas de Hugo, articulándolas con el paradigma analógico y el contexto intelectual del siglo XII.

Palabras clave: Hugo de San Víctor; escuela de San Víctor; humanismo medieval; historia intelectual; antropología histórica; contemplación; conocimiento medieval; *Didascalicón*; *De Sacramentis Fidei Christianae*; *De Tribus Diebus*; *De Sapientia Animae Christi*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Hugo ocupado na redação do De Sacramentis 13
Figura 2- Registro visual da Igreja de São Vítor no século XVI..... 33
Figura 3 - Entrada em Paris do rei, do imperador e de seu filho..... 99
Figura 4 - Livro de Horas de Étienne Chevalier, de Jean Fouquet..... 101
Figura 5 - Letra capitular de De arrha animae..... 190

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 - Subcategorias da beleza nas criaturas 141
Quadro 2 - Possível Genealogia Saxã de Hugo de São Vítor 189
Quadro 3 - As características da Trindade em Agostinho e em Hugo de S. Vítor 191
Quadro 4 - Estrutura das divisões do Livro I de Os Sacramentos..... 192
Quadro 5 - As nove ordens angélicas segundo Hugo de São Vítor, Gregório Magno e Pseudo-Dionísio 193

Sumário

INTRODUÇÃO 15
FUNDAMENTOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS PARA UMA ANÁLISE DO SABER ESCOLAR DO SÉCULO XII 20
CAPÍTULO 1. Hugo de São Vítor e o Renascimento do século XII 21
1.1 A vida de Hugo 23
1.2 A ordem e a escola de São Vítor 30
1.3 O desafio do saber vitorino à tese historiográfica do humanismo medieval 37
1.4 As obras de H. S. Vítor 40
1.4.1 Didascalicon: da Arte de Ler e Tratado dos Três Dias (1127) 40
1.4.2 O Primeiro Livro dos Sacramentos da Fé Cristã (1134) 41
1.4.2.3 Da Sapiência da Alma de Cristo (1135) 43
1.5 Conclusão 44
CAPÍTULO 2. Definições de humanismo medieval e suas dificuldades 47
2.1 O humanismo literário 48
2.2 O humanismo cristão 53
2.3 Entre dois humanismos 56
2.4 O humanismo teológico 58
2.5 O humanismo medieval 62
2.6 O humanismo ético 66
2.7 As definições de humanismo em perspectiva 70
CAPÍTULO 3. Para além do humanismo: o mundo natural na Idade Média 74
3.1 A “virada ontológica” e o analogismo 75
3.2 O símbolo: ferramenta da mentalidade medieval 85
3.3 A ideia de autonomia e os modos de representação da natureza no século XII 89
3.4 Entre analogismo e naturalismo 94
3.5 Conclusão 102
A TEOLOGIA MÍSTICA DE HUGO S. V. 105
CAPÍTULO 4. A inteligência divina no ser humano 106
4.1 A noção medieval de pessoa 106
4.2 A iluminação 110
4.3 A razão natural 114
4.4 A participação na sabedoria, evidenciada nas artes mecânicas 120
4.6 Conclusão 128
CAPÍTULO 5. Uma teologia participativa: a contemplação do mundo natural 130

5.1 Os pressupostos da contemplação 131
5.2 A teologia natural 136
5.4 Conclusão 146
CAPÍTULO 6. A contemplação das realidades invisíveis: Deus e os anjos no pensamento de Hugo de São Vítor 148
6.1 A contemplação divina 148
6.2 Os anjos na tradição medieval 157
6.3 Os anjos no saber vitorino 164
6.4 A imitação dos anjos 170
6.5 Conclusão 175
CONSIDERAÇÕES FINAIS 176
Referências bibliográficas 182
Fontes primárias 182
Traduções consultadas 183
Bibliografia 183
APÊNDICES 189

Figura 1- Hugo ocupado na redação do De Sacramentis

Planche IV :
Hugues occupé à la composition du *De sacramentis* (ms. DOUAI, *B.M.* 361, f. 5v). Stylet ou calame, grattoir et encrier (ici comme souvent une corne d'animal), il utilise les instruments des scribes médiévaux (voir aussi Pl. V).

Imagem presente no manuscrito originário da abadia de Anchin (Douai, B.M., 363), cuja descrição foi publicada por Mabillon em *Vetera analecta I*, Paris, 1675, p. 326, e reencontrada, em termos quase idênticos, por dom Martène num manuscrito de Marchiennes (Douai, B.M., 362), publicado em *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, II, 1724, p. 93. Na reprodução acima, de Sicard, lê-se: "Hugo ocupado na redação do De Sacramentis (ms. DOUAI, B.M. f. 5v). Estilete ou cálamo, raspador e tinteiro (aqui, como frequentemente, um chifre de animal), ele utiliza os instrumentos dos escribas medievais (ver também PL. V)." SICARD, P. *Hugues de Saint-Victor et son École: Introduction, choix de texte, traduction et commentaire*. Bélgica: Brepols, 1991, p. 290.

ABREVIATURAS

BMAJ – *Benjamin Major*

DANM – *De Arca Noe Morali*

DIDASC – *Didascalicon de Studio Legendi*

DSAC – *De Sapientia Animae Christi*

DSCF1 – *De Sacramentis Fidei Christianae Liber Primus*

DSFC2 – *De Sacramentis Fidei Christianae Liber Secundus*

DSLNS – *De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae*

DUCS – *De Unione Corporis et Spiritus*

EDLS – *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*

IN HIER. – *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagite*

INTRODUÇÃO

Esta tese analisa um modelo de saber desenvolvido no século XII, na escola da abadia de São Vítor, em Paris. O mestre que conduziu essa escola deixou uma obra extensa e profundamente influente, na qual delineou o modelo formativo que orientava a vida intelectual e espiritual da abadia.

Seu nome é Hugo de São Vítor (†1141).

Sabemos algumas coisas sobre sua vida. Teria nascido por volta de 1096, provavelmente na Saxônia, em uma família nobre ligada aos senhores de Blankenburg. Chegou a Paris em torno de 1115, como indicam os registros da própria comunidade vitorina. Instalado na abadia, Hugo tornou-se mestre (*magister*) e passou a orientar seus discípulos quanto aos métodos de estudo e às práticas intelectuais ali desenvolvidas, deixando, assim, uma descrição que pode ser considerada uma síntese curricular.

Esse currículo aparece em diversas obras.[1] Em algumas delas, Hugo orienta seus estudantes sobre como ler, o que ler e em que ordem o fazer. Em outras, trata da maneira adequada de meditar, de orar, de conduzir-se na vida cotidiana e, por fim, da forma como se deve contemplar as realidades divinas — tanto aquelas que se manifestam no mundo natural quanto as que se reconhecem na substância racional do próprio ser humano.

O que ali se encontra, portanto, não corresponde a um currículo nos moldes a que hoje estamos habituados. A escola medieval — e, neste caso, a Escola de São Vítor, que constitui o objeto específico desta tese — organizava-se segundo outras preocupações. Nutria-se de uma concepção distinta de saber e de formação. O estudo não se limitava à aquisição de habilidades ou ao acúmulo de informações: seu objetivo último era a busca de Deus — ou, para dizer com maior precisão, o encontro da Sapiência.[2]

---

[1] As principais obras de Hugo de São Vítor são: para a leitura, *Didascalicon de Studio Legendi* (PL 176); para a meditação, *De Meditando seu Meditandi Artificio Opusculum Aureum* (PL 176); para a oração, *De Modo Orandi* (PL 176); para a expressão, *De Modo Dicendi et Meditandi Libellus* (PL 176); para a formação prática, *De Institutione Novitiorum Liber* (PL 176); e, para a contemplação, *De Tribus Diebus*. Também chamada de *Eruditionis Didascalicae Libri Septem* (PL 176).

[2] No vocabulário dos autores medievais, seguindo a tradição bíblica e patrística, *Sapiência* designa Cristo enquanto segunda pessoa da Trindade — a própria mente de Deus, na qual residem, de modo eterno e inteligível, os arquétipos de todas as criaturas, em uma perspectiva próxima ao pensamento platônico.

Hugo de São Vítor concebia essa busca como um processo gradual, figurado metaforicamente como uma escada ascendente em direção ao divino.[3] Tal processo começava pelo aprendizado da leitura — entendida não como mera decifração de palavras, mas como um exercício interpretativo complexo, aplicado tanto aos textos sagrados quanto aos chamados profanos, e orientado pelos diversos sentidos da Escritura, conforme o método de interpretação baseado na existência de quatro níveis de leitura do texto bíblico: o histórico, o alegórico, o tropológico e o anagógico.

Encerrada essa primeira etapa, o estudante deveria então exercitar-se na meditação. Meditar, nesse caso, significava pensar de maneira contínua e metódica sobre os temas ainda obscuros, sobre as questões que careciam de maior esclarecimento — especialmente aquelas relativas aos mistérios da fé.

A etapa seguinte dizia respeito à oração. Hugo a compreendia como um meio pelo qual o estudante, ao se deparar com confusões e contradições surgidas no processo de meditação, recorria à intervenção divina em busca de clareza. A oração, nesse contexto, não era apenas uma prática devocional, mas integrava o próprio método de estudo, como um recurso para vencer os limites da razão.

Após a oração, vinha a prática da moral cristã. Esse aspecto aparecia tanto nos sermões quanto nos textos destinados à formação ética e espiritual do clero vitorino. O estudo, portanto, deveria refletir-se na conduta, numa conformação da vida aos valores cristãos. O último passo dessa escada formativa era a contemplação, entendida como o ato de reconhecimento de Deus por meio da razão iluminada pela Sapiência.

Essa estrutura formativa, contudo, não era totalmente inédita no universo escolar da época. A própria Regra de São Bento, por exemplo, — norma que orientava a vida dos monges da ordem beneditina, a mais influente da Alta Idade Média — já previa uma divisão minuciosa do tempo entre oração, atividades manuais e estudo. Sabe-se, assim, que em uma escola medieval ensinava-se a orar, a cultivar os valores cristãos e a desenvolver técnicas de leitura baseadas nos gramáticos greco-romanos.

O que talvez possa surpreender o leitor, no entanto, é que esse currículo escolar — não apenas o vitorino, mas o das escolas do século XII — sofreu, nesse período, uma inflexão significativa. Diferentemente do perfil intelectual predominante na Alta Idade Média, muitas

[3] Didasc. V-9

vezes marcado por certa desconfiança em relação aos autores greco-romanos — aquilo que Georges Duby identificou como uma "aversão às letras" —, o século XII assistiu ao movimento oposto: uma revalorização do saber antigo, agora inserido no contexto urbano e escolar de uma nova geração de mestres e estudantes.[4]

Essa reaproximação dos antigos foi tão marcante, e tão distinta da prática intelectual das gerações anteriores, que diversos historiadores passaram a identificar esse período como um "renascimento". Não por acaso, boa parte das discussões sobre a história intelectual do século XII acabou sendo dominada, por décadas, pela questão desse renascimento dos clássicos — uma categoria que, embora útil, não esgota todas as dimensões desse fenômeno, como procuraremos discutir ao longo desta tese.

O olhar que propomos adotar aqui, portanto, poderá inicialmente causar certo estranhamento. Em muitos de nossos contextos acadêmicos, predomina ainda uma leitura da história intelectual medieval centrada na recuperação dos clássicos, segundo a perspectiva tradicional. A abordagem que orienta esta tese, por outro lado, aproxima-se das tendências mais recentes da historiografia, especialmente aquelas inspiradas naquilo que alguns historiadores franceses vieram a designar como "antropologia histórica" — perspectiva que permite articular as formas de saber às estruturas de sentido e de experiência que as sustentam.

De forma alguma se pretende aqui negar a importância dessa reaproximação com os autores antigos. Há, de fato, uma renovação intelectual visível nesse horizonte. No entanto, a ênfase quase exclusiva sobre esse aspecto acabou por reduzir a complexidade desse currículo formativo. Elementos que ocupavam lugar central para os próprios medievais — como a disciplina espiritual e a teologia mística — foram, muitas vezes, relegados a segundo plano pela historiografia.

Por outro lado, é preciso reconhecer que os estudos sobre o renascimento do século XII atingiram um resultado notável ao identificarem, nesse período, uma transformação profunda na forma como o ser humano passou a conceber a si mesmo, a natureza e a divindade. Esse deslocamento não se resume à incorporação de novos textos ou fontes, mas envolve uma reorganização mais ampla da experiência do mundo. Tal transformação sugere que, mais do que

[4] DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1967. Cf. o subcapítulo "O perigo de ler os poetas" (p. 58)

uma retomada literária ou filosófica, estava em curso uma reconfiguração do próprio horizonte ontológico.

É a partir desse diagnóstico historiográfico que se delineia o percurso desta tese, articulado em torno de duas questões principais: primeiro, como a historiografia do século XX representou a história intelectual do século XII; segundo, de que modo se pode situar o saber de Hugo de São Vítor no interior desse debate. A tese se divide, assim, em duas partes. A primeira, intitulada *Fundamentos Históricos e Teóricos para uma Análise do Saber Escolar do Século XII*, apresenta o quadro teórico e historiográfico que orienta a leitura das fontes. A segunda, *Teologia Mística de Hugo de São Vítor*, concentra-se na análise direta dos escritos vitorinos, com foco na articulação entre a prática contemplativa e as concepções medievais de pessoa humana e de mundo natural.

O primeiro capítulo *Hugo de São Vítor e o Renascimento no Século XII*, busca situar a questão da tese e o personagem central desta pesquisa, bem como o contexto institucional em que atuou — a escola da abadia de Santo Vítor e a ordem à qual ela estava vinculada. O segundo capítulo, *Definições de Humanismo Medieval e suas Dificuldades*, analisa como Hugo — ao lado de outros autores do século XII — foi associado pela historiografia à noção de "renascimento" ou "humanismo medieval". São apresentadas as principais definições aplicadas à Idade Média, como "humanismo literário", "cristão", "ético" e "medieval", todas associadas, em alguma medida, às formas de saber desenvolvidas nesse período. O terceiro capítulo, *Para além do Humanismo Medieval*, propõe uma revisão crítica das interpretações discutidas no segundo capítulo. Parte-se da hipótese de que a categoria de "humanismo", ao ser aplicada ao século XII, carrega pressupostos modernos — sobretudo as noções de "indivíduo" e "natureza" — que não se aplicam à lógica do período. Como alternativa, recorre-se à proposta antropológica de Philippe Descola, especialmente ao modelo ontológico do analogismo, entendido como um modo de pensar baseado em diferenças proporcionais entre as criaturas derivadas de um mesmo princípio.

Intitulada *Teologia Mística de Hugo de São Vítor*, a segunda parte desta tese volta-se à análise das fontes primárias. O quarto capítulo, *A Inteligência Divina no Ser Humano*, investiga os fundamentos de uma epistemologia participativa, isto é, as condições que tornam possível a presença e a atuação da Sapiência divina no processo do conhecer. São tratados temas como a teoria da iluminação, a concepção de lei e razão natural, e o papel das artes mecânicas como instrumentos legítimos da restauração humana. O quinto capítulo, *Uma teologia participativa:*

a contemplação do mundo natural, examina a articulação entre contemplação e conhecimento no pensamento de Hugo de São Vítor. Partindo dos pressupostos que fundamentam a prática contemplativa, analisa-se como o mundo natural constitui para Hugo um caminho legítimo para o conhecimento de Deus, no âmbito da teologia natural. O sexto capítulo, *A Contemplação de Deus e dos Anjos*, aprofunda a análise da prática contemplativa. O foco recai sobre a contemplação das características divinas pela introspecção da alma. Essa contemplação se estende aos anjos, cuja substância racional é análoga à humana, permitindo, nesse movimento, projetar um modelo de imitação espiritual que possibilite a ascensão moral do ser humano. Por meio dessa estrutura, busca-se compreender de que modo a contemplação, tal como concebida por Hugo de São Vítor, articula-se a um modelo de saber fundado na participação e na analogia, no interior de uma epistemologia característica do mundo medieval.

FUNDAMENTOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS PARA UMA ANÁLISE DO SABER ESCOLAR DO SÉCULO XII

O cristianismo é um grande, talvez o maior humanismo, o único que, além de heróis e semideuses, de imortais, de reencarnações e de imóveis teocracias concebeu o Deus que se faz homem e o homem que se faz Deus [...] (MARTELLI, Claudio. *Em que crêem os que não crêem*? Rio de Janeiro: Record, 2001).

CAPÍTULO 1. HUGO DE SÃO VÍTOR E O RENASCIMENTO DO SÉCULO XII

Nos séculos XI e XII, o Ocidente latino experimentou uma súbita transformação cultural. Em cidades como Toledo e Valência, tradutores trabalhavam para verter do grego e do árabe tratados filosóficos e científicos que até então permaneciam desconhecidos no Ocidente medieval. Esses textos ampliaram o repertório e contribuíram para o refinamento dos instrumentos conceituais da época. Paralelamente, as escolas catedrais se tornaram centros cada vez mais dinâmicos, atraindo jovens de diversas regiões. O ensino já não se restringia aos claustros, mas se espalhava pelas praças e tabernas, onde os debates seguiam tão acalorados quanto nas salas de aula. Nascia ali um ambiente de efervescência intelectual, em que a autoridade dos mestres era desafiada pela vitalidade das discussões, impulsionando aquela que ficaria conhecida como a "Renascença do século XII".[5]

O novo currículo não era homogêneo. O que se ensinava nas escolas variava conforme sua tradição e finalidade. Em Paris, a lógica e a teologia se entrelaçavam no exame dos argumentos e na organização sistemática do pensamento cristão, herdeira de uma tradição que remontava a Anselmo de Cantuária (ca. 1033-1109), para quem a razão não se opunha à fé, mas a aprofundava. Bolonha, por sua vez, consolidava-se como o grande centro do direito civil e canônico, onde os glosadores refinavam o estudo das leis pela prática do comentário e da interpretação. Oxford, ainda em processo de afirmação escolar, se tornaria, no século XIII, um polo teológico fundamental, movimento que se fortaleceria sob a chancelaria de Roberto Grosseteste (ca. 1175-1253).[6]

Além do dinamismo acadêmico, a posição de Paris como centro do pensamento latino-medieval foi também impulsionada por fatores políticos. O fortalecimento da monarquia capetíngia e as políticas urbanas de Luís VI, o Gordo (1081-1137), ampliaram a influência da cidade, que se tornava cada vez mais central na administração do reino. O incentivo ao comércio e ao florescimento cultural e religioso reforçou sua vocação como um espaço privilegiado para

[5] A discussão do Renascimento do século XII será matéria do segundo capítulo desta tese.

[6] O chanceler era o responsável pela supervisão das atividades escolares, especialmente pela concessão da *licentia docendi* (licença para ensinar). Embora vinculado ao bispo, sua autoridade era distinta e centrada na organização do ensino, conforme apresentado por Jacques Verger (*As universidades na Idade Média*, São Paulo: UNESP, 1990, p. 22–55). Quanto às escolas supracitadas, Robert Moore descreve suas transformações no contexto da revolução do século XI (*The first European revolution, c. 970–1215*, Oxford: Blackwell, 2000, p. 112–120), e Maria Teresa Brocchieri analisa o perfil do intelectual escolar na coletânea organizada por Jacques Le Goff (*O homem medieval*, Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 127–129). A respeito da incorporação da lógica à teologia por Anselmo de Cantuária, ver Étienne Gilson (*A filosofia na Idade Média: do século I a Santo Tomás de Aquino*, São Paulo: Martins Fontes, 1995).

o ensino. Ao longo do século XII, assim, Paris consolidou-se como um dos eixos fundamentais da vida intelectual da cristandade ocidental.

> 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.[7]

A citação acima articula, de maneira engenhosa, a disposição geográfica das escolas parisienses e seus principais agentes intelectuais. O ensino era conduzido por três grupos distintos: os clérigos diocesanos, os cônegos regulares e os mestres independentes. Exemplos marcantes de cada uma dessas categorias são Guilherme de Champeaux, ligado ao Capítulo de Notre-Dame, Hugo de São Vítor, na Abadia de São Vítor, e Pedro Abelardo, cuja influência se estendia ao monte de Santa Genoveva.[8] A base de seu ensino combinava a lógica aristotélica, transmitida por Boécio, à presença difusa dos platonismos na teologia latinófona. Esse cruzamento de tradições filosóficas e exegéticas reforçou a posição da cidade como um centro de referência na especulação teológica e racional. Não surpreende, portanto, que a identidade escolar de Paris tenha sido reconhecida como um traço distintivo da cultura europeia. Um adágio do século XIII, atribuído a Jordão de Osnabrück, sintetiza essa centralidade com precisão: "Os italianos têm o Papado; os germanos, o Império, e os franceses têm o Ensino."[9]

Junto ao surgimento das escolas urbanas, verifica-se o "reflorescimento da teologia" no século XII. Essa expressão, tomada de empréstimo de uma catequese do Papa Bento XVI (2005-2013), revela-se particularmente apropriada para caracterizar o fenômeno em questão, pois comporta dois significados que se alinham com as interpretações possíveis das transformações na época. De um lado, pode-se compreender esse reflorescer como um renascimento, aludindo

---

[7] LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 44.

[8] O termo "capítulo" designa a comunidade de clérigos (chamados cônegos) vinculados a uma catedral ou colegiado, responsáveis pela celebração litúrgica regular e pela administração do templo.

[9] OSNABRÜCK, Jordão de**.** *De Praerogativa Romani Imperii*. In: NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na Idade Média*. Campinas, SP: CEDET, 2018, p. 214.

à retomada da filosofia greco-árabe na cristandade ocidental; por outro, pode-se interpretá-lo como um desenvolvimento, dado que foi precisamente nesse período que se aperfeiçoou o método dialético para a organização e exposição do pensamento teológico cristão, o que incluiu o enfrentamento de novos problemas, como a questão dos universais, a relação entre razão e fé e a revisão dos critérios de autoridade.[10]

Essas mudanças foram articuladas no pensamento de teólogos e filósofos que exploraram os princípios e os métodos do conhecimento no estudo do mundo natural e do divino. Hugo de São Vítor, juntamente com Abelardo, Thierry de Chartres, João de Salisbury, Pedro Lombardo e São Bernardo, destacou-se entre os pensadores que, na primeira metade do século XII, refletiram sobre essas questões.[11] Em seus escritos, Hugo abordou temas como as técnicas da leitura, os modos da meditação e da contemplação, a busca da beatitude, entre outros, sempre observando as regras da linguagem e o papel de Deus na interpretação da ciência.

1.1 A vida de Hugo

Em 1115, dois viajantes chegaram à recém-fundada comunidade parisiense de São Vítor, trazendo consigo uma relíquia de São Vítor de Marselha. Ofertaram também outras riquezas que contribuíram para a construção da igreja e de moradas monásticas. [12] Eram parentes e ambos se chamavam Hugo. O mais velho, acredita-se, foi um rico arquidiácono de Halberstadt,

---

[10] A catequese mencionada encontra-se em BENTO XVI, *Os Mestres Medievais: de Hugo de São Vítor a João Duns Escoto*. Campinas, SP: CEDET, 2013, p. 9-14. O historiador Alain de Libera analisa o Renascimento do século XII sob dois eixos complementares: um renascimento impulsionado pela redescoberta dos clássicos e pela recepção do pensamento árabe; e um renascimento autóctone, oriundo do desenvolvimento interno da teologia e da filosofia cristãs. Cf. DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 307-354. Já a expressão "revisão dos critérios de autoridade" diz respeito a uma transformação específica nas formas de legitimação do saber, estudada por Brian Stock. Segundo o autor, a expansão da cultura escrita favoreceu o surgimento de "comunidades textuais", nas quais a autoridade passava a ser construída por meio da interpretação compartilhada de textos, em detrimento da tradição oral ou da autoridade hierárquica. Isso produziu uma nova dinâmica no reconhecimento do saber, agora pautada pela competência hermenêutica e pela circulação de escritos, modificando profundamente as estruturas da transmissão e validação do conhecimento. Cf. STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

[11] Seguem, a título de contextualização, algumas informações sobre cada um: Hugo de São Vítor (ca. 1096–1141) foi cônego da abadia parisiense de São Vítor; Pedro Abelardo (ca. 1079–1142), mestre atuante nas escolas do monte de Santa Genoveva; Thierry de Chartres (fl. 1110–1155), ligado à escola catedralícia de sua cidade; João de Salisbury (ca. 1115–1180), bispo de Chartres e autor de vasta obra de inspiração humanista; Pedro Lombardo (ca. 1100–1160), bispo de Paris e autor das *Sentenças*; e Bernardo de Claraval (1090–1153), abade de Cister e referência do monaquismo reformado.

[12] Essas informações são fornecidas pela necrologia da própria ordem dos vitorinos, discutida em: FEIIS, Hugh; MOUSSEAU, Juliet (org.) *A Companion to Abbey of Saint Victor*. Leiden: Boston, 2018, p. 391-394.

enquanto o mais jovem, seu sobrinho, tornar-se-ia o primeiro *magister* da Abadia de São Vítor — aquele a quem chamamos Hugo de São Vítor.[13]

Durante muito tempo, pouco se soube sobre a vida pregressa de Hugo de São Vítor. Conjecturava-se que teria nascido por volta de 1090 nas Flandres ou na Saxônia, possivelmente em Hartingam, e que provinha de uma família nobre e abastada. [14] O próprio registro necrológico da ordem dos vitorinos menciona a doação feita por Hugo e seu tio, o que sugere um alto status social e recursos consideráveis. Além disso, um comentário de Hugo sobre Mateus, na obra *Da Vaidade do Mundo*, reforça essa hipótese. Nele, o autor não apenas descreve as atividades esperadas de uma criança nobre, mas sugere um ideal de infância marcado pela despreocupação, pela abundância e pelo privilégio de acesso a múltiplos espaços e experiências. Sua reflexão começa com a seguinte pergunta:

> O que, então, faz uma criança?
>
> Resposta: Ela não se preocupa, nem cobiça; ocupa-se com brincadeiras simples e inocentes. [...] Reconhece as propriedades de seu pai e se move ora pelos campos, ora pelos jardins, ora pelos pomares, ora pelos prados, ora pelas fontes, ora pelas vinhas, conforme as estações do ano, encontrando suas próprias alegrias. [...] Em todo lugar encontra alimento, diversão, descanso e alegria. Além das refeições diárias e caseiras com as quais é alimentada em casa, às vezes prova os alimentos dos servos ao ar livre e sente-se renovada pelas antigas delícias. [...] Se por acaso souber que seu pai irá a algum lugar — seja para uma vila, um castelo, uma feira ou uma celebração — e que retornará em breve, deseja acompanhá-lo para ver coisas novas e inusitadas, para depois poder narrar aos seus companheiros tudo o que viu: os costumes das pessoas, as características dos lugares, a grandiosidade das cidades, a altura das casas, a abundância dos produtos à venda, o que encontrou, comprou e trouxe consigo. (A vaidade do mundo. MPL 176, col. 718-719).[15]

---

[13] No século XII, *magister* era o mestre responsável pela organização do ensino, condução das aulas e formação dos estudantes nas escolas urbanas. O arquidiácono auxiliava o bispo na administração da diocese, incluindo a supervisão do clero e, por vezes, das escolas. O diácono exercia funções litúrgicas e assistenciais. Já o chanceler, especialmente nas escolas catedralícias, era o responsável direto pela supervisão do ensino e pela concessão de autorizações formais para lecionar, exercendo crescente influência na estrutura educacional da época.

[14] Tais informações podem ser verificadas em dicionários temáticos, como nos verbetes biográficos de *Medieval France: An Encyclopedia* (New York & London: Garland Publishing Inc., 1995, p. 880) e do *Dictionary of the Middle Ages* (vol. 6, New York: Charles Scribner's Sons, 1985, p. 321-322).

[15] "*Quid ergo parvulus facit? D. Non est sollicitus, nec concupiscit, ludo simplici, et Innocenti exercet se, in tantum domestica diligit, ut ad regnum etiam translatus magis antiqua requirat, et silitis interesse desideret. Cognoscit possessionem patris sui, nunc in campo nunc in horto, nunc in pomeriis, nunc in pratis, nunc ad fontes, nunc ad vineas discurrit singulis anni temporibus, próprias delectationes habet. In vere arantes et seminantes sequitur, in aestate metentes et in antumno vindemiantes comitatur. Ubique pastum, ubique jocum, ubique refetionem, ubique delecationem invenit, et praeter illas quotidianas et domesticas epulas, quibos domi pascitur, etiam foris cibariis servorum nonnunquam degustatits ad priores delicias renovatur. Gaudet novelos fructus decerpere, et spicas etimmaturis adhuc granis igne tostas confracare betros maturescentes eligere, avicularaum nidos explorare, et vel ova, vel pullos inventos cum magno gaudio et tripudio domum deportare, et quais de sua venatione, licet tenui, magis quam de alienis copiis refectionem quarere. Si forte cognoverit patrem suom quoquam iturum sive ad villa, sive ad acastellum, sive ad nundinas, sive ad solemnitatates, et in próximo rediturum, optat simulire ut illa nova, et insólita videat, ut reversus possit sodalibus suis narrare quae viderit, quis cultus homininum, quis situs locorum, quae magnitudo urbum, quae celsitudo domorum, quae copia rerum venalium, quod invenerit, quod emerit, quod attulerit.*" (*De Vanitate Mundi*. Em MPL 176, col. 718-719)

Essas informações esparsas, contudo, não possibilitavam um detalhamento biográfico mais preciso de Hugo de São Vítor. Assim, a opinião dos historiadores pendulava ora para a tese de sua origem saxã ora para a de sua origem francesa. Entretanto, recentemente, a pesquisadora Patricia Stirnemann identificou um calendário e obituário vitorino datados do século XII, contendo anotações e datas de falecimento de personalidades saxãs, incluindo a de um tio de Hugo de S. Victor chamado Hugo e outro, Reinhard, bispo de Halberstadt.[16] Esses indícios, por serem contemporâneos a Hugo de São Vítor, inclinaram favoravelmente a discussão em favor de sua origem saxônica, a qual parece ser a melhor aceita nos dias de hoje.

A principal versão de sua genealogia saxã foi organizada por Hugonin Flavien.[17] Segundo o autor, Hugo nasceu em Hartingam, uma das regiões mais notáveis da Saxônia. Na época, destacava-se ali a família dos condes de Blankemburg, conhecida pela extensão de seus domínios e por sua influência política. No final do século XI, um de seus membros faleceu, deixando dois filhos: Hugo e Poppen. Dentre os herdeiros, Hugo seguiu a vida eclesiástica, enquanto Poppen assumiu o título e a administração do condado. Poppen teve três filhos: Reinardo, Conrado e Sigfrido. Este último foi nomeado bispo de Halberstadt, enquanto Conrado herdou o condado e o título paterno. Casado com uma mulher cujo nome não foi registrado, mas cujas virtudes são amplamente destacadas nas crônicas, Conrado teve dois filhos: Burcardo e Hugo, que viria a ser o célebre cônego vitorino.[18]

Entre os filhos de Poppen, Reinardo destacou-se precocemente no estudo das letras, o que levou sua família a enviá-lo a Paris para continuar seus estudos, financiado por seu tio Hugo, arquidiácono de Halberstadt. Estima-se que ele tenha estado na cidade por volta de 1107, possivelmente em contato com Guilherme de Champeaux, então mestre citadino em Notre-Dame, que recentemente se retirara para a comunidade de São Vítor e ali se tornara uma figura

---

[16] OUY, Gilbert. *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514), t.2***.** Turnhout, Paris, 1999. Apud. POIREL, Dominique. *Hugo saxo. Les Origines Germaniques de la Pensée d'Hugues de Saint-Victor*, 2006, p. 166.

[17] HUGONIN, Flavien. *Essai sur la Fondation de L'école de Saint-Victor de Paris par l'Abbé Hugonin***.** Carolina do Sul, Nova York: Nabu Press, 2010 [1923].

[18] As informações detalhadas no parágrafo indicado provêm, em grande parte, de Hugonin (*Essai sur la Fondation de L'École*..., p. 16). Contudo, a crítica moderna tem apontado novos indícios que reforçam o vínculo de Hugo com a família de Blankenburg. Segundo o medievalista Dominique Poirel: "Já não parece tão mítico admitir que Hugo nasceu na família dos condes de Blankenburg, provavelmente no final do século XI, sendo seu pai o conde Conrad, e que ele tinha como outros tios o bispo Reinhard, irmão de Conrad, e Hugo, arquidiácono de Halberstadt." (POIREL, Dominique. *Hugo saxo. Les Origines Germaniques de la Pensée d'Hugues de Saint-Victor.* Bd. 33, n. 1, 2006, p. 168). O historiador Jerome Taylor também corrobora essa hipótese ao afirmar que: "Hugo nasceu como um senhor de Blankenburg, na diocese de Halberstadt, próximo ao final do século XI." (OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor.* Introdução e tradução de Jerome Taylor – 1991, p. 38).

influente.[19] Após seu período em Paris, Reinardo retornou à Saxônia, onde foi nomeado bispo de Halberstadt.

Dada sua posição em Halberstadt, não é surpreendente que Reinardo tenha influenciado a educação de seu sobrinho. Seu prestígio e suas convicções religiosas provavelmente pesaram na decisão dos pais de Hugo de confiar sua educação aos mestres religiosos, para que fosse instruído na fé, nos estudos e na prática das virtudes. Assim, sob essa influência, Hugo foi enviado à casa agostiniana de São Pancrácio, fundada em 1112 no vilarejo de Hamersleben, [20] onde receberia sua primeira formação. Desde seus primeiros anos, esse mosteiro esteve ligado aos cônegos de São Vítor, convidados pelo bispo para reformar o clero local. Essa escolha revelou-se acertada: os vitorinos levaram a Hamersleben o rigor religioso e o apreço pelo estudo, transformando São Pancrácio em um importante centro de ensino na Saxônia. Foi nesse ambiente de fervor literário e intelectual que Hugo iniciou sua formação, absorvendo tanto a disciplina monástica quanto o aperfeiçoamento no estudo e na reflexão. [21]

A formação de Hugo de São Vítor no mosteiro de Hamersleben incluiu o estudo das artes liberais sob a orientação monástica. O próprio Hugo confirma essa experiência em *Da Arte de Ler*, onde menciona ter estudado e praticado, ainda como "pequeno estudante", as artes do trívio (gramática, retórica e dialética), que ele considerava a base da formação intelectual. Nas próprias palavras de Hugo:

> Lembro-me que, quando era ainda pequeno estudante, decidi 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! [...] Foram coisas pueris, é verdade, todavia não inúteis, e conhecer agora aquelas coisas não me pesa no estômago. (DIDASC. III-6; MARCHIONNI, p. 237)

Esse período inicial de formação, contudo, foi interrompido pelas tensões políticas na Saxônia, levando o bispo Reinardo, tio de Hugo de São Vítor, a enviá-lo para Paris. As razões exatas para essa decisão permanecem incertas, mas é possível que os conflitos regionais tenham tornado inviável sua permanência em São Pancrácio de Hamersleben. O próprio Hugo, em *Da*

---

[19] A conjectura de Dominique Poirel tem como base o fato de ambos compartilharem uma estima pela regra agostiniana, bem como terem fundado estabelecimentos de cônegos regulares na mesma década — Guilherme de Champeaux, a Abadia de São Vítor, e Reinardo, a de São Pancrácio (POIREL, 2006, p. 167).

[20] Franklin T. Harkins estabelece 1112 como o ano de fundação da casa agostiniana em São Pancrácio. HARKINS, Franklin T. *Reading and the Work of Restoration*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.

[21] HUGONIN, *Essai sur la Fondation de L'école*..., op. cit., p.18

Arte de Ler, descreve essa mudança abrupta como um exílio, evocando o impacto emocional de sua partida:

> 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. (DIDASC. III-19; MARCHIONNI, p. 167)[22]

Esse sentimento de desamparo, descrito por Hugo, reflete sua realidade: entre 1115 e 1118, ele e seu tio homônimo deixaram Hamersleben e partiram para Paris, levando consigo as generosas doações que financiaram e mobiliaram a catedral da nova abadia de São Vítor.[23]

Quando Hugo e seu tio homônimo chegaram a São Vítor, Guilherme de Champeaux — fundador da comunidade e antigo conhecido de Reinardo — já havia deixado a abadia para assumir o bispado de Châlons-sur-Marne, deixando Gilduíno como responsável pelos cônegos vitorinos. Embora não haja dúvidas sobre a sucessão de Champeaux na liderança da comunidade, a atribuição do cargo de mestre escolar (*magister*) continua controversa. Uma antiga versão, defendida pelos beneditinos de Saint-Maur, sustenta que o primeiro mestre da abadia foi Thomas, prior de São Vítor, a quem Hugo teria sucedido após sua morte em 1133.[24] As biografias modernas, no entanto, ignoram essa versão e apontam Hugo de São Vítor como sucessor direto de Guilherme de Champeaux.[25]

De todo modo, a carreira de ensino de Hugo perdurou até a sua morte, ocorrida em 1141. Em seus anos como membro da ordem dos vitorinos, Hugo de São Vítor aparenta ter conduzido uma vida marcada pela serenidade e pelo labor intelectual. Acerca desse período de sua biografia, as informações costumam ser escassas: para além de sua volumosa obra, pouco pode ser dito acerca de sua vida enquanto cônego regular. Conhecemos algo de sua amizade com

---

[22] DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p.167.

[23] Fato corroborado pelo registro da celebração, pela comunidade vitorina, da "Festa da Recepção das Relíquias de São Vítor" em 17 de junho, ocasião em que se oferecia missa pela alma do "Magister Hugo", identificado como o doador das relíquias. TAYLOR, Jerome. *The Origin and Early Life oh Hugh of Saint-Victor: An Evaluation of the Tradition*. Notre Dame, In, 1957, p. 13.

[24] "Satisfeito em instruir-se e edificar-se a si mesmo, ele apenas desejava viver no silêncio e na obscuridade; contudo, seu mérito o traiu. Thomas, prior de São Vítor, dirigia então a escola dessa abadia. Após a catástrofe de que foi vítima em 1133, Hugo o substituiu na direção da escola, após ter sido seu colega por algum tempo." RELIGIEUX BÉNÉDICTINS DE LA CONGRÉGATION DE SAINT-MAUR. *Notice sur Hugues de Saint-Victor*. In: —. *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 1. Republicado em: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Patrologia Latina*, v. 175, col. CXXV–CXXXVIIID. Paris: Garnier Frères, 1854.

[25] Estima-se que Hugo tenha começado a lecionar por volta de 1120, embora alguns estudiosos considerem plausível que suas atividades docentes tenham se iniciado já em 1115, logo após o afastamento de Champeaux. Para a versão conservadora do início de sua atividade docente, ver ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 11. Quanto à hipótese de que Hugo teria iniciado suas atividades pouco após a saída de Guilherme de Champeaux, ver POIREL, Dominique. *Hugo saxo*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 170.

personagens históricos da época, como Bernardo de Claraval, com o qual o cônego teria trocado correspondências sobre temas teológicos.[26] Da mesma forma, Hugo teria conhecido Pedro Abelardo, com quem manteve sérias desavenças, pois atribui-se a Hugo a autoria do *Tratado da Arca de Noé*, que, segundo se supõe, foi escrito como resposta à alegada posição de Abelardo da superioridade espiritual dos fiéis do Antigo Testamento em comparação com aqueles que viveram após a Encarnação.[27]

Além das figuras mais conhecidas com quem manteve contato, a obra de Hugo de São Vítor revela vínculos estreitos com a comunidade agostiniana de São Pancrácio, em Hamersleben, sugerindo uma rede de relações monásticas que ultrapassava os círculos parisienses mais conhecidos. O cônego, por exemplo, parece ter mantido laços próximos com os cônegos regulares de Hamersleben, como se evidencia na epístola dedicatória de *De arrha animae* (*Acerca do Penhor da Alma*).[28] Nela, Hugo dirige-se ao "querido irmão G." e a todos os "servos de Cristo que vivem em Hamersleben", incluindo saudações a "irmão B., irmão A., e todos os outros". Esses nomes não são desconhecidos: as iniciais G., B. e A. muito provavelmente correspondem a Gunther, Bruning e Adalberto de Hamersleben, mencionados em outros registros históricos. Esse vínculo com Hamersleben reaparece no início do opúsculo *De virtute orandi*, onde Hugo instrui seu destinatário a orar pela alma de seu tio. Esse destinatário é identificado como Thietmar, o primeiro abade de São Pancrácio, em Hamersleben, na diocese de Halberstadt. [29]

As relações de Hugo, contudo, não se restringiam ao âmbito monástico. Seus ensinamentos certamente alcançaram um público amplo de estudantes. Juntamente com Pedro Abelardo, o cônego foi um dos mestres parisienses de maior prestígio de sua geração. Vale destacar que, quando Abelardo se ausentou de Paris entre 1125 e 1127, período em que assumiu a abadia de São-Gildas, as lições ministradas por Hugo em São Vítor provavelmente atraíram um número ainda maior de discípulos, superando, em popularidade, outros mestres da época.[30]

---

[26] Um exemplo da relação entre os dois é encontrado na *Carta 177*, datada entre 1127 e 1128, na qual Bernardo de Claraval pede desculpas a Hugo pela demora em responder à sua última correspondência. Cf. BERNARD OF CLAIRVAUX. *Epistola 77*. In: *Sancti Bernardi Opera*, v. 7, p. 184; apud LUSCOMBE, David. *The School of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 26, n. 6; e CONRAD, Rudolph. *First, I Find the Center Point": Reading the Text of Hugh of Saint Victor's The Mystic Ark.* Philadelphia: American Philosophical Society, 2004, n. 165.
[27] Idem, ibid. p.48.
[28] O texto indicado não possui tradução para o português. Todavia, "*arrha*" é um termo latino jurídico que designa um penhor, garantia ou sinal dado em promessa de cumprimento. No contexto teológico, remete ao Espírito Santo como "penhor" da salvação futura, uma ideia comum na exegese paulina (cf. 2Cor 1,22; Ef 1,14).
[29] POIREL, *Hugo Saxo*, p.165.
[30] Idem, ibid. p.69.

Todavia, para além de especulações baseadas em fragmentos encontrados em sua obra, nada mais pode ser dito acerca de sua biografia. No máximo, pode-se sugerir que Hugo tenha realizado algumas viagens, possivelmente para a Itália, em algum momento da década de 1130.[31] De resto, este é um daqueles casos em a obra explica o homem; isto é, a biografia de Hugo de São Vítor se resume à sua vasta produção intelectual e ao impacto duradouro que ela teve sobre as mentes medievais.

Sua intensa atividade como escritor foi reconhecida por seus contemporâneos, como testemunhou Roberto de Torigny (ca. 1110-1186): "[Hugo] escreveu tantos livros que não haveria modo de enumerá-los, tão espalhados eles estão." [32] Apenas na primeira organização de sua obra, realizada em 1152, um pouco depois de sua morte, já constavam 54 títulos, refletindo a amplitude de seus interesses e a solidez de seu pensamento.[33] Entre suas obras mais comentadas e preservadas ao longo dos séculos, destacam-se tratados pedagógicos, teológicos e místicos, como *Da Arte de Ler*, *Dos Sacramentos da Fé Cristã*, *Da Hierarquia Celeste do Santo Dionísio*, *Do Eclesiastes*, *Da União do Espírito e do Corpo*, *Tratado dos Três Dias*, *Da Essência do Amor*, *Solilóquio sobre o Penhor da Alma*, *Em Louvor do Amor*, *Da Arca Mística de Noé* e *Da Arca Moral de Noé*.

Hugo de São Vítor morreu em 1141, vinte e tantos anos após sua chegada em Paris. Sua morte é registrada pelos vitorinos no dia 11 de fevereiro, conforme narrado por Osberto, enfermeiro da abadia e testemunha ocular: "Então, nosso venerável e erudito mestre Hugo passou desta vida em confissão da suprema Trindade no dia [11 de fevereiro] às 3 horas. Bom, humilde, doce e piedoso." (Apud ROREM, 2009, p. 11). O corpo de Hugo foi sepultado na entrada do claustro, acompanhado de uma epígrafe composta por seu confrade, Simon Chèvre-d'Or (poeta e cônego vitorino), posteriormente desaparecida:

> Neste túmulo repousa o ilustre mestre Hugo.
> Quão pequeno é o sepulcro que encerra tão grande homem!
> Exímio no ensino, sem igual no mundo,
> Brilhou por seu intelecto, conduta, eloquência e estilo. [em latim no original] (Histoire littéraire de la France Em: MPL175, col. 128b)

No ano de 1335, por iniciativa de Aubert de Mailli, abade de São Vítor, e com a permissão do papa Bento XII, seus restos foram trasladados para a igreja principal da ordem

[31] ROREM, 2009, p. 11.
[32] DE TORIGNY, Robert. *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313. Apud. DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*/ Hugo de São Vítor; Introdução e tradução de Antonio Marchionni. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 26.
[33] Ibidem.

vitorina e depositados no coro (hoje a capela de São Dionísio), sob uma tumba simples e sem inscrição. Embora a posteridade tenha preservado poucos detalhes biográficos sobre Hugo de São Vítor, sua memória permaneceu viva através de sua obra. Com centenas de manuscritos preservados em bibliotecas europeias, as obras de Hugo de São Vítor foram editadas em diversas ocasiões ao longo dos séculos. Entre as principais publicações de suas obras completas, destacam-se as edições de Paris (1518 e 1526), Veneza (1588), Magonza e Colônia (1617), Rouen (1648) e, já no século XIX, as edições de Migne (1854 e 1879), além de edições parciais voltadas a escritos específicos.

1.2 A ordem e a escola de São Vítor

A comunidade de São Vítor tem sua origem em 1108, quando Guilherme de Champeaux (ca. 1070–1121), acompanhado por um seleto grupo de discípulos, retirou-se para uma modesta capela na extremidade de Paris. Essa decisão marcou uma reviravolta em sua trajetória: Guilherme deixou o magistério em Notre-Dame e a função de arquidiácono de Paris para viver em comunidade com seus seguidores em um espaço dedicado a São Vítor de Marselha, que incluía uma capela, um convento e talvez um antigo cemitério.[34]

As razões para essa decisão, contudo, permanecem incertas. Pedro Abelardo, um de seus mais famosos discípulos, reivindicou para si o papel de responsável por essa retirada, afirmando ter desmoralizado Guilherme enquanto professor de dialética. O próprio Abelardo relata esse episódio em sua *História das Minhas Calamidades*, enfatizando a ascensão de sua fama e a decadência da autoridade de Guilherme:

> 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 começassem a murmurar severamente quanto à sua conversão – pois, na verdade, ele de modo algum havia abandonado a

[34] Os dados biográficos de G. de Champeaux de que me valho foram retirados de DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001; ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor: Great medieval Thinkers*. Oxford: University Press, 2009 e OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: a medieval guide to the arts*; tradução e comentários de Jerome Taylor. New York: Columbia University Press, 1991.

> cidade -, transferiu-se junto a comunidade dos irmãos e com a escola para uma certa vila afastada da cidade.[35]

A narrativa de Abelardo enfatiza seu próprio triunfo sobre Guilherme de Champeaux, sugerindo que a fundação da comunidade de São Vítor teria resultado de um revés intelectual sofrido por seu antigo mestre. No entanto, essa explicação, ainda que plausível do ponto de vista de Abelardo, é notadamente parcial, pois desconsidera os fatores espirituais e institucionais mais amplos que moldavam o cenário eclesiástico da época. A história da fundação de São Vítor deve ser compreendida no contexto de um movimento mais profundo de renovação religiosa no interior da Igreja Católica – afinal, Guilherme não apenas deixou a escola catedral, mas renunciou às suas posições eclesiásticas para adotar a vida de cônego regular.[36]

> 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. (ROREM, 2009, p. 5)[37]

Entre seu retiro em 1108 e a oficialização da Abadia de São Vítor em 1113, as informações disponíveis são escassas. É provável que o espaço tenha passado por reformas para melhor acomodar a comunidade, mas quando Guilherme de Champeaux se afastou definitivamente em 1113, a instituição ainda era modesta.[38] No entanto, mesmo distante, ele continuou a assegurar seu crescimento. Nesse mesmo ano, já como bispo de Châlons-sur-Marne, Guilherme obteve do rei Luís VI a elevação de São Vítor à condição de abadia real, acompanhada da anexação de uma escola — medida ratificada no ano seguinte pelo Papa Pascoal II (1099–1118).[39] A bula papal não apenas garantiu os privilégios da abadia, mas

---

[35] ABELARDO, Pedro. *A História das Minhas Calamidades*, p. 254-255. In: *Lógica para principiantes; A história das minhas calamidades*; tradução de Angelo Ricci Ruy Afonso da Costa Nunes. – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1998. (Os pensadores).

[36] Cf. Ibid.; FEISS, Hugh. *Preaching by Word and Example*. In: _____. *From knowledge to beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

[37] ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor: Great medieval Thinkers*. Oxford: University Press, 2009, p.5.

[38] 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.

[39] A elevação à condição de abadia real significava que a instituição passava a estar sob a proteção direta do rei, tornando-se independente da autoridade episcopal local. Essa mudança implicava em privilégios jurídicos, imunidade em relação a certas obrigações fiscais e maior autonomia na eleição de seu abade, fortalecendo institucionalmente a comunidade e assegurando sua vinculação ao poder régio.

também confirmou a nomeação de Gilduíno (†1155), discípulo de Guilherme e participante de seu retiro, como abade. [40]

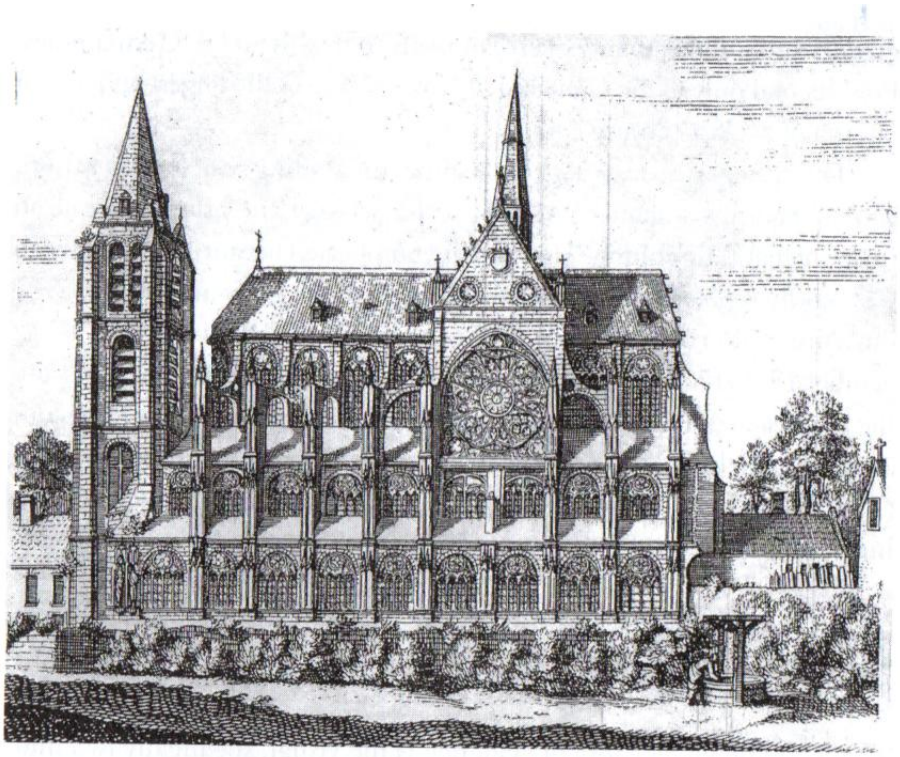
Sob a liderança de Gilduíno, a comunidade de São Vítor prosperou. Figura notável, ele desfrutava do apreço tanto do Papa Inocêncio II quanto do rei Luís VI, tornando-se, inclusive, confessor deste último. [41] Pouco após sua eleição, a abadia recebeu a relíquia de São Vítor, ofertada por Hugo e seu tio homônimo, que, como vimos, haviam chegado a Paris em 1115. Nos anos seguintes, a biblioteca cresceu, novas construções foram erguidas, o número de alunos aumentou, e a escola se consolidou como um dos principais centros de formação do clero francês e anglo-normando. [42]

A importância de São Vítor era tamanha que, mesmo diante de uma breve crise registrada em 1134 — quando a comunidade se reduziu a apenas dezoito cônegos — o Papa Inocêncio II justificou a concessão de uma prebenda na catedral de Paris com um elogio eloquente à ordem: "[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." [43] Apesar dessa crise momentânea, a segunda metade da década de 1130 marcaria a ascensão definitiva da comunidade. Entre 1135 e 1140, inicia-se a sua "era de ouro"[44], 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?

---

[40] DUBY, Georges. *Idade Média na França*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1992, p. 166; DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, pp. 23-25.
[41] ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor: Great medieval Thinkers*. Oxford: University Press, 2009, p. 5-9; DUBY, Georges. ibd.
[42] CAHN, Walter. *An Illuminated Manuscript of Writings by Hugh of Saint Victor*, p. 48. In: _____. *From knowledge to beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.
[43] TESKE. *Die Briefsammlungen*. Apud FEISS, Hugh. *Preaching by Word and Example*, p. 155. In: idem, ibid.
[44] Ver CLARK, William. *The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris*. In: idem, ibid.

Figura 2- Registro visual da Igreja de São Vítor no século XVI[45]



Fonte: CLARK, William. "**The Twelfth-Century Church of St. Victor in Paris**". In: In: _____. **From knowledge to beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013, p. 75-76.

Anexa à catedral, funcionava uma escola sob a supervisão de um *magister novitiorum* (mestre dos principiantes), responsável não apenas pela formação intelectual e disciplina dos noviços, mas também pela orientação de um grupo seleto de discípulos. O *Livro da Ordem dos vitorinos* menciona ainda um *magister puerorum*, sobre o qual há poucas informações. Segundo essa mesma fonte, todos os estudantes eram clérigos, já que a comunidade vitorina não admitia oblatos.[46] A idade mínima para ingresso era de 15 anos, embora se desse preferência a

[45] 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 Willian 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.

[46] "Oblatos" eram crianças ou adolescentes entregues por suas famílias a instituições monásticas, geralmente ainda em idade tenra, para serem educados e, eventualmente, admitidos como membros da comunidade. A prática era comum em mosteiros beneditinos, mas foi rejeitada por muitas comunidades reformadas, como a dos vitorinos, que passaram a exigir idade mínima e maior maturidade para o ingresso, reforçando o caráter voluntário da vocação religiosa.

candidatos mais maduros, como ilustra o caso de Godofredo de São Vítor, que dedicou uma década ao estudo das artes liberais antes de ingressar na Abadia.[47]

O *Da Arte de Ler*, de Hugo de São Vítor, oferece um testemunho essencial sobre o currículo da escola vitorina, estruturado em cinco etapas formativas: leitura ou instrução, meditação, oração, prática da virtude e contemplação. O aprendizado começava com a "leitura", cujo método variava conforme a arte ou disciplina estudada. O primeiro nível de formação abrangia as artes do *trivium*, também chamadas de disciplinas da lógica. Esse estágio incluía a gramática e o raciocínio, sendo que este se subdividia em demonstração, prova (compreendendo dialética e retórica) e sofística. A partir daí, o estudante podia seguir diferentes caminhos: aprofundar-se nas disciplinas teóricas, que incluíam física e matemática—sendo esta última correspondente ao tradicional quadrívio, composto por aritmética, música, geometria e astronomia—, ou direcionar-se para as disciplinas práticas, que envolviam moral, economia e política. Além dessas áreas, havia também as artes mecânicas, voltadas para atividades como fabricação da lã, armamento, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro. Todo esse percurso culminava no estudo da teologia, introduzida nos três últimos livros do *Da Arte de Ler* e aprofundada nas obras subsequentes de Hugo de São Vítor.

A leitura deveria ser sucedida pela meditação (*meditatio*), considerada etapa fundamental no itinerário formativo da escola vitorina. Esse segundo momento do aprendizado consistia em uma "cogitação frequente, que investiga o modo, a causa e a razão de cada coisa".[48] Em sua obra *Da Arte de Meditar*, Hugo estruturou os princípios e as modalidades da meditação em três formas principais. A primeira voltava-se à contemplação das criaturas, conduzindo o discípulo à admiração da obra divina. A segunda concentrava-se na exegese das Escrituras, abordando os três modos tradicionais de interpretação do texto sagrado (histórico, alegórico e tropológico), detalhados no tratado mencionado. A terceira, dedicada aos costumes, destinava-se ao exame das disposições interiores da alma, dos pensamentos e das ações humanas, orientando o indivíduo à retificação moral. Embora os detalhes sobre esse exame sejam esparsos, Hugo propõe um caminho gradual de interiorização e discernimento. De igual modo,

---

[47] Cf. JAEGER, Stephen. *A Inveja dos Anjos: as Escolas Catedrais e os Ideais Sociais na Europa Medieval***.** Kírion, 2019, P. 286-288.

[48] O trecho citado, no original é: "*Meditatio est frequens cogitatio modum, et causam et rationem uniuscujusque rei investigans; modum quid sit, causam quare sit; rationem quomodo sit*." (*De meditando seu meditandi artificio*, MPL176. Edição bilíngue transcrita em: DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Meditar e Aprender*. Campinas-SP: CEDET, 2024.) Em nosso comentário à meditação, nos valemos essencialmente do opúsculo citado anteriormente. Quanto modo de oração, Hugo de São Vítor o descreve em *De modo orandi*, disponível em MPL176, col. 977 – 988a.

a oração — embora praticada — era também objeto de reflexão sistemática, na qual se examinavam suas distintas modalidades e seus efeitos na relação entre a alma e a divindade.

Todo esse aprendizado, contudo, estava subordinado à prática das virtudes. Antes de se dedicar ao estudo das ciências e das artes, o discípulo vitorino deveria, em primeiro lugar, ser formado na retidão moral. Nesse sentido, a Escola de São Vítor permaneceu no cenário escolar-urbano como um dos últimos bastiões do ensino dos costumes, um aspecto que gradativamente perdeu espaço com o advento das universidades europeias e seu crescente contingente de estudantes.[49] Em São Vítor, o mestre dos noviços exercia um acompanhamento rigoroso de seus discípulos, convivendo com eles e instruindo-os nos mínimos detalhes da vida cotidiana, à maneira de um pai que educa seus filhos.

A principal fonte que evidencia esse ideal pedagógico é *Da Instrução dos Principiantes*, no qual Hugo de São Vítor caracteriza sua escola como uma "escola das virtudes" e uma "escola da disciplina". Nesse tratado, o mestre vitorino orienta sobre a conduta adequada em diferentes situações, estabelecendo normas para a postura em locais públicos, em espaços de oração e em momentos de recolhimento silencioso. Além disso, ele define a organização do tempo, determinando os períodos destinados ao estudo, à oração, ao trabalho e ao repouso, bem como as práticas litúrgicas e os dias de guarda a serem observados. O tratado também regula a etiqueta nas interações sociais, fixando a atitude esperada dos discípulos diante de seus superiores. Ademais, enfatiza que a formação deveria ocorrer tanto pela doutrina quanto pela observância dos exemplos dos santos, abordando ainda aspectos como o vestuário apropriado a cada ocasião.[50]

O estágio final do aprendizado em São Vítor correspondia à prática da contemplação, isto é, à apreensão dos vestígios divinos tanto no mundo natural, por meio das coisas visíveis, quanto nas realidades invisíveis. Esse método foi sistematizado por Hugo de São Vítor em obras como o *Tratado dos Três Dias* (*Tribus diebus*) ou a *Sétima Parte do Didascalicon*, dependendo da edição considerada. Como a tese abordará esse processo em detalhe mais adiante, sua análise será reservada à seção específica sobre as obras vitorinas. No entanto, convém destacar que a

[49] Quem bem analisou a relação da escola vitorina com a tradição das escolas catedralícias francesas e alemãs de sua época, estabelecendo um contraste entre ela e outras escolas urbanas que abandonaram o ensino das artes liberais e do costume em prol do ensino da lógica para grupos maiores de estudantes foi o já citado JAEGER, 2019.

[50] A principal versão latina para o texto ainda permanece a de Migne, com o título *De Instituione Novitiorum* em MPL176 col. 925 - 952B. Existe uma tradução recente dessa obra para o português, ainda que não se trate de uma edição crítica: DE SÃO VÍTOR, Hugo. *A Instrução dos Principiantes*. Campinas CEDET, 2021.

contemplação não era apenas o estágio final do aprendizado, mas o ápice da formação intelectual e espiritual do discípulo vitorino, orientando-o para a perfeição.

Essa concepção do aprendizado vitorino consolidou a escola como um dos principais centros intelectuais do século XII, atingindo seu apogeu durante o magistério de Hugo de São Vítor. Nesse período, Hugo exerceu profunda influência sobre teólogos contemporâneos, como Pedro Lombardo, e sobre pensadores posteriores, entre eles Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio. Este último, ao refletir sobre as grandes figuras da tradição cristã e seus diferentes modos de ensinar, destacou Hugo de São Vítor como um mestre singular:

> (...) 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.[51]

O impacto da tradição vitorina, no entanto, não se restringiu ao domínio estritamente teológico. Seu prestígio foi reconhecido também no universo da cultura e da literatura, o que garantiu a Hugo um lugar entre as grandes figuras do pensamento medieval. Dante Alighieri (ca. 1265–1321) reafirmaria essa importância, concedendo-lhe um espaço de honra entre os espíritos sapientes do Paraíso:

> Com Hugo de San Vitor podes vê-los, / e Pietro Magiadore e Pedro Hispano, / que luz na terra em seus doze libelos; / Natan profeta e metropolitano / Crisóstomo, e Anselmo, e esse Donato / que à prima arte pôs mão sem engano. (A Divina Comédia. Paraíso, Canto XII)[52].

Se entre os vitorinos Hugo permanece a figura mais ilustre, a escola também se destacou por sucessores como Achard (†1170/1171), Ricardo (†1173), André (†1175), Godofredo (†1194) e Gauthier (†1179), alcançando seus últimos momentos de relevância no século XIII com Tomás Galo (†1246).[53] Como era característico desse modelo escolar, cujo prestígio

---

[51] BOAVENTURA. *Redução das ciências à teologia*. Apud DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon sobre a arte de ler* – tradução e comentários por Roger Campanhari [s.n]: Kírion, 2018, p. 11.

[52] ALIGHIERI, Dante (1265-1321). *A Divina Comédia*; introdução, tradução e notas de Vasco Graça Moura. – São Paulo: Editora Landmark, 2005, p. 701.

[53] Depois disso, a importância de São Vítor como centro de ensino teológico diminuiu bastante, e a história da Abadia não recebeu muita atenção pelos historiadores anglófonos. 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.

dependia do renome de seus mestres, após Tomás, a escola de São Vítor entrou em declínio, sem jamais recuperar sua proeminência.

Esse declínio acadêmico acompanhou, de certa forma, o enfraquecimento gradual da ordem vitorina. No entanto, tanto a comunidade religiosa quanto a abadia permaneceram ativas até pouco antes da Revolução Francesa. Seu último abade, Louis François Camille de Lorraine-Lambesc, faleceu em 1787, sem sucessor, antes da eclosão do conflito revolucionário. Em 1794, a Abadia foi saqueada e despojada de seus tesouros: suas relíquias foram queimadas, os objetos de ouro e prata fundidos para cunhagem de moedas, e o edifício transformado em armazém, prisão e quartel. Durante o Império Napoleônico, o templo voltou a ser utilizado para o culto religioso e passou por um processo de restauração. Já no século XX, em 1934, sob o pontificado de Pio XI, a igreja vitorina foi elevada à categoria de basílica menor. Hoje, do antigo complexo de São Vítor, resta apenas sua igreja, testemunho solitário do esplendor que marcou a tradição vitorina ao longo dos séculos.

A tradição vitorina, assim constituída, ofereceu um modelo de saber que articulava formação intelectual, disciplina espiritual e prática contemplativa. Tal modelo foi reconhecido, ainda em vida de Hugo, como uma das expressões mais elevadas da teologia do século XII. No entanto, a maneira como essa experiência foi posteriormente interpretada pela historiografia moderna nem sempre captou sua lógica interna. Ao projetar categorias anacrônicas sobre esse período, parte da bibliografia acabou por enquadrar o saber vitorino em quadros conceituais que não lhe são próprios. É nesse ponto que se torna necessário examinar o modo como o século XII — e, com ele, Hugo de São Vítor — foi inscrito na tradição historiográfica do chamado humanismo medieval.

1.3 O desafio do saber vitorino à tese historiográfica do humanismo medieval

A maneira como se compreende o século XII ainda carrega os ecos de um debate historiográfico iniciado na primeira metade do século passado. Para muitos estudiosos, esse período representou um momento decisivo na história do pensamento ocidental, no qual a redescoberta da tradição clássica teria impulsionado transformações intelectuais profundas. Esse contato renovado com os textos da Antiguidade não apenas expandiu o repertório conceitual dos intelectuais medievais, mas também reconfigurou sua visão sobre o mundo e o lugar do ser humano na ordem da criação. A partir dessa interpretação, a bibliografia predominante no século passado projetou categorias da Idade Moderna sobre a Idade Média,

interpretando esse processo como um ponto de inflexão ontológico no qual se delinearia o nascimento de um humanismo. [54]

Foi nesse contexto que emergiu a tese do "Renascimento do século XII", formulada na década de 1920 como reação à imagem tradicional da Idade Média como uma "Idade das Trevas" — expressão que, ao longo dos séculos, consolidou-se como metáfora de um período de escuridão entre a luz da Antiguidade e o Renascimento italiano. Na primeira metade do século XX, contudo, essa visão começou a ser revista por uma nova geração de estudiosos, num movimento que Wallace Ferguson viria a chamar de "revolta dos medievalistas".[55] Entre esses autores, destacou-se Charles H. Haskins, responsável por demonstrar que o século XII testemunhara o florescimento de um saber secular e sistemático no interior das escolas cristãs. A partir dele, nomes como Jacques Le Goff e Marie-Dominique Chenu, aprofundaram essa interpretação ao mostrar que os pensadores medievais assimilaram elementos do saber clássico para elaborar sua própria ciência e filosofia.[56] Essa leitura conduziu, progressivamente, à formulação da ideia de um "humanismo medieval", definido por uma revalorização das letras antigas integrada à visão cristã de mundo.

A tese do humanismo medieval, amplamente aceita na época e ainda defendida por alguns estudiosos contemporâneos, toma Abelardo como um de seus representantes, ao lado de outros mestres do século XII, como Hugo de São Vítor.[57] O pensamento vitorino, em particular, exemplifica essa perspectiva, na medida em que articula elementos do aristotelismo — como a classificação dos saberes —, com aspectos da tradição platônica, em especial a concepção dual da realidade, na qual o mundo sensível é subordinado a uma ordem espiritual superior e inteligível. Além disso, sua obra promove o ensino das artes liberais e incentiva a leitura de autores greco-romanos, características frequentemente associadas ao humanismo. Entretanto, salvo raras exceções, como a obra de Stephen Jaeger, a posição atribuída a Hugo na história do humanismo medieval parece desproporcional em relação à complexidade de sua proposta curricular, que enfatiza o aspecto racional sem deixar de integrar outras dimensões relevantes.[58]

---

[54] Os fundamentos e a evolução das discussões do tema do humanismo medieval na historiografia serão apresentados no capítulo seguinte. Portanto, informamos ao leitor que os nomes apresentados adiante não serão referenciados em nota de rodapé, uma vez que esse trabalho será feito em detalhes no próximo capítulo.

[55] FERGUSON, Wallace K. *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*. Universidade de Toronto, 2006.

[56] Ver subcapítulo 2.1.

[57] Dois bons exemplos desse tratamento são: BROCCHIERI, Maria Teresa. *O intelectual*, p. 127-129 em: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*, 1989; LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

[58] Sobre a discussão do humanismo medieval em nossos dias, um exemplo claro é a publicação recente de BEQUETTE, John P. (org.) *A Companion to Medieval Christian Humanism*: *Essays on Principal Thinkers*. Boston: Brill, 2016. Para exemplos do tratamento do vitorino dentro da perspectiva de um humanismo medieval,

Essa desproporção decorre, em grande parte, da tendência em destacar sua contribuição racional e sistemática, sem considerar outro eixo central de sua epistemologia: a contemplação.

É dever salientar que Hugo de São Vítor foi um místico, sem, contudo, desprezar o valor do exercício da razão[59]. Assim, Hugo teorizou dois modos de conhecimento: a intuição contemplativa e a razão discursiva. A intuição ou inteligência contemplativa é entendida como uma inteligência transcendente e universal, uma dádiva concedida por um Deus que não faz distinção entre os indivíduos, permitindo que todo ser humano conheça e contemple o divino por meio de símbolos perceptíveis de forma imediata e sem mediação discursiva. Em contrapartida, a razão constitui uma faculdade natural que se desenvolve por meio da educação formal, operando de maneira discursiva—por meio de silogismos, premissas e conclusões—ou de forma indutiva, partindo do efeito para inferir a causa. Para Hugo de São Vítor, somente a mente contemplativa é capaz de atingir o conhecimento absoluto, uma vez que, enquanto partícula da inteligência divina, o intelecto contemplativo representa o próprio Deus em autoconhecimento e autocontemplação. Portanto, na atividade contemplativa, aquele que conhece (a inteligência contemplativa) e o que é conhecido (Deus) tornam-se um só, estabelecendo uma unidade entre sujeito e objeto da contemplação.[60]

Embora amplamente negligenciada pelos teóricos do Renascimento e do humanismo medieval, a contemplação ocupa um lugar central na epistemologia vitorina, o que exige uma reconsideração historiográfica. A distinção dos graus do saber em Hugo de São Vítor revela que seu pensamento não se enquadra nos moldes tradicionais do humanismo. Seu conceito de saber contemplativo desafia tanto a ideia de indivíduo quanto a primazia da razão — visto que se trata de um conhecimento realizado pelo próprio Deus no interior humano —, elementos centrais na

---

ver: SOUTHERN, R. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe (vol.2)*. Nova Jersey, EUA: Wiley-Blackwell, 1997; JAEGER, Stephen. *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Pensilvânia, USA: University of Pennsylvania Press, 2000.

[59] É como o retrata, por exemplo, Etienne Gilson: "Hugo de São Vítor coroa, pois, com uma mística, uma filosofia que reivindica os poderes ordinárias da inteligência." (GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.373)

[60] O lugar e a função da razão no pensamento de Hugo de São Vítor não serão objeto de análise nesta tese, uma vez que já foram amplamente tratados por outros estudiosos. Destaca-se, entre eles, Antonio Marchionni, cuja tese *Trabalho e razão* examina com profundidade a dimensão racional e instrutiva do saber vitorino. Além disso, a historiografia que sustenta a tese do "Renascimento do século XII" já enfatizou esse aspecto, ressaltando o papel formativo das artes liberais na educação do engenho (*ingenium*) e na consolidação do saber racional. A diferença básica entre esses dois modos de conhecimento está no fato de que o saber racional pode ser educado e aprimorado por meio de métodos específicos que fortalecem o engenho natural, enquanto a contemplação, por sua vez, não pode ser adquirida por esforço humano — pois constitui uma dádiva divina, recebida como iluminação interior. Esta pesquisa, portanto, concentra-se nessa dimensão contemplativa, frequentemente negligenciada no debate historiográfico. MARCHIONNI, Antonio**.** *Trabalho e razão: a pedagogia de Hugo de São Vítor*. Tese (Doutorado em Filosofia) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

defesa da Renascença do século XII. Dessa perspectiva, a revisão do pensamento vitorino implica um redimensionamento não apenas da historiografia, mas da própria concepção do estatuto e da natureza daquilo que se considerava conhecimento no século XII. Afinal, se a contemplação, que é o objetivo último da escola de S. Victor, não pode ser reduzida a um exercício racional, sua articulação exige uma análise que considere não apenas suas condições intelectuais, mas também os princípios ontológicos que a fundamentam e o horizonte cultural em que ela se insere.

1.4 As obras de H. S. Vítor

Desenvolver essa abordagem exige um retorno às obras de Hugo de São Vítor, que constituem as fontes primárias desta investigação. Sua reflexão sobre o conhecimento — com implicações epistemológicas relevantes — não se apresenta concentrada em um único tratado, mas dispersa em textos de diferentes naturezas: pedagógicos, doutrinários e místicos. Retomam-se aqui, de forma sistemática, as principais obras que fundamentam este estudo, com atenção à sua estrutura, conteúdo e edições disponíveis.

1.4.1 Didascalicon: da Arte de Ler e Tratado dos Três Dias (1127)

Entre as obras fundamentais de Hugo de São Vítor, o *Didascalicon: Da Arte de Ler*, composto por volta de 1127, é a mais estudada e preservada, com 126 manuscritos conhecidos. Sua ampla recepção ao longo dos séculos resultou em diversas edições e traduções. Atualmente, há duas edições latinas disponíveis: a da *Patrologia Latina* de Migne (vol. 175) e a editada por Henry Buttimer, esta última servindo de base para a maioria das versões modernas.[61] Entre as traduções, destaca-se a edição crítica em inglês de Jerome Taylor, publicada em 1961 e reeditada em 1991. No âmbito lusófono, a primeira e mais influente tradução foi realizada por Antonio Marchionni, servindo como referência para versões posteriores, incluindo a de Thiago Tondinelli e a edição bilíngue de Roger Campanhari. [62]

O *Didascalicon* é um manual introdutório à educação medieval, abordando o ensino das "ciências" e os métodos de leitura. Podemos defini-lo como um ambicioso compêndio da ciência medieval, que reúne uma longa tradição de ensino desenvolvida nas escolas catedralícias. Notável por sua abrangência e riqueza de detalhes, a obra divide-se em seis ou

[61] CF. MARCHIONNI, op. cit., p. 55.
[62] DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon. A Arte de Ler* – tradução e introdução por Tiago Tondinelli. Vide, 2015; DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascalicon sobre a arte de ler* – tradução e comentários por Roger Campanhari [s.n]: Kírion, 2018

sete livros (a depender da versão), organizados em duas partes principais: os três primeiros voltados ao conhecimento filosófico e os três finais ao conhecimento divino, mediado pela Sagrada Escritura. Os primeiros livros abordam as artes liberais e as disciplinas mecânicas, estruturadas segundo um modelo quadripartite do conhecimento — teórico, prático, lógico e mecânico —, apresentando suas distinções, principais autores e métodos de estudo. Já os três últimos tratam da literatura sagrada, estabelecendo a ordem dos textos divinos, seus intérpretes e a natureza da Escritura, além de instruir sobre a leitura orientada para a correção moral e a conformidade com a vida virtuosa.

Na edição da *Patrologia Latina*, o *Didascalicon* aparece acompanhado de um sétimo livro, ausente na edição de Buttimer, intitulado *Tratado dos Três Dias* (*De tribus diebus*). Migne justifica sua inclusão no *Didascalicon* ao classificá-lo como um apêndice dedicado à meditação, conferindo-lhe o papel de complemento ao percurso educativo descrito na obra principal.[63] No *Tratado dos Três Dias*, Hugo de São Vítor argumenta que a contemplação das realidades visíveis conduz à apreensão das realidades invisíveis, culminando na contemplação dos anjos e da Santíssima Trindade. Para isso, ele propõe um método de observação da natureza baseado na ideia de que a criação manifesta três atributos divinos: a potência, visível na vastidão do cosmos; a sabedoria, perceptível na harmonia do mundo; e a benignidade, expressa em sua utilidade.

Essa perspectiva insere-se na tradição medieval que concebe o mundo natural como um primeiro livro revelado ao homem, uma noção formulada por Santo Agostinho e amplamente difundida na exegese cristã. Amparado na autoridade do Doutor da Igreja e na Epístola de Paulo aos Romanos, Hugo sustenta que, assim como a Sagrada Escritura exige meditação constante, a criação também deve ser lida e interpretada. Dessa forma, por meio da contemplação atenta das realidades visíveis e, posteriormente, das invisíveis no interior da alma, o ser humano pode ascender ao plano das realidades divinas.

1.4.2 O Primeiro Livro dos Sacramentos da Fé Cristã (1134)

Obra-prima doutrinal de Hugo de São Vítor, o tratado *Dos Sacramentos da Fé Cristã* é sua produção de maior envergadura. Composta por volta de 1134 e transmitida por cerca de trezentos manuscritos conhecidos, representa a primeira suma teológica plenamente desenvolvida, cuja influência perdurou até o fim da Idade Média. Estruturada em dois livros,

[63] MPL175, col. 812.

examina a *restauratio* do ser humano por meio dos *mysteria* da fé cristã: o primeiro percorre a criação do mundo e do homem até a Encarnação do Verbo; o segundo, da Encarnação à consumação final.[64]

Em específico, o *Primeiro Livro dos Sacramentos da Fé Cristã* estrutura-se em doze partes ou capítulos, subdivididos em dezenas de seções menores, onde Hugo de São Vítor combina um estilo didático para difíceis questões teológicas com alusões indiretas às solicitações de seus discípulos.[65] Seu propósito fundamental é expor uma história geral da economia da salvação, razão pela qual inicia sua exposição com a obra da criação nos seis dias. Para além da teologia da criação, Hugo de São Vítor estrutura sua exposição em torno de quatro questões centrais, que guiam os capítulos seguintes: a razão da criação do homem, sua natureza original, sua queda e, por fim, sua restauração. Esse esquema quadripartite organiza a parte central do primeiro livro, ainda que o tema da restauração se desdobre em diversas seções posteriores. A primeira seção trata da razão da criação do homem, seguida pela reflexão sobre Deus (seção II), a Trindade (seção III), a vontade divina (seção IV) e os anjos (seção V). A segunda grande questão, referente à natureza original do ser humano, é abordada na sexta seção (VI), enquanto a terceira, dedicada à queda, ocupa a sétima (VII). Por fim, a quarta e última questão, sobre a restauração, começa na oitava seção (VIII), tratando primeiramente da restauração de modo geral, antes de se aprofundar nos sacramentos (seção IX), na lei natural (seção XI) e na lei escrita (seção XII).

Atualmente, essa obra é conhecida por meio de duas versões latinas, uma delas encontrada na Patrologia Latina (1854, reimpressa em 1880), a outra, recentemente publicada por Rainer Berndt (2008). Cabe informar que ambas carecem de um exame rigoroso da tradição manuscrita e estão longe de constituir edições críticas, pois se restringem à mera reprodução impressa de um único manuscrito.[66] No que concerne às traduções, destaca-se a de língua inglesa realizada por Roy Deferrari (1951), que constitui a mais antiga e de maior prestígio

---

[64] Para a datação, ver a introdução escrita por Roy Deferrari à sua tradução dos *De Sacramentis Fidei Christiane* (OF SAINT VICTOR, Hugo. *On the Sacraments of the Christian Faith* – tradução e introdução de Roy Deferrari. ExfontibusCompany, 2016, p. 9).

[65] Para o aspecto dialógico da obra, ver ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. Nova York: Oxford University Press. 2009, p.69

[66] Para o processo de composição da Patrologia Latina, ver:
UNIVERSITY OF ROCHESTER. Medieval Studies: Patrologia Latina. In: —. Citing Sources: Chicago (Notes-Bibliography) Style. University of Rochester Libraries, [s.d.]. Disponível em: https://libguides.lib.rochester.edu/c.php?g=397985&p=7190040. Acesso em: 1 fev. 2025. Quanto à crítica à edição de Berndt, ver: POIREL, DOMINIQUE. Hugues de Saint-Victor, De sacramentis christiane fidei, éd. Rainer Berndt S.J., Münster: Aschendorff Verlag, 2008. 1 vol., 647 p. (Corpus Victorinum, Textus historici, 1)..

disponível. Além dessa edição, Hugh Feiss (2020), destacado especialista nos estudos vitorinos, publicou recentemente uma coletânea de textos medievais, incluindo traduções de Hugo e Ricardo de São Vítor para a língua inglesa, mas no que se refere ao *Dos Sacramentos*, ela abrange apenas o segundo livro.[67]

1.4.2.3 Da Sapiência da Alma de Cristo (1135)

Os traços da origem desse opúsculo remontam a uma troca epistolar iniciada no fim de 1134. À época, Arnoldo de Sées, futuro bispo de Lisieux, retornava de Roma quando decidiu visitar a comunidade de São Vítor. Durante sua estada, travou com Hugo de São Vítor um diálogo sobre questões cristológicas, em especial sobre a ciência de Cristo. Já em Laon, encontrou-se com o escolástico Gautier de Mortagne, seu amigo próximo, a quem relatou o teor da conversa. Impressionado, Gautier dirigiu-se por escrito a Hugo, solicitando maiores esclarecimentos. A resposta veio por volta da Páscoa de 1135, quando Hugo redigiu a epístola em que apresenta sua concepção sobre a *Sapiência da Alma de Cristo* e justifica a demora na correspondência.[68]

Nesse opúsculo, cuja única edição acessível encontra-se na *Patrologia Latina* (MPL 176, 845-856D), Hugo de São Vítor examina se a sabedoria da alma de Cristo pode ser equiparada à Sapiência divina. A resposta a essa questão fundamenta-se na distinção entre a participação da criatura na Sapiência divina e a identidade ontológica com o Criador. Para formular sua resposta, Hugo lança mão da distinção entre "possuir" (*habere*) e "ser" (*esse*), enfatizando que, ainda que a alma de Cristo receba toda a sabedoria divina, essa participação não implica identidade ontológica. O debate gira em torno de diferenciar o ato de "ser unido em dignidade" (*uniri dignatione*) do de "ser comparável em majestade" (*compari majestate*). Assim, mesmo que a alma de Cristo possua plenamente a sabedoria divina, sua condição de criatura permanece inalterada.

Essa distinção fundamenta outra discussão, sobre a recepção da sabedoria por meio da graça, a qual se estende a todos os seres humanos. A graça permite que a alma participe dos atributos divinos, mas sem se fundir na essência divina. Essa distinção é enfatizada na afirmação: "A criatura não pode ser comparada ao Criador, mesmo que, por graça, receba o que

---

[67] DEFERRARI, ibid.; FEISS, Hugh (ed.) *On the Sacraments: a Selection of Works of Hugh and Richard of St. Victor, and Peter of Poitiers*. Bélgica: Brepols. 2020.

[68] Todas as informações no parágrafo indicado, inclusive da datação da obra, estão em: SICARD, P. *Hugues de Saint-Victor et son École: Introduction, choix de texte, traduction et commentaire*. Bélgica: Brepols, 1991, p.53

antes não possuía." (PL176, 853d).[69] A união hipostática de Cristo, na qual coexistem duas naturezas (divina e humana) em uma única pessoa, exemplifica como a alma pode ser plenamente iluminada pela Sapiência divina sem deixar de ser uma criatura. Hugo reafirma, portanto, que a alma de Cristo contém a totalidade da Sapiência – uma condição que a torna singular e plena –, mas essa plenitude não a equipara a Deus. A distinção entre criatura e Criador é preservada mesmo na união hipostática, pois: "a criatura não pode igualar o Criador, uma vez que habitar na natureza divina não é o mesmo que ser." Portanto, a distinção entre possuir e ser a sabedoria não apenas esclarece a condição da alma de Cristo, mas também ecoa debates anteriores sobre a participação da criatura nos atributos divinos.

1.5 Conclusão

> **Razão.** Vira-te ainda para outro lado e observa.
> **Alma.** Virei-me e vejo.
> **Razão.** O que vês?
> **Alma.** Vejo uma escola de aprendizes. Há uma grande multidão, e nela observo diversas idades: crianças, adolescentes, jovens e idosos, bem como diferentes formas de estudo. Alguns aprendem a flexionar a língua, ainda rústica, para pronunciar novas palavras e sons desconhecidos. Outros esforçam-se por conhecer as inflexões, composições e derivações das palavras, primeiro ouvindo, depois comparando entre si e, por fim, fixando-as na memória por meio da repetição constante. Alguns gravam inscrições sobre tábuas enceradas com um estilete. Outros traçam figuras sobre pergaminhos, utilizando penas com mãos hábeis, em variados estilos e cores.
> Há também aqueles que, movidos por um fervor mais intenso, exercitam-se em disputas sobre grandes questões e procuram superar-se mutuamente por meio de sutilezas verbais e enigmas. Vejo ainda alguns realizando cálculos. Outros dedilham cordas esticadas sobre madeira, produzindo melodias com diferentes sons. Alguns explicam certas descrições e formas geométricas. Outros descrevem, com instrumentos específicos, os movimentos e posições dos astros, bem como a rotação do céu. Há também aqueles que investigam a natureza das ervas, a constituição do corpo humano, a qualidade e as propriedades de todas as coisas. (DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Da vaidade do mundo* (*De Vanitate Mundi*). Em MPL176).[70]

A cena descrita por Hugo de São Vítor — uma escola repleta de discípulos engajados em diversas artes, das letras à música, da geometria à astronomia — serve como imagem final

[69] "*Et deinceps: Sicut non potest creatura æquari Creatori, ita nec bonum unius bono alterius*."

[70] "*D. Converte adhuc te ad aliud et vide? I. Conversus sum, et video. D. Quid vides? I. Scholam discentium video. Magna est multitudo, diversas ibi aetates hominum conspicio, pueros, adolescentes, juvenis, senes; diversa quoque studia. Alii ad formata nova elementa atque voces insoltas edendas rudem adhuc linguam inflectere discunt. Alii verborum inflexiones, compositiones et derivasiones, primum audiendo cognoscere, deinde conferindo adinvicem, atque identidem repetendo memoriae commendare satagunt. Alii ceras stylo exarant. Alii figuras vaiis modiset diversis coloribus in membranis docta manu calamum ducente designant. Alii autem acriori et ferventiori quodam studio de magnis (ut videtus, negotiis disceptationes quasdam ad invicem exercent, et se quibusdam verborum inexionibus et gryphis vicissim fallere contendunt. Calculantes etiam quosam ibi video. Alii tensum in lgno nervum percutientes diversorum sonorum, melodias proferunt. Alii vero quasdam descriptiones, et mensurarum formas explicant. Alii cursus et positiones siderum, et coeli conversionem quibusdam instrumentis manifeste describunt. Alii de natura herbarum, de constitutionibus hominum, de qualitate rerum omnium et virtute pertractant*." (*De Vanitate Mundi*. MPL176, col. 709c-710a)

para o percurso deste capítulo. Ao longo das seções, delineamos os contornos do século XII como momento de reorganização intelectual e formação de novas instituições de ensino, evidenciando o papel da abadia de São Vítor e de seu mestre mais ilustre nesse processo. Partimos da reconstrução biográfica e bibliográfica de Hugo, cuja formação monástica pregressa e sua atuação docente em São Vítor fornecem o pano de fundo para compreender sua posição singular: um mestre que encarna a fusão entre o rigor da vida canônica e a vitalidade das escolas urbanas.

De fato, com o a magistério de Hugo, a escola de São Vítor consolidou um modelo pedagógico ímpar, no qual o cultivo das letras se articulava à formação moral e à orientação do saber para a contemplação. Esse modelo curricular foi apresentado neste capítulo como um dos desafios que o pensamento vitorino impõe à historiografia do humanismo medieval. A proposta educativa ali desenvolvida revela tensões com a ênfase moderna na razão autônoma e na simples recuperação do legado clássico, indicando uma ordenação do saber segundo outros princípios que transcendem o ser humano. Tal concepção do saber aparece de forma especialmente nítida quando abordamos a epistemologia de Hugo. Ao distinguir entre o conhecimento racional-discursivo e a inteligência contemplativa, ele aponta para uma hierarquia de saberes em que a Verdade não se alcança por silogismos, mas por participação na Sabedoria de Deus. A razão não é excluída, mas ordenada à contemplação. Assim, o saber não era tratado apenas como um exercício da alma racional, mas como uma atividade em que sua realização só pode ser alcançada pela presença divina no ser humano.

É importante lembrar que boa parte da historiografia do século passado — sobretudo a partir da tese do "Renascimento do século XII" —, inscreveu Hugo de São Vítor numa linhagem humanista, destacando sua valorização das letras e sua organização do saber. Contudo, essa leitura, ao enfatizar sua afinidade com a cultura clássica, negligenciou o núcleo contemplativo de sua epistemologia, comprometendo, assim, a compreensão integral de sua proposta. Este capítulo procurou, portanto, situar historicamente Hugo de São Vítor como pensador que, embora opere com categorias herdadas da tradição greco-romana, reconfigura o saber a partir de uma ontologia cristã da interioridade, isto é, de uma concepção segundo a qual a alma participa da verdade por meio de uma luz que a transcende, mas que nela habita. Trata-se, evidentemente, de uma hipótese que ainda exige demonstração rigorosa, a qual será desenvolvida ao longo desta tese. Contudo, antes disso, importa examinar o lugar dessa problemática no interior da historiografia. Assim, no capítulo seguinte, voltamo-nos aos primórdios dessa discussão, investigando as definições possíveis de humanismo medieval —

suas origens historiográficas, seus usos interpretativos e os limites que impõe à leitura de autores como Hugo de São Vítor.

CAPÍTULO 2. DEFINIÇÕES DE HUMANISMO MEDIEVAL E SUAS DIFICULDADES

Há várias maneiras de compreender a palavra "humanismo", e outras mais se acrescentarmos a ela o adjetivo "medieval". Por conta disso, o conceito de "humanismo medieval" deve ser utilizado com prudência, depois de se ter examinado sua história cautelosamente. E a isto servirá este capítulo: para uma revisão bibliográfica das principais contribuições dadas ao tema, sublinhando aquelas com que temos maior afinidade. Não pretendemos trazer novas luzes, mas, em geral, resumir trabalhos cujos resultados permanecem dispersos, de modo a construir um inventário das possibilidades de compreensão do humanismo na Idade Média.

Antes disso, porém, convém realizar uma breve precisão terminológica. Observemos, para isso, o significado de "humanismo" no *Dicionário Aurélio*: duas de suas três acepções referem-se à formação do espírito humano por meio da cultura literária, enquanto a terceira diz respeito a qualquer doutrina ou pensamento de cunho antropocêntrico. Outros dicionários, de caráter disciplinar, apontam na mesma direção. O *Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos*, de Antonio C. do Amaral Azevedo, distingue dois tipos de humanismo: o primeiro, de natureza literária, situado no período do Renascimento; o segundo, de caráter científico e antropocêntrico, com origem no século XVIII. O *Dicionário de Filosofia*, de José Ferrater Mora, e o *Dicionário Universal das Idéias*, de César Arruda Castanho, endossam essa perspectiva dual, acrescentando ao humanismo científico as diversas correntes filosóficas que expressam algum "ideal humano" — como os humanismos socialista, liberal, existencialista, integral, entre outros. [71]

> Conforme o campo a que se aplica, temos os seguintes conceitos particulares de humanismo: *humanismo antropocêntrico* que, confundindo-se com o naturalismo, baseia-se no desprezo dos valores sobrenaturais principalmente do cristianismo; *humanismo cristão teocêntrico*, ou *integral* que, segundo Maritain, deve basear-se na idéia de um Deus uno, trino e criador, buscando a perfeição humana na verdade, na bondade implícita na moral individual e na beleza que é alcançada pela arte e pela técnica; *humanismo popular* cuja doutrina afirma o direito de toda pessoa aos benefícios da civilização e da cultura; *humanismo social* que acentua o direito da pessoa a ser tratada como um fim em si mesma e não como um meio; e *humanismo socialista* ou *socialismo humanista* que admite a atuação do homem como modelador da sociedade através de sua vontade como ser social. (CASTANHO, 1985, p. 218)

[71] FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Curitiba: Ed. Positivo, 2009, p. 1059; AZEVEDO, Antonio C. do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2012, p. 244-24; MOTA, José F. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1964, p.875-877; CASTANHO, 1976, p. 218-219

Firmados nessas definições, impõem-se, preliminarmente, duas questões: quais desses sentidos modernos de humanismo foram aplicados à análise da Idade Média? E quais seriam, caso existam, as especificidades do humanismo nesse contexto? Para responder a essas questões, é necessário retomar a trajetória historiográfica que consolidou o uso moderno do termo no estudo do período medieval, em diálogo com os estudos historiográficos sobre a Renascença — período para o qual o conceito de humanismo foi originalmente cunhado, com o intuito de designar a cultura letrada da Itália. Um ponto de partida revelador é a recepção, por Charles Homer Haskins, da obra consagrada de Jacob Burckhardt, cujo impacto foi determinante para a transposição do conceito de *humanismo* ao universo medieval.[72]

2.1 O humanismo literário

A leitura de Burckhardt em *A Civilização do Renascimento na Itália* (1860) fixou uma das imagens mais influentes do ideário humanista.[73] Foi ali que se consagrou uma imagem do humanismo italiano como paixão cultivada pela Antiguidade, como culto ao texto antigo, como reencontro entre o gênio italiano e os fantasmas veneráveis da antiguidade greco-romana.[74] A força dessa visão não está apenas na engenhosidade com que Burckhardt a apresentou, mas no fato de que ela ofereceu à historiografia posterior — inclusive à medievalista — uma moldura sedutora demais para ser ignorada. Afinal, se o humanismo é retorno aos clássicos, por que não o encontrar onde quer que esses mesmos clássicos tenham sido lidos com fervor? É nesse horizonte que se insere Charles Homer Haskins (1870–1937), historiador norte-americano cuja obra marcou profundamente os estudos medievais ao propor a noção de um "Renascimento do século XII".

Formado na Alemanha e na França, Charles Homer Haskins construiu sua carreira acadêmica em diversas universidades norte-americanas, entre as décadas de 1890 e 1930. Àquela altura, a imagem predominante da Idade Média ainda oscilava entre a caricatura e o desdém: um tempo sombrio, definido como o contrário do Renascimento. Segundo Wallace K.

---

[72] Privilegiam-se, em especial, as contribuições das principais sínteses historiográficas dedicadas ao tema, como as de Bernard McGinn (*Renaissance, Humanism, and the Interpretation of the Twelfth Century*. The Journal of Religion, vol. 55, 1975, p. 444-455), John Bequette (*A Companion to Medieval Christian Humanism.* Leiden, Boston: Brill, 2016) e Willemien Otten (*Medieval Latin Humanism*. In: Encycopédie de l'humanisme méditerranéen, 2016. Disponível em: https://encyclopedie-humanisme.com/?Medieval-Latin-Humanism. Data de acesso: 17/01/2025).

[73] Um resumo da história do conceito pode ser encontrado no verbete *Humanismo* em ROMÃO, Bertrand Rui. *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, Publicado online para os discentes da Universidade do Porto em 2021 no site: https://repositorio-aberto.up.pt Consultado em: 02/07/2023

[74] "[...] tudo o que vimos ou teremos de considerar aqui leva mais ou menos o cunho do mundo antigo e que as pegadas da Antiguidade se encontram sempre à superfície senão no próprio fundo das coisas." (BURCKHARDT, 1983, p. 137)

Ferguson, como já dissemos, Haskins foi uma das principais vozes da chamada "revolta dos medievalistas" — movimento intelectual que buscava romper com essa leitura depreciativa do período. Além de Ferguson, Frederick M. Powicke observa que praticamente toda a produção do autor no pós-guerra se dedicou a reescrever a história da educação medieval. Mas não apenas isso: ao fazê-lo, Haskins atacava diretamente um dos dogmas mais resistentes da oposição entre Renascença e Idade Média — a ideia de que o homem medieval não teria produzido uma literatura latina digna nem demonstrado qualquer interesse pelas coisas seculares. Ele demonstraria, com erudição e argumentação didática, que isso não passava de má reputação historiográfica. [75]

De fato, na estrutura de sua obra mais influente, *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927), delineia-se um combate a ideias que, embora hoje superadas, marcaram profundamente a percepção do período medieval como uma época uniforme e infecunda. Trata-se da visão, então ainda recorrente, da Idade Média como "um milênio no qual a razão esteve aprisionada, o pensamento escravizado e em nada se progrediu no conhecimento" (BURY apud HASKINS, 1927, p. 361). Embora reconhecesse que essa perspectiva pudesse ser, em parte, aplicável à Alta Idade Média, Haskins identificou uma transformação significativa da vida intelectual europeia ao longo do século XII — transformação que se manifestou nas cortes, nas escolas catedralícias e nas universidades emergentes. Esse período, que se inicia com as ainda pouco definidas sete artes liberais, culmina com: o desenvolvimento do direito; a introdução do "novo" Aristóteles, bem como dos físicos gregos e árabes; o renascimento da literatura clássica e o cultivo da boa escrita em prosa e verso, tanto em latim quanto em línguas vernáculas; além do florescimento de novas práticas de registro histórico e da ampliação das bibliotecas, que passam a incluir obras além da Bíblia e dos Padres da Igreja. [76]

Naturalmente, a delimitação de um único século como horizonte dessas transformações constitui uma conveniência metodológica, como o próprio Haskins esclarece ao leitor. Em primeiro lugar, porque as diversas dimensões do renascimento dozecentista — literária, filosófica, entre outras — não ocorreram de forma simultânea. Além disso, é necessário considerar que o processo de recuperação da educação e da literatura latina teve início, ainda que timidamente, no período carolíngio. Cada um dos elementos desse renascimento possuiu,

[75] Para as informações biográficas de Haskins apresentadas no parágrafo indicado, ver POWICKE, 1937. Quanto a percepção de uma "revolta" historiográfica dos medievalistas contra a tradição burckhardtiana a partir de Haskins e de outros historiadores, ver FERGUSON, Wallace. *The Renaissance in Historical Thought*. University of Toronto Press, 1948, p. 290-328.

[76] De agora em diante, estarei comentando unicamente a obra *The Renaissance*, de C. H. Haskins.

ademais, durações distintas, o que evidencia ainda mais a complexidade e a diversidade temporal do processo.

Nesse sentido, é pertinente destacar a longevidade dos efeitos do chamado "renascimento medieval", cuja influência teria contribuído inclusive para a emergência do Quattrocento. Haskins é explícito nesse ponto ao afirmar:

> Uma vez ressurgida, a vida intelectual não abrandou nem mudou abruptamente de caráter. O século XIV se desenvolve a partir do XIII, assim como o século XIII se desenvolve a partir do XII, de modo que *não há ruptura entre o renascimento medieval e o Quattrocento* [grifo nosso]. (HASKINS, 1927, p. 9)

Esse último argumento, contudo, carece de desenvolvimento em sua obra. Haskins não chega a dissertar de que modo o século XII teria influenciado os séculos posteriores; sua atenção permanece concentrada na delimitação das características do renascimento dozecentista. Nesse sentido, a proposta de continuidade entre os renascimentos deve ser lida, no máximo, como uma hipótese de trabalho — um recurso heurístico para repensar a dinâmica de revitalização da cultura greco-romana no Ocidente. Na prática, os breves relances de Haskins sobre o caso italiano parecem interessá-lo menos por si mesmos do que pelo que confirmam: por um lado, a validade de seu conceito de renascimento dozecentista; por outro, a possibilidade de relativizar a excepcionalidade atribuída ao Quattrocento — "o grande Renascimento não foi tão único ou tão decisivo quanto se supõe" (HASKINS, 1927, p. 6). De todo modo, ainda que essa bússola conceitual o tenha levado a buscar, na Idade Média, traços que prefiguram o humanismo renascentista, ela não o impediu de cartografar as especificidades do renascimento do século XII.

Haskins identificou o renascimento dozecentista como um fenômeno essencialmente urbano. Durante a Alta Idade Média, o principal centro intelectual havia sido o monastério — "ilhas em um oceano de ignorância e barbaridade" (HASKINS, 1927, p. 33) —, mas sua centralidade foi gradualmente transferida, no século XII, para as cortes, catedrais e universidades. A partir de então, os centros intelectuais mais dinâmicos passaram a ser as escolas urbano-catedralícias do norte da França — como Chartres, Orleães, Reims, Laon e Paris —, embora também houvessem comunidades significativas em outros locais, como Cantuária e Toledo. As cortes desempenharam um papel mais discreto nesse processo, mas conservaram sua importância como "potenciais centros de mecenato literário, permanente ou ocasional, assim como centros eventuais de produção histórica" (HASKINS, 1927, p. 56). As

universidades, por sua vez, emergiram no final do século XII, com os polos educacionais de Salerno, Bolonha, Paris, Montpellier e Oxford. [77]

As escolas urbano-catedralícias estiveram aprovisionadas de modestas bibliotecas, resultado de doações, compras ou manufaturas. Conhecemos parte de seus acervos pelos catálogos e descrições tardias, os quais apontam, junto com outras fontes, para um renascimento dos clássicos latinos no século XII. Esse dado contribui para a argumentação de Haskins a respeito da valorização dos clássicos greco-romanos em tais escolas. Segundo ele, enquanto a herança intelectual grega e árabe — difundida pela Espanha e pela Sicília — ainda não havia sido plenamente assimilada pelo Ocidente, os centros de estudo da Europa ocidental voltaram-se prioritariamente aos autores latinos, especialmente os poetas, no contexto do ensino gramatical.[78]

Haskins também destacou o renascimento da vida intelectual no campo da poesia e da escrita histórica. Em relação à poesia latina, sem desconsiderar a recuperação de formas e temas herdados da Antiguidade, o autor observa um reflorescimento da produção lírica no século XII, com o surgimento de novas espécies poéticas e de uma proposta de universalidade até então ausente na poesia carolíngia. A historiografia do período, no entanto, seguiu um caminho diferente. A influência dos modelos antigos foi consideravelmente menor: os autores medievais pouco conheciam Tácito ou Tito Lívio, preferiam os poetas a César ou Suetônio, e não partilhavam o ideal romano de civismo e patriotismo. Essa distância em relação à tradição clássica, longe de indicar empobrecimento, abriu espaço para a elaboração de novas formas e interesses narrativos. Surgem, então, práticas historiográficas próprias, como as autobiografias monásticas, as biografias de figuras eclesiásticas ou senhoriais, a ampliação da documentação de natureza burocrática e o crescente investimento na narração de eventos singulares que marcaram profundamente a experiência europeia.[79]

A ciência, de modo geral, também experimentou um significativo renascimento no século XII, impulsionado pela articulação entre a tradição intelectual medieval, os textos da

---

[77] As informações apresentadas nesse parágrafo foram retiradas dos Capítulos III e XII de *The Renaissance of Twelfth Century*, intitulados, respectivamente, *Intellectual Centres* (p. 43-80) e *The Beginnings of Universities* (p. 379-397).

[78] Para a discussão sobre as bibliotecas, ver o Capítulo III *Books and Libraries* (p. 70-92); sobre o processo de tradução e difusão da educação grega e árabe a partir das décadas de 1110 e 1120, ver o Capítulo IX *The Translators from Greek and Arabic* (p. 278-303); por último, para os aspectos imediatos do renascimento dos clássicos latinos, ver o Capítulo IV. *The Revival of the Latin Classics* (p. 93-126).

[79] Para as informações sobre o desenvolvimento da poesia latina no século XII, ver HASKINS, 1927, Cap. VI *Latin Poetry* (p. 153-192). Quanto as mudanças na escrita da história no século XII, ver Idem, ibid., Cap. VIII *Historical Writings* (p. 224-275).

Antiguidade clássica e os comentadores árabes, que passaram a ser conhecidos no Ocidente a partir de meados do século. Mais do que uma simples recuperação de saberes esquecidos, esse renascimento implicou uma mudança no posicionamento crítico dos intelectuais medievais diante do conhecimento. Há indícios claros de observação empírica e de práticas experimentais nos escritos de autores como Geraldo de Gales e Michael Scott, o que revela um esforço consciente de superar a mera autoridade textual e elaborar formas próprias de investigação. [80]

O renascimento da ciência ocorreu de forma simultânea ao da filosofia. Após séculos de desconhecimento em relação ao *corpus* dos filósofos antigos, o pensamento medieval passou a se aprofundar, a partir do século XII, nas obras de Platão e Aristóteles. Isso não significa, porém, que a atividade filosófica desse período tenha resultado exclusivamente da influência grega ou árabe. Como observa Haskins: "Com efeito, Anselmo e Abelardo, o chefe das mentes filosóficas dessa época, antecedem a introdução do novo material, enquanto o grande problema do escolasticismo, a questão dos universais, havia sido levantada por Roscelino antes de 1092." (HASKINS, p. 349) Logo, o essencial do método escolástico já estava delineado no século XII. Autores como Graciano, Abelardo e Pedro Lombardo lançaram, desde então, as bases da grande síntese filosófica que se consolidaria no século XIII.[81]

Se aceitarmos a proposição de Haskins, poderemos identificar uma primeira singularidade para o nosso vitorino: ele viveu em uma época de renovação teológica e filosófica, de florescimento da literatura em latim e de maior abertura aos clássicos da Antiguidade greco-romana — um contexto mais receptivo do que aquele da Alta Idade Média e distinto, em vários aspectos, do que viria a se consolidar no escolasticismo.[82] No entanto, é preciso reconhecer que a concepção de humanismo adotada por Haskins, centrada sobretudo na recuperação da cultura clássica e na valorização do ensino das artes liberais, não contempla dimensões importantes da experiência intelectual vitorina. Nesse sentido, a aplicação direta da noção de *humanismo* a Hugo de São Vítor pode se revelar problemática, ou ao menos incompleta. Tal tensão nos conduz a uma indagação mais ampla: o humanismo medieval deve ser compreendido como uma subcategoria do renascimento ou como uma questão distinta, com dinâmica própria? Antes de propor uma resposta, é necessário compreender os desdobramentos

[80] Sua ideia de renascimento científico no século XII é apresentada no capítulo *The Revival of Science* (p.303-340)
[81] Assim como indicamos nas notas anteriores, o parágrafo acima se trata de uma síntese do conceito de renascimento filosófico de Haskins apresentado no Cap. XI *The Revival of Philosophy* (p. 343-366).
[82] Para Haskins a recepção da nova lógica de Aristóteles e sua plena incorporação no século XIII "*finally killed the classical Renaissance of the twelfth century*" (HASKINS, 1927, p. 98)

historiográficos gerados pela proposta pioneira de Haskins — o que será objeto da próxima seção.

2.2 O humanismo cristão

Haskins modificou profundamente a maneira como concebemos a história da cultura letrada no século XII. Sua proposta conferiu coesão e visibilidade a um conjunto de transformações intelectuais que, até então, eram amplamente ignoradas ou subestimadas pela historiografia. Com o tempo, contudo, tornou-se necessário reestruturar tanto a metodologia de pesquisa quanto os próprios conceitos que orientavam sua abordagem, contestando não apenas o recorte temporal — limitado a pouco mais de um século —, mas também as características atribuídas ao humanismo medieval. Nesse processo, os estudos posteriores afastaram-se, em maior ou menor grau, do modelo proposto por Haskins na década de 1930. As tendências predominantes nessa revisão crítica podem ser agrupadas, de modo geral, em três linhas principais:

1) A subvalorização do humanismo literário como categoria explicativa;
2) A ênfase na dimensão cristã do renascimento — parafraseando Jean Leclercq, "ressuscita-se a tradição clássica, mas em meio cristão".[83]
3) A problematização, em certos casos, da própria periodização proposta por Haskins.

Entre os autores que mais contribuíram para esse movimento de revisão conceitual e metodológica, destaca-se Etienne Gilson. Não há dúvida de que ele desempenhou um papel importante na renovação dos estudos sobre o humanismo medieval.[84] Por meio de sua produção intelectual, Gilson colaborou decisivamente para superar as visões simplificadoras e preconceituosas que, por muito tempo, obscureceram a compreensão dessa tradição filosófica. Uma de suas contribuições mais relevantes consistiu justamente em discutir, sob perspectiva metodológica, a noção de "filosofia cristã", particularmente em *O Espírito da Filosofia Medieval* (1932). Sua tese sustenta que o entrelaçamento entre fé e razão, longe de invalidar o pensamento filosófico na Idade Média, teve um papel crucial na formulação de respostas às questões que permeavam a época. Eis como o autor formula essa concepção:

---

[83] LECLERQ, Jean. *O amor às letras e o desejo de Deus: iniciação aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012.

[84] Muitos dos autores que mencionaremos adiante, como Jaeger, Chenu, Le Goff etc., conheciam a obra de E. Gilson, citando-as diretamente. Quem, p. ex., escreveu o prefácio de "*Nature, Man and Society*...", de Chenu (obra que analisaremos adiante) foi E. Gilson; ao passo em que Cheunu dedicou seu "*Aquinas and His Role in Theology*" a Gilson, em razão de suas reconhecidas contribuições ao estudo da filosofia medieval e da teologia.

> Chamo, pois, de filosofia cristã *toda filosofia que, embora distinga formalmente as duas ordens, considere a revelação cristã uma auxiliar indispensável da razão*. [grifado no original] [...] Ela [a filosofia cristã] não é mais que uma das espécies do gênero filosofia e contém em sua extensão os sistemas de filosofia que só foram o que foram porque existiu uma religião cristã e porque sofreram voluntariamente a influência dela. [tradução nossa]" (GILSON, 2006, p. 45)

Segundo Gilson, nesse contexto, o historiador da filosofia dispõe, em linhas gerais, de duas possibilidades: abordar o pensamento medieval a partir de uma perspectiva literário-filosófica, ou privilegiar sua dimensão especulativo-teológica. Ambas são legítimas, mas não são neutras em suas consequências interpretativas. Se o eixo filosófico for priorizado, em detrimento do teológico, a história da filosofia medieval corre o risco de ser reduzida a uma série de renascimentos da filosofia grega — uma sucessão de leituras mais ou menos cristianizadas de Aristóteles. Por outro lado, ao adotar a perspectiva teológico-especulativa, torna-se possível identificar contribuições filosóficas genuínas, enraizadas na própria lógica interna do pensamento cristão. É o caso, por exemplo, da introdução, por Agostinho, de um método metafísico baseado na introspecção; do aprofundamento, por Duns Escoto, do universo das essências; e da elaboração, por Tomás de Aquino, da noção de existência como ato que completa a essência no plano metafísico. [85]

Assim como Gilson, Werner Jaeger adotou uma abordagem histórica para compreender o desenvolvimento das ideias filosóficas e, nesse percurso, defendeu a compatibilidade entre o ideal humanista e a tradição teológica cristã. Em conferência proferida nas tradicionais *Aquinas Lectures* da Universidade norte-americana de Marquette, sob o título *"The Problem of Humanism and Theology"* (1943), Jaeger argumenta que o aristotelismo tomista se insere organicamente no desenvolvimento do espírito grego. Esse espírito, por sua vez, tinha como uma de suas matrizes o humanismo socrático — isto é, a valorização da razão humana como via legítima para o conhecimento da verdade, sem que isso implicasse a rejeição de uma ordem divina. Nesse sentido, o humanismo antigo não apenas admitia uma visão teocêntrica de mundo, como fornecia as bases para sua elaboração filosófica. A recepção e adaptação da filosofia grega pela Igreja seria, portanto, uma continuação natural desse processo, cujo ponto culminante se daria nos sistemas de pensamento de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino.

> Pois, qualquer que seja a divergência entre a filosofia cristã e a filosofia antiga, ambas concordaram com a questão que Aristóteles levanta no início de sua *Metafísica*, onde ele pergunta se a ideia de tal conhecimento do sobre-humano não está além da natureza humana. Alguns dos antigos poetas gregos parecem pensar assim, diz ele, e atribuem esse conhecimento apenas a Deus. Mas com seu mestre Platão, Aristóteles

[85] GILSON, E. History of Christian Philosophy. 542-545.

> se recusou a ser grego nesse sentido e proclamou uma ideia de homem que inclui o divino e mostra como o homem mortal pode participar da vida eterna [tradução nossa]. (JAEGER, 2012, pág. 64)

A defesa de uma tradição humanista de longa duração também é retomada por Martin McGuire em sua obra *Medieval Humanism* (1953). Em clara reconsideração do papel do século XII, o autor sustenta que o humanismo cristão tem origem na Patrística e atravessa diferentes momentos históricos até os dias atuais — sendo o renascimento dozecentista apenas uma de suas fases. O próprio autor sintetiza sua posição nestes termos:

> Eu prefiro falar de um 'humanismo cristão', i.e., basicamente uma visão teocêntrica do homem e de seu mundo, em seu modo de pensar e agir, e no que toca o humanismo medieval, meramente como uma fase do humanismo cristão. [tradução nossa]" (MCGUIRE, 1953, p. 397)

Segundo McGuire, esse humanismo teria sido preservado — e parcialmente cultivado — ao longo dos séculos, aprimorando-se nas escolas dos séculos X a XII. Com base no legado carolíngio, as escolas urbanas teriam forjado um latim literário e filosoficamente flexível, capaz de incorporar livremente elementos clássicos, cristãos e medievais.[86] Com o declínio dessa produção escolar, teria início a última fase do humanismo medieval, marcada pela síntese do pensamento de Aristóteles, cujos principais representantes seriam Alberto Magno e, sobretudo, Tomás de Aquino.

As leituras mencionadas demonstram que a noção de humanismo medieval foi reinterpretada de diferentes formas ao longo da primeira metade do século XX. O que as unifica, contudo, é uma aceitação crescente do componente cristão como elemento constitutivo do humanismo medieval. Essa ênfase contrasta com a proposta mais classicista de Haskins e representa uma inflexão metodológica significativa. A essa mudança contribuiu, inclusive, a ampliação do olhar historiográfico sobre o conjunto da Idade Média, que passou a reconhecer, em outros períodos, formas relevantes de contato entre o cristianismo e a tradição greco-romana.

[86] McGuire não explicita com precisão quais seriam esses elementos de cada uma das culturas explicitadas, especialmente no que se refere à distinção entre o cristão e o medieval, mas sugere que essa mescla teria conferido ao latim uma plasticidade capaz de servir a diferentes finalidades culturais e intelectuais ao longo da Idade Média. "[Essas escolas] forjaram para o latim um instrumento maravilhosamente flexível de expressão literária e filosófica em que elementos clássicos, cristãos e medievais foram livremente misturados." (MCGUIRE, 1953, p. 405)

2.3 Entre dois humanismos

O uso do adjetivo "cristão" para qualificar o humanismo medieval assinala uma mudança na produção historiográfica, voltada ao reconhecimento da dimensão teológica dessa tradição intelectual. Essa reorientação não excluía a valorização da herança clássica, mas deslocava o eixo interpretativo para aspectos até então subestimados. Nesse contexto, alguns autores passaram a buscar uma síntese mais explícita entre esses dois polos, reconhecendo a relevância da cultura literária sem abandonar a matriz cristã do pensamento medieval. Uma das formulações mais influentes desse equilíbrio é oferecida por Jacques Le Goff em *Os Intelectuais na Idade Média* (1957), obra na qual o historiador preserva a ideia de um "humanismo cristão", [87] ao mesmo tempo em que adota, com certas adaptações, a noção de renascimento proposta por Haskins.[88]

Por um lado, o humanismo delineado por Le Goff é essencialmente clássico, caracterizado pela união da cultura medieval com a herança clássica, representada de modo exemplar pela escola de Chartres. [89] A influência de Haskins é evidente nesse e em outros pontos, como na descrição do processo de tradução das obras antigas para o latim — que valoriza os tradutores como pioneiros da Renascença dozecentista —, na atenção dedicada a goliardos, porretanos, lógicos e matemáticos, e na minimização da importância de outros renascimentos, como o carolíngio.[90] Por outro lado, o aspecto cristão e antropocêntrico desse humanismo é igualmente ressaltado, sobretudo quando se destaca a valorização da dignidade

---

[87] Na citação que traremos nesta nota de rodapé, em que o termo "humanismo cristão" é empregado, Jacques Le Goff está justificando ao leitor a razão pela qual é mais apropriado designar aqueles que se dedicavam ao ensino e à escrita como "intelectuais" em vez de "filósofos", como quiseram os próprios medievais. São dois os motivos apresentados: 1) o termo "filósofo" carregava um significado diferente daquele do nosso contexto atual; 2) a expressão cultural do intelectual medieval era o "humanismo cristão": "Na época de Santo Tomás de Aquino e de Siger, o *filósofo* por excelência, o Filósofo com F maiusculo é Aristóteles. Mas por toda a Idade Média, é um filósofo cristão. *Ele é a expressão desse ideal das escolas do século XII ao século XV: o humanismo cristão*. [grifo nosso]" (LE GOFF, 2003, p. 24)

[88] Embora tenha sido escrita no início de sua carreira — e posteriormente revista na edição de 1985 —, a obra permanece como um exemplo notável do esforço de harmonização entre os dois modelos de leitura do humanismo medieval. É possível que se objete que o tema central de *Os Intelectuais na Idade Média* não é o humanismo, mas a formação e o desenvolvimento de um grupo socioprofissional específico — os "intelectuais". Nesse caso, não pareceria legítimo extrair da obra uma discussão sistemática sobre o humanismo medieval. Embora essa limitação de escopo deva ser reconhecida, é inegável que Le Goff oferece, ainda assim, uma caracterização do que chama de "humanismo cristão", entendido como expressão da cultura intelectual cultivada pelos mestres urbanos da Baixa Idade Média.

[89] "No próprio dizer deles, segundo seus escritos, a palavra *modernii* está de volta para designar os escritores de seu tempo. Modernos, isso é que eles são e sabem sê-lo. Mas modernos que absolutamente não contestam os antigos; ao contrário, imitam-nos, bebem dessa fonte, seguem as pegadas deles." (LE GOFF, 2003, 34)

[90] LE GOFF, 2003, p. 38-43

humana em um amplo processo de reposicionamento do homem no centro do universo criado por Deus:

> Mas o espírito chartriano é antes de tudo um humanismo. Não apenas nesse sentido secundário em que invoca a cultura antiga para a edificação de sua doutrina; mas, sobretudo, porque põe o homem no coração de sua ciência, de sua filosofia e quase de sua teologia. Para o espírito de Chartres o homem é o objeto e o centro da criação. (LE GOFF, 2003, p. 78)

Essa centralidade do homem no espírito de Chartres, entendida como objeto e centro da criação, desdobra-se, segundo Le Goff, na atribuição de um novo sentido à natureza: ela passa a ser concebida como um conjunto organizado e racional — portanto, passível de ser compreendido e modificado pela ação humana. Trata-se do início de um "naturalismo racionalista", marca de uma nova etapa da cultura e da mentalidade europeia, caracterizada pela tomada de consciência do progresso. [91] Como resume o próprio Le Goff: "A última palavra desse humanismo é, sem dúvida, que o homem que é natureza, que pode compreender a natureza segundo a razão, também pode transformá-la por sua atividade." (LE GOFF, 2003, p. 83)

Sua interpretação do humanismo dozecentista reunia, assim, o essencial de ambos os modelos teóricos disponíveis à época. Sem deixar de enfatizar o ineditismo proporcionado pelas transformações na espiritualidade e na religiosidade cristã, tampouco negligenciava os ganhos provenientes da redescoberta dos clássicos: propunha-se, portanto, uma interseção entre o humanismo literário e o humanismo cristão. Afora alguns equívocos pontuais em sua análise,[92] Le Goff manteve esse núcleo conciliatório em outras obras posteriores — mesmo quando a historiografia já começava a se reorientar por meio de novos paradigmas para o estudo do humanismo medieval. Essa permanência é confirmada em *O Deus da Idade Média* (2003), livro-entrevista conduzido por Jean-Luc Pouthier, no qual Le Goff responde da seguinte forma à pergunta: "É então possível falar de um humanismo medieval?"

---

[91] O espetáculo de um mundo que o esforço dos homens consegue transformá-lo esteve associado aos fenômenos de patrocínio e de audiência, defende Georges Duby. Conforme apontado pelo historiador, é possível observar o surgimento inicial e o fortalecimento desse sentimento entre os intelectuais que mantinham uma conexão estreita com a aristocracia secular, particularmente entre os membros dos capítulos das catedrais. Bernardo Silvestre emerge como um representante típico desse grupo (DUBY, 2011, p.170-173)

[92] Em um prefácio à reedição da obra em 1985, Jacques Le Goff fez algumas correções em seu tratamento dado ao renascimento carolíngio: "Certamente exagerei no pessimismo, na caricatura, na evocação apressada da Alta Idade Média. Em sua originalidade como em sua longa duração, o período carolíngio não se presta inteiramente a modelos comparativos, mutatis mutandis deve-se dizer o mesmo dos períodos do apogeu da Idade Média e nunca pretendi negar a realidade intelectual de um "Renascimento carolíngio", mesmo que haja um exagero quanto à sua espessura." (LE GOFF, 2003, p.17)

> Assim é possível falar de humanismo medieval que combina os dois sentidos: valor do homem na criação e a cultura da civilização antiga. [...] Ao mesmo tempo, desde o início o cristianismo adota, cristianiza uma parte do pensamento antigo e, melhor ainda, uma parte das técnicas intelectuais, dos métodos de saber da Antiguidade, por uma leitura cristã que é uma das atividades essenciais da conversão dos homens e das mulheres ao cristianismo. [...] Mas limitá-lo a essa versão seria reduzir gravemente e empobrecer o termo humanismo. Inversamente, é necessário olhar o passado medieval com atenção cuidadosa para não cair na tendência contemporânea de falar em humanismo a torto e a direito e desacreditar dessa palavra. Contentar-me-ei em indicar que, depois do século XII, é possível falar dos avatares de um humanismo que repousará sobre a relação entre o homem e Deus. (LE GOFF, 2017, p. 112-114)

Do mesmo modo, em obra intitulada *As Raízes Medievais da Europa* (2003), o historiador sublinha ambos os aspectos do humanismo medieval:

> Os séculos XI-XII são um período essencial da transformação da Europa cristã. Desde o historiador americano Charles Haskins em 1927 esse renascimento foi identificado. Mas a mutação da cristandade nessa época ultrapassa amplamente um renascimento da cultura antiga, mesmo se, como se viu, os homens da Idade Média camuflavam em geral suas inovações sob uma referência a um renascimento. [...] O homem se afirma feito à imagem de Deus e não só como um pecador esmagado pelo pecado original. Por outro lado, a partir da fé, transformada, mas sempre viva, o século XI e, sobretudo, o XII, redefinem para muito tempo duas noções essenciais que darão forma ao pensamento europeu ocidental: a ideia de natureza e a ideia de razão. (LE GOFF, 2011, p. 89-90)

Em *As Raízes Medievais da Europa*, nota-se uma mudança sutil, mas significativa, em relação à abordagem adotada em *Os Intelectuais na Idade Média*: a ênfase recai com mais nitidez sobre o componente cristão do humanismo medieval. Em suas obras mais recentes, o humanismo não é mais concebido prioritariamente como produto da cultura clássica redescoberta por meio das traduções, mas como resultado das transformações que se operaram a partir de uma fé "transformada, mas sempre viva". Torna-se mais clara, assim, a distinção entre o humanismo medieval e o futuro humanismo laico — no qual o humano já não é mais visto como criatura de Deus, mas como criatura de si mesmo. Essa mudança de ênfase, como se verá, remonta à contribuição decisiva de M.-D. Chenu, tema da próxima seção.

2.4 O humanismo teológico

A mudança de perspectiva que passa a enfatizar o papel do cristianismo na constituição do humanismo medieval encontra em Marie-Dominique Chenu um de seus marcos decisivos. Em *La Théologie au XIIe siècle* publicado em 1957, o autor propõe uma abordagem inovadora para o estudo do renascimento dozecentista, centrada na produção teológica do período. A própria escolha do título já sugere o horizonte interpretativo adotado por Marie-Dominique Chenu: trata-se de uma história da teologia, mas também de uma história conduzida a partir da

teologia — o que não apenas define seu objeto, como da mesma forma revela uma reorientação metodológica em relação à historiografia anterior. [93]

Esse novo enquadramento historiográfico aparece, por exemplo, na forma como Chenu interpreta o papel da tradição clássica no século XII. Embora M-D. Chenu não subestimasse a relevância dos clássicos para o desenvolvimento da mentalidade "científica" da época, ele atribuiu à redescoberta da literatura antiga uma importância secundária, sendo um dos pioneiros em buscar compreender tais transformações no contexto da espiritualidade e da teologia medieval. Segundo Chenu, o Renascimento do século XII não pode ser entendido como uma simples reprodução mecânica das obras-primas artísticas, científicas e filosóficas da antiguidade greco-romana, pois, por trás da reaparição dos clássicos, havia uma inspiração religiosa que reconfigurava profundamente esse legado.

> Isso literalmente envolve um novo nascimento, uma nova existência em todas as condições de mudança de tempo, lugar e pessoas; isso representa uma iniciativa acima de tudo irredutível ao material antigo, o qual só é usado por ser uma iniciativa espiritual. (CHENU, 1997, p. 3)

Não se deve confundir essa leitura com uma interpretação religiosa. O termo "espiritual", na formulação de Marie-Dominique Chenu, não tem conotação sobrenatural: refere-se antes a uma "fome intelectual", isto é, a uma curiosidade teologicamente orientada sobre o homem e a natureza.[94] O retorno aos antigos, nessa perspectiva, aparece como consequência — e não como causa — da inclinação filosófica que marcou o século XII. Em outras palavras, mais do que resultado da redescoberta literária, o humanismo cristão teria sido produto do confronto do homem consigo mesmo e de sua relação com o mundo exterior, em um contexto no qual a natureza passou a ser compreendida como realidade acessível à intelecção humana. Essa mudança de percepção é descrita com precisão por Marie-Dominique Chenu:

> Em vez disso, nossa preocupação é com a percepção que se apoderou desses homens do século XII, quando eles pensaram em si mesmos como confrontados com uma realidade externa, presente, inteligível e ativa, como eles poderiam enfrentar uma contraparte (e de fato eles personificaram essa contraparte em suas alegorias) que poderia, e cujos decretos exigiriam, acomodação ou conflito — uma percepção que os atingiu no exato momento em que, com não menos choque, eles refletiram que eles mesmos estavam

[93] Os ensaios em *La Theologie...* foram mais tarde revisados e publicados em inglês no livro *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, onde se encontra aquele que analisaremos nesta seção chamado *Nature and Man: The Renaissance of the Twelfth Century*. CHENU, Marie-Dominique. *Nature, man and Society in twelfth century: essas on new theological perspectives in the Latin West.* USA: Medieval Academy of America, 2013 [1968].
[94] CHENU, 1997, p. 4.

> presos na estrutura da natureza, também sendo partes desse cosmo que estavam prontos para dominar. (CHENU, 1997, p. 4-5)

Segundo Marie-Dominique Chenu, essa mudança na mentalidade europeia deveu-se, em grande parte, ao desenvolvimento da concepção de natureza enquanto entidade autônoma. Com a consolidação e difusão dessa ideia, ele identifica uma progressiva "dessacralização" do mundo e uma crescente desconfiança quanto à influência do sobrenatural sobre os assuntos seculares — tendência que, em sua leitura, se manifesta em diversos teólogos do século XII, como Pedro Abelardo, Hugo de São Vítor e Alan de Lille. Essa distinção entre o natural e o sobrenatural, segundo o autor, foi aperfeiçoada no século XIII, sobretudo com a recepção do pensamento de Aristóteles, o que permitiu a Tomás de Aquino elaborar todo um tratado sobre o "governo divino" sem recorrer à esfera do milagre — algo ausente entre os filósofos e escritores espirituais do século anterior. [95]

Para o autor, essa nova concepção de natureza se apoiava em três elementos centrais do pensamento teológico da época. O primeiro era a adaptação do conceito platônico de *alma do mundo* à teologia cristã-medieval; o segundo, o desenvolvimento e a aplicação das categorias de hierarquia formuladas por Pseudo-Dionísio; o terceiro, a ideia de que o homem é um microcosmo, uma representação em escala reduzida do universo.

Dentre eles, a assimilação da noção de *alma do mundo* foi a mais controversa. Alguns teólogos chegaram a associá-la ao Espírito Santo — associação considerada problemática por muitos de seus contemporâneos.[96] Ainda assim, mesmo entre os autores que rejeitavam os chamados "erros" dos filósofos, como Hugo de São Vítor, reconhecia-se, no fim das contas, aquele "poder misterioso da natureza, o qual promove e alimenta de modo invisível todas as coisas." (SÃO VÍTOR, H., *In Eccles.* apud CHENU, 1997, p. 22)

Ao conceito adaptado de *alma do mundo* soma-se, segundo Marie-Dominique Chenu, o princípio de hierarquia, um dos grandes temas da teologia do século XII. A formulação clássica desse princípio remonta a Pseudo-Dionísio — autor cristão do século VI cuja obra exerceu profunda influência sobre a teologia medieval. No contexto do século XII, sua concepção de

---

[95] Para a questão da dessacralização da natureza, ver CHENU, 2013, p.15. Ademais, segundo Chenu, figuras como Bernardo Silvestre, Honório de Autun, Hugo de São Vítor, Adão de Dryburgh e muitos outros passaram a empregar o substantivo latino "*universitas*" com o sentido de um universo em plena coesão, por isso passível de compreensão pela mente humana. Honório de Autun, por exemplo, dizia que todas as peças do universo funcionam harmoniosamente, mesmo no caso de substâncias antitéticas: "Um acorde harmônico é ressoado pelo espírito e corpo, anjo e demônio, paraíso e inferno, fogo e água, ar e terra, doce e amargo, suave e rígido, e assim são todas as outras coisas harmonizadas." (*Elucidarium* Apud CHENU, ibid., p. 8)

[96] CHENU, 2013, p. 23.

hierarquia dos seres foi retomada como chave para compreender não apenas a ordem do cosmos, mas também o lugar do homem dentro dele. Como resume Chenu, "[...] a chave para entender o universo, e o homem no universo, tinha de ser apreendida a partir da ordenada, dinâmica e progressiva cadeia de todos os seres." (CHENU, 1997, p. 23) Essa cadeia era concebida como uma sucessão contínua e interligada de criaturas, na qual os seres superiores exerciam uma influência sobre os inferiores, atraindo-os em direção a si:

> Entre cada um desses seres em suas respectivas ordens existe um vínculo íntimo: a maior intensidade dos seres superiores exerce uma força atrativa sobre o próximo abaixo dele e o atrai para cima em seu próprio nível superior; e dessa atração surge a realização do ser inferior, ou, se for um ser espiritual, sua felicidade. (CHENU, 1997, p.24)

O terceiro elemento destacado por Chenu é a concepção do homem como *microcosmo*. Segundo a visão cristã de mundo predominante no século XII, o ser humano era visto como um reflexo em miniatura do universo, pois nele se encontrariam, de forma condensada, todos os elementos e ordens da criação produzidos por Deus. Chenu observa que essa ideia já se encontra em Erígena, mas é apenas no século XII que ela atinge pleno desenvolvimento — sendo discutida por autores como os porretanos Guilherme de Conches e Bernardo Silvestre, os cistercienses Guilherme de São-Thierry e Alan de Lille, o vitorino Godofredo de São Vítor, Hildegarda de Bingen e Herrad de Landsberg. Nessa perspectiva, o ser humano não era apenas parte do universo criado, mas tornava-se também um meio legítimo de acesso ao Criador justamente por conter em si os traços fundamentais de toda a criação.

Para além dessas mudanças na concepção teológica do homem e da natureza, as transformações no campo da teologia prática teriam sido igualmente importantes para o estabelecimento da ideia de um universo autônomo e integrado. Segundo Chenu, a concepção do homem como microcosmo surgiu em consonância — e, mais ainda, como desdobramento — do surgimento de uma nova consciência apostólica voltada para o mundo. Em sua leitura, antes mesmo que se formulassem novas categorias para pensar a natureza, já havia entre os teólogos uma sensibilidade renovada que exigia essas categorias. Nesse sentido, a descoberta da natureza, e do homem situado na natureza, teria sido resultado direto do reposicionamento da Igreja no mundo, isto é, do processo de renovação institucional e espiritual promovido pela Reforma Gregoriana.

Do mesmo modo, esse movimento de redescoberta da natureza esteve ligado às mudanças nas condições materiais de existência e ao desenvolvimento de novas tecnologias,

que influenciaram profundamente a maneira como os homens do século XII se percebiam no mundo.

> O encontro entre o homem e a natureza se tornou completo apenas quando o homem tinha subjugado a natureza a seu serviço; a ordem da natureza demanda do homem maestria e, para o cristão, assim também estabelece o mandamento dado ao homem pelo Criador, nas primeiras páginas da Bíblia. O século XII seguiu esse comando. (CHENU, 1997, pág. 38)

Encorajado pelo uso de novas técnicas de produção, pela emancipação dos artesãos urbanos organizados em guildas e pela mobilidade ativa de homens e bens numa "economia de mercado", o homem medieval teria desenvolvido certa consciência de seu papel na "governança do mundo".

Em suma, a proposição de Marie-Dominique Chenu representa um deslocamento significativo em relação à tese do humanismo literário e um melhor desenvolvimento histórico do humanismo cristão. A ênfase já não recai apenas sobre os efeitos da recuperação das artes liberais, mas se volta à valorização teológica do humano, tal como formulada pelo pensamento do século XII. Essa valorização, contudo, está vinculada a uma mudança mais profunda: a reconfiguração do modo como a natureza passou a ser compreendida no interior da teologia cristã. E é justamente aí que reside a principal contribuição de Chenu — na recuperação de uma estrutura de pensamento em que o mundo secular, incluída aí a ordem natural, deixa de ser mero reflexo do sagrado e passa a ser investido de um valor positivo próprio. Ao "dessacralizar" a natureza, o ser humano se torna apto a compreendê-la, com o auxílio de categorias como a hierarquia dos seres, a concepção do homem como microcosmo e a adaptação cristã da noção de alma do mundo. Captar plenamente essa transformação (e esta é outra lição central do autor) exige que se volte o olhar à teologia e à espiritualidade da época, e não apenas aos documentos que expressam o saber secular das artes liberais.

2.5 O humanismo medieval

A perspectiva aberta por Chenu encontra desenvolvimento em Richard W. Southern, que propõe uma definição mais antropocêntrica — e, em certo sentido, mais próxima das concepções contemporâneas — do humanismo medieval. A definição de humanismo proposta por Southern em *Medieval Humanism and Other Studies* (1970) alinha-se a esse entendimento ampliado do termo, ao designá-lo como "qualquer sistema de pensamento ou ação que se preocupa com interesses meramente humanos ou com os da raça humana em geral" (*Oxford English Dictionary* apud SOUTHERN, 1970, p. 29). Ao privilegiar essa concepção em detrimento do humanismo estritamente literário, Southern sugere que a experiência humanista

na Idade Média se expressou, sobretudo, por meio de três aspectos: (1) um senso de dignidade da natureza humana; (2) um senso de dignidade da própria natureza; e (3) a convicção de que a ordem do universo era inteligível para a razão humana.[97]

Essa concepção de humanismo, centrada na condição humana e em sua relação com o mundo, encontra respaldo em dois desenvolvimentos teológicos do século XII, que transformaram a maneira como o ser humano se relacionava com a divindade cristã: a valorização da introspecção monástica como forma de autoconhecimento e o aprofundamento do tema da amizade entre o homem e Deus. No que diz respeito à introspecção, Richard Southern destaca que foi apenas no século XII, com Bernardo de Claraval, que essa prática se consolidou como um verdadeiro programa espiritual e pedagógico. A ideia de que o amor-próprio poderia ser o ponto de partida para o amor ao próximo — e, por extensão, ao próprio Deus — tornou-se, então, um eixo estruturante da formação cristã.[98] Quanto à amizade com Deus, observa-se, desde meados do século XI, uma transformação gradual da imagem divina: o Deus colérico e distante cede lugar a uma figura mais compassiva e acessível.[99] A essa mudança se soma uma crescente valorização da humanidade de Cristo. O Filho, cada vez mais submetido às consequências da Encarnação — dor, fraqueza, morte — torna-se figura íntima, próxima, emocionalmente reconhecível. Como resume Southern: "O governante do universo, que anteriormente parecia tão distante e amedrontador, adquiriu a aparência de alguém familiar aos seres humanos." (SOUTHERN, 1970, p. 37)

Não apenas a imagem de Deus, mas também a do universo tornou-se mais acessível ao homem medieval. A representação de um mundo caótico e impenetrável foi gradualmente substituída por uma concepção de ordem inteligível — um cosmos passível de ser compreendido pela razão humana – desenvolvida nas escolas urbanas e catedralícias.[100] Nesse

---

[97] Para a apresentação dos três sentidos do humanismo medieval, consulte as páginas 31-32 de Southern (1970)

[98] Cf. SOUTHERN, 1970, p. 34. Embora não seja o caso, ainda, de analisarmos essas características nas fontes estudadas, é válido adiantar que esse programa escolar de valorização de si mesmo como método de transcendência está explícito nos primeiros vitorinos: "Um homem levanta seus olhos em vão para ver Deus, já que ainda não conseguiu ver a si mesmo. Que o homem aprenda primeiro a entender as coisas invisíveis de si mesmo antes de presumir que se estende às coisas invisíveis de Deus... pois, a menos que você possa entender a si mesmo, como você pode tentar entender as coisas que estão acima de si mesmo? [tradução nossa]" (DE SÃO VÍTOR, R. *Benjamin minor*, c. lxxi, P.L. 196,51)

[99] Como ilustram os versos de Tomás de Celano sobre o Juízo Final: "Lembra-te, Jesus piedoso / que sou a causa do teu caminho / não me percas naquele dia." CELANO, Thomas. Em *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, 1959, p. 342-344 Apud SOUTHERN, ibid., p. 35-36.

[100] "Eles não tinham nenhum senso de separação dos assuntos seculares. Os contemporâneos os criticavam por desperdiçarem os recursos da Igreja em estudos irrelevantes ou hostis aos propósitos da Igreja, e embora esta fosse uma crítica tacanha, estava mais perto da verdade do que a acusação posterior de subserviência aos interesses eclesiásticos." (Idem, ibid. P. 38)

novo contexto escolar, os mestres escolares sustentavam a crença de que, por meio do uso da razão e da vontade humana, aperfeiçoadas pelo "estudo", seria possível restabelecer a dignidade e a nobreza da condição humana. Como resume Southern:

> Para os estudiosos de uma geração anterior, a dignidade do homem e da natureza havia sido perdida através do pecado, e só poderia ser restaurada por meios sobrenaturais. Mas os principais estudiosos nas escolas seculares, a partir do início do século XII, enfatizaram os remédios naturais para os estragos do pecado e viram as sete artes liberais como instrumentos para a mitigação das fatalidades humanas." (SOUTHERN,1970, pág. 40)

Sua definição de humanismo medieval, portanto, pode ser compreendida como a formulação de um novo modo de relação do ser humano com a ordem da criação e com a divindade, orientado por uma valorização progressiva das capacidades naturais humanas. Essa reformulação, ao dispensar os parâmetros do humanismo literário, conduz a uma revisão da própria periodização tradicional do fenômeno. Nesse sentido, R. W. Southern propõe uma nova delimitação cronológica para o humanismo medieval, consideravelmente mais ampla do que aquela sugerida por Charles H. Haskins. Como afirma:

> Em vez de perseguir essas sombras [do Renascimento], permitam-me que tente dizer muito simplesmente, por que, e em que sentido, creio que o período de cerca de 1100 a 1320 foi uma das grandes eras do humanismo na história da Europa: talvez a maior de todas. Como corolário disso, argumentarei que, longe de o humanismo do século XII submergir nas águas do esquecimento depois de cerca de 1150 e ressurgir dois séculos depois, ele teve seu pleno desenvolvimento no século XIII e início do século XIV – no período que os humanistas do Renascimento mais desprezavam. (SOUTHERN, 1970, p. 31)

Ao inverter a perspectiva tradicional, Richard W. Southern não considerou o humanismo dos autores da primeira metade do século XII como um ápice, mas como uma etapa inicial de maturação intelectual — a que se refere, figuradamente, como a "adolescência intelectual da Europa". Autores como Abelardo, Hugo de São Vítor, Guilherme de Conches e Bernardo Silvestre, entre outros, sem dúvida trouxeram vigor e originalidade à produção intelectual anterior à década de 1150. Contudo, os princípios que nortearam suas reflexões não apenas sobreviveram a eles, como também foram retomados e desenvolvidos pelas gerações seguintes.[101]

Na leitura de Southern, o humanismo cultivado por esses autores apresentava limitações consideráveis, atribuídas a duas razões fundamentais. A primeira delas reside na tendência a considerar suficiente a sistematização do conhecimento herdado da Antiguidade. Embora tenham produzido formulações originais, suas principais ideias derivavam de textos greco-

[101] SOUTHERN, 1970, p. 41.

romanos, tomados como autoridade.[102] A segunda diz respeito à escassa disposição crítica diante do material disponível: quando uma contradição entre fontes era resolvida, o debate geralmente se encerrava.[103] Em linhas gerais, o humanismo do século XII exerceu impacto limitado sobre a cultura letrada medieval — tanto por seu caráter efêmero quanto por sua pouca relevância nas transformações epistemológicas do pensamento filosófico da época.[104]

O panorama de relativa esterilidade no campo das contribuições filosóficas originais começou a se modificar por volta de 1150. Essa mudança resultou da convergência entre a exegese bíblica e a recepção dos princípios aristotélicos. Uma de suas principais consequências foi a reorientação do ascetismo teológico nos programas escolares das escolas urbanas e universidades, com a incorporação das ciências liberais como disciplinas auxiliares à teologia.[105] Para além dessa reorganização curricular, ocorreu também uma mudança na maneira como o ser humano era concebido à luz da teologia: seu lugar no mundo e sua dignidade passaram a ser pensados em termos mais positivos e articulados à ordem da criação.

Southern identifica o auge dessa valorização antropológica no pensamento teológico do século XIII. Um exemplo particularmente expressivo dessa mudança está na comparação entre as interpretações da Encarnação oferecidas por Anselmo de Cantuária e por Roberto Grosseteste:

> Anselmo é muito superior em graça literária, mas Grosseteste é inspirado por um humanismo muito mais profundo. Anselmo havia argumentado que a Encarnação era necessária porque o homem havia pecado além da possibilidade de redenção por qualquer outro meio, e que Deus necessariamente se tornou homem, não por causa de qualquer qualidade no homem, mas por causa de sua ruína total. Para Grosseteste, o quadro era bem diferente. Ele também via a Encarnação de Deus como necessária para a salvação do homem. Mas não foi o pecado do homem que o tornou necessário: foi necessário para a realização da natureza do homem, e teria acontecido mesmo se

[102] "Esta é a grande fraqueza de muitos dos mestres seculares da primeira metade do século XII. Eles tinham dominado o aprendizado do passado, e não podiam fazer mais. Eles não podiam apontar nenhum caminho a seguir." (Idem, ibid., p. 43)

[103] "As contradições das autoridades eram o alimento do pensamento; Onde não havia contradições, havia uma forte inclinação para pensar que nada mais poderia ser dito." (SOUTHERN, ibid., p. 45).

[104] "Até mesmo seu grande mérito, a saber, sua alta qualidade literária, foi resultado de suas limitações teóricas. Com o avançar da tradução de obras da literatura greco-romana e árabe para o idioma latino, ocorreram transformações significativas na forma de expressão literária dos escolásticos: "Foi-se o tempo em que dois grandes volumes podiam conter tudo o que era essencial para o estudo das artes liberais. Não houve tempo para apresentação artística e eloquência literária. [...] Esses conceitos eram tão dados como certos que pareciam não mais exigir expressão poética." (Idem, ibid., pág. 48).

[105] "A necessidade de um estudo das ciências seculares como introdução à teologia tornou-se um dos princípios básicos do ensino teológico medieval. [...] [Por exemplo,] Entre suas milhares de citações da Igreja dos Padres, [Pedro Lombardo em *Sentenças*] há apenas três da filosofia secular e todas elas foram emprestadas de Santo Ambrósio ou Santo Agostinho. Em contraste, apenas cem anos depois, a Suma Teológica de Tomás de Aquino contém cerca de 3.500 citações de Aristóteles, das quais 1.500 vêm da Ética nichomaqueana e 800 da Meteorologia ou Metafísica, obras totalmente desconhecidas um século antes." (SOUTHERN, ibid., p. 46)

> o homem nunca tivesse pecado. Não foi, portanto, uma tentativa desesperada de Deus para solucionar uma batalha que estava quase perdida. Foi um ato final no desenrolar do drama da criação: completou o Homem e a Natureza, e uniu todo o universo criado em união com Deus. (SOUTHERN, 1970, p. 49)

De maneira original e provocativa, Richard Southern propôs um modelo alternativo à historiografia tradicional do Renascimento, deslocando o foco do humanismo literário para uma concepção mais ampla de humanismo medieval — e, ao mesmo tempo, estendendo significativamente os limites cronológicos atribuídos a esse fenômeno. A força de sua proposta reside na flexibilidade com que articula correntes diversas do pensamento cristão — monástico, humanista e escolástico — sob uma mesma chave interpretativa, ligada à valorização do ser humano em sua relação com o mundo natural e as entidades associadas a ele. Com isso, Richard Southern tornou possível pensar em uma continuidade entre figuras como João de Salisbury e Tomás de Aquino, ao propor que o escolasticismo não representaria uma ruptura, mas a culminação do impulso humanista iniciado no século XII.

2.6 O humanismo ético

A proposta integradora de Richard Southern, embora influente, não permaneceu incontestada. Seu esforço de reunir sob uma mesma categoria tradições culturais como o monasticismo, o humanismo e o escolasticismo suscitou críticas por obscurecer as distinções entre movimentos intelectuais distintos da Baixa Idade Média. Uma das respostas mais expressivas a esse modelo encontra-se em *The Envy of Angels* (2000), de C. Stephen Jaeger.[106] Nessa obra, o autor propõe uma abordagem mais atenta às clivagens internas do período, reivindicando a recuperação do dualismo clássico entre humanismo e escolasticismo — agora situado no contexto das escolas urbanas e de sua relação com o chamado "antigo aprendizado".[107]

O avanço dos estudos em história intelectual permitiu a C. Stephen Jaeger recuperar o sentido clássico do termo *humanista* e aplicá-lo aos mestres e alunos das escolas catedrais do século XII. Segundo esse uso, "humanistas" seriam os profissionais consagrados ao estudo das

[106] Para este trabalho, utilizaremos em nossas citações a tradução de Nelson Dias Corrêa, publicada pela editora Kírion. JAEGER, C. S. *A Inveja dos Anjos — as Escolas Catedrais e os Ideais Sociais na Europa Medieval*. 1a edição ed. [s.l.] Kírion, 2019.

[107] A transição entre o antigo e o novo aprendizado na Idade Média é uma questão de longa data. C. H. Haskins já reconhecia que o Renascimento do século XII possuía raízes no século anterior, a que se referiu como "aquele obscuro período de gêneses que encerra o segredo no novo movimento" (HASKINS, 1927, p. 16). R. W. Southern, por sua vez, propôs uma leitura integradora, segundo a qual o monasticismo, o humanismo e o escolasticismo fariam parte de um mesmo continuum cultural. No entanto, à época, tanto Haskins quanto Southern dispunham de poucos estudos sistemáticos sobre as escolas catedrais do século XI — o que pode explicar por que não chegaram a propor uma distinção mais precisa entre essas fases ou movimentos.

artes liberais — em especial da poesia, da retórica, da gramática e da filosofia moral. Assim, nem todos os intelectuais do período mereceriam esse título. De acordo com Jaeger, havia, na transição entre os séculos XI e XII, duas correntes culturais concorrentes. De um lado, o humanismo das escolas catedrais, comprometido com a preservação do legado das artes liberais e, sobretudo, com a transmissão de uma formação ética (*mores*) por meio do currículo escolar; de outro, uma corrente de orientação escolástica, vinculada às escolas independentes, que tendia a valorizar a dialética em detrimento das demais artes liberais, ao mesmo tempo em que marginalizava a prática da virtude como parte da formação intelectual.

Essa redefinição, contudo, marca um afastamento claro em relação à imagem predominante do humanismo do século XII entre os medievalistas das gerações anteriores. O humanismo dozecentista era então descrito em tons marcadamente otimistas, como expressão de uma evolução cultural no interior da Idade Média. Jacques Le Goff, por exemplo, escreveu que os humanistas "repõem em marcha a máquina da história" (LE GOFF, 2003, p. 37). Essa concepção encontrava eco em outros historiadores, como Georges Duby, para quem o renascimento medieval consistia em um período de intensa e inovadora produção literária, impulsionado pela redescoberta e pela superação dos clássicos — como bem ilustra a metáfora dos "anões nos ombros de gigantes".

> Outrora, todo renascimento tinha como objetivo restaurar, arrancar à inelutável deterioração, para devolver-lhes o brilho primitivo, obras que se julgavam admiráveis porque eram a herança de uma era anterior e, por isso, melhor: renovar era uma exumação. Doravante todo renascimento foi tido como generativo. Ele retomava em mãos o legado mas a fim de explorá-lo, assim como os arroteadores exploravam terras virgens. (Georges Duby. O "Renascimento" do século XII: audiência e patrocínio. Em: DUBY, 2011, p. 172-173)

Na mesma direção, Friedrich Heer — autor de *The Medieval World* — descreveu o século XII como uma época de fertilidade intelectual e de amplas possibilidades culturais:

> Esta foi uma época *germinativa*, repleta de mil possibilidades [...] Havia possibilidades imensuráveis na permeação do pensamento filosófico, científico e místico por ideias de origem estrangeira, clássica, árabe, judaica e oriental (algumas crônicas chegam a descrever Pisa do século XII como uma cidade "oriental") [grifo nosso]. (HEER, [1947] 1998, p. 74).

Observa-se, nas citações anteriores, a valorização do renascimento do século XII como um fenômeno produtor de conhecimento, um ponto alto da contribuição intelectual da Idade Média à história da humanidade. C. Stephen Jaeger, contudo, adota uma perspectiva contrária: para ele, o humanista do século XII é antes um restaurador comedido — no máximo, um conservador do saber e do aprendizado antigos. Como afirma o autor:

> Os humanistas do século XII escreveram por nostalgia, e não pela autoconfiança desmedida de uma era de renascimento. Suas obras arrimam-se para evitar o colapso inevitável de uma cultura em vias de extinção. (JAEGER, 2019, p. 24)

O autor prossegue, incisivo em sua redefinição dos termos: os humanistas do século XII, em sua leitura, não produziram obras originais nem indicaram novas direções intelectuais. Suas produções seriam antes tentativas conservadoras de manter vivo um modelo formativo tradicional, em um momento em que o antigo aprendizado se via sitiado pelas novas tendências das escolas independentes. Um exemplo dessa resistência pode ser encontrado em João de Salisbury, pensador vinculado à escola de Chartres e autor do *Metalogicon* (1159). Nessa obra, João denuncia o que via como uma ameaça à vida *civilizada*: o avanço das disciplinas especializadas, a valorização excessiva da dialética e, sobretudo, a separação entre erudição e formação ética.[108]

Sob essa perspectiva, o termo "humanista" designaria o defensor do *antigo aprendizado* — isto é, da abordagem pedagógica que integrava letras e costumes com vistas à formação ética do indivíduo. Como bem demonstrado por Jaeger no capítulo *O aprendizado antigo contra o novo aprendizado*, [109] o modelo escolar predominante nos séculos X e XI passou por transformações profundas ao longo do século XII. As escolas urbanas, progressivamente, desvincularam-se da autoridade episcopal, permitindo o surgimento de escolas independentes, em que um único mestre reunia grande número de alunos. Nessa nova configuração, tornava-se inviável manter o acompanhamento próximo e pessoal típico das escolas monásticas ou claustrais. Pedro Abelardo, por exemplo, era conhecido por atrair multidões de discípulos e, por isso mesmo, estabeleceu com eles uma forma diversa de relação pedagógica. Sua obra e magistério simbolizam, segundo Jaeger, "o ponto mais drástico da oposição ao antigo aprendizado",[110] tanto pela tensão que instauraram entre razão e autoridade quanto por abalar um dos pilares centrais do *cultus virtutum*: a crença de que a virtude interior deveria manifestar-se na conduta e na aparência exterior do mestre.[111]

Pedro Abelardo apenas ilustra as tendências gerais das escolas urbanas do período. Outros exemplos, entre muitos, do chamado novo aprendizado são Berengário de Tours e Bento de Chiusa. Este último, gramático lombardo, foi criticado por seus contemporâneos após insultar o clero de Limoges ao contestar publicamente a alegação de que o patrono local, São

[108] JAEGER, 2019, p. 319-321.
[109] Idem, ibid., p.219-280,
[110] Idem, ibidem, p. 263.
[111] Para a discussão sobre Abelardo em Jaeger cf. JAEGER, 2019, p. 263-271.

Marçal, fosse um apóstolo.[112] Sua atitude é interpretada como sintoma do novo comportamento intelectual, marcado pela rejeição ao apelo à autoridade e pela valorização da lógica. Postura semelhante se observa em Berengário de Tours, diretor da academia de Tours, que se tornou alvo das invectivas de Goswin de Mainz, professor em Liège, o qual escreveu uma carta queixando-se da chegada de teólogos formados por Berengário à sua escola:

> Observa, se quiseres, quão sãs são as doutrinas, quão salubres são as disciplinas dos teólogos que vêm da academia de Tours, cujo diretor é Berengário, esse apóstolo de Satanás. [...] Seu discurso propaga-se como um câncer, pois o conhecimento não edifica, mas subverte (XXIX. 32. 652 e ss.)

E continua:

> Esses professores não mostram reverência (XXIX.32.663,699). Imprudentes e presunçosos, recusam-se a reconhecer tudo quanto escape à razão; diluem os mistérios e cercam Deus com as fronteiras da natureza (cf. XXXI). O cordeiro pascal, comem-no cru ou cozido (XXX.33.674 e ss.).[113]

Porém a mudança foi gradual e nem todos aderiram às novas tendências na educação.[114] É caso exemplar o conservadorismo dos vitorinos, analisado por Jaeger no capítulo *Humanismo e Ética na Escola de São Vítor*.[115] Segundo o autor, a permanência do antigo aprendizado já se manifesta no próprio gesto fundacional da comunidade de São Vítor, quando Guilherme de Champeaux, mestre de dialética em Notre-Dame, se retira para os ermos parisienses com o intuito de restaurar a filosofia enquanto disciplina de vida ética. Em São Vítor, ele reincorpora ao currículo a formação do caráter, expressa na valorização da excelência moral e da elegância dos costumes, atraindo clérigos interessados em aprender a conduta dos santos vitorinos. Seus sucessores — ao menos até a morte de Ricardo de São Vítor, em 1173 — preservaram essa tradição de formação ética, pela qual a escola se tornou reconhecida. Nesse contexto, Jaeger identifica no entrelaçamento entre o estudo das letras e da ética o principal sinal do humanismo vitorino — concebido, aqui, como um programa de aperfeiçoamento moral e conquista da dignidade humana no interior da vida terrena.

Os vitorinos, embora representativos, constituem apenas um entre os muitos casos analisados por Jaeger. Outros nomes igualmente relevantes são Bernardo de Claraval, Alan de Lille, Bernardo Silvestre, Teodorico de Chartres, entre outros. São autores bastante distintos

---

[112] Idem, ibid., p. 250
[113] Para ambos os trechos da epístola Apud Jaeger, p. 255
[114] Interessa observar, não obstante o realce do conservadorismo dos vitorinos, ter havido ruptura com o modelo monástico de educação entre os vitorinos. Jaeger demonstra de maneira bastante convincente que as ideias fundamentais da ética vitorina devem mais às tradições seculares da Antiguidade e das escolas catedrais do século XI do que às tradições monásticas e canônicas. (cf. JAEGER, 2019, p. 301-303)
[115] Idem, ibid., p. 281-387.

entre si — alguns mais próximos, outros mais distantes do antigo aprendizado —, mas cuja obra compartilha um traço comum: a idealização do "homem perfeito". O processo de tornar-se ideal, ou mesmo de "divinizar-se", como prefere Jaeger, passava necessariamente pela disciplina e pela educação, concebidas como meios pelos quais o indivíduo podia moldar-se à imagem de um modelo superior. A diferença de Jaeger, em relação a Southern, está na inflexão ética e pedagógica dada por ele, para quem o avanço do escolasticismo, com seu viés aristotélico e seu impulso em direção a uma ciência natural autônoma, teria perturbado o equilíbrio desses elementos, outrora harmonizados pelo antigo aprendizado.

2.7 As definições de humanismo em perspectiva

Retomando as contribuições acumuladas por sucessivas gerações de pesquisadores desde a década de 1920, Richard Southern indicou, nos anos 1970, que o estudo dos modos e temas do pensamento letrado no século XII deveria levar em conta as transformações profundas nas concepções de homem, natureza e Deus. Assim como Haskins, Chenu e outros autores, Southern classificou esse processo como uma forma de humanismo desenvolvida no interior da cultura cristã medieval. Embora o tema ainda seja ocasionalmente retomado por historiadores, como C. Stephen Jaeger, observa-se um declínio no interesse historiográfico, evidenciado tanto pela escassez de publicações relevantes quanto pela diminuição do número de teses dedicadas ao estudo do humanismo cristão e medieval.[116]

Qual a razão dessa reviravolta?

É difícil não supor que a popularidade do tema do humanismo no século XX tenha estado relacionada às tensões políticas e sociais vividas ao longo do período. Um exemplo marcante é o do filósofo francês Jean-Paul Sartre, que refletiu amplamente sobre o papel do intelectual em tempos de crise. Durante a ocupação nazista na França, e mais tarde diante de eventos como a Guerra da Argélia e os conflitos no Vietnã e em Cuba, Sartre defendeu a figura do "intelectual-humanista" como alguém engajado politicamente e responsável por intervir criticamente na história. [117] Se recuarmos ainda mais, encontramos no Caso Dreyfus — um

[116] É o que podemos inferir a partir da leitura de dois livros de síntese recentes e bem-conceituados, um de Florian Mazel, *Nouvelle Histoire du Moyen Âge* (2021), e o outro de Chris Wickham, *Medieval Europe* (2016), nos quais os termos equivalentes a "humanismo" em língua francesa ou inglesa aparecem mais em discussões relacionadas à Renascença do que à Idade Média. Enquanto, em meados do século passado, as sínteses historiográficas eram marcadas pelo entusiasmo do humanismo cristão e medieval, como é o caso em Frederich Heer, *The Medieval World* (1961), e em Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident medieval* (1964).

[117] ALMDEIA, Rodrigo Davi. *Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo*. Em: Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas Científicas (28 de julho a 1º de agosto de 2014). Disponível em:

escândalo político e judiciário ocorrido na França no final do século XIX — o surgimento do uso moderno da palavra "intelectual". À época, escritores e cientistas se mobilizaram publicamente em defesa do oficial judeu injustamente condenado, e passaram a ser reconhecidos como defensores de valores humanistas. Esses episódios sugerem que a força do humanismo, seja como tema de reflexão, seja como método de análise, está diretamente ligada ao contexto histórico que interpela o pensador. Mesmo filosofias que se pretendem alheias a essa tradição acabam, em momentos decisivos, por reencontrá-la. Como observa Luc Ferry, até mesmo os materialistas mais convictos recorrem intuitivamente ao humanismo quando confrontados com situações-limite:

> É claro que nesse sentido o materialismo é uma filosofia da felicidade; quando tudo vai bem, quem não seria tentado a ceder a seus encantos? Uma filosofia para tempo bom, no final das contas. Sim, mas aí é que está: quando a tempestade se levanta, ainda podemos segui-la? [...] Em face da iminência da catástrofe – a doença de uma criança, a possível vitória do fascismo, a urgência de uma escolha política ou militar etc. – não conheço nenhum sábio materialista que não se torne logo um vulgar humanista sopesando as possibilidades, convencido de repente de que o curso dos acontecimentos poderia de algum modo depender de suas livres escolhas. (FERRY, Luc. *Aprender a Viver: Filosofia para os Novos Tempos.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2010, p. 205-206)

Claro, por mais relevante que tenha sido, a experiência geracional não basta para explicar, por si só, o padrão de publicações observado entre as décadas de 1920 e 1970. É preciso considerar também outras causas. Uma possível chave interpretativa é oferecida por Zygmunt Bauman em *Ensaios sobre o Conceito de Cultura*, ao indagar se certos temas deixaram de ser discutidos por terem perdido a relevância, ou se perderam a relevância porque as pessoas se cansaram de discuti-los. Segundo o autor, a dinâmica do discurso acadêmico não avança por um processo contínuo e cumulativo, mas por uma "mistura de esquecimento e lembrança" (BAUMAN, 2012, p. 8). Concordamos, nesse ponto, com a análise do sociólogo: o meio acadêmico opera frequentemente por meio de ciclos, nos quais determinados objetos de estudo ganham visibilidade e depois cedem lugar a novas agendas.

Ainda assim, é necessário reconhecer que não se trata apenas de um deslocamento conjuntural: há também uma inteligência crítica que, com o tempo, identifica limitações internas e promove o abandono de certos conceitos. Entre os fatores que ajudam a explicar o declínio do interesse pelo tema, destaca-se a crítica ao modo como o conceito de humanismo foi inserido no debate historiográfico — recuando um termo originalmente formulado para

---

https://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1395367297_ARQUIVO_Jean-PaulSartreeoTerceiroMundo.pdf

descrever características culturais da Renascença, a fim de aplicá-lo ao universo medieval. Como se procurou demonstrar ao longo deste capítulo, consolidou-se gradualmente a ideia de que o humanismo medieval não deve ser compreendido apenas como uma etapa preliminar do humanismo renascentista, mas como um fenômeno autônomo, dotado de características próprias que exigem ser analisadas em sua singularidade histórica.

Essa redefinição de enfoque — que insiste na singularidade do humanismo medieval enquanto fenômeno histórico — conduziu, como era de se esperar, a um processo de refinamento conceitual que acabou por enfraquecer a própria noção original. Trata-se de um efeito próprio da natureza autorreflexiva da pesquisa: quanto mais se aprofunda o conhecimento sobre o humanismo medieval, menos "humanista" ele parece aos olhos da tradição moderna. Um exemplo claro pode ser encontrado na diferença entre duas formulações separadas por quase seis décadas. Em 1961, Frederich Heer, em *The Medieval World*, caracterizou a cultura letrada dozecentista como antropocêntrica, sem maiores problemas: "O humanismo do século XII [...] era antropocêntrico, não vendo sentido em filosofar sobre Deus e a natureza, a menos que o próprio homem também estivesse envolvido." (HEER, 1961, p. 79) Hoje, acumuladas décadas de pesquisa em história da espiritualidade e da religião, tal caracterização soaria incongruente. Em opinião contrastante a de Heer, Jérôme Baschet, em *Corpos e Almas* (2019), enfatizou que: "Qualquer consideração acerca do 'antropocentrismo' medieval é, portanto, em vão, se ela deixa de ressaltar que se trata de um antropocentrismo muito relativo, englobado num teocentrismo dominante." (BASCHET, 2019, p.273)

Como qualquer outro conceito histórico, o termo *humanismo* não é neutro: carrega consigo uma determinada percepção do passado, moldada por intenções e contextos específicos. O que procuramos mostrar ao longo deste capítulo foi justamente isso — as razões, explícitas ou implícitas, que levaram os historiadores a aplicar esse conceito à Idade Média. Talvez, num estágio ainda incipiente da pesquisa, chamá-lo de "humanismo" não apenas fizesse sentido, como também se mostrasse necessário, sobretudo para contrapor a imagem persistente de uma Idade das Trevas. Hoje, é evidente que esse objetivo já não se impõe com a mesma força. Portanto, no ponto a que chegamos, impõe-se a pergunta: em que medida a noção de *humanismo medieval* corresponde ao modelo educacional cultivado em São Vítor?

Para Marie-Dominique Chenu, Hugo de São Vítor desempenha papel fundamental no desenvolvimento de uma exegese positiva da natureza no mundo medieval. Já para Charles H. Haskins e Richard Southern, Hugo partilha com os demais humanistas do século XII o apreço

pela lógica e pela sistematização do saber.[118] Nenhum desses últimos, contudo, dedicou atenção especial ao caso dos vitorinos — e, quando o fizeram, privilegiaram tipos de fontes que ressaltam sobretudo o aspecto escolástico de sua produção.[119] Diante disso, a questão permanece em aberto: quais seriam as particularidades do humanismo vitorino? Mais do que isso, é preciso perguntar se o conceito de *humanismo* ainda se mostra adequado para descrever a proposta curricular elaborada por Hugo de São Vítor. Até o momento, não se tem uma resposta clara, abrangente e satisfatória. Resta-nos, portanto, a tarefa de formulá-la.

[118] CHENU, 1957, p. 8; 24-25.

[119] R. W. Southern estudou especificamente o humanismo hugoniano em *Scholastic Humanism* (p.56-65), através de obras em que existiu um esforço de sistematização do conhecimento, seja filosófico, histórico ou teológico. As obras analisadas foram: *Didascalicon, De Sacramentis* e *Chronicon* (acerca deste último, é importante dizer, ele nunca foi publicado na íntegra, logo, temos pouco conhecimento de seu conteúdo).

CAPÍTULO 3. PARA ALÉM DO HUMANISMO: O MUNDO NATURAL NA IDADE MÉDIA

> Finalmente, todo o universo aparece inteligível e acessível à razão humana: a natureza é vista como um sistema ordenado, e o homem - compreendendo as leis da natureza - entende a si mesmo como a parte principal, a pedra fundamental, da natureza. Sem essa compreensão, é difícil ver como os homens podem experimentar a confiança nos poderes humanos que o humanismo implica. (SOUTHERN, 1970, p. 32)[120]

A hipótese que serve às análises neste capítulo é a de que a noção de humanismo medieval dependeu da valorização do ser humano em sua relação com Deus e com a natureza. Porém, essa admissão carrega consigo um incômodo: podemos transportar as noções modernas de "humano" e de "natureza" para o estudo do caso medieval? Não estaríamos incorrendo em grave crime de anacronismo ao estabelecer a universalidade da nossa maneira de estar no mundo?[121]

O maior obstáculo à noção de humanismo medieval, em sua acepção tradicional, parece ter sido estabelecido pela Antropologia. De maneira bastante convincente, os antropólogos demonstraram que o dualismo homem-natureza — fundamento da própria disciplina — é fruto de uma evolução histórica específica, vinculada às transformações técnicas e mentais do Ocidente moderno. Com a chamada "virada ontológica", passou-se a reconhecer que a concepção de ser humano como indivíduo autônomo, superior e exterior ao mundo natural constitui uma construção recente.

Isso significa que, ao tentar compreender o pensamento medieval, não se deve projetar sobre ele as categorias modernas de indivíduo e natureza. Para o homem medieval, a pessoa humana era concebida segundo um regime de leis exteriores a ela, como parte de um todo ordenado e hierarquizado — estrutura metafísica conhecida como a "grande cadeia dos seres". [122] Nesse horizonte, não se operava com os conceitos de indivíduo e natureza tal como hoje os entendemos. Em seu lugar, predominava o que alguns autores denominam *analogismo*, ainda que também se identifiquem traços de um *naturalismo* nascente. Este capítulo explicará os

---

[120] No original: "Finally the whole universe appears intelligible and accessible to human reason: nature is seen as na orderly system, and man – in understanding the laws of nature – understands himself as the main part, the key-stone, of nature. Without this understanding it is hard to see how men can experience that confidence in human powers which humanism implies." (SOUTHERN, 1970, p. 32)

[121] Há muito se adverte que o pior anacronismo é o de tipo psicológico, significando a suposição de que a "estrutura mental" com a qual as pessoas interpretavam suas experiências em períodos anteriores era a mesma que a nossa. FEBVRE, L. *Psicologia e história*. Laboreal, v. 17, n. 1, 26 maio 2021. Disponível em: https://journals.openedition.org/laboreal/18010.

[122] Devo estas observações ao orientador desta pesquisa Sínval Carlos Mello Gonçalves, em especial da leitura de seu livro *Na Medida do Impossível*: *amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes* (c. 1165-1181). Manaus: Edua, 2015.

fundamentos da ontologia analógica e do sistema simbólico que a sustentava, para em seguida examinar a noção de autonomia da natureza e outros indícios de um naturalismo emergente no século XII.

3.1 A "virada ontológica" e o analogismo

Trabalhos relevantes publicados recentemente, particularmente aqueles do antropólogo Philippe Descola (discípulo de Lévi-Strauss e professor no Collège de France), convidam a repensar a maneira que o ser humano se relaciona com a natureza em diferentes culturas. Em especial no seu livro "Para Além da Natureza e Cultura",[123] Phillipe Descola questiona os fundamentos epistemológicos da própria Antropologia, buscando persuadir que ela "se desfaça de seu dualismo constitutivo e se torne plenamente monista". Para o antropólogo, a base epistemológica da Antropologia decorre de uma tentativa de generalizar um naturalismo tipicamente euro-americano, algo que, conforme demonstrado na obra, é fruto histórico de uma separação rígida entre a cultura e a natureza no Ocidente moderno. Seu objetivo nessa obra, então, é duplo: 1) demonstrar empiricamente que o naturalismo é um modo provinciano de conceber as relações entre humanos e não humanos; 2) oferecer um substituto ao binarismo natureza-cultura.

O primeiro objetivo constitui a primeira parte do livro. Philippe Descola explica que a sua desconfiança em relação à evidência da universalidade da distinção entre natureza e cultura nasceu de sua experiência etnográfica com os indígenas achuar na Amazônia equatorial, uma vez que eles conferiam aos animais e às plantas a maioria dos atributos da humanidade. Os achuar reconhecem um *continuum* social que abrange humanos e não humanos, introduzindo apenas uma escala de ordem segundo o nível de troca de informações factíveis (uma "pessoa completa", *penke aents*, era definida, antes de tudo, pela aptidão linguística). Então, de sua convivência com os indígenas achuar, questiona-se o antropólogo: seria legítimo empregar o termo "natureza" para designar um segmento de mundo dos achuar que é incomparavelmente mais restrito que aquele que compreendemos por natureza?

[123] Para a elaboração deste subcapítulo, consultei duas traduções da obra *Para Além da Natureza e Cultura*, de Philippe Descola: uma em língua portuguesa (Niterói: Eduff, 2023) e outra em língua inglesa (*Beyond Nature and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 2013). Vale notar que se tratam de edições diferentes, sendo que a versão em inglês inclui uma introdução escrita por Marshall Sahlins, ausente na edição em português. Além dessa obra fundamental, considerei também *Outras Naturezas, Outras Culturas* (São Paulo: Editora 34, 2016), conferência proferida por Descola no Teatro de Montreuil, em 2007, seguida de uma sessão de perguntas e respostas, que oferece um complemento valioso à sua reflexão antropológica.

Ademais, não se trata de uma ocorrência isolada. Philippe Descola demonstra que a cosmologia dos achuar encontra paralelos com a dos indígenas makuna, yukuna, secoya e yagua (todos localizados nas terras da América do Sul). A despeito das diferenças que esses grupos manifestam entre si, todas as suas cosmologias têm por característica comum não operar distinções ontológicas taxativas entre os humanos, de um lado, e muitos espécies animais e vegetais, de outro. Para esses grupos indígenas, a maior parte das entidades que povoam o mundo estão vinculadas umas às outras por um vasto *continuum* animado por princípios unitários e governados por um idêntico regime de sociabilidade:

> Contrariamente ao dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como se estivesse animado por um mesmo regime cultural, cuja diversificação vem das naturezas heterogêneas ou, então, dos diferentes modos de apreensão uns dos outros. O referente comum às entidades que habitam o mundo não é, portanto, o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição. (DESCOLA, 2023, p.28-29)

Este fenômeno, no entanto, já havia sido percebido e explicado pela Antropologia, explica Philippe Descola. Tanto os relativistas culturais (Claude Lévi-Strauss) quanto os monistas naturalistas (Gerardo Reichel-Dolmatoff) chegaram à conclusão de que a profusão de espécies nas florestas tropicais condicionou a elaboração de tal tipo de cosmologia peculiar, onde as modalidades de parentesco com os seres naturais anulam a distinção entre o humano e o não humano (Idem, ibid., p. 30). Entretanto, em revisão bibliográfica da teoria antropológica, Philippe Descola demonstra que tal perspectiva não se sustenta em uma análise comparativa mais abrangente, uma vez que os povos subárticos do Canadá; os esquimós do Ártico canadense; os caçadores da taiga na Sibéira (os tungue, os samoiedos, os khanty e os mansi); os chewong, os negritos batek e os Ma'Betisék na Malásia; assim como povos no Mali e na Serra Leoa, também não consideram seu ambiente como um domínio da realidade claramente apartado dos princípios regentes da vida social.[124]

Outra tese combatida por Philippe Descola é a de que o modo de atribuição de características antropomórficas à natureza seria resultado do desconhecimento da escrita. Quer dizer, carentes de instituições especializadas na acumulação, objetificação e transmissão do saber, tais grupos sociais teriam sido incapazes de conduzir bem o esforço reflexivo e crítico graças ao qual a tradição letrada pôde isolar a natureza como um campo de investigação e produzir conhecimentos positivos sobre ela. Ao contrário disso, Descola demonstra que na Índia

[124] DESCOLA, 2023. P. 27-45.

antiga e moderna a natureza parece não ter adquirido o estatuto de domínio independente. Isso vale também para a concepção de natureza no Japão, onde não existe a ideia de uma esfera de fenômenos independentes da ação humana.[125]

O compêndio de culturas analisadas por Descola nos leva à conclusão de que a maneira pela qual o Ocidente moderno representa a natureza é pouco partilhada no mundo. Philippe Descola prossegue o compêndio com atenção igualmente abrangente para as dinâmicas globais de domesticação, urbanização e vida selvagem, os quais desempenharam um papel crucial na mediação das distinções entre humanos e não-humanos em diversos grupos. Todavia, em inúmeras regiões do planeta, não se considera que humanos e não humanos desenvolvam-se em mundos incomunicáveis e segundo princípios distintos. Para além disso, o ambiente natural não é objetivado como uma esfera autônoma; as plantas e os animais, os rios e as rochas, os meteoros e as estações não existem em um mesmo nicho ontológico definido pela ausência da humanidade. Conclui-se do périplo pelas culturas de que o naturalismo é de fato uma singularidade do Ocidente moderno.

Para Philippe Descola, a construção de nossa singular ontologia remonta à Grécia Antiga. Foi com os "primeiros filósofos"[126] que surgiu a ideia de natureza como um cosmos organizado em leis que a humanidade poderia descobrir. Esses primeiros filósofos acreditavam que os eventos materiais tinham causas naturais e por isso excluíam a arbitrariedade das intervenções divinas. Mais tarde, no Período Clássico, Aristóteles organizou a natureza em uma detalhada classificação causal, definindo cada ser por características como princípio, causa e substância (DESCOLA, 2023, p. 91). Contudo, para os antigos gregos, tal ideia de natureza aplicava-se somente ao mundo sublunar, uma vez que nesse modelo cosmológico os céus incorruptíveis estariam isentos dos acidentes naturais, constituindo-se como fenômenos regidos por outras regras. Para além disso, no pensamento grego e particularmente em Aristóteles, os humanos ainda faziam parte da natureza: “Seu destino não está dissociado de um cosmos eterno, e é graças a sua capacidade de conhecer as leis que o regem que estão em condições de se situar nele.” (DESCOLA, 2023, p. 92)[127]

[125] DESCOLA, 2023, p.46-49.
[126] Descola não indica seus nomes. Todavia, sabemos que se trata dos pré-socráticos (qualquer manual de filosofia indica tal momento do pensamento letrado na Grécia antiga como o de transição das cosmogonias para as cosmologias).
[127] DESCOLA, 2023, p.89-92.

Para que a noção moderna de natureza viesse a existir tornava-se imperioso uma segunda distinção: os homens deveriam se tornar superiores e exteriores à natureza. Tal reviravolta é creditada ao cristianismo por estabelecer que a verdadeira natureza do homem deriva unicamente da substância divina, na condição de *imago dei*, a qual se distingue dos elementos naturais. Sua essência e seu devir participam tão-somente da graça, que está além da natureza.[128]

Não obstante a distinção entre homem e natureza promovida pelo cristianismo, os Padres da Igreja e depois os teólogos medievais estabeleceram formas de conectar o humano e a criação através da chamada teologia ou exegese da natureza. Para Philippe Descola, Santo Agostinho teria sido o principal responsável pelo desenvolvimento dessa teologia que tinha como função examinar as intenções de Deus na criação. Sua ideia básica era a de que a natureza atestava a existência de Deus, de sua bondade e de sua perfeição, e que interpretá-la seria uma importante fonte de edificação espiritual.

> A exterioridade do mundo adquire um caráter manifesto graças a uma metáfora que percorre toda a Idade Média: a natureza, em toda a sua diversidade e harmonia, é como um livro no qual se pode decifrar o testemunho da criação divina. [...] O mundo é dado a ler, portanto, como um comentário, um complemento ao verbo divino. (DESCOLA, 2023, p. 93)

Essa prática teológica evoluiu ao longo do período medieval, sobretudo a partir do século XII, tendo como fundamento a exegese bíblica aliada ao pensamento aristotélico, particularmente no que concerne à análise das causas finais, representadas pelo intelecto de Deus, e das causas eficientes, representadas pelo agente natural, na organização do mundo.

Ainda segundo Philippe Descola, outra parte da ideia moderna de natureza surgiria somente no século XVII a partir de uma profunda reorganização do relacionamento da humanidade com o mundo natural, a respeito da qual o antropólogo atribui vários motivos para sua transformação:

> A emergência da cosmologia moderna resulta de um processo complexo, no qual estão inextrincavelmente combinadas a evolução da sensibilidade estética e das técnicas pictóricas, a expansão dos limites do mundo, o progresso das artes mecânicas e o maior domínio que estas propiciavam sobre certos ambientes, a passagem de uma consciência calcada na interpretação das similitudes a uma ciência universal da ordem e da medida, fatores que

[128] DESSCOLA, 2023, p. 92-94.

> tornaram possível a edificação de uma física matemática, mas também de uma história natural e uma gramática geral. (DESCOLA, 2023, p. 94)

A Revolução Científica no século XVII estabeleceu a mecanicidade da natureza, na qual se concebe que todos os seus elementos podem ser explicados por leis e que todas as suas partes estão interconectadas. Todavia, a separação entre natureza e humanidade, percebida no desenvolvimento filosófico e científico em pensadores como Bacon, Descartes ou Spinoza, estava, ainda, incompleta. Isto porque o dualismo ontológico que opõe homem à natureza só se desenvolveu plenamente no século XIX com o advento da noção de sociedade e, mais tarde, de cultura. Em suma, o que se vê aprofundar no período da modernidade é a descontinuidade entre humanidade e natureza, fundando a concepção de mundo naturalista da qual compartilhamos atualmente.

Entendido que o dualismo moderno não é expressão de uma natureza humana atemporal – possuindo uma história própria condicionada à evolução específica das técnicas e mentalidades no Ocidente – Philippe Descola sugere que busquemos discriminar as ontologias a partir das categorias analíticas que ele nomeou de "identificação" e de "relação", as quais desempenham um papel particular na estruturação da experiência humana coletiva. Entende-se por "identificação" tudo aquilo através do qual são estabelecidas, por inferência de analogias e contrastes, diferenças e continuidades entre um eu e algum outro ser existente; enquanto por "relacionamento", entende-se um conjunto detectável de normas que governam as relações entre tais conjuntos de seres e de coisas.

Em suas palavras, entende-se por "identificação", o "esquema mais geral através do qual estabeleço diferenças e semelhanças entre mim e os existentes ao inferir analogias e contrastes entre a aparência, o comportamento e as propriedades que atribuo a mim mesmo e as que lhes atribuo." (DESCOLA, 2023, p. 143) Entretanto, a mera identificação seria inadequada. A possibilidade de categorizar o não-humano como uma entidade passível de ser considerada uma "coisa" ou algo dotada de características humanas não abrange completamente a experiência social de lidar com a alteridade. Além disso, essa categorização não legitima antecipar a natureza do relacionamento que será estabelecido. Daí a necessidade de acréscimo do elemento relacional, no sentido das conexões que o objeto mantém com algo distinto dele: "[...] [A relação é entendida] como vínculos externos entre seres e coisas identificáveis em comportamentos típicos e susceptíveis de receber uma tradução parcial em normas sociais concretas." (DESCOLA, 2023, p. 144)

O estabelecimento dos diferentes modos de identificação e de relacionamento, por sua vez, são resultados de distribuições variadas de "interioridade" (como o mundo interno de subjetividade e intenção do outro é semelhante ou não ao meu?), e de "fisicalidade" (como a substância que compõe a constituição física do outro é igual ou não à minha?). Em outras palavras, "interioridade" é o domínio que remete às características que denominamos ordinariamente como concernentes ao espírito (intencionalidade, subjetividade, reflexividade, afetos, aptidão a significar ou sonhar),[129] enquanto "fisicalidade" designa a forma exterior aos processos perceptivos e sensório-motores que se exercem sobre a conduta do corpo.[130] De modo geral, a principal contribuição teórica de Descola é a de que as modalidades ontológicas de identificação e suas expressões relacionais na vida social modulam a consciência que se pode ter da existência de um outro, atribuindo-lhes ou negando-lhes uma "interioridade" e uma "fisicalidade" análogas às que conferimos a nós mesmos.[131] Com essa estrutura estabelecida, Philippe Descola sistematiza e propõe quatro ontologias básicas que governam os fundamentos da variação na vida em sociedade: 1) ou possuem os mesmos elementos de interioridade e de fisicalidade, recebendo o nome de *totemismo*; 2) ou possuem elementos de interioridade e de fisicalidade diferentes, chamado de *analogismo*; 3) ou possuem interioridades semelhantes e fisicalidades diferentes, tendo como nome *animismo*; 4) ou possuem fisicalidades semelhantes e interioridades diferentes, dando assim ao *naturalismo*.

Por certo, para esta pesquisa, pouco importa apresentar a definição de todas as ontologias da antropologia de Descola, uma vez que no período medieval prevaleceu o analogismo e, ademais, seria impossível fazer justiça ao esquema desenvolvido por Descola nestas poucas páginas. Sendo assim, nos contentaremos apresentar a definição ao analogismo dada pelo antropólogo, encontrada no capítulo "As vertigens da analogia", cujas características foram estabelecidas através de uma análise comparativa de ontologias antigas (grega, medieval,

---

[129] "Trata-se, em suma, dessa crença universal de que existem características normais por seus efeitos, e que são consideradas responsáveis por sua identidade, perpetuação e alguns de seus comportamentos típicos." (DESCOLA, 2023, p. 147)

[130] A fisicalidade não é, portanto, a simples materialidade dos corpos orgânicos ou abiótico, mas o conjunto das expressões visíveis e tangíveis assumidas pelas disposições próprias a uma entidade qualquer quando são consideradas resultantes das características morfológicas e fisiológicas intrínsecas a essa entidade. (Idem, ibid. p. 148)

[131] Isso, claro, supõe admitir a universalidade da percepção humana como unidade mista de interioridade e fisicalidade, estado necessário para reconhecer ou negar a outrem caracteres distintivos derivados dos seus próprios. Tal individuação é evidenciada pelo autor sobretudo a partir dos indícios linguísticos nas culturas cuja descrição lhe foi acessível: de modo geral, todas as línguas operam uma distinção entre um plano da interioridade e um plano da fisicalidade, portanto, não se corre risco em admitir como fato de ordem universal a forma de individuação que a consciência de si torna manifesta e que é reforçada pela diferenciação intersubjetiva implicado no uso do "tu".

chinesa, nahua e tzotzil) e de ontologias contemporâneas (bambara, dogon e bolo do Mali e do Burkina):

> Entendo pelo termo [analogismo] um modo de identificação que fraciona o conjunto dos existentes em uma multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenas distâncias, às vezes ordenadas em uma escala graduada, de maneira que se torna possível recompor o sistema dos contrastes iniciais em uma densa rede de analogias que vinculam as propriedades intrínsecas das entidades distinguidas. Essa maneira de distribuir as diferenças e as correspondências legíveis sobre a face do mundo é muito comum. Ela se exprime, por exemplo, nas correlações entre microcosmo e macrocosmo estabelecidas pela geomancia e adivinhação chinesas; na ideia recorrente na África, de que desordens sociais são capazes de deflagrar catástrofes climáticas, ou na teoria médica das assinaturas que funda a etiologia e a terapêutica das doenças nas semelhanças que substâncias ou objetos naturais apresentam com sintomas ou partes do corpo humano. O que chama a atenção de saída nesses sistemas é a inventividade desencadeada para rastrear, com finalidades práticas, todas as similitudes e ressonâncias oferecidas à inferência por meio da observação: a busca da felicidade ou das causas do infortúnio se apoia sobre a hipótese de que as qualidades, os movimentos ou as modificações de estrutura de determinados existentes exercem uma influência sobre o destino dos humanos ou são eles próprios influenciados pelo comportamento destes. A obsessão da analogia torna-se um traço dominante, afirmando um vigor ainda mais maníaco quanto maior for considerada a contundência de seus efeitos na vida cotidiana. Eis a razão por que o qualificativo "analógico" me parece o mais idôneo para designar esse esquema. (DESCOLA, 2023, p. 245-246)

Sublinhemos na citação acima aquilo que havia sido exposto anteriormente: no analogismo, a interioridade e a fisicalidade dos seres humanos e não humanos são diferentes. No entanto, a despeito dessas diferenças, existe uma "densa rede de analogias" que conecta as "propriedades intrínsecas que são distintas em cada ser". Para o caso medieval, o nome que se atribui na filosofia a essa densa rede de analogias é a "grande cadeia dos seres" ou "escala da natureza" (*scala naturae*), a qual tem sua origem em Platão e Aristóteles e seu desenvolvimento posterior com os neoplatônicos e os pensadores medievais.

O analogismo ocidental, dos antigos gregos à primeira modernidade, foi objeto de um estudo importante realizado pelo filósofo e historiador Arthur O. Lovejoy, no qual ele identificou três princípios comuns a vários modelos ontológicos em diferentes períodos da história ocidental. [132] Arthur Lovejoy estudou os elementos da ontologia analógica desenvolvidos por filósofos ocidentais do século V a.C. até o século XVIII, identificando um padrão comum a cada um deles. Segundo o filósofo estadunidense, desde Platão e Aristóteles, notam-se nas ontologias ocidentais os assim chamados: "princípio da plenitude", derivado da

[132] LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976 [1936]. Indubitavelmente, trata-se de uma obra antiga. No entanto, ela foi utilizada como a principal referência do analogismo medieval por Descola. Para além disso, segundo o historiador turco Asin Kaya em artigo *The Origin of Arthur O. Lovejoy's 'Great Chain of Being' and Its Influence on The Western Tradition*, Lovejoy continua sendo referenciado como um dos principais teóricos do tema.

filosofia platônica e da neoplatônica; e os princípios “da gradação” e o “da continuidade”, ambos evoluídos do diálogo com as ideias aristotélicas.[133]

O "princípio da plenitude" sustenta que o universo reflete uma ordem subjacente e uma estrutura inerente, decorrente dos princípios da bondade e perfeição de seu criador, permitindo que todos os entes compartilhem essas qualidades. Entre os antigos gregos, Arthur Lovejoy indica que tal princípio foi racionalmente formulado no *Timeu* e na *República* de Platão, bem como nas *Enéadas* de Plotino. Em especial no diálogo platônico com Timeu, o filósofo grego teria abordado a questão fundamental do porquê o universo foi criado. Em resposta digressiva, Platão argumenta que teria de haver uma razão, pois nada surge sem uma causa; além disso, o universo teria de ter sido criado, caso contrário, não existiria. Sendo assim, Platão atribui a formação do universo a uma entidade inteligente, uma espécie de artífice ou artesão divino (*demiurgo*). Essa entidade seria naturalmente bondosa, pois a formação do mundo seria motivada apenas por sua própria vontade. O filósofo também estabelece que o demiurgo não poderia ser invejoso, já que não havia nada anterior a ele que pudesse provocar inveja. Com base nessas proposições, Platão conclui que o criador do universo só poderia permitir que outras coisas existissem se fossem semelhantes a ele porque não pode haver ciúme ou egoísmo naquilo que é puramente bom.[134] Assim, todos os entes compartilhariam do princípio da bondade de seu criador, além de nele resguardarem a possibilidade do conhecimento, pois a premissa de que todo o universo reflete princípios da perfeição sugere uma ordem subjacente e uma estrutura inerente a todas as coisas.

O “princípio da gradação” refere-se à ideia de uma hierarquia ontológica, onde os seres são organizados conforme níveis crescentes de perfeição ou complexidade. Essa noção foi amplamente elaborada por Aristóteles, que estabeleceu dois modelos principais de classificação ontológica. O primeiro, de caráter zoológico, organiza os seres em doze níveis gradativos, baseando-se em critérios como anatomia, habitat e inteligência. O segundo, por sua vez, considera os “poderes da alma” – nutritivo, sensitivo e intelectivo – como base para a

[133] Deste em momento em diante, será apresentada a definição da grande cadeia dos seres consoante exposta por Arthur Lovejoy em “*The Great Chain of Beings*”.

[134] Em Platão, “Ele era bom e, naquilo que é bom, nunca surge inveja de nada; e sendo desprovido de inveja, desejou que todos fossem, tanto quanto possível, semelhantes a Ele" (TIMEU, 29e) O sentido da bondade em Platão está explicado em LOVEJOY, 1936, p. 49. Em Plotino, “*How then should the Most Perfect Being and the First Good remain shut up in itself, as though it were jealous or impotent - itself the potency of all things? ... Something must therefore be begotten of it.*” [Como então deveria o Ser Mais Perfeito e o Primeiro Bem permanecer encerrado em si mesmo, como se fosse ciumento ou impotente - ele próprio a potência de todas as coisas? ... Algo deve, portanto, nascer disso.] (PLOTINO, *Enn.,* V, 4. Apud LOVEJOY, 1936, p. 62)

hierarquização.[135] Embora Platão tenha reconhecido e discutido as diferenças entre os seres, ele não desenvolveu um sistema avançado de classificação das coisas existentes, deixando esse esforço principalmente a cargo de Aristóteles, cuja taxonomia delineia uma escala hierárquica detalhada das entidades naturais.[136]

Por sua vez, o "princípio da continuidade" é deduzido da percepção de Aristóteles de que existem fronteiras entre as classes de seres vivos, mas que, na prática, as diversas características dos entes podem condizer com os critérios taxonômicos de várias classes diferentes. Em outras palavras, ao criar uma taxonomia dos seres com um certo grau de precisão, Aristóteles reconheceu que os parâmetros de classificação poderiam resultar em alguma incongruência em razão do caráter de continuidade da natureza. Um avestruz, por exemplo, tem elementos de animais e de pássaros, ao passo que uma esponja do mar é um animal com características de planta. Desta forma, Aristóteles elaborou certa teoria da transitividade dos seres, ou mais exatamente, da continuidade das características dos seres naturais entre suas diferentes classes.

Ainda segundo Arthur Lovejoy, o princípio da plenitude e o da gradação teriam passado para a teologia e para a cosmologia medieval através de Agostinho e de Pseudo-Dionísio.[137] Infelizmente, pela época da produção de seu livro e o pouco que ainda se conhecia da filosofia medieval, não há um desenvolvimento satisfatório dessa parte da história do analogismo. No máximo, identifica-se em Agostinho o princípio da plenitude ao destacar que, para ele, a natureza do Bem absoluto implica na criação de outros seres. Para o Areopagita, destaca-se a evolução do princípio da gradação em sua teoria da emanação gradual do amor divino, tomando-o como uma energia criadora que irradia bondade para os outros seres. Infelizmente, mais confusa é a transição do princípio da continuidade de Aristóteles para a Idade Média. Constata-se seu desenvolvimento em Alberto Magno e Tomás de Aquino, porém, justamente pela análise de Arthur Lovejoy se restringir a autores da escolástica, fica a dúvida se isso se

---

[135] As ideias apresentadas no parágrafo estão presentes no capítulo *The Genesis of the Idea in Greek Philosophy: the Three Principles*, mais especificamente nas páginas 55-61, do livro supracitado de Arthur Lovejoy.

[136] Segundo Lovejoy, Platão não desenvolveu nenhum sistema avançado de classificação das coisas existentes. "*There are in the Platonic dialogues occasional intimations that the Ideas, and therefore their sensible counterparts, are not all of equal metaphysical rank or excellence; but this conception not only of existences but of essences as hierarchically ordered remains in Plato only a vague tendency, not a definitely formulated doctrine.*" (LOVEJOY, 1936, p.58

[137] A partir deste momento, o nosso comentário da passagem dos três princípios da grande cadeia do ser para a Idade Média será totalmente baseada no capítulo *The Chain of Being and Some Internal Conflicts in Medieval Thought* do mesmo livro de Arthur Lovejoy.

tratou ou não de uma questão do século XIII que surgiu, presumivelmente, da redescoberta e incorporação do corpus aristotélico no Ocidente medieval.[138]

Para além da influência grega, Hilário Franco Júnior, no artigo *Modelo e Imagem*, ampliou a compreensão das especificidades do pensamento analógico na Idade Média, enriquecendo-a com a influência germânica e bíblica.[139] Em breve comentário, o historiador indica que o "papel central que o pensamento analógico desempenhou na Europa medieval é bem compreensível, dada a predominância dele nas três heranças culturais que construíram a européia [sic] – a clássica, a bíblica e a germânica." (§ 9) Para o caso bíblico, demonstra o historiador que são numerosos os casos de analogias do tipo de "atribuição" (quando um termo é aplicado a diferentes sujeitos com base em uma relação causal ou dependente entre eles) ou de "proporção" (quando o termo é aplicado a diferentes sujeitos, mas de acordo com uma relação proporcional que reflete similaridades nas respectivas proporções das coisas). Para o caso germânico, Hilário F. Júnior se vale, principalmente, de um mito islandês para demonstrar o tratamento analógico na mentalidade germânica, além de indicar através de fontes secundárias que entre os povos germânicos as categorias de espaço e de tempo eram vistas como concretas e análogas.[140]

Assim, a perspectiva acadêmica atual, resultante da "virada ontológica", confere à noção de natureza uma camada maior de complexidade a ser observada nos estudos que buscam compreender na história a relação entre o ser humano e o mundo natural. Reside aí, acreditamos, na perspectiva ontológica e na admissão do analogismo predominante na cultura medieval, a essência do abismo que se abriu entre os antigos estudos do humanismo medieval e a

---

[138] De todo modo, apesar de o historiador utilizar apenas fontes do século XIII, esboçamos na introdução deste capítulo o pressuposto da transitividade da natureza nos autores vitorinos, embora ao menos na primeira geração ele ainda não tivesse assumido o caráter taxonômico comum aos aristotélicos ou das hierarquias celestes de Dionísio. Para além disso, o último capítulo desta tese discutirá exatamente o princípio da continuidade aplicado à angelologia vitorina, em que a natureza racional dos anjos equivalia à da alma humana (princípio da continuidade), embora não se confundissem em virtude dos propósitos da criação em termos da perfeição (princípio da gradação).

[139] Hilário Franco Júnior, "*Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval*", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 28 février 2009, consulté le 10 avril 2025.

[140] No âmbito da cultura germânica, tomemos dois casos. A natureza e o homem eram concebidos como análogos, mostra um mito islandês datado talvez do século VIII, embora tenha recebido registro escrito no século X: a deusa Frigg, mãe de Baldr, obteve da água, das pedras, árvores, enfermidades, aves, bem como do fogo, dos metais, animais e venenos, o juramento que jamais fariam mal a seu filho, mas deixou de lado um arbusto muito pequeno, julgado inofensivo, do qual o maldoso Loki extraiu um ramo que matou o jovem deus. O tempo e o espaço, para a Física moderna categorias abstratas, separadas e com características próprias, eram vistas pelos antigos germânicos como concretas e análogas, razão pela qual estabeleciam certa espacialização do tempo – um dia era a trajetória do Sol entre o leste e o oeste – e certa temporalização do espaço – medir uma distância era determinar com quantos dias de caminhada ela podia ser coberta. (Idem, ibid., §11)

perspectiva resultante da antropologia histórica. Sob a ótica do analogismo, todo o universo deve ser entendido como uma hierarquia ordenada e interligada de todos os seres existentes, desde os mais simples até os mais complexos, com cada um ocupando um lugar específico e interligado na escala da existência. Desta forma, a "natureza" representava para o homem medieval o elo intermediário entre os seres divinos e os seres humanos, por refletir a perfeição e a ordem do Criador.

3.2 O símbolo: ferramenta da mentalidade medieval

O analogismo representava apenas uma das maneiras de compreender e relacionar as entidades existentes segundo a ótica medieval. As relações analógicas operam de forma horizontal, pois estabelecem conexões entre signos similares. Porém, o simbolismo, outro mecanismo mental utilizado para dar significado às coisas representadas, determina um tipo de relação vertical entre o termo significante e o termo significado. Nesse sentido, o ser humano ou a natureza, a depender do contexto da operação simbólica, poderiam significar outra coisa que não eles próprios, assim como outras coisas ou palavras poderiam igualmente significá-los a partir do mesmo princípio de simbolização.

O estudo das conexões simbólicas do período medieval tem sua mais antiga e relevante expressão em "Outono da Idade Média" (1919) de Johan Huizinga. Para o medievalista holandês, o pensamento simbólico foi resultado de um "curto-circuito intelectual",[141] caracterizado pelo desvio ou "adormecimento" [142] do pensamento causal, devido a uma interrupção ou falha no raciocínio lógico.

> O pensamento [simbólico] procura a conexão entre duas coisas não ao longo das sinuosidades ocultas de seus vínculos causais, mas sim saltando subitamente por cima das conexões de causa. A conexão não é um elo entre causa e efeito, mas entre significado e objeto. A convicção de que tal elo existe pode surgir sempre que duas coisas possuam uma característica essencial em comum que se refira a alguma coisa de valor geral. Em outras palavras: qualquer associação com base em qualquer semelhança pode se transformar diretamente na ideia de uma conexão essencial e mística. (HUIZINGA, 2010, p. 336)

Johan Huizinga não estava preocupado em deduzir as razões que levaram o homem medieval à escolha pelo simbolismo e à suposta "falha do raciocínio lógico", diferentemente de

[141] É evidente, pela data de publicação, que parte do trabalho do historiador holandês está desatualizado – principalmente devido à sua visão pejorativa do simbolismo medieval, que descreve como uma "confusão pré-intelectual" ou "um meio pobre para expressar relações que sabemos ser essenciais" HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2013. p. 319 e 350.

[142] "A concepção de mundo havia atingido a quietude de uma catedral ao luar, na qual o pensamento poderia adormecer." Idem, ibid., p. 350.

outros historiadores que o sucederam. Sua preocupação estava em descrever as características gerais da equalização simbólica e distingui-la de outras formas de pensamento, que ele denominou "realismo" e "personificação". Sendo assim, para a questão específica do porquê o homem medieval adotou o símbolo, parecia-lhe suficiente indicar o fundo psicológico em que o simbolismo se desenvolveu em sua relação com a tradição cristã.

> Quando vemos tudo em Deus e atribuímos todas as coisas a ele, lemos uma expressão superior do significado nas questões comuns. Tão logo a ideia de Deus foi conceituada, também tudo o que partia Dele e que Nele encontrava o seu sentido se cristalizava em pensamentos articulados em palavras. E assim nasce a nobre e sublime ideia do mundo como uma grande conexão simbólica, uma catedral de ideias, a maior expressão rítmica e polifônica de tudo o que é imaginável. (HUIZINGA, 2010, 335)

Em seu livro sobre a estética medieval Umberto Eco amplia a compreensão de Johan Huizinga do modo de pensamento simbólico ao identificar que toda relação analógica de "identificação por essência" (i.e., do tipo que leva em consideração a substância das coisas comparadas) baseia-se também em uma "relação de proporção", em que à identidade dos elementos soma-se a incongruência da comparação. Faz todo sentido: se não existisse incongruidade do símbolo em relação à coisa simbolizada, mas somente identidade, tal qual na definição de Huizinga, não existiria a relação de proporção que ocorre no simbolismo medieval.

> [Em relação à Huizinga, referenciado por Umberto Eco] queríamos dizer que, para abstrair um modelo homólogo do gênero, é necessário já ter completado o curto-circuito. Em todo caso, o curto-circuito ou a identificação por essência baseiam-se em uma relação de proporção (que é a relação de analogia em seu nível menos metafísico: a rosa está para os espinhos assim como o mártir para seus perseguidores). Sem dúvida a rosa é diferente do mártir; mas o prazer que resulta do descobrimento de uma bela metáfora (e a alegoria não é senão uma cadeia de metáforas codificadas e extraídas uma da outra) deve-se justamente àquilo que o Pseudo-Dionísio (*De coelesti hier*. II) já indicava como incongruidade do símbolo em relação à coisa simbolizada. Se não existisse incongruidade, mas só identidade, não existiria relação proporcional (x não estaria para y como y está para z). Além disso, lembra Dionísio, é exatamente da incongruidade que nasce o esforço deleitoso da interpretação. É bom que as coisas divinas sejam indicadas por símbolos muito diferentes, como leão, urso, pantera, porque é justamente a estranheza do símbolo que o torna palpável e estimulante para o intérprete (*De coelesti hier.* II) (p. 109)

Ainda segundo o medievalista, o recurso ao símbolo no período inicial da Idade Média ocorreu devido a circunstâncias específicas da época, e não por uma escolha estilística ou filosófica deliberada. A fuga do mundo, da qual o monacato é sua grande manifestação na Alta Idade Média, e a recorrência ao simbólico (que valoriza o numenal diante do fenomenal) teriam sido resultado da condição endêmica de angústia e de insegurança provocada pela decadência das cidades e dos campos em decorrência das invasões, das pestilências e da mortalidade precoce. Umberto Eco atribui também o recurso ao símbolo às necessidades do cristianismo primitivo, tanto por razões doutrinais (pelas características próprias do texto bíblico), como pela

exigência de fugir, através da criptografia, aos riscos de perseguição pelos romanos nos primórdios dessa religião.[143]

Todavia, na época da publicação do livro de Umberto Eco, parecia mal resolvida na historiografia a distinção entre os mecanismos de estruturação do pensamento medieval tal como agora os concebemos. Para o próprio medievalista, o homem medieval não distinguia símbolo de alegoria, pelo contrário, a interpretação simbólica lhe era essencialmente alegórica e nada teria a ver com a concepção que as teorias modernas do simbolismo veem como própria do símbolo, isto é, em suas palavras, "como uma visão rápida e fulgurante de uma realidade intangível e inexprimível". O símbolo enquanto metáfora dotada da capacidade de revelação eterna nas coisas era utilizado pelo homem medieval como instrumento do discurso racional que se realizava por meio de uma semiose remissiva dos efeitos às causas, em um jogo de juízos de proporção em que a alegoria se potencializa por sua capacidade de discussão metafísica. Atribuía-se, então, ao valor metafísico da metáfora, o desenvolvimento de um alegorismo cósmico, o qual permitiu ao homem medieval ver em todo valor ontológico a luz da participação divina.[144]

Por outro lado, contemporâneo a Umberto Eco, Erich Auerbach enfatizava as diferenças entre a interpretação figural, alegórica e simbólica em seu ensaio sobre a interpretação na Idade Média. Segundo o filólogo alemão, a interpretação figural pode também ser entendida como alegórica em seu sentido mais amplo, pois uma coisa representa e significa a outra tanto na interpretação alegórica quanto na figural. Porém, a interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou pessoas que estão dentro do tempo, sendo acontecimentos ou figuras reais e concretos, e não uma abstração imaterial. Em Santo Agostinho, por exemplo, todo o Velho Testamento, ou pelo menos seus personagens e acontecimentos mais importantes, são interpretados espiritualmente sem perder sua plena historicidade através da articulação de três elementos da interpretação figural: a história prefigurada, a concretização da figura e a ocorrência figural de tais acontecimentos no plano supratemporal (chamado de "preenchimento derradeiro"). São duas promessas, uma oculta e aparentemente temporal no Velho Testamento, e outra claramente expressa e supratemporal no Evangelho.

[143] ECO, 2010, p. 103-110.
[144] ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010. cap. 6.

Já o método espiritualista-alegórico estaria relacionado a outro contexto intelectual e representaria uma hermenêutica distinta da interpretação figural por esvaziar o sentido histórico dos acontecimentos. Segundo Erich Auerbach, a intepretação alegórica tratava-se de uma interpretação puramente espiritual e extra-histórica que exerceu grande influência na Antiguidade Tardia, em parte por ser a mais respeitável manifestação do movimento espiritualista centrado em Alexandria e por ter passado à doutrina do significado quádruplo da Escritura como a dimensão ética e espiritual da exegese bíblica no período medieval. Ao lado forma alegórica ou espiritual da interpretação medieval, o filólogo acrescenta outro método que pode ser comparado com a profecia figural, as chamadas intepretações "simbólicas ou míticas". Segundo Auerbach, o que as difere é que a profecia figural se relaciona a uma interpretação da história, enquanto o "símbolo é uma interpretação direta da vida e originalmente, na maior parte das vezes, também da natureza." (AUERBACH, p. 49)

> Seu traço característico é que a coisa representada deve sempre ser algo muito importante e sagrado para aqueles a quem se dirige, algo que afeta de modo total suas vidas e seu pensamento, não apenas como aquilo que se expressa ou é imitado pelo signo ou símbolo, mas como algo que está presente e contido nele. Assim, o próprio símbolo é algo que pode agir e sobre o qual também se pode agir; agir sobre o símbolo é visto como equivalente a agir sobre a coisa simbolizada e, como consequência, poderes mágicos são atribuídos aos símbolos." (AUERBACH, p. 48)

Um pouco mais tarde, a questão aparece mais bem desenvolvida no verbete "símbolo" de Michel Pastoreau escrito para o "Dicionário Temático do Ocidente Medieval". Para o medievalista francês, embora tanto a alegoria quanto o símbolo se manifestassem tecnicamente como relações de semelhança e analogia entre realidades distintas, a singularidade do simbolismo reside na pressuposição de uma determinada realidade que transcende a mera presença imediata das coisas. Para além da simples alegoria, o símbolo era um tipo de instrumento mental que permitia estabelecer a semelhança (mais ou menos vaga) entre dois objetos, duas palavras, duas noções, ou então entre uma coisa e uma ideia, sendo uma delas algo aparente e a outra alguma coisa oculta.[145]

Sendo assim, a operação simbólica transferia as características conhecidas da realidade terrena para as menos conhecidas da realidade espiritual. Entre os historiadores brasileiros, destaca-se a síntese dessa questão feita por Sínval C. Gonçalves em sua tese-livro sobre a individualidade e a interiorização nos romances de Chrétien de Troyes, da qual vale destacar a seguinte definição do simbolismo em que se a distingue da simples metáfora ou alegoria:

[145] O último período do parágrafo indicado é uma paráfrase da definição de símbolo dada por Pastoreau no verbete "símbolo" Em: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (vol 2), p.497.

> O simbolismo medieval verticalizava a metáfora, ao ver nas coisas do mundo e do 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 as semelhanças em seres de natureza assimétrica. Pode-se dizer, por fim, que a metáfora apenas aproximava coisas análogas enquanto o símbolo torna presente o invisível. (p. 69-70).

Junto a outros medievalistas, Sínval C. Gonçalves insiste na distinção entre o símbolo da simples alegoria, e identifica uma polissemia implícita no pensamento medieval, em que as palavras e as coisas poderiam ser vistas com um olhar que ultrapassasse largamente as propriedades que hoje julgamos intrínsecas a elas.[146]

3.3 A ideia de autonomia e os modos de representação da natureza no século XII

O pensamento simbólico e o analógico permitiram ao homem medieval encontrar em sua interioridade e em sua exterioridade elementos entendidos como parte da essência divina. Porém, a conclusão a que chegamos nos encaminha a outra questão: seria ainda possível defender um interesse pelo funcionamento do mundo natural (evidentemente que a partir de uma perspectiva distinta da do naturalismo), sem ignorar o aspecto ontológico e o recurso ao simbólico predominantes na cultural medieval? Pois se a natureza se emancipa, aproxima-se do naturalismo; por outro lado, se as conexões são simbólicas ou analógicas, o fenômeno natural em si tende a perder relevância. Essa questão foi recentemente abordada pela historiadora Willemien Otten, que, embora não trate diretamente dos elementos aqui indicados — como o conflito entre analogismo e naturalismo —, propõe uma concepção de natureza desenvolvida no século XII que lhe é própria, e cujas implicações consideramos pertinente apresentar nesta seção.[147]

Segundo Willemien Otten, o modo específico de tratamento da natureza que se consolida no século XII tem antecedentes no contexto carolíngio, especialmente na obra de João Escoto Erígena (século IX), cuja influência se estende aos séculos posteriores. Em *From Paradise to Paradigm* (*Do Paraíso ao Paradigma*) e, ainda mais, no artigo enciclopédico *Medieval Latin Humanism* (*Humanismo Latino Medieval*), Otten explora de que maneira, no século XII, intelectuais tais como Thierry de Chartres, Pedro Abelardo, Guilherme de Conches, Bernardo Silvestre e Alan de Lille retomaram, com diferentes inflexões, temas e estruturas presentes na obra de Erígena, desenvolvendo uma abordagem que propunha uma proximidade ordenada entre o divino e o humano. Tal abordagem se manifesta, de modo recorrente, na

[146] GONÇALVES, S. C. Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes (c. 1165-1181). Manaus: EDUA, 2015, p. 69.
[147] OTTEN, W. *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

valorização da natureza como entidade dotada de regularidade própria, na reelaboração da tradição simbólica herdada da Alta Idade Média e na criação de formas literárias voltadas a expressar a harmonia inteligível do universo.

Quanto ao primeiro desses aspectos, Otten reconhece em João Escoto Erígena, por meio da *Divisão da Natureza* (*Periphyseon*), o responsável por legar à Baixa Idade Média a abrangente quádrupla definição de *natura*, que engloba toda potência criada e criadora: *natura creans et non creata* (natureza que cria e não é criada), *natura creans et creata* (natureza que cria e é criada), *natura non creans et creata* (natureza que não cria e é criada) e *natura non creans et non creata* (natureza que não cria e não é criada). Com isso, Erígena inaugura, no interior do pensamento cristão medieval, a ideia de regularidade no funcionamento da natureza (*natura creans et creata*), possibilitando que ela fosse compreendida como uma potência à parte, com princípios e fundamentos alheios à divindade. A própria Otten identifica essa influência de Erígena nos autores do século XII, por exemplo, na defesa, por parte do mestre chartriano Guilherme de Conches, da autossuficiência do universo em relação a Deus, bem como na valorização da capacidade humana de compreensão da natureza, de modo a tratá-la como parcialmente independente da assistência divina no exercício intelectual.[148]

A ideia de Erígena da autonomia da natureza teria sido recuperada no século XII por responder ao anseio dos chamados "humanistas" em revelar um mundo organicamente ligado ao seu Criador. Willemien Otten identifica nesse esforço uma dimensão "teologizante" (*theologizing*) do discurso, indicando que, independentemente do gênero textual, havia uma preocupação constante em sublinhar a unidade do universo em Deus, por meio de conexões simbólicas e analógicas entre a divindade e a criação. Tal vínculo, com efeito, não podia ser concebido de maneira direta, pois isso comprometeria a transcendência divina, desconsiderando a distância qualitativa e ontológica entre Criador e criatura.

Entre os recursos adotados pelo humanista medieval para abordar realidades cuja natureza ultrapassava os limites da definição conceitual, destaca-se o uso da técnica literária da personificação ou humanização. Willemien Otten retoma a leitura de Richard Southern ao reconhecer no monge Anselmo de Cantuária (séc. XI) um precursor do humanismo, especialmente por sua ênfase na personificação de Deus. Em sua obra teológica, Anselmo

[148] Cf. *Nature and cosmic order: Johannes Scottus Eriugena and William of Conches* Em: OTTEN, W. *Medieval Latin Humanism - Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*. Disponível em: <https://encyclopedie-humanisme.com/?Medieval-Latin-Humanism>. Acesso em: 17 jan. 2024.

valorizou a Encarnação e procurou transmitir afeto e piedade por meio de seus hinos, favorecendo, segundo essa perspectiva, uma maior sensibilidade à dimensão humana do divino.

Essa inclinação à expressão humana, simbólica e afetiva do transcendental se articula, no final do século XI, com um esforço crescente de tornar o universo inteligível, em diálogo com a tradição das artes liberais cultivada nas escolas catedralícias da França e da Alemanha. O resultado da combinação desses elementos foi variado, assumindo desde a forma de uma rebuscada cosmologia em Bernardo Silvestre aos versos da natureza personificada em Alan de Lille — ambos reconhecidos como expoentes do humanismo literário por sua competência em encobrir ou envolver alegoricamente os mitos pagãos.[149]

A historiadora alemã classifica o "envoltório" dos mitos pagãos (no latim, *integumentum*, em inglês, *wraping*) como a principal e mais criativa ferramenta à disposição do humanista medieval. O termo designa a técnica literária de associação alegórica de uma fábula ou mito secular a alguma verdade do pensamento cristão. Um provável teólogo do século XII, identificado na tradição escolar como Pseudo-Fulgêncio, comparou o envoltório à cobertura externa e dura de uma noz que precisa ser aberta para que a fruta possa ser saboreada.[150] Em outras palavras, qualquer objeto de interesse da hermenêutica medieval, fosse ele um mito, um poema ou um sonho, poderia conter em si um sentido moral ou científico a ser desvelado em atividade exegética.[151] Portanto, essa ferramenta alegórica permitiu a harmonização de textos discordantes, como os clássicos e os cristãos, diferenciando entre a forma literária e a cobertura externa, com poucas chances de incorrer em heresia – pelo menos não até que o próprio intérprete se tornasse suspeito, como aconteceu com Pedro Abelardo e Guilherme de Conches.[152]

---

[149] Para a escrita do parágrafo indicado foi utilizado o texto *Medieval Latin Humanism* Em: OTTEN, W. *Medieval Latin Humanism - Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*. Disponível em: <https://encyclopedie-humanisme.com/?Medieval-Latin-Humanism>. Acesso em: 17 jan. 2024. Já que a versão consultada está no formato web e não possui numeração de páginas, indicaremos apenas a seção de onde as informações foram retiradas; para esta ocasião, consultou-se "*The Latin humanism of the twelfth century: Bernard Silvestris and Alan of Lille*".

[150] Para a discussão historiográfica sobre a data de vida de Fulgêncio, cf. HAYS, Gregory. *The Pseudo-Fulgentian Super Thebaiden*. MILLER, John F.; DAMON, Cynthia; MYERS, K. Sara. Em: *Vertis in usum: Studies in Honor of Edward Courtney*. Berlin, Boston: B. G. Teubner, 2002, pp. 200-218. Quanto à metáfora de Pseudo-Fulgêncio: STOCK. *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester*. Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1972, p. 52.

[151] A passagem indicada é uma paráfrase das informações descritas em STOCK. *Myth and Science in the Twelfth Century*, 1972, p. 53. O historiador explica especificamente o recurso ao tegumento para a interpretação de sonhos na nota nº 77.

[152] A discussão do tegumento é feita por Willemien Otten em *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism*. Leiden; Boston: Brill, 2004, cap. 2.

Um autor central para Willemien Otten, especialmente por seu uso de imagens pagãs integradas a um discurso alegórico, é Alan de Lille (meados do século XII). Para a historiadora, Alan representa a fase final do humanismo, momento em que se observa uma transição importante: a especulação cosmológica sobre as causas intermediárias do mundo natural — ou seja, os princípios e agentes criados que explicavam o funcionamento da realidade sob a soberania divina — dá lugar à personificação da própria Natureza como figura ativa dentro da narrativa. Em seu poema *De Planctu Naturae*, Alan apresenta uma alegoria em que a Natureza aparece como uma divindade que sofre com os abusos cometidos pelos humanos. Ao compartilhar sua angústia com o poeta, essa figura revela que parte de sua responsabilidade pela manutenção da ordem natural no mundo sublunar foi transferida a outra divindade, Vênus, que, por sua vez, induz os seres humanos a práticas condenáveis, como o adultério, a homossexualidade e outras "atividades bárbaras". Em um único envoltório, Alan entrelaça referências pagãs e cristãs para representar os insultos dirigidos à Natureza, os quais prenunciam uma iminente autodestruição do homem. Em vez de seguir as convenções da exegese cristã tradicional — segundo a qual a humanidade depende da mediação de Cristo para alcançar a redenção —, Alan reinscreve a narrativa bíblica da queda e da salvação em uma nova estrutura alegórica, na qual elementos mitológicos e religiosos se combinam livremente, segundo sua intenção poética.[153]

É importante destacar, contudo, que o uso da técnica do envoltório não se restringia ao mito pagão, tendo sido empregado também como recurso de interpretação alegórica das Escrituras. Em sua análise da cosmologia de Thierry de Chartres (séc. XII), Willemien Otten demonstra que foi precisamente por considerar a Escritura suscetível de leitura alegórica que Thierry pôde compará-la a outros textos cujas palavras funcionavam igualmente como invólucros da verdade divina. Assim, ele traçou aproximações entre o relato da criação em Gênesis e o mito cosmogônico do *Timeu*, construindo um processo dialético que culminou numa interpretação do poder criador de Deus em Gênesis 1,2 à luz da concepção platônica da Alma do Mundo. Um contemporâneo de Thierry, Pedro Abelardo, endossou essa possibilidade ao admitir, na *Introdução à Teologia*, que as opiniões de Platão e dos platônicos seriam aceitáveis, caso se entendesse que provinham do Espírito Santo por meio do "atraente envoltório do mito".[154]

---

[153] Idem, ibid., p. 71-77.
[154] OTTEN, W. *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism*. Leiden ; Boston: Brill, 2004, p. 65-71.

Outra importante operação de aproximação entre o humano e o divino nos humanistas medievais pode ser observada no tratamento dado ao tema do Paraíso, que, segundo Willemien Otten, constitui o assunto ideal para compreender tais dinâmicas, pois nele repousa a premissa de que Deus e a criação estiveram e estarão unidos. A autora sustenta que esse tema serviu para habilitar a agência humana no mundo: ao negar o Paraíso ao Primeiro Homem, os humanistas teriam buscado presentificá-lo, tornando-o acessível em suas próprias vidas. Um exemplo expressivo dessa operação encontra-se em João Escoto Erígena. Ao analisar a *Cidade de Deus*, ele observa que Agostinho empregou intencionalmente o verbo *vivere* no pretérito imperfeito (*vivebat*) para indicar que a vida do homem no Paraíso não atingiu sua plenitude — leitura que sustenta, de forma implícita, a incompletude daquela condição como abertura para a ação presente.[155] Erígena comenta:

> É como se ele (Agostinho) dissesse que o primeiro homem começava a viver no Paraíso, começava a viver no gozo de Deus, começava a viver sem nenhum desejo. Essa classe do tempo pretérito é chamada por exegetas atentos às nuanças dos tempos gramaticais, como inceptiva: porque significa o início de uma ação que de modo algum atingiu a perfeição. (Periphyseon IV 808D-809A em OTTEN, p. 22)

Para o humanista medieval, tanto o passado quanto o futuro deveriam ser preenchidos pela "imaginação racional", já que o discurso sobre o Paraíso não impunha limites rígidos ao tipo de interpretação possível. A ausência de uma delimitação estrita permitia à exegese humanista operar de modo criativo, mobilizando o tema paradisíaco como meio de reconciliação entre Deus e a criação. Como observa Willemien Otten:

> Antes de tudo, [a negação do Paraíso] evocava um enorme sentimento de liberdade para se lançarem no seu caminho para unir Deus e a criação. Para eles, a interpretação do passado tornara-se tão aberta quanto a formação do futuro. Ao excluir a realidade de seu passado histórico, portanto, não apenas dotaram a imagem do paraíso de um futuro, mas também deram sua própria visão da história humana, mais imaginativa." (OTTEN, 2004, p. 29)

Não se tratava, pois, de um sistema de pensamento restrito por um esquema lógico-filosófico como o "novo" aristotelismo, que impossibilitava os voos de imaginação de seus autores; ao contrário, era caracterizado por um forte impulso literário, conduzido pela imaginação. É o mesmo princípio encontrado no recurso ao envoltório: um de seus efeitos é eclipsar qualquer interpretação típica ou tradicionalmente aceita do texto. Quer dizer, uma vez envolto por uma camada externa, o significado atribuído da alegoria passa a depender muito mais da imaginação do exegeta do que de um paradigma interpretativo.

---

[155] OTTEN, W. *From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism*. Leiden ; Boston: Brill, 2004, cap. 1.

A primeira ruptura no tratamento simbólico da natureza ocorreu com o monge Guilherme de Saint-Thierry (séc. XII), ao denunciar Guilherme de Conches como um herege em potencial. A partir de meados do século XII, essa hermenêutica experimental, na qual o humanismo literário e a cosmologia científica estavam intimamente ligados, passou a ser progressivamente atacada. Aos poucos, as formas criativas de articular natureza e Escritura deixaram de ser toleradas pelos clérigos. Com a transição para o século XIII e o fortalecimento da escolástica nas universidades europeias, o desenvolvimento da lógica contribuiu para a substituição gradual das múltiplas formas simbólicas de evocar a natureza por uma abordagem mais rígida. Essa nova perspectiva reduziu a imagem do mundo criado a uma realidade fixa, encerrada em um único significado e desvinculada de sua força simbólica anterior. Por um lado, isso abriu caminho para o estudo estritamente científico da natureza; por outro, esvaziou a possibilidade de que a natureza expressasse sua ordem intrínseca de modo simbólico-alegórico.[156]

3.4 Entre analogismo e naturalismo

Do ocaso das representações simbólicas da natureza ao início de um "naturalismo científico", devemos nos perguntar se o século XII seria o momento de nascimento de uma espécie de naturalismo, que teria coexistido com o analogismo na Idade Média. Questão necessária, pois, ainda que na história da ontologia naturalista esboçada por Philippe Descola o naturalismo surja do analogismo para então substitui-lo, ele reconhece que essa transição foi paulatina, admitindo a coexistência das ontologias analógica e naturalista. No caso da Idade Moderna, essa coexistência se manifesta em diferentes modos de representação da realidade,

[156] Willemien Otten está de acordo com boa parte da bibliografia que trata da temática. Dizem os especialistas que, com a escolástica, a natureza perdia suas conotações simbólicas na cultura letrada. Tullio Gregory, em verbete "Natureza" no Dicionário Temático, defende que o retorno de um conjunto de textos científicos e filosóficos gregos e árabes ao Ocidente, alterou a compreensão que se tinha da natureza na cultura letrada. Muitos intelectuais de meados do século XII em diante (como, por exemplo, Guilherme Conches, Tomás de Aquino e Adelardo de Bath) contestaram as leituras simbólicas dos fenômenos naturais, alegando ser mais eficaz adotar uma "interpretação física e racional dos fenômenos e a uma busca das causas segundas, antes de recorrer a explicações sobrenaturais" GREGORY, Tulio. *Natureza*. Em: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval (vol. II)*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 263-277. Umberto Eco, por sua vez, observa que, no século XIII, a aceitação do aristotelismo deslocou o foco hermenêutico da forma alegórica para a forma concreta das coisas. Em suas palavras, Tomás de Aquino teria contribuído decisivamente para esse processo ao suprimir a lógica interna do universo alegórico, substituindo-a por uma visão mais racional dos fenômenos. ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval***.** Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Record, 2010, p. 144-153. Hilário F. Júnior fala da predominância de um racionalismo medieval a partir do século XII, que passa a concorrer com a modalidade simbólica de interpretação em campos específicos da cultura letrada. FRANCO JÚNIOR, H. *Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval.* Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA, n. Hors-série n° 2, 24 jan. 2008. Um último autor, Willemien Otten argumenta que a interpretação poética (*poiesis*) é a principal característica do discurso humanista no século XII, em contraste com o discurso escolástico. OTTEN, W. *From Paradise to Paradigm*: *A Study of Twelfth-Century Humanism*. Leiden ; Boston: Brill, 2004

como a pintura e a filosofia. A pergunta que se impõe, então, é se algo semelhante pode ser observado no contexto medieval.

Em seu livro, Philippe Descola designa uma única ontologia para todo o período medieval. Embora ele não afirme que o analogismo seja a única forma ontológica presente na Idade Média, sua exposição tende a generalizar esse modelo, silenciando a coexistência de outras formas de pensar a relação entre humanos e não-humanos, como o naturalismo de base teológica desenvolvido por certos autores do século XII. Esse enquadramento ontológico permite a Descola propor uma leitura em chave de ruptura: no início do século XV, surgiriam os primeiros sinais de uma sensibilidade naturalista, inicialmente na iluminura e depois nas obras dos pintores flamencos. As duas inovações centrais desse novo modo de representação — o retrato individual e a paisagem autônoma — indicariam uma transformação na maneira de perceber e representar o mundo visível. Por meio dessas mudanças iconográficas, o antropólogo defende que a pintura teria antecipado em cerca de três séculos a emergência do naturalismo filosófico e científico que só se consolidaria no contexto iluminista. Assim, a Idade Média seria marcada, em sua maior parte, pelo domínio do analogismo, até ser gradualmente superado por expressões visuais naturalistas que prenunciariam uma nova ontologia.

Todavia, é preciso lembrar que o antropólogo francês se debruça muito brevemente sobre a Idade Média e o faz através de autores conceituados, é verdade, mas antigos e limitados pelas preocupações de sua época. Sua principal referência foi o citado historiador da filosofia Arthur Lovejoy, que pouco analisou a especificidade da Idade Média. Ademais, já dissemos que a análise de Philippe Descola do analogismo medieval é apenas um estudo de caso para desenvolver um modelo teórico mais abrangente. Com isso não queremos afirmar que o antropólogo estava errado ao atribuir o analogismo à Idade Média, mas não nos parece correto estabelecer um isolamento ontológico a todo o período medieval. Há nuances a serem observadas.

Um olhar atento às nossas fontes revela que o analogismo e o naturalismo coexistiram no século XII, sem que houvesse necessariamente uma competição entre eles. Da perspectiva da presença de um naturalismo, Hugo de São Vítor figura entre os herdeiros da concepção erigeniana da natureza como potência operante. Embora o vitorino enumere apenas três tipos de obras — a de Deus, a da natureza e a do artífice humano —, sua descrição da "obra da natureza" guarda notável afinidade com a *natura creans et creata* de Erígena. Isso sugere que Hugo compartilha, ainda que em moldes próprios, da mesma intuição fundamental de uma

natureza dotada de eficácia própria, cuja operação se distingue da criação *ex nihilo* e da fabricação técnica. Eis o que ele afirma no *Didascálicon*:

> Há, com efeito, três obras, isto é, 1) a obra de Deus, 2) a obra da natureza, 3) a obra do artífice que imita a natureza. 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", *etc.* A obra do artífice consiste em unir as coisas separadas e separar as coisas unidas. Por isso foi escrito: "Costuraram para si cinturas". (Didasc. I-9)

Observa-se, assim, em Hugo de São Vítor, uma discriminação entre o que é da natureza e o que é de Deus, muito embora essa separação não fosse tão rígida quanto o é para o leitor moderno. Ainda assim, ao reconhecer a evidência da natureza, o cônego destacava que algumas coisas deviam a sua existência e o seu desenvolvimento a princípios estranhos àqueles que regem a humanidade, e que igualmente, os fenômenos naturais deveriam ser compreendidos em um campo de acontecimento relativamente distinto do sobrenatural.

É claro que não se trata de um naturalismo pleno, no sentido ontológico atribuído por Philippe Descola, pois não se reconhecia a continuidade de nossa fisicalidade em relação a outras criaturas. Não se pode antecipar à Idade Média teorias como a do evolucionismo darwinista que nos atrelam aos organismos mais humildes, ou das leis termodinâmicas e da química, que agem sobre nós assim como nos objetos inanimados. Além disso, diferentemente do naturalismo moderno, o naturalismo medieval reconhecia a natureza não apenas como domínio de evidências sensíveis, mas também como expressão da mente divina — o que implica uma dimensão teológica subjacente à própria inteligibilidade do mundo. Porém, a crença na evidência da natureza constata um naturalismo em formação em um contexto essencialmente analógico. Nos capítulos que se seguem nesta tese, evidenciaremos que a principal prática intelectual ensinada na abadia dos vitorinos, a contemplação das coisas visíveis e das invisíveis (*contemplatio*), partia do pressuposto de que se poderia estabelecer relações analógicas entre o mundo natural, o ser humano e as coisas divinas para conhecer diferentes atributos da Sapiência.[157]

Nesse sentido, em meio à constatação de sinais do naturalismo no analogismo medieval, consideramos importante compartilhar as impressões similares às nossas feitas pelo historiador Jean Claude-Schmitt em seu artigo sobre a história da antropologia histórica, uma densa revisão

[157] A prática da *contemplatio* em São Vítor é matéria de estudo nos capítulos 5 e 6 desta tese.

bibliográfica do contato dos historiadores com a Antropologia.[158] Sua discussão inicia-se remotamente, com uma análise dos limites do historicismo, no qual ele constata que tal prática historiográfica estava associada à ideologia do progresso, que induzia a uma hierarquia entre as culturas em benefício da civilização ocidental. Segundo Schmitt, com a crise do historicismo, em razão do desenvolvimento das novas ciências da economia, da demografia, da sociologia, da linguística e da psicanálise, os historiadores foram desafiados a enriquecer a abordagem histórica, aproximando-se de temas e objetos até então ignorados pelos historiadores das escolas metódicas francesa e alemã. Mais tarde, na década de 1970, um outro desafio foi lançado pelo estruturalismo de Claude Lévi-Strauss, o qual levou os historiadores a debaterem métodos e questões provenientes da Antropologia. Do contato entre ambos os campos disciplinares, resultou a "antropologia histórica", um domínio historiográfico que visa analisar o homem na diversidade de tempos e espaços, em suas relações sociais (aliança e filiação, sistemas de dominação e sujeição, formas de identificação individual e coletiva), em suas atividades mais concretas (subsistência, trabalho e guerra), suas práticas e representações, em suas crenças e emoções e relações com o cosmos, a natureza e outros seres vivos (animais, plantas) e objetos. Todavia, entre todas essas questões, Jean Claude-Schmitt dá mais atenção em seu artigo àquelas relativas à natureza e ao corpo, dialogando com a obra dos autores mais influentes na antropologia contemporânea, dentre eles, Phillipe Descola. Por se tratar de um artigo síntese, panorâmico, o comentário feito à Descola é sucinto, mas seu argumento central consiste em salientar que o valor da teoria do antropólogo para o medievalista reside mais na dialética das ontologias do que em sua distinção dos modelos ontológicos.[159]

Consoante Jean Claude-Schmitt, antes mesmo dessas expressões artísticas e filosóficas, a tradição judaico-cristã já continha elementos que apontavam para uma forma de relação com a natureza próxima do naturalismo. No relato do Gênesis, Yahweh confere ao ser humano domínio sobre a criação e destina plantas e animais ao seu uso exclusivo. Essa concepção, ainda que teologicamente orientada, já pressupõe uma forma de naturalismo — não autônomo, como ressalta Schmitt — que atravessa a Idade Média e convive com o modelo analógico,

---

[158] Deste momento em diante, salvo no parágrafo de conclusão deste subcapítulo, estaremos apresentando o texto: SCHMITT, Jean-Claude. *L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours*. L'Atelier du Centre de recherches historiques [En ligne], 06 | 2010, mis en ligne le 19 juin 2010, §10, consultado em 25 de novembro de 2024. URL : http://journals.openedition.org/acrh/1926 ; DOI : https://doi.org/10.4000/acrh.1926

[159] "*De la réflexion stimulante de Philippe Descola, je retiens plus volontiers la dialectique des ontologies que leur distinction. C'est elle qui fait travailler la complexité des images et éclater leurs contradictions*. / Da reflexão instigante de Philippe Descola, retenho mais prontamente a dialética das ontologias do que a sua distinção. É ela que faz operar a complexidade das imagens e faz explodir suas contradições." (Idem, ibid., §30).

constantemente reafirmado em textos e imagens. Em vez de ruptura, o que se observa é a persistência de uma convivência entre formas distintas de organização ontológica.

> Tanto os filósofos como os pintores foram, ao longo da Idade Média, profundamente marcados por esta injunção divina profundamente *naturalista* – de um *naturalismo* não autónomo, por assim dizer – que foi combinada com um *analogismo* constantemente reafirmado em textos e imagens, nomeadamente na forma de relações entre microcosmo e macrocosmo. (SCHMITT, 2010, §26)

Em seguida, Jean Claude-Schmitt defende também que o aparecimento do retrato, da perspectiva e da paisagem não resultou no desaparecimento de todo o investimento simbólico e religioso do analogismo cristão. Segundo o historiador, a questão do retrato não deve ser compreendida em sentido lato na Idade Média, fora da referência ao "retrato" de Cristo, à Sagrada Face, que é a "imagem verdadeira". Para demonstrar seu argumento, Schmitt analisa minuciosamente duas imagens escolhidos por Philippe Descola para sustentar a tese da precocidade do *naturalismo* na pintura e especialmente na iluminura: a representação da marcha solene de três soberanos em Paris, em *Grandes Crônicas da França* (séc. XIV), e uma iluminura da adoração dos três magos, em *Horas de Etienne Chevalier* (séc. XV), de Jean Fouquet.

Figura 3 - Entrada em Paris do rei, do imperador e de seu filho

Em: Grandes Crônicas da França. Entrada em Paris do rei, do imperador e de seu filho. BnF, frag. 2418, fol. 470v. http://mandragore.bnf.fr/ > Francês 2813 > f. 470v [on-line]. Apud: SCHMITT, 2010.

A primeira delas, a iluminura das *Grandes Chroniques de France*, datada de cerca de 1380, a cena representa a entrada do rei Carlos V em Paris, acompanhado de seu tio, o imperador Carlos IV de Boêmia, e de seu primo, o jovem rei Venceslau. O episódio remete a um evento histórico preciso — o cortejo dos três soberanos, em 4 de janeiro de 1378, às vésperas da Epifania — e o faz com atenção minuciosa aos detalhes visuais: os cavalos, os trajes, os gestos e a organização espacial da cena sugerem uma abordagem naturalista. No entanto, essa leitura não esgota a imagem. Como observa Schmitt, a cena figura, simultaneamente, a chegada dos Três Reis Magos a Belém, articulando o episódio histórico com códigos iconográficos da tradição cristã. A distinção entre os três reis segue critérios de idade e aparência física,

remetendo à tradição segundo a qual os Magos representariam os três estágios da vida ou, alternativamente, as três partes do mundo — ou seja, os três filhos de Noé.[160] Cada detalhe confirma a operação simbólica: o solo que se curva levemente, como se acolhesse os três soberanos; o céu azul que confere à cena um sentido cósmico e transcendente. O resultado não é um documento visual puramente realista, mas uma composição carregada de significados — uma imagem ao mesmo tempo factual e alegórica.

Cerca de setenta anos depois da iluminura das *Grandes Chroniques*, Jean Fouquet oferece, no *Livro de Horas de Étienne Chevalier*, outra imagem citada como emblemática do avanço do naturalismo pictórico: a *Adoração dos Magos*. Segundo Schmitt, Philippe Descola tem boas razões para ver em Fouquet um representante precoce do novo olhar naturalista sobre o mundo visível, especialmente pela precisão topográfica das paisagens — como as vistas de Paris, em que se reconhecem, com nitidez, a catedral de Notre-Dame e as pontes sobre o Sena.

[160] Para toda a discussão das *Grandes Chroniques de France*, ver o §28 de SCHMITT, 2010.

Figura 4 - Livro de Horas de Étienne Chevalier, de Jean Fouquet

Em: FOUQUET, Jean. Adoração dos Magos. *Horas de Etienne Chevalier* (circa 1452-1460). Chantilly, Museu Condé. http://expositions.bnf.fr/fouquet/grand/f068.htm [on-line] Apud: SCHMITT, 2010, §29.

Ao analisar a miniatura da *Adoração dos Magos*, Jean-Claude Schmitt mostra que a ruptura com o sistema analógico medieval é menos clara do que parece. O mais velho dos Reis Magos, ajoelhado diante da Virgem com o Menino, é retratado com os traços do rei Carlos VII. O retrato é realista, e pode ser lido como um gesto naturalista: um rosto específico, de um personagem histórico, integrado à cena sagrada. Ainda assim, essa representação continua operando dentro de uma lógica simbólica: Jean Fouquet associa Carlos VII ao primeiro dos Magos, e Étienne Chevalier, patrono da obra, funde nesse paralelo a devoção do rei, a sua própria e a dos Magos — confundindo os limites entre tempo, espaço e identidade por meio da analogia.

Como explica Schmitt, o retrato medieval não corresponde à concepção moderna de representação mimética. Embora visasse à identificação da pessoa representada, mais do que a semelhança física, estava em jogo sua identidade moral, social e espiritual. Assim, a imagem de Carlos VII como Mago é, ao mesmo tempo, individualizada e exemplar: ela encena um tipo, mobiliza uma rede de sentidos teológicos e políticos e ancora o indivíduo em uma tradição que o transcende. A representação figurativa de uma pessoa real operava, portanto, segundo correspondências celestiais, associando o retratado a um tipo simbólico que ultrapassava os limites da individualidade. Nesse sentido, a própria distinção entre naturalismo e analogismo se mostra insuficiente. Como observa Schmitt:

> Assim que penetramos mais profundamente na imagem, no seu lugar, nas suas funções, nos seus usos, todo um mundo de significados se apresenta ao observador, o que relativiza um pouco a questão da pertença da imagem e da cultura que a conduz a esta ou aquela grande ontologia. (SCHMITT, 2010, §28)

Essa maneira de interpretação, que combina dialeticamente os modelos ontológicos de Philippe Descola, parece se aproximar do modo como a natureza é tratada por Hugo de São Vítor, dada a oscilação entre naturalismo e analogismo observada no cônego e em outros autores do século XII. É possível identificar, nesses pensadores, a ideia de uma natureza autônoma, ontologicamente distinta tanto do ser humano quanto da divindade, mas, ao mesmo tempo, integrada à grande cadeia dos seres. Por essa razão, pensar a relação entre o ser humano e a natureza em Hugo de São Vítor implica reconhecer que essa prática intelectual se desenvolve e adquire relevância histórica no contexto da chamada "descoberta" ou "emancipação da natureza" — ainda que o principal modo de expressão da individualidade da natureza permaneça essencialmente simbólico-alegórico, e sua utilidade consista sobretudo na possibilidade analógica de conhecer o divino por meio do mundo natural.

3.5 Conclusão

As análises desenvolvidas neste capítulo ressaltaram, antes de tudo, a necessidade de evitar a projeção anacrônica das categorias modernas de "natureza" e de "indivíduo" sobre a Idade Média. À luz da chamada "virada ontológica" – em especial da teoria das ontologias de Philippe Descola – reconhecemos que tais noções são construções históricas específicas da modernidade, resultantes de uma separação rígida entre cultura e natureza própria do pensamento ocidental. Em contraste, o homem medieval não se entendia como um indivíduo autônomo apartado do mundo natural; via-se como parte de um todo ordenado e hierarquizado, frequentemente expresso na imagem da grande cadeia dos seres. Nesse horizonte mental, não

existia “natureza” como domínio independente no sentido moderno, mas sim uma rede de correspondências e participações entre todos os níveis do ser.

Essa ontologia analógica medieval articulava-se, por sua vez, com um robusto sistema simbólico que permeava a cosmologia e a espiritualidade da época. Conforme discutido anteriormente, o símbolo operava como estrutura vertical de mediação e significação: ligava o plano visível ao invisível, atribuindo às criaturas e eventos do mundo sensível um sentido superior em relação ao seu arquétipo divino. O cosmos medieval podia assim ser lido como um conjunto de signos que apontavam para além de si mesmos. Longe de constituir mera ornamentação intelectual, esse esquema simbólico era central para a compreensão do universo na Idade Média, sustentando a ideia de que a natureza e o homem, em sua realidade concreta, eram espelhos de realidades transcendentais.

No século XII, essa visão cosmológica se enriqueceu com uma concepção de natureza dotada de relativa autonomia, desenvolvida sem contudo romper com a moldura teológica vigente. Retomando ideias de João Escoto Erígena, pensadores do período delinearam a noção de uma *natura creans et creata*: a natureza entendida simultaneamente como criação de Deus e como realidade capaz de gerar efeitos por si mesma, regida por leis próprias. Essa autonomia parcial permitiu explorar os fenômenos em sua causalidade intrínseca, ao mesmo tempo preservando a convicção de que a origem e a finalidade última dessa ordem residiam no Criador. Não por acaso, floresceu então uma literatura alegórica empenhada em destacar a inteligibilidade ordenada do cosmos e o papel ativo da natureza no plano divino.

Diante do exposto, fica evidente que o analogismo medieval não constituía um bloco monolítico: ele conviveu com sinais de um naturalismo nascente. O próprio Hugo de São Vítor evidencia essa coexistência ao distinguir – sem antagonizá-los – âmbitos diferentes de causalidade. Ao definir os “três tipos de obra”, Hugo atribuiu à natureza uma eficácia própria, distinta tanto da onipotência criadora de Deus quanto da ação manufatureira humana. Essa formulação, inspirada em Erígena, mostra que o cônego vitorino reconhecia, ainda que de forma embrionária e teologicamente condicionada, um domínio de causalidade natural no seio da ordem estabelecida por Deus.

Essa constatação convida, por fim, a uma leitura crítica frente à rigidez classificatória das ontologias. Como sugere Jean-Claude Schmitt, mais frutífero do que presumir uma ruptura absoluta entre o analogismo medieval e o naturalismo moderno é perceber a dialética e a convivência dessas formas de pensar na Idade Média. A própria tradição bíblica, ao conceder

ao ser humano o domínio sobre as demais criaturas, já implicava um naturalismo teologicamente orientado que coexistiu lado a lado com a visão analógica do cosmos, sem que uma anulasse a outra. Em vez de uma sucessão linear de paradigmas estanques, a história ontológica evidencia uma sobreposição de sensibilidades: a ordem simbólico-analógica persistiu mesmo quando surgiram atitudes mais naturalistas. Reconhecer essa complexidade impede reduções esquemáticas e permite compreender a transição entre ontologias não como ruptura abrupta, mas como um processo gradual e plural.

Esse quadro ontológico multifacetado — em que convivem, em tensão e complementaridade, o naturalismo teológico e o paradigma analógico — fornece as coordenadas fundamentais para a compreensão da proposta epistemológica de Hugo de São Vítor. No interior dessa paisagem, o saber não se define pela autonomia racional, mas por uma dinâmica participativa em que a razão, iluminada e ordenada pela Sapiência, reencontra sua origem e finalidade. A ontologia analógica, nesse contexto, não figura como pano de fundo conceitual, mas como a própria estrutura que possibilita a inteligibilidade do real: ao pressupor uma ordem de semelhanças proporcionais entre os diferentes níveis do ser — o mundo visível, a alma racional e as substâncias espirituais —, ela fundamenta o movimento ascensional da contemplação, em que o espírito humano, ao reconhecer os vestígios da Sapiência em cada criatura, é conduzido de modo ordenado à verdade divina. A segunda parte desta tese dedica-se, pois, a reconstruir esse percurso, examinando como Hugo concebe a interioridade humana, o mundo natural, os anjos e o próprio Deus à luz de uma epistemologia que participa da realidade que busca conhecer.

A TEOLOGIA MÍSTICA DE HUGO S. V.

[...] Perguntei ao mundo sobre meu Deus, e ela me respondeu: "Não sou eu, mas *ele me fez*". Perguntei à terra, e ela disse: "Não sou eu"; e tudo o que está nela confessou o mesmo. Perguntei ao mar, aos abismos e aos seres vivos que rastejam, e responderam: "Não somos teu Deus; procura acima de nós". Perguntei aos ventos que sopram e todos os ares com seus habitantes disseram: "Anaxímenes errou: não somos Deus". Perguntei ao céu, ao Sol, à Lua, às estrelas: "Tampouco somos o Deus que procuras", disseram. E disse a todos eles, que rodeavam minha carne por fora: "Falai-me do meu Deus, porque vós não sois, dizei-me algo dele". E eles exclamaram com voz poderosa: "*Ele nos fez*". Minha intenção era minha pergunta e a aparência deles era a resposta. Voltei-me então para mim mesmo e perguntei: "Tu, quem és?", e respondi: "Um homem". E eis que se me apresentam um corpo e uma alma: um, exterior, a outra, interior. Em qual deles devo procurar meu Deus, que já procurei pelos corpos da terra até o céu, até onde pude enviar os mensageiros de meus raios oculares? Mas o interior é melhor. Com efeito, é a ele que se referiam todos os mensageiros corporais, como a um supervisor e juiz das respostas do céu e da terra e de tudo o que está neles, quando diziam: "Não somos Deus" e "*Ele nos fez*". O homem interior conhece isso pela ação do exterior; eu, o interior, conheci essas coisas, eu, eu alma, pelos sentidos do meu corpo. ("Confissões" VI-9, de Agostinho. [s.l.]: Penguim-Companhia, 2017, p. 256-257).

CAPÍTULO 4. A INTELIGÊNCIA DIVINA NO SER HUMANO

A categoria do conhecimento medieval que analisaremos nos dois próximos capítulos é chamada de "teologia mística", termo que designa o conhecimento de Deus obtido não pelo esforço racional humano, mas pela recepção direta de um dom divino pela alma. Em alguns autores, essa recepção está associada a visões e êxtases particulares, entendidos como momentos de união com Deus. Porém, em Hugo de São Vítor, a teologia mística se apresenta não como uma epifania ocasional, mas como fruto de um percurso disciplinado e intelectualmente ordenado, cuja possibilidade se fundamenta na presença de Deus no ser humano.[161]

Tal ideia da presença divina no homem ultrapassa o lugar-comum da fórmula cristã da imagem e semelhança de Deus. A teologia mística de Hugo de São Vítor estabelece que as luzes divinas existentes no espírito humano são a própria inteligência divina, chamada de Sapiência. O cônego explica que, ao alcançar o entendimento das coisas superiores, o Deus inteligente presente no ser humano volta a contemplar o próprio Deus, e, dessa ação, emerge a (auto) contemplação da Sapiência. Essa constatação revela a existência de algo no ser humano, ou mais especificamente, em sua capacidade racional, que ultrapassa os contornos individuais da pessoa.

Sendo assim, este capítulo será dedicado à investigação dos elementos no vitorino que indicam a presença divina no espírito humano. Compreendê-los parece imperativo não apenas para dar sentido à união mística resultante da contemplação, mas, sobretudo, para esclarecer o papel desse conhecimento na estrutura e na finalidade do currículo vitorino. Assim, mais uma vez, precisamos dialogar com a historiografia contemporânea, em especial com aquela que trata da noção medieval de pessoa.

.

4.1 A noção medieval de pessoa

É uma sugestão antiga da Antropologia que a noção de pessoa seja vista como uma "categoria do espírito humano", significando que ela existe em todas as sociedades, embora não assuma, necessariamente, a mesma forma. Também é antiga entre os antropólogos a ideia de que cada percepção social da pessoa está sujeita a condições históricas específicas, e que a

[161] Para um conhecimento panorâmico das diferentes formas e aspectos do misticismo no cristianismo, ver: MCGIN, Bernard. *The essential writings of Christian Mysticism*. Nova York: The modern library, 2006.

maneira como a concebemos hoje, isto é, enquanto indivíduo autônomo e autossuficiente, representa um modo bastante recente de concebê-la.[162]

Em 1950, Marcel Mauss demonstrava como a noção de pessoa dos romanos e do cristianismo medieval transformou-se, lentamente, ao longo dos séculos e através de várias sociedades, até chegar ao nosso senso de indivíduo. Marcel Mauss argumentava que a noção moderna de "eu" é uma evolução, primeiro, do caráter pessoal do direito romano, e depois, da concepção cristã de pessoa enquanto substância racional indivisível. Mais tarde, no século XVIII, a noção de pessoa enquanto indivíduo ganhou seus contornos finais e sua plena expressão em Kant e Fitche, os quais fizeram da consciência individual o caráter sagrado da pessoa na modernidade. [163]

Parte da conclusão de Marcel Mauss ainda se mantém aceita na academia. Considera-se que a diferença na maneira como percebemos a pessoa está em nosso individualismo, levando-nos a conceber cada um como possuidor de um próprio "Eu". Contudo, o que parece ter sido alvo de revisões em sua análise diz respeito ao momento em que a transição entre um e outro modelo de concepção de pessoa teria acontecido, ou mais exatamente, quando teria sido o exato contexto de nascimento do individualismo ocidental.

Em parte, desde meados do século passado, esse embate parece estar relacionado à herança da historiografia do humanismo medieval. Autores como Marie D. Chenu e Richard Southern, como vimos, já haviam estabelecido as bases para a tese da emergência do individualismo no século XII. Marie D. Chenu, por exemplo, identificou nesse século "o despertar da consciência", expressão que contempla a totalidade de fenômenos morais e psicológicos de exaltação da interioridade humana, observados em uma nova atenção ao sujeito

---

[162] Ao fazer um balanço bibliográfico do tema, Jean-Claude Schmitt identifica três fases distintas na discussão historiográfica da noção de pessoa aplicada à Idade Média. Entre meados do século XIX e a década de 1960, a temática foi abordada no âmbito "teológico-político", associando a emergência do indivíduo ao declínio do corporativismo e à diminuição da hegemonia da Igreja na esfera política. A partir de 1969, as discussões deslocaram-se para o tema do "despertar da consciência", caracterizado pela identificação de um processo de individuação na maneira como a pessoa era compreendida (fenômeno observado na expansão dos gêneros biográfico e autobiográfico, na interiorização da vida moral e nas transformações das técnicas intelectuais e da espiritualidade cristã). Todavia, a partir da década de 1970, percebia-se que a ênfase na pessoa e em sua interioridade, na Idade Média, não correspondia à valorização de uma individualidade autônoma.. Ver o capítulo "A 'descoberta do indivíduo': uma ficção historiográfica?" Em: SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, o rito, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 215-233. Para outra análise bibliográfica mais recente e que discute outros autores além daqueles apontados por Schmitt, ver GONÇALVES, Sínval Carlos Mello. *Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes*. Manaus: EDUA, 2015.

[163] MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 387-417.

e a seus direitos (e.g., na moral da intenção de Pedro Abelardo), e nos avanços no exame da consciência, ilustrados por tratados de monges e cônegos regulares. [164]

Assim, a sugestão de que a consciência livre e individual teve suas origens no período medieval resultou na proposição do recuo do individualismo para o século XII, por autores como Richard Southern e Colin Morris. [165] No entanto, com o tempo, a tese da gênese medieval do indivíduo foi amplamente contestada, visto que a concepção de pessoa no período medieval, inclusive, em sua "Renascença", situava seus elementos constitutivos fora da personalidade individual, vinculando-os a uma ordem transcendente ou comunitária. Desta forma, tal contestação não reside em uma negação da ênfase no *homo interior* localizada nos autores do século XII, mas evidencia o erro na percepção de que os elementos da individualidade passaram a prevalecer sobre a coletividade.

A formulação que vincula a "descoberta de si" à dissolução do sujeito no coletivo, consoante a cultura medieval, parece dever-se à historiadora Caroline Bynum. Em seu livro de ensaios sobre a espiritualidade na Baixa Idade Média, Caroline Bynum dedica todo um capítulo para tratar dessa questão, de modo a demonstrar que o aumento do interesse pela consciência de si, observado no século XII, esteve intimamente associado à descoberta de modelos de comportamento e a uma maior consciência do papel de cada pessoa e grupo no contexto coletivo.[166]

Em primeiro lugar porque a descoberta do "indivíduo", no século XII, estava situada em um plano transcendental. Assim, o aumento do interesse do homem medieval por sua interioridade não terminava por isolá-lo em sua singularidade, pois descobrir-se significava entender aquilo que está dentro de si e que transcende o próprio sujeito, sublinhando a *imago Dei* comum a todos os seres humanos. Portanto, uma maior atenção à interioridade não implicaria necessariamente na valorização da individualidade no sentido moderno, mas sim uma orientação do eu em direção a Deus.

---

[164] CHENU, Marie D. *O despertar da consciência na civilização medieval*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.
[165] MORRIS, Colin. *The Discovery of the Individual: 1050-1200*. New York, 1973. Uma ótima síntese da proposição teórica feita por Colin Morris é encontrada em: GONÇALVES, Sínval. *Na medida do impossível*, p. 32-38. Além dele, a historiadora Caroline Bynum também cita Morris como um dos principais nomes dos que defendem a emergência de um individualismo relacionado à capacidade do indivíduo e de sua realização no século XII. Em específico a Morris, Bynum questiona a sua suposta confusão entre a emergência do indivíduo e a perde de um senso de comunidade. Cf. BYNUM, C. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Los Angeles, California: University of California Press, nota nº5, p.84.
[166] BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkely e Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 82-109.

Em segundo lugar, Caroline Bynum destaca que o desejo pela reforma pessoal era alimentado por modelos de comportamento, os quais tendiam a atenuar a individualidade do sujeito. Até mesmo a autobiografia de Pedro Abelardo expressa a tendência da época de conceber a si mesmos como tipos, e não indivíduos: "... a biografia de Abelardo, comumente laureada como a quintessência do individualismo do século XII, na verdade, é a história da ascensão e queda de um tipo: o filósofo." (BYNUM, 1984, p.96) Para além dos papéis sociais, na esfera da espiritualidade, comenta-se que a imitação de Cristo e dos santos desempenhava um papel central nesse processo, oferecendo modelos que moldavam tanto o homem exterior (comportamento) quanto o homem interior (alma).

Por último, acrescenta a Caroline Bynum, os mesmos autores que desenvolveram o tema da consciência de si também refletiram sobre o papel das ordens sociais, vocações e novos grupos emergentes dentro de uma visão integradora da sociedade cristã, concebida metaforicamente como corpo de Cristo. Desse modo, Bynum defende que a "descoberta do eu" na Idade Média, longe de afirmar a emergência de uma individualidade autônoma, consistiu na conformação a um ideal transcendente, no qual a interioridade se estruturava a partir de uma finalidade espiritual e comunitária.

Em diálogo com Caroline Bynum, e, em certo sentido, radicalizando suas conclusões, Jean-Claude Schmitt propõe a substituição do conceito de indivíduo, inadequado para descrever a antropologia medieval, pelo termo "pessoa", compreendido em seu sentido cristão. Segundo Schmitt, etimologicamente, a palavra *persona* (e, por extensão, "pessoa", em português) seria a mais adequada por designar a natureza racional e divina do ser humano, pois "... ela tende a abolir o sujeito na divindade da qual ele é imagem e na humanidade da qual compartilha o destino. A dessemelhança é uma falta, o mal por excelência, e não um objeto de glória individual." (SCHMITT, 2014, p. 233)

O ajuste à noção de pessoa, eliminando dela o anacronismo do individualismo, parece se adequar melhor a um sistema de saber em que a capacidade de conhecer era atribuída à presença do próprio Deus no ser humano. Essa possibilidade era representada pelo vitorino sob a forma de uma luz divina existente no espírito humano, a qual indicava a presença contínua da inteligência divina dentro da pessoa. Por si só, a existência de tal mecanismo justifica, e melhor situa, a noção medieval de pessoa apresentada neste subcapítulo. Mais ainda: convida-nos a sublinhar os contornos da ideia de valorização da razão humana advogada pelos teóricos do

humanismo medieval, pois, no fundo, a questão epistemológica enfrentada por Hugo de São Vítor se dá nos termos da relação do ser humano com seu Criador.

4.2 A iluminação

> Portanto, quando chamamos as almas de sábias e dizemos que são sábias pela sabedoria, consideremos esta Sapiência e creiamos que é somente por ela que são sábias todas as mentes racionais, as quais receberam o poder de entender e discernir. (DSAC. col. 850D-851A)[167]

Hugo de São Vítor concebe a sabedoria divina como algo que reside dentro do ser humano, na forma de luz (*lumen*). Essa luz não tinha sentido metafórico, como quando falamos em "iluminismo"; da mesma forma, não era entendida como uma luz física, apreendida pelos órgãos sensoriais. Era uma luz espiritual, percebida apenas pelos olhos do espírito, através da qual o ser humano, iluminado pela Sapiência, poderia enxergar a própria Sapiência. Desse modo, a luz divina representava um condicionante epistemológico, significando a possibilidade do avanço na Verdade.

Segundo Hugo, através da iluminação, a Sapiência dotava o ser humano da capacidade de lançar luzes (e, assim, de "enxergar") a dimensão espiritual do mundo. O teólogo Ivan Illich demonstrou, em seu livro sobre o método da leitura em Hugo de São Vítor, que o homem medieval não concebia o modo de captação das luzes da mesma maneira que nós. A ciência moderna nos ensina que aquilo que apreendemos através da nossa visão é a luz refletida nos corpos e objetos, captada por nossos olhos. Para o homem medieval, especialmente em se tratando da luz espiritual, o processo era o contrário: os olhos do espírito não são apenas receptores, eles, na verdade, iluminam os objetos da visão. Assim, para Hugo, a iluminação do espírito pela Sapiência, era o que permitiria, aos olhos humanos, iluminar os objetos espirituais obscuros diante dos olhos humanos.

O processo de iluminação do espírito era considerado pelo cônego como uma graça universal, estendida, sem variação, a toda a humanidade, consoante diz: a Sapiência "ilumina todo homem que vem a este mundo"[168], ou então, "Essa luz é compartilhada por todos..."[169], por meio da qual, "partindo de seu próprio brilho, a Sapiência oferece-se a todos para ser

---

[167] "*Cum igitur animas sapientes dicimus, et sapientia sapientes dicimus, istam sapientia cogitemos, et ipsam solam esse credemus qua sapiunt, quaecunque rationales mentes vim intelligendi atque discernendi perceperunt*." (DSAC. col. 850D-851A)

[168] "Hoc est ergo unum et verum lumen omnium spirituum rationallum, praecipue sanctorum, *quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*." (DSAC, col. 850D)

[169] "*Quod sine diminutione sui ab omnibus participatur*; et cum idem sit in omnibus, non tamen ab omnibus eodem modo percipitur. » (DSAC, col. 850D)

compartilhada na iluminação".[170] Porém, sem diminuir seu caráter de universalidade, Hugo de São Vítor alegava que nem todos possuem o mesmo nível de participação na luz da Sapiência. Em suas palavras, embora a atividade da iluminação fosse uma só, pois "nela não há maior ou menor [presença da luz sapiente]", "todos a percebem de modo maior ou menor, de acordo com a sua própria condição [...] sendo mais ou menos capazes da comunicação e participação [na Sapiência]."[171]

O livro "Da Arte de Ler" tem um curioso prefácio em que Hugo classifica os dois tipos de estudante, em termos de suas capacidades intelectuais e de sua força de vontade para adquirir conhecimento (*scientia*).[172] De um lado, há aqueles "que a própria natureza deixou tão desprovidos de engenho, que têm dificuldade para entender as coisas fáceis"; do outro, aqueles "que a natureza dotou de engenho, oferecendo-lhes um acesso fácil para chegar à verdade".[173] Logo, a natureza individual seria um fator determinante para o maior ou menor esforço na participação da sabedoria. Porém, em qualquer um dos casos, Hugo defendia que o intelecto deveria ser exercitado através da leitura e da meditação, sem as quais o indivíduo não alcançaria "a luz da verdade das coisas sumas".[174]

Sendo assim, todo ser humano teria o potencial de participar da Sapiência, fosse isso mais ou menos difícil para cada um: "Não saber e não querer saber são, de longe, duas coisas bem diversas. Não saber é questão de incapacidade, mas detestar o saber é perversidade da vontade."[175] Pois tornar-se sábio (*sapiente*) era algo resultante tanto do influxo da Sapiência,

---

[170] "*Lucet ergo et illuminat, nec per aliud, nec ex alio; sed hoc quod ipsa est*, et quo ipsa lucet omnibus illuminandis communicandum praebet, *et totum ipsa possidet. Audite iterum: Dominus, inquit Scriptura, dat sapientiam* (Dan. II) *Quam sapientiam forte aliquod accidens dat quo nos afficimur, ut sapientes efficiamur*." (DSAC, col. 846)

[171] "Pois o que quer que ela seja, é inteiramente o que é, e está totalmente presente em todos os lugares; nela não há maior ou menor, mas, conforme a diferença na participação, todos a percebem de modo maior ou menor, de acordo com sua própria condição ou o dom da graça do doador, sendo mais ou menos capazes dessa mesma comunicação e participação." (*Ipsum enim quidquid est, totum est, et ubique totum est; nec minus aut majus in eo est, et tamen secundum participationis differentiam minus et magis de illo percipiunt omnes, qui secundum conditionem suam aut donum gratiae largitoris minus ac magis hujus ejusdem communicationis ac participationis capaces sunt*.) DSAC. col. 850D-851A

[172] O prefácio do livro "Da Arte de Ler" está ausente na edição da Patrologia Latina, mas consta na edição crítica de Henry Buttimer, da qual se valem as traduções modernas, tanto a de Jerome Taylor, para a língua inglesa, quanto a de Antonio Marchionni, para língua portuguesa.

[173] "*Nam sunt quidam, qui, licet suam habetudinem non ignorent, eo tamen quo valente conamine ad scientiam anhelant, et indesinenter studio insistentes, quod minus habent effectu operis, obtinere merentur effectu voluntatis. Ast alii, quoniam summa se comprehendere nequaquam posse sentiunt, mínima etiam negligunt, et quase in suo torpore securi quiescentes eo amplius in maximis lumen vertatis perdunt, quod mínima quae intelligere possent discere fugiunt*." (Prefácio de "Da Arte de Ler"; MARCHIONNI, p. 42)

[174] "*Ast alii, quoniam summa se comprehendere nequaquam posse sentiunt, mínima etiam negligunt, et quase in suo torpore securi quiescentes eo amplius* in maximis lumen veritatis perdunt*, quo minima quae intelligere possent discere fugiunt*." Didasc., Praefatio; MARCHIONNI, p.43.

[175] "*Longe enim aliud est nescire atque aliud nolle scire. Nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestare, pravae voluntatis*." (Prefácio de "Da Arte de Ler; MARCHIONNI, p. 42).

que ilumina e comunica a sua perfeição àqueles que estão habilitados a recebê-la, quanto do esforço individual, através da instrução escolar e do exercício da moralidade cristã, as quais são descritas em pormenores em "Da Arte de Ler".

Em "Dos Sacramentos da Fé Cristã", Hugo de São Vítor deixou algumas informações sobre a maneira que a alma percebe a Sapiência dentro de si através da luz espiritual. Hugo de São Vítor conta que esse reconhecimento se deve a uma potência anímica denominada *mens*, e consoante o demonstra através de um raciocínio que pode ser esquematizado da seguinte forma:. Se sabemos que existe, dentro de nós, um princípio de inteligência, reconhecemos duas coisas: que possuímos a capacidade de discernir as nossas qualidades, o que corresponderia a *mens*; e que dentre as nossas qualidades, possuímos inteligência, o que corresponderia a *sapientia*. Ao buscar as qualidades humanas, a descoberta da *sapientia* pela *mens* estabelece, entre elas, uma relação de procedência (esta descobriu aquela), o que desperta, na *mens* que a encontra, um amor pela *sapientia* descoberta.

> Portanto, o primeiro vestígio da Trindade surge quando a mente [*mens*] começa a reconhecer o que está em si mesma e, a partir disso, contempla o que está acima dela. Percebe que, de si mesma, nasce a Sapiência que nela habita, que ela ama sua própria sabedoria e que o amor procede dela. [...] Assim, aparecem três realidades em uma: mente, sabedoria e amor. A mente gera a sabedoria, e tanto a mente quanto a sabedoria geram o amor. (DSFC1 III-21) [176]

Hugo de São Vítor também sugere que todo sujeito, ao indagar-se sobre as capacidades e qualidades do espírito humano, chegará à conclusão de que o reconhecimento da sapiência interior pela *mens* revela uma dinâmica que ultrapassa a pessoa. Na verdade, uma vez iluminada pela Sapiência, a *mens* torna-se capaz de reconhecer que o relacionamento observado em seu interior, na verdade, emula o relacionamento das Pessoas na Trindade:

> [Ao entender a relação entre *mens, sapientia* e *amor*] Surge a Trindade, onde a unidade não se desfaz: sendo, ao mesmo tempo, Trindade e unidade [...] Iluminada por essas realidades [i.e., tendo reconhecido tal relação de procedência], a mente se eleva a partir delas e contempla seu Criador como sábio e possuidor de sabedoria, reconhecendo que sua própria sabedoria procede dele. (DSFC1 III-21) [177]

---

[176] "*In hoc ergo primum Trinitatis vestigium inventum est cum agnoscere coepit ipsa quod erat in se, et ex eo consideravit quod erat supra se. Vidit enim quod ex ipsa nascitur sapientia quae est in ipsa; et diligit ipsa sapientiam suam; et procedit amor ex ipsa; et sapientia sua quo amat eam genitam de se, et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quaedam in uno: mens, sapientia et amor: et est mens et sapientia de mente; et de mente et sapientia amor; et surgit Trinitas quaedam, et unitas non recedit, et sunt simul Trinitas et unitas secundum potestatem et imaginis virtutem*. »

[177] "[...] *et surgit Trinitas quaedam, et unitas non recedit, et sunt simul Trinitas et unitas secundum potestatem et imaginis virtutem. Et conscendit mens ab istis per haec illuminata, et considerat creatorem suum sapientem esse et sapientiam habere, et ex ipso esse sapientiam suam; nec fuisse unquam sine sapientia, quoniam semper sapiens fuit. Et quod semper sapientiam suam ipse dilexit et semper amorem habuit ad sapientiam suam, et erat coaeternus amor aeterno et coaeternae sapientiae illius*."

Em suma, a iluminação aparece nesse e em outros textos vitorinos, como um dos recursos para que se aceda ao conhecimento divino. Somente através da iluminação sapiente é que o ser humano poderia reconhecer os vestígios da divindade encontrados dentro de si mesmo, consoante escrito em "Da Arte de Ler".

> A Sapiência ilumina o homem para que ele se reconheça — uma criatura que, embora semelhante às demais, não percebeu sua própria superioridade. O espírito humano, iluminado pela Sapiência, contempla o seu princípio e reconhece quão inadequado é buscar fora de si aquilo que ele poderia encontrar em sua própria essência. (DIDASC I-1)[178]

O cruzamento dos dados apresentados nos leva à conclusão de que essa iluminação não era, pois, um tipo de epifania. Ademais, o mesmo "Da Arte de Ler" ensina que o ato de identificação da Sapiência dentro do ser humano é resultado de um longo esforço escolar, encerrado, justamente, na *contemplação* dos vestígios divinos no interior humano. Porém, Hugo de São Vítor comenta em "Dos Sacramentos" que esse percurso para a compreensão do divino nem sempre foi necessário para alcançar a Sapiência.

Segundo Hugo, antes da Queda, o homem podia contemplar diretamente a divindade através de si mesmo. Recuperando a teoria dos três olhos humanos do Pseudo-Dionísio, o Areopagita (séc. V), Hugo de São Vítor reconhece que Adão e Eva foram criados com três pares de olhos: os olhos da carne, que lhes possibilitavam enxergar o mundo físico; os olhos da razão, que lhes davam acesso ao conhecimento das realidades internas; e os olhos da contemplação, que os elevavam às coisas divinas.

> A própria alma, como que em um ponto intermediário [entre o material e o espiritual], possuía, fora de si, o mundo, e dentro de si, Deus. Por isso, a alma recebeu um olho pelo qual via o mundo fora de si e as coisas que nele estavam; este era o olho da carne. Ela também recebeu outro olho, pelo qual via a si mesma e as coisas que nela estavam; este é o olho da razão. Por fim, ela recebeu também um último olho, pelo qual via Deus dentro de si e as coisas que estavam em Deus; este é o olho da contemplação. Portanto, enquanto a alma possuía esses olhos abertos e desimpedidos, via claramente e discernia corretamente. (DSFC1 X-2)[179]

Segundo Hugo, enquanto o Primeiro Homem permanecia em seu estado original, todos esses olhos estavam plenamente abertos, permitindo-lhe ver com clareza e discernir

---

[178] "*Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui cete ris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non intellexit Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit prin cipium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quid quam quaerat cui quod ipse est satis esse poterat* [...]" (DIDASC. I-1)

[179] "*Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant: et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quandiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus ut dubie videret*."

corretamente a ordem da criação. Contudo, com a entrada do pecado, os olhos da contemplação se extinguiram, impedindo o acesso direto a Deus, e os olhos da razão tornaram-se turvos, tornando incerta a percepção da verdade. [180]

> Mas, depois que as trevas do pecado entraram na alma, o olho da contemplação foi extinto, de modo que ela não via mais nada; o olho da razão, por sua vez, ficou embaçado e a alma passou a ver duvidosamente. [...] Portanto, o homem, porque possui o olho da carne, pode ver o mundo e as coisas do mundo. Da mesma forma, porque possui o olho da razão, ainda que limitado, pode ver a alma e as coisas que nela estão. Mas, porque não possui o olho da contemplação, não é capaz de ver Deus e as coisas que estão em Deus. (DSFC1 X-2)[181]

Ainda assim, a teologia vitorina é clara quanto à continuidade da incidência da luz da Sapiência sobre cada ser humano, atendendo a um plano divino de restauração da ordem original: "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 [...]" (Didasc. I-2; MARCHIONNI, p. 53). O único impeditivo à atividade contemplativa seria a falta de instrução nas matérias do cristianismo, pois o reconhecimento da divindade dependeria de um conhecimento prévio da doutrina cristã. Contudo, mesmo sem possuir esse saber específico, todo ser humano teria ciência da vontade divina, pois no coração de cada um foram escritos os mandamentos morais estabelecidos por Deus, os quais podem ser reconhecidos através da "razão natural".

4.3 A razão natural

Durante a Idade Média, a discussão da lei e da razão natural assiste a um notável aumento no século XII, em especial no campo jurídico, em Bolonha, e na teologia em Paris e

---

[180] "Devido à arrogância, a mente foi obscurecida pela ignorância e perdeu a luz da verdade." ("*Propter elationem, animus per ignorantiam obscuratus est et lumen veritatis amisit*.") (DSFC1 VII -31)

[181] "*Erant enim tria quaedam: corpus et spiritus et Deus: corpus quidem mundus erat, anima spiritus. Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant: et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quandiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis exstinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus ut dubie videret. Solus ille oculus qui exstinctus non fuit in sua claritate permansit, qui quandiu lumen habet clarum, judicium dubium non habet. Oculus vero rationis quandiu lumen ejus est nubilum, judicium certum habere non potest; quia quod clare non videt discernit ambigue. Hinc est quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his quae oculo carnis percipiunt, quam in his quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in judicando non discrepant. Homo ergo quia oculum carnis habet mundum videre potest, et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Fides ergo necessaria est qua credantur quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem*." (DSFC1 X-2)

em Laon.[182] Para Riccardo Saccenti, medievalista que estudou as diferentes interpretações da lei natural na teologia da época, esta "foi uma das principais questões transversais do chamado 'Renascimento do século XII', atraindo o interesse dos diversos exegetas e teólogos" (SACCENTI, 2018, p. 110), como, por exemplo, Gilberto de la Porrée, Hugo de São Vítor, Pedro Lombardo e Pedro Abelardo.[183]

Hugo de São Vítor revela sua concepção de razão e lei natural em dois textos: *Dos Sacramentos da fé cristã* e *Dos Sacramentos na Lei natural e na Lei escrita*.[184] Neles, Hugo de São Vítor classifica "lei natural" (*lex naturalis*) como um tipo de orientação moral concedida pela graça, e "razão natural" (*ratio naturalis*), a capacidade do ser humano em reconhecer tal moralidade. Essa lei era chamada de natural porque se pensava que todas as pessoas a conheciam naturalmente pela razão natural, isto é, sem a necessidade de qualquer instrução para que se a reconhecesse como verdadeira. Sendo assim, alguém, mesmo que nascido em um contexto de desconhecimento do cristianismo (em meio a um "paganismo"), teria a mesma compreensão do certo e do errado que todos aqueles instruídos na teologia moral porque acreditava-se ser próprio da natureza humana saber como agir retamente consoante os desígnios de Deus.

Pode-se entender por "natureza humana", na teologia moral do vitorino, tudo aquilo que aproxima o ser humano do Criador, e como antinatural, tudo aquilo que os distancia. Forneceremos um exemplo didático. Em "Dos Sacramentos da Fé Cristã" (DSFC2 XI), Hugo aborda o tema do matrimônio, em especial a questão do reconhecimento da sacralidade do casamento em diferentes eras da cronologia cristã. Assim, inicialmente, Hugo analisa o conhecimento natural que Adão tinha do primeiro sacramento, ressaltando que o Primeiro Homem "*reconheceu em espírito*" (*in spiritum cognoscens*) a autoria divina do matrimônio, ou seja, Adão não precisou adquirir externamente esse conhecimento, pois ele estava inscrito em sua própria natureza, como um reflexo da ordem divina.

> O autor do matrimônio é Deus. Ele mesmo decretou a existência do casamento ao criar a mulher como auxílio para a propagação do gênero humano. Adão, também reconhecendo em espírito para que propósito a mulher havia sido feita, disse, quando

[182] Para uma discussão do crescimento dessa temática no chamado período do Renascimento medieval, consultar SACCENTI, Riccardo. *The Grace that creates Nature, the Grace that renews Nature: Gilbert de La Porrée and the Victorines on Natural Law*. Aisthesis . Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico (vol. 11), 2018.
[183] Gilbero de La Porrée e Pedro Lombardo são mencionados em Saccenti, citado há pouco no corpo do texto. No que se refere a Pedro Abelardo, pensamos ser o caso de seu *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* (Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão).
[184] Para "Os sacramentos da lei natural e da escrita", consultamos: *De Sacramentis Legis Naturalist et Scriptae*. Em: PL 176, col. 17-42B.

> ela foi conduzida a ele: "Desta vez, é osso dos meus ossos e carne da minha carne. Por isso, o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua esposa, e os dois serão uma só carne" (Gênesis II).” (DSFC2 XI-2)[185]

Em seguida, Hugo de São Vítor esclarece que agir de maneira contrária à natureza matrimonial do ser humano significaria incorrer em pecado da luxúria. De maneira mais exata, deixar-se conduzir cegamente pela voracidade da carne, pelo desejo sexual, sem que a intenção fosse a de procriação, significaria trair a sua natureza moral.[186] Disso, podemos deduzir que o pecado engloba tudo o que atenta contra a natureza humana, enquanto os valores atribuídos à ética universal da lei natural representam o oposto dos pecados capitais.

É fácil prever que a mesma lógica do “reconhecimento em espírito” aplicada a Adão não poderia ser aplicada na discussão vitorina da capacidade do ser humano pós-pecado em reconhecer tal ética. Com efeito, Hugo de São Vítor teve de trabalhar com ideia de que a Queda desregulou a bússola moral do ser humano, e que os valores outrora reconhecidos naturalmente pela humanidade, agora, só poderiam ser alcançados através da razão. Nesse contexto, Hugo desenvolve a ideia de que o homem-caído teria conhecimento de dois mandamentos escritos em seu coração, um deles como prescrição e o outro como proibição. Prescreve-se, isto é, recomenda-se, a caridade, pois um dos mandamentos exige que o ser humano faça o bem ao outro; o outro mandamento proíbe o ser humano de agir contra a ordem moral, a fim de que não cometa nada injusto ou prejudicial ao próximo.

> Portanto, somente aquelas obras que nunca podem ser feitas licitamente são proibidas pela lei natural; aquelas que nunca podem ser omitidas licitamente são prescritas [pela lei natural]; e todas as obras intermediárias são deixadas ao livre-arbítrio. A respeito das proibições, um mandamento foi escrito no coração do homem: "O que não queres que te façam, não faças aos outros" (Tobias IV). Da mesma forma, para os preceitos, um mandamento foi dado: "Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles" (Mateus VII); para que o homem, ao considerar a si mesmo, aprendesse como deveria tratar o próximo. (DSFC1 XI-7)[187]

---

[185] “*Conjugii auctor Deus est. Ipse enim conjugium esse decrevit, quando mulierem ad propagationem generis humani homini in adjutorium fecit. Adam quoque in spiritum cognoscens ad quem usum mulier facta esset, cum adducta fuisset ad eum dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una* (*Gen*. II).” (DSFC2 XI-2)

[186] “No mesmo livro Sobre as Virgens, afirma-se que, para os antigos justos, não havia pecado no fato de se unirem a várias mulheres, nem agiam contra a natureza, uma vez que o faziam não por causa da lascívia, mas para a procriação [....]” (“*Idem in libro De Virginibus: Antiquis iustis non fuit peccatum quod pluribus feminis utebantur, neque contra naturam hoc faciebant, cum non lasciviendi causa, sed gignendi hoc facerent* [....]) (DSFC2 X-10)

[187] “*Sola illa igitur quae sic se habent ut nunquam licite fieri possint, lex naturalis prohibuit; illa vero quae nunquam licite possunt praetermitti, sola praecepit, media omnia ad utrumlibet relinquens. De prohibendis unum praeceptum in corde hominis scripsit. Quod tibi non vis fieri, alii non feceris (Tob. IV). De praecipiendis similiter, unum: Quaecunque vultis ut vobis faciant homines, et vos similiter facite illis (Matth. VII); ut videlicet homo ex sui consideratione disceret qualem se erga proximum exhibere deberet*.”

A discussão prossegue de modo a distinguir os três tempos da existência humana — lei natural, lei escrita e tempo da graça — e os tipos de santidade alcançáveis por aqueles que seguem cada uma dessas leis. O tempo da lei natural, que se estende da criação de Adão e Eva até Moisés, é descrito por Hugo como um período marcado pela ignorância do homem.[188] O segundo, perdura de Moisés até Cristo, no qual ao homem ignorante foi oferecido um "conselho" através do Antigo Testamento. Por último, iniciado com Cristo e encerrando-se no fim dos tempos, o homem recebeu auxílio pelo efeito da redenção, marcando o período da história humana conhecido como tempo da graça. [189]

> Assim, é necessário [...] primeiro, deixar o homem completamente por si, para que ele experimente sua própria ignorância e entenda que precisa de conselho, e, em seguida, sinta sua deficiência e reconheça que necessita de ajuda. Logo, no tempo da lei natural, o homem foi completamente deixado por si mesmo; depois, no tempo da lei escrita, reconhecendo sua ignorância, foi-lhe dado conselho; finalmente, no tempo da graça, confessando sua deficiência, foi-lhe prestada ajuda. O conselho estava na razão da satisfação. A ajuda estava no efeito da redenção. (DSFC1 VIII-3)[190]

A citação merece, ainda, outro esclarecimento. Para Hugo de São Vítor, os tempos de atividade ou ausência da graça não eram entendidos apenas como etapas sucessivas que se substituíam com a progressão da revelação divina. A passagem do tempo da lei natural ao da lei da graça era utilizada apenas como marco do nascimento de outras possibilidades de relacionamento com Deus que então passavam a coexistir.

> Os homens da lei natural são aqueles que dirigem suas vidas apenas pela razão natural. Os homens da lei escrita são aqueles que são informados por preceitos externos para viver bem. Os homens da graça são aqueles que, inspirados pelo

---

[188] "*Tali igitur ratione in tempore naturalis legis totus homo dimissus est sibi; postea in tempore scriptae legis cognoscenti ignorantiam suam datum est consilium; postremo in tempore gratiae confitenti defectum suum praestitum est auxilium*"/ "[nesse período] o homem foi deixado por si mesmo [...] para que ele experimentasse sua própria ignorância e entendesse que precisa do conselho divino, e em seguida, sentisse também sua deficiência e reconhecesse sua necessidade de ajuda." (DSFC1 VIII-3)

[189] Existem três tempos pelos quais se desenrola o curso deste século: o tempo da lei natural, o tempo da lei escrita e o tempo da graça. O primeiro vai de Adão a Moisés, o segundo de Moisés a Cristo e o terceiro de Cristo ao fim do século. (DSFC1 VIII-11) "*Tria enim sunt tempora per quae praesentis saeculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis; secundum tempus scriptae legis; tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen. Secundum a Moyse usque ad Christum. Tertium a Christo usque ad finem saeculi*." (DSFC1 VIII-11)

[190] "*Sic itaque oportet ut interim deponat personam judicis, assumat personam prius consiliatoris, postea auxiliatoris, ita duntaxat ut primo hominem totum sibi dimittat, quatenus et ipse homo et ignorantiam suam experiatur et intelligat se indigere consilio, deinde etiam defectum suum sentiat, et agnoscat se opus habere auxilio. Tali igitur ratione in tempore naturalis legis totus homo dimissus est sibi; postea in tempore scriptae legis cognoscente ignorantiam suam datum est consilium; postremo in tempore gratiae confitenti defectum suum praestitum est auxilium. Consilium erat in ratione satisfactionis. Auxilium erat in effectu redemptionis*." (DSFC1 VIII-3)

> Espírito Santo, são iluminados para reconhecer o bem que deve ser feito, inflamados para amá-lo e fortalecidos para realizá-lo. [...] (DSFC1 VIII-11)[191]

Devemos sublinhar que, acima, Hugo emprega o verbo *sum* no tempo presente – os "homens da lei *são*" (sunt) -, em vez de utilizar qualquer categoria do passado para apresentá-los. Isto porque, para o cônego, as categorias supracitadas daqueles que seguem esta ou aquela lei representavam tipos de pessoas que "sempre existiram" e continuavam a existir no tempo de Hugo: os homens da lei natural seriam os pagãos, os homens da lei escrita, os judeus; e os homens da graça, os cristãos.

> No primeiro grupo estão os pagãos, no segundo os judeus e no terceiro os cristãos. Estes três grupos sempre existiram desde o início. O tempo da lei natural corresponde aos abertamente maus, pois naquela época eles eram mais numerosos e mais elevados em status. O tempo da lei escrita corresponde aos falsamente bons, pois naquela época as pessoas serviam em temor, purificando as obras, mas não o coração. O tempo da graça corresponde aos verdadeiramente bons, que, mesmo que não sejam mais numerosos, são mais elevados em status e publicamente apresentados pela graça de Deus, mesmo por aqueles que se opõem aos seus costumes. (DSFC1 VIII-11)[192]

Em um contexto de revalorização do saber greco-romano é possível ter lhe parecido necessário estabelecer os níveis de diferenciação entre os tipos de conhecimento que se poderia ter da vontade moral do Criador, sendo o mais inferior deles o conhecimento guiado apenas pela "lei natural". Este era tido como um conhecimento incompleto, além de que seu praticante é classificado como iminentemente mau, por não contar com o pleno auxílio da graça. Portanto, o pleno conhecimento do senso de moralidade estabelecido pelo Criador era exclusividade dos cristãos, pois a única verdade que serve de remédio à reparação do ser humano se encontra em Cristo.

> Saiba, portanto, que desde o início do mundo até o fim, nunca houve ou haverá alguém verdadeiramente bom, a menos que seja justificado pela graça, e essa graça nunca poderia ser obtida a não ser por Cristo. Assim, reconheça que

[191] "*Homines naturalis legis dici possunt qui sola naturali ratione vitam suam dirigunt. Vel homines potius homines naturalis legis dicuntur qui secundum concupiscentiam in qua nati sunt ambulant. Homines scriptae legis sunt ii qui exterioribus praeceptis ad bene vivendum informantur. Homines gratiae sunt ii qui per inspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur ut bonum quod faciendum est agnoscant, et inflammantur ut diligunt, et corroborantur ut perficiant*."

[192] "*In primo genere continentur pagani; in secundo genere, Judaei; in tertio genere, Christiani. Ista tria genera hominum ab initio nunquam ullo tempore defuerunt. Tempus tamen naturalis legis ad aperte malos pertinet, quia illi tunc et numero plures et statu excellentiores fuerunt. Tempus scriptae legis ad ficte bonos, quia tunc homines in timore servientes opus mundabant, non animum. Tempus gratiae ad vere bonos pertinet, qui modo, etsi numero plures non sint, tamen statu sunt excellentiores, et Dei gratia publice ante feruntur, etiam ab iis qui eis moribus contradicunt*."

> todos, precedentes ou subsequentes, foram salvos por um único remédio de santificação. (DSLNS, col.32)[193]

Com o mesmo sentido, Hugo salienta, em outra passagem, que os sacramentos revelados pela lei natural (a expiação e a justificação)[194] tinham apenas função devocional e, por isso, não podem redimir seus praticantes, pois a salvação restringe-se à prática dos sacramentos revelados pela graça:

> Isto que dissemos sobre os sacramentos da lei natural [a expiação e a justificação], como mencionado anteriormente, deve ser suficiente, pois acreditamos que foram unidas à fé justificadora, como uma prática de devoção, não como uma necessidade para obter salvação. (DSFC1 XI-6)

O efeito santificante dos sacramentos ditados pelas antigas leis é explicado pela relação que eles possuem com os sacramentos revelados pela graça. Segundo Hugo, "o efeito espiritual [que os primeiros sacramentos] operavam em seu tempo, eram realizados pela virtude e santificação que eles obtinham destes [últimos] [...]", uma vez que "todos aqueles sacramentos dos tempos anteriores, quer sob a lei natural, quer sob a lei escrita, foram sinais e figuras dos sacramentos que agora são oferecidos sob a graça." (DSFC1 XI-1) [195] Assim, Hugo de São Vítor explica, metaforicamente, que os primeiros sacramentos representam a sombra dos sacramentos revelados na lei, enquanto estes representam a imagem do verdadeiro corpo que corresponde aos sacramentos do tempo da graça.

> Assim, primeiro foi instituído o sacramento da expiação e justificação através da oferta; depois, através da circuncisão; e finalmente, pelo batismo. A mesma forma e semelhança de purificação, que estava oculta na oferta, foi expressa mais claramente na circuncisão e declarada manifestamente no batismo. [...] Os primeiros sacramentos foram uma sombra; os segundos, uma imagem; os terceiros, o corpo; após os quais segue a verdade do espírito. (DSFC1 XI-6)[196]

---

[193] "*Scias ergo quocunque tempore ab initio mundi usque ad finem nullum fuisse vel esse vere bonum nisi justificatum per gratiam; gratiam autem nunquam adipisci potuisse sive sequentes uno justificationis remedio salvatos agnoscas*." (DSLNS, col. 32-33)

[194] A expiação refere-se à obra redentora de Cristo, que, por sua paixão e morte, oferece satisfação pelos pecados da humanidade; é considerada um sacramento enquanto realidade visível e eficaz da salvação. A justificação é entendida como o efeito da graça comunicada pelos sacramentos, especialmente o Batismo e a Penitência, pela qual o pecador é perdoado e restaurado à justiça diante de Deus.

[195] "*Sacramenta ab initio ad restaurationem et curationem hominis instituta sunt; alia sub naturali lege, alia sub scripta lege, alia sub gratia. Et in his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectu gratiae spiritualis digniora inveniuntur. Omnia enim illa superioris temporis sacramenta, sive sub naturali lege, sive sub scripta, signa quaedam fuerunt et figurae eorum quae nunc sub gratia exhibita sunt sacramentorum*."

[196] "*Quapropter primum per oblationem; et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismum, expiationis et justificationis sacramentum formari institutum est, quia ejusdem mundationis forma et similitudo, in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifeste declaratur. [...] Prima ergo sacramenta umbra fuerunt; secunda imago; tertia corpus; post quae quarto loco sequitur veritas spiritus*." (DSFC1 XI-6).

Enfim, com a evolução da revelação, culminando no advento de Cristo, os sacramentos mais antigos tornaram-se inválidos. Contudo, os homens permaneceriam livres para seguir a lei natural, a lei escrita ou a lei revelada por Cristo, sendo que cada uma delas oferecia um grau de conhecimento moral estimado pelo Criador, embora apenas a última fosse plenamente capaz de atenuar os efeitos do Primeiro Pecado.

Em conclusão, esta nossa discussão nos leva a duas principais reflexões. A primeira é que a temática da lei ou da razão natural revela a presença divina no ser humano a nível de sua consciência moral. Hugo de São Vítor defende que o coração, onde estaria localizada a alma, possuía em seu íntimo as instruções básicas para a conduta moral do sujeito. A outa conclusão diz respeito à pretensão de universalidade da ética, entendida como um esforço intelectual em direção a Deus. Hugo de São Vítor estabelece, através do tema da razão natural, ser próprio da natureza humana reconhecer e reproduzir os valores estabelecidos por Deus em diferentes circunstâncias. Assim, qualquer que seja a orientação religiosa de cada um (pagão, judeu ou cristão), a ética que levasse em conta, ao menos, a lei natural descoberta através de um olhar introspectivo, estaria de acordo com a vontade divina.

Aliás, o mesmo desejo de universalidade (ou de unidade) da ética, destacado há pouco, é encontrado na concepção de "sabedoria" em Hugo de São Vítor. Segundo ele, toda ação racional que aproximasse homem e Deus deveria ser entendida como um exercício intelectual contido na própria Sapiência. Esse princípio, embora estruturante do pensamento vitorino, é apresentado em sua curiosa defesa do caráter filosófico das artes laborais ou mecânicas, realizada no primeiro livro de "Da Arte de Ler".

4.4 A participação na sabedoria, evidenciada nas artes mecânicas

> Você já pode ver por qual motivo somos obrigados a alargar a filosofia para todos os atos dos homens, de modo que já é necessário haver tantas partes da filosofia, quantas são as diversidades das coisas. (DIDASC. I-4; MARCHIONNI, p. 59-61)

Em São Vítor, no ano de 1127, Hugo sugeriu a seus discípulos no livro *Da Arte de Ler* que as artes mecânicas fossem incluídas nas matérias da "filosofia". Isto era algo inusitado, com ares de ineditismo, segundo o historiador da ciência Steven A. Walton e o filólogo Juan Manuel Lacalle. Walton explica em artigo que outros autores antes de Hugo atribuíram algum valor positivo às artes mecânicas (como, Rábano Mauro e Adelmo de Malmesbury), divergindo dos autores da Patrística que ecoavam o menosprezo ou a indiferença dos romanos em relação aos trabalhos mecânicos. Porém, segundo Walton e Lacalle, nenhum dos autores que

antecederam Hugo de São Vítor consideraram as artes mecânicas como uma divisão legítima da filosofia.[197]

Em seu *Da Arte de Ler*, Hugo de São Vítor sugere que a filosofia seja dividida em quatro disciplinas: teórica (matemática, teologia e física), prática (moral, econômica e política), lógica (gramática, retórica e dialética) e mecânica (fabricação da lã, armamento, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro). A singularidade dessa divisão da filosofia, em relação ao contexto intelectual de sua época, torna-se evidente no próprio texto *Da Arte de Ler*. Particularmente na apresentação do conteúdo da *physica*, Hugo demonstra estar ciente de outras divisões do saber e que sua abordagem se distancia daquelas usualmente adotadas, especialmente da proposta por Marciano Capela (século V) em *As Núpcias entre a Filologia e Mercúrio*. [198]

> A física [*physica*], algumas vezes, é entendida em sentido amplo correspondente à inteira teórica [ou seja, à matemática, teologia e física], e segundo esta acepção alguns dividem a filosofia em três partes, isto é, física, ética e lógica, divisão na qual não é contida a mecânica, e a filosofia é restrita à física, ética e lógica. (DIDASC. II-16; Marchionni, p. 105)

Além de Marciano Capela, Hugo de São Vítor também diverge do modelo de classificação dos saberes sugerido por Boécio, o que pode causar surpresa, considerando o título – ou mais especificamente o *incipit* – atribuído à sua obra:[199] "De todas as coisas a serem buscadas a primeira é a Sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito" (Didasc. I-1), em clara alusão à "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" (Consolação da Filosofia III-10).[200] Com efeito, ao evocar esse início, Hugo de São Vítor parece alinhar seu projeto pedagógico à concepção de filosofia do autor latino. Contudo, apesar dessa conexão, o

---

[197] LACALLE, J. M. *Das Artes Liberais às Humanidades Digitais: a leitura antes e depois do Didascalicon de Hugo de San Víctor*. Revista Signum, v. 15, n. 2, p. 59. WALTON, Steven A. *An Introduction to the Mechanichal Arts in the Middle Ages*. Association Villard de Honnecourt for Interdisciplinary Study of Medieval Technology, Science and Art University of Toronto, 2003, Acesso online em 15 de jan, de 2025,

[198] Devemos a Paul Rorem a informação de que o modelo filosófico referenciado por Hugo na citação acima é o de Marciano Capela. Para Rorem, Hugo teria conhecido a obra de Marciano Capela através da versão comentada por João Escoto Erígena, um autor bastante lido no século XII. ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. Nova York: Oxford University Press, nota nº 40 na p. 182.

[199] . Isto é, os manuscritos medievais geralmente não possuíam títulos fixos, sendo nomeados pelas palavras iniciais do texto. Segundo Ivan Illich, no caso do *Didascalicon*, seu incipit era "*omnium expectendorum*", uma referência direta a um trecho da Consolação da Filosofia, de Boécio (ver Tabela X). ILLICH, I. *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*. London New York: Marion Boyars Publishers, 2022, p.8.

[200] Apud. TAYLOR, Jerome. Notes to Book One. Em *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor*. Nova York: Columbia University Press, 1991, nota nº1, p. 175

modelo de conhecimento de Hugo se distingue pelo acréscimo das sete artes mecânicas, ausentes na abordagem de Boécio.

Por que Hugo de São Vítor teria introduzido essa inovação na concepção de filosofia? O que explicaria sua decisão de expandir o horizonte do saber filosófico para as artes mecânicas? Responder a essas perguntas é essencial, pois a solução parece estar intimamente ligada à concepção vitorina de participação humana na sabedoria divina, inclusive por meio das obras humanas. Sendo assim, a análise dessa perspectiva nos permitirá compreender como Hugo integra as artes mecânicas no âmbito da filosofia, reconhecendo nelas também uma expressão da ordem divina no mundo. Essa questão não nos leva, no fundo, senão a colocar mais uma vez, sob nova forma, a concepção vitorina da participação do ser humano na Sapiência.

Por ciências ou artes mecânicas, entende-se um conjunto de disciplinas voltado à fabricação das coisas humanas (armas, medicamentos, etc.). Hugo de São Vítor as define como ciências voltadas à produção de coisas que têm por finalidade "mitigar a fatalidade das privações"[201] – as quais, enquanto ato em execução, seriam desprovidas de valor filosófico.

> O mesmo ato, com efeito, pode pertencer à filosofia em seus princípios teóricos, mas pode ser excluída dela em sua realização prática; por exemplo, para ficar no mesmo dado, a teoria racional da agricultura é coisa do filósofo, sua execução é coisa do camponês. (DIDASC.I-4; MARCHIONNI, p. 59)

Porém, mesmo um saber técnico-artesanal, em sua dimensão teórica, poderia ser considerado filosófico, uma vez que nele o artífice se voltaria para o mundo divino em busca do modelo para dar forma à sua intenção criativa: "[...] os trabalhos dos artífices, mesmo não sendo a natureza, todavia, imitam a natureza, e expressam pela razão a forma do seu modelo, que é a natureza, através da qual imitam." (DIDASC. I-4; MARCHIONNI, p.59)[202] É por esta razão que Hugo de São Vítor chama as artes mecânicas de "imitativas" ou "adulterinas", designando um conjunto de disciplinas que imita a natureza: "Estas ciências se chamam

[201] "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." (Didasc. I-5; MARCHIONNI, p. 61).

[202] A "natureza", como é explicado em Didasc. I-6, é o mundo divino supralunar, lugar das essências imortais criadas por Deus, sendo que a terra sublunar é "obra da natureza, criada e mortal. Imitando a natureza, o artífice está olhando para as essências divinas supralunares.

mecânicas, isto é, imitativas, porque tratam do trabalho do artífice, que da natureza toma emprestada a forma." (DIDASC. II-20; MARCHIONNI p.111).[203]

Segundo Hugo, ao todo, são sete as ciências mecânicas: da lã, das armas, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro. A cada uma delas Hugo de São Vítor dedica um capítulo no segundo livro seu Didascalicon (cap.21-27), as quais podem ser sintetizadas da seguinte forma.

> A ciência da lã engloba todas as técnicas de tecelagem, da costura e da fiação de diversos materiais, utilizando diferentes instrumentos, com o objetivo de produzir vestuário, utensílios de trabalho e artigos para o lar. (c.xxi) A ciência das armas compreende as técnicas de confecção de instrumentos de guerra, assim como as práticas arquitetônicas e fabris, sendo estas últimas concernentes à fundição, carpintaria e alvenaria. (c.xxii). A ciência da navegação se traduz por arte da negociação no comércio doméstico ou estrangeiro, tendo por isso importante função diplomática (c.xxiii). A ciência da agricultura dedica-se à classificação dos tipos de campos destinados à semeadura, plantas arbóreas, pastos, hortaliças ou roseirais (c.xxiv). A ciência da caça se divide em caça selvagem, passarinhagem e pesca, cada uma delas possuindo instrumentos variados e específicos para sua realização. Considera-se também como parte da caça uma certa tipologia dos alimentos, que se dividem em categorias de pães e acompanhamentos, assim como o conhecimento de como prepará-los, de modo a que a caça contém todas as tarefas de padeiros, açougueiros, cozinheiros e bodegueiros. (c.xxv) A ciência da medicina classifica as ocasiões e as operações que atuam sobre a pessoa humana, tendo o primeiro deles o sentido daquilo que ocasiona a saúde ou a enfermidade, enquanto o segundo, as operações internas ou externas que visam tratar de doenças e traumas. (c.xxvi) A ciência do teatro ou dos jogos consiste na categorização dos lugares destinados às "brincadeiras" como, por exemplo, músicas, danças, competições, louvores etc., os quais podem ocorrer em teatros, cáveas, ginásios, anfiteatros, arenas, banquetes ou santuários.

Temos, assim, a seguinte problemática: Hugo, declaradamente herdeiro do modo de classificação aristotélico do conhecimento filosófico (que encontramos em Boécio), adicionava a ele um elemento claramente não filosófico, pelo menos no sentido que usualmente atribuímos ao termo. Fica logo evidente que se trata de outra definição de filosofia, acerca da qual precisamos investigar para entender como ela comportava as ciências mecânicas em conjunto com as disciplinas teóricas, práticas e lógicas.

Quanto ao sentido mais geral dado à "filosofia", não é necessário muito para descobrimo-lo. Hugo explica no início do Didascálicon que "a filosofia é o estudo da Sapiência" ("*Quod studium sapientiae filosofia sit*") (DIDASC. I-2). De modo geral, para o vitorino, todo

[203] É importante recordar, consoante observado no capítulo anterior, que a natureza em Hugo de São Vítor não é compreendida apenas como o conjunto das coisas criadas, mas como um princípio formal e exemplar inscrito na criação pela Sabedoria divina. No contexto das artes mecânicas, ela funciona como modelo a ser imitado, uma vez que manifesta a ordem e a racionalidade do Criador. Por isso, mesmo as obras dos artífices, podem ser consideradas dignas de estudo filosófico quando reproduzem ou se orientam pela forma natural. A natureza, nesse sentido, possui um duplo estatuto: é tanto realidade criada quanto norma de inteligibilidade, funcionando como expressão da razão divina inscrita no mundo sensível.

esforço intelectual que possibilitasse a compreensão da Sapiência era atribuído à filosofia. Esta é uma concepção do pensamento filosófico derivada de Boécio. Ao esclarecer o sentido de filosofia empregado em sua obra, Hugo de São Vítor basicamente repete as palavras ditas pelo Padre da Igreja – criando até mesmo uma contradição para a sua própria concepção de filosofia, pois Boécio escreveu que a filosofia é o amor à Sapiência "mas não aquela sabedoria que se ocupa de tecnologias e de ciências produtivas".

> 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." 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*, de modo a poder-se concluir que a procura da *Sapiência* é uma amizade com a divindade e com a sua mente pura. (BOÉCIO, In Isagogen Commenta pr. 1,3 Apud DE SÃO VITOR, Hugo. Didasc. I-2; Marchionni, p. 53)

Embora essa passagem não tenha sido elaborada diretamente por Hugo de São Vítor – trata-se de uma citação do "Primeiro Comentário de Boécio à Isagoge" – sua escolha para expressar o sentido de filosofia da escola de São Vítor reflete a intenção, comum na época, de aproximar criador e criatura. Todas as palavras no predicativo "filosofia é" (*amor*, *studium* e *amicitia*) qualificam positivamente o relacionamento humano com a Sapiência. Os dois primeiros termos, *amor* e *studium*, exprimem um desejo ardente e uma dedicação apaixonada pela Sapiência, identificada com Cristo;[204] enquanto o último, *amicitia*, sugere uma relação de proximidade e comunhão com a divindade cristã. Conclui-se, portanto, que tanto para Boécio quanto para Hugo, a filosofia era entendida como a atividade intelectual resultante do ato de apaixonar-se por Cristo, sendo o filósofo aquele que, na busca pela Sapiência, "investiga exaustivamente as razões de todas as coisas humanas e divinas" (*Didascálion* I-5, MARCHIONNI, p. 59). [205]

---

[204] Muitos textos de Hugo fazem a identificação entre Cristo e a Sapiência. Por exemplo, em Noah's ark I (De Arca Noe Morali), III-6-102, está escrito "Cristo é vida eterna, Cristo é também Sapiência, e Sapiência é tesouro" Em: *Hugh of Saint Victor: Selected Spiritual Writings*, [S.l.]: Wipf and Stock Publishers, 2009; da mesma forma, em *De Sapientia Animae Christi* (Sobre a Sabedoria da Alma de Cristo), encontramos "*Quid est Verbum nisi sapientia?* [...] *Christus igitur ipse et Verbum, et ipse est sapientia. Verbum sapientia, et sapientia verbum*." (O que é o Verbo se não a Sapiência? Pois Cristo é Ele próprio o Verbo, e Ele próprio é a Sapiência. O Verbo é a Sapiência, e a Sapiência é o Verbo."). Hugonis de S. Victore. Opera Omnia. Pars II- Dogmatica. *De Sapientia Animae Christi*, col. 848. (MPL 176)

[205] Sob esta ótica, o verdadeiro filósofo seria apenas o pensador imbuído do cristianismo. Hugo de São Vítor retoma Pitágoras, através de Boécio, e o enaltece pelo pensador grego ter definido a si próprio e a seus contemporâneos como "amantes da sabedoria" (*amatores sapientiae*), e não como "sábios" (*sapientes*), uma vez que somente um cristão poderia auferir este título: "Com efeito, é bonito que ele [Pitágoras] chame os pesquisadores da verdade não [de] sábios, mas [de] amantes da sabedoria [...]" (DIDASC. I-2; Marchionni, p.53).

Até aqui, definimos "filosofia" segundo o pensamento de Hugo de São Vítor. Notemos, contudo, que essa noção está profundamente vinculada ao conceito de "Sapiência", o que nos conduz a uma segunda investigação sobre este último. De modo introdutório, podemos compreender a Sapiência como a "Mente de Deus", expressão comumente utilizada para designar a sabedoria divina no qual o mundo e o ser humano foram concebidos, como em uma forma, um molde ou um arquétipo.[206] Entretanto, percebamos que, em nossa explicação, qualificamos o tipo de conhecimento da Sapiência como "divino". Tal adjetivação, por sua vez, traz consigo uma implicação indesejável: se há uma sabedoria divina, deve haver outra de natureza distinta, pois, do contrário, a adjetivação seria desnecessária.

Esta distinção, todavia, inexistia para Hugo de São Vítor.

A sabedoria humana era, na verdade, a sabedoria divina, na qual estava hierarquicamente contida. Essa concepção está presente em *Da Arte de Ler*, mas encontra explicação mais detalhada no opúsculo *De Sapientia Animae Christi* (*Da Sabedoria da Alma de Cristo*). Este último é um texto redigido em tom professoral, dirigido a um clérigo que buscava em Hugo de São Vítor esclarecimentos sobre o delicado debate a respeito da sabedoria de Cristo. A questão colocada era a seguinte: sendo Cristo a própria Sapiência, e considerando que todo sábio participa da Sapiência, ao encarnar, Cristo teria encarnado como a Sapiência em sua autossuficiência, ou, enquanto humano, participaria de sua própria Sapiência para dela tomar sua sabedoria?

Embora a solução para este problema não seja nosso foco principal, os caminhos abertos por ela são de grande relevância. Uma das premissas fundamentais na argumentação de Hugo consiste em afirmar que todas as qualidades inerentes à natureza divina de Cristo, incluindo a plenitude da sabedoria, convergem para uma única conclusão: só pode existir uma sabedoria. Seu raciocínio parte da interpretação do *Liber Ecclesiasticus* 1:1: *"*Toda a Sapiência vem do Senhor Deus, ela sempre esteve com ele e existe antes de todos os séculos*."* (*Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum.*") Com base nisso, Hugo argumenta que há apenas uma sabedoria, aquela que emana de Deus e permanece eternamente com Ele. A

[206] Trata-se do antigo paralelismo antropomórfico entre a divindade cristã e uma compreensão específica da pessoa humana, em que se tenta entender e enquadrar aquilo que é transcendental de maneira análoga ao comportamento humano: se eu penso antes de fazer e se o humano é análogo ao divino, ao menos em sua dimensão espiritual, logo, o modo de pensamento divino deve seguir uma ordem semelhante ao meu em seu processo de criação. Esta relação é discutida em MARCHIONNI, A. *Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vitor.* [s.l.] [s.n.], 1998, p. 99-102; assim como em TAYLOR, J. [tradutor e comentarista] *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide to the Arts.* Nova York: Columbia University Press, 1991, p.13-14.

partir dela, a criatura racional participa, extraindo seu princípio de sabedoria: "A criatura é sábia porque a Sapiência está nela" (*Creatura sapiens est, quia in ipsa sapientia est.*) (DSAC, col. 848).

> Portanto, dizeis: [a alma de Cristo] teve menos sabedoria do que o Verbo? Mas, pergunto, o que afirmamos quando dizemos que a alma é sábia? Acaso não a chamamos de sábia pela Sapiência? Pois quem será sábio, se a Sapiência não é o que torna alguém sábio? E, no entanto, de modo diverso é sábio aquele em quem a Sapiência está, e é sábio aquele que é a própria Sapiência. A criatura é sábia porque a Sapiência está nela; o Criador, contudo, é sábio porque Ele mesmo é a Sapiência. Assim, ninguém pode ser sábio sem a Sapiência, seja pela sabedoria que possui, seja pela sabedoria que é Ele próprio. (DSAC, col. 848b)[207]

Em outras palavras, a criatura é sábia em razão de participação na Sapiência. Não há sabedoria fora da Sapiência, pois "Toda sabedoria vem de Deus" (Ecc.)

Até então, observemos que o conceito discutido de Sapiência estava relacionado a um tipo de saber de qualidade superior (as ciências, as artes, as disciplinas), os quais revelam alguma dimensão da Sapiência. No entanto, devemos ainda radicalizar o pressuposto da participação divina ao sugerir que, para o vitorino, todo conhecimento *racional,* governado pela Sapiência, era entendido como resultado da interação dialética entre o ser humano e Deus.

> Se, com efeito, a natureza dos animais brutos, que não é regida por nenhum juízo da razão, distende seus movimentos apenas segundo as sensações dos sentidos e não se utiliza de nenhum discernimento da razão na hora de desejar ou fugir de algo, movida como é por uma certa propensão cega da carne, *deduz-se que os atos da alma racional não devam ser arrastados pela voracidade cega, mas sejam sempre precedidos por uma Sapiência moderadora*. [grifo nosso] (DIDASC., MARCHIONNI, p. 59)

O que se entendia por "racionalidade" era a capacidade humana de controlar os desejos e impulsos que poderiam levar a comportamentos desordenados. Todo homem, ao agir de maneira contrária aos seus instintos, estaria comportando-se de acordo com a "Sapiência moderadora". Em outras palavras, quando alguém, diante de algum problema moral ou intelectual, buscasse discernimento para encontrar um modo de resolvê-lo, estaria participando da Sapiência. Porém, nem todo pensamento humano era tido como dialeticamente articulado com a Sapiência, pois a sua participação na razão estava condicionada a duas intenções finais do movimento racional: "restaurar a integridade da nossa natureza, ou atenuar as necessidades decorrentes das deficiências a que esta vida presente está sujeita" (DIDASC. I-4). Assim, Hugo

[207] "*Ergo dicitis, minorem habuit sapientiam quam verbum? Sed quaeso quid dicimus, cum animam sapientem diciums? Nunquid non sapientia sapientem dicimus? Quis enim sapiens est, si sapientia sapiens non est? Et tamen aliter sapiens est in quo sapientia est, aliter sapiens est qui sapientia est. Creatura sapiens est, quia in ipsa sapientia est. Creator vero sapiens est, quia ipse sapientia est. Nullus tamen sine sapientia sapiens esse potest, sive ea quam habet, sive ea quam habet, sive ea quae ipse est*." (DSAC, col. 848b)

de São Vítor, ao conceber a existência de um governo da Sapiência sobre as ações humanas, estava pensando em termos daquilo que contribui ou não para a restauração da natureza originária do ser humano.

A ideia de que existe uma Sapiência moderadora dos atos humanos, que visassem combater o pecado, levou o cônego a estender os objetos de estudo da "filosofia" (i.e., a busca da Sapiência) às "razões de todos os atos e esforços humanos".

> E se isto for verdade [i.e., de que o ser humano deve moderar os seus atos pela Sapiência], afirmamos que propriamente *pertencem à filosofia não somente aqueles estudos nos quais se discute a natureza das coisas ou a disciplina dos costumes, mas também as razões de todos os atos e esforços humanos*. [grifo nosso] (DIDASC. I-4, p. 59).

Em última análise, essa abordagem reflete o caráter teocêntrico do pensamento vitorino: todo conhecimento organizado em arte ou disciplina aponta para Deus. Nesse quesito, as artes mecânicas não eram diferentes das demais. Consoante vimos neste subcapítulo, Hugo afirmou que imitam a "natureza", ou seja, refletem as coisas divinas ao buscar, na mente de Deus, um modelo para sua própria atuação. Além disso, concluímos também que as ciências mecânicas expressam a vontade divina de reunificação entre Deus e o ser humano, através da mitigação dos efeitos debilitantes do pecado. Vale lembrar que, na definição de Hugo das ciências mecânicas, é dito que elas têm como objetivo primeiro combater a *infirmitas*, buscando "mitigar a fatalidade das privações". Este seria o ponto de partida para a superação progressiva dos efeitos do pecado: primeiro eliminam-se as enfermidades, depois os vícios e, por fim, a ignorância.

Por fim, é necessário salientar que apesar das ciências mecânicas terem sido elevadas a um patamar de filosóficas, elas ocupavam ainda um nível inferior em relação a outras artes e disciplinas. Mais especificamente, as disciplinas "teóricas" (*theologia*, *mathematica* e *physica*) eram consideradas as de maior prestígio, pois dedicavam-se a aspectos diretamente relacionados à Sapiência: "Chamamos de Sapiência somente a teórica, em razão da investigação da verdade das coisas." ("*Solam autem theoricam, propter speculationem veritatis rerum, sapientiam nonimaus*") (Didasc. II-18). De todo modo, a despeito dessa hierarquização, mantém-se a nossa conclusão: as ciências mecânicas, assim como a ética e a lógica – as três disciplinas restantes compreendidas na filosofia –, informam congruamente sobre a Sapiência, embora não se considerasse correto designá-las como tal:

> E com justa razão a Sapiência toma o nome a partir destas três partes [*theologia*, *mathematica* e *physica*], pois, não obstante possamos relacionar

> congruamente à Sapiência as três restantes, que são a ética, a mecânica e a lógica, mais apropriadamente apelidamos estas últimas de prudência e ciência: a lógica, em razão da eloquência da palavra, a mecânica e a ética, em razão da conveniência dos costumes e dos trabalhos. (DIDASC. II-18; MARCHIONNI, p. 109)

Ao fim deste subcapítulo, concluímos que o interesse do vitorino pelas artes mecânicas se relacionava à ideia de que, ao imitarem a natureza, essas artes refletiam aspectos da divindade cristã. Além disso, seu valor prático — a organização da vida material — era fundamental para mitigar os efeitos debilitantes do pecado, proporcionando ao ser humano a estabilidade necessária para a ascensão espiritual. Sendo a Sapiência a "mente viva e única razão primordial das coisas", Hugo de São Vítor argumenta em *Da Arte de Ler* que todo esforço intelectual voltado à investigação da ordem e racionalidade das coisas, quando orientado à restauração humana, ocorre em cooperação com a Sapiência.

4.6 Conclusão

Este capítulo propôs-se a investigar a presença divina no ser humano a partir da obra de Hugo de São Vítor. Ao fazê-lo, delineou-se uma antropologia teológica em que a capacidade cognitiva da pessoa não é pensada como produto exclusivo de sua natureza racional, mas como participação direta na Sapiência. Essa concepção sustenta-se em uma noção de pessoa que, embora reconheça a interioridade e a consciência moral, permanece estranha à lógica do individualismo moderno. Conforme evidenciado neste capítulo, a interioridade medieval não se organiza a partir da ideia de autonomia do indivíduo, mas da orientação a modelos transcendentais. Tal configuração da pessoa humana e de sua relação com a divindade cristã é decisiva para o pensamento de Hugo de São Vítor, em especial para situar a sua prática da contemplação, onde o saber não emerge de um sujeito isolado, mas da presença ativa de Deus no interior da criatura racional.

No centro desse modelo está o conceito de iluminação: a Sapiência, presente como luz espiritual e inteligível no interior da pessoa, é o que a torna capaz de reconhecer a Verdade. Constatamos também que essa presença divina se manifesta na razão natural. Embora a Queda tenha obscurecido a compreensão do bem, Hugo sustenta que a razão humana, mesmo limitada pela cegueira do espírito, conserva em si a capacidade de discerni-lo. Essa faculdade, ainda que limitada, não opera de forma autônoma: ela reconhece preceitos que lhe foram inscritos pelo próprio Deus. A consciência moral, nesse sentido, não apenas reflete a dignidade da criatura racional, mas participa da vontade divina — uma participação inicial, porém efetiva, que orienta

o ser humano mesmo fora da Revelação. Também a racionalidade das artes mecânicas expressa a presença divina na criatura. Hugo reconhece nas atividades produtivas — como a agricultura, a medicina ou a tecelagem — formas legítimas de participação na ordem de Deus. Essas artes imitam a racionalidade inscrita na natureza e, por isso, refletem a mente do Criador. Mesmo o pensamento mecânico, quando corretamente disposto, é um movimento de retorno: conduz a mente à sua origem, porque nela opera a mesma Sabedoria que ordena o mundo.

Em conjunto, os temas examinados ao longo do capítulo sustentam uma ideia fundamental: o conhecimento humano é possível porque o próprio Deus, enquanto Sapiência, habita o ser humano. Como vimos, essa presença é ontológica e funcional: ela estrutura a mente contemplativa, orienta a moralidade, informa as artes e torna a ascensão espiritual possível mesmo após a Queda. Certamente, isso sublinha a impossibilidade de se conceber um individualismo na Idade Média, ou ao menos em Hugo de São Vítor, uma vez que a continuidade entre a pessoa e a divindade não pode ser ignorada ou minimizada consoante os resultados da pesquisa apresentados neste capítulo. De todo modo, é por meio da semelhança com Deus e dos elementos divinos presentes no espírito humano que se antecipa e se estrutura a noção vitorina da contemplação de Deus: primeiro, no mundo natural; depois, na contemplação dos anjos e do próprio Deus.

CAPÍTULO 5. UMA TEOLOGIA PARTICIPATIVA: A CONTEMPLAÇÃO DO MUNDO NATURAL

A teologia natural, entendida como a busca de Deus na criação, assume contornos muito diversos conforme o horizonte epistemológico em que se insere. Aqui, propõe-se abordá-la à luz de uma "epistemologia participativa", tal como delineada por Hugo de São Vítor.[208] Diferentemente de uma abordagem estritamente lógico-discursiva, característica das teologias naturais da Idade Moderna, a perspectiva vitorina concebe o conhecer como um ato tanto racional quanto sapiencial e contemplativo, no qual o intelecto humano colabora intimamente com a Verdade que o transcende. Esse modo de conhecer encontra, em Hugo de São Vítor, sua expressão mais elevada naquilo que ele denomina "*contemplatio"*.

Hugo de São Vítor concebe a *contemplação* como o ápice do conhecimento e, ao mesmo tempo, como um dom divino: um movimento interior da alma que, contudo, não se origina no sujeito, mas na iniciativa da Sapiência que ilumina o olhar contemplativo. Aqui se revela o núcleo da epistemologia participativa de Hugo de São Vítor: todo conhecimento verdadeiro supõe, desde sua origem, uma participação real naquilo que se busca conhecer. Para o cônego vitorino, o intelecto humano não alcança a verdade por si mesmo, mas apenas na medida em que é tocado pela luz que procede de Deus. É a partir dessa iluminação que se torna possível o movimento pelo qual a mente reconhece, no mundo criado, os sinais visíveis da Verdade invisível.

Ora, quando esse movimento contemplativo se volta para o mundo criado, ele não opera por dedução ou abstração, mas por reconhecimento de semelhanças: vê nos entes criados os traços, imagens e vestígios da realidade divina. É nesse horizonte que se inscreve o princípio da analogia como fundamento da teologia natural. A criação inteira é vista como um texto sagrado, cifrado em analogias: as coisas visíveis remetem a realidades invisíveis, e apenas um olhar contemplativo, guiado pela própria Sapiência, decifra o sentido profundo do cosmos. É precisamente o caso de Hugo de São Vítor, que lê a criação como um símbolo da Sapiência. Essa visão implica que conhecer algo em última instância é situá-lo numa rede de significações que o transcendem – por exemplo, ver nas belezas do mundo vestígios e atributos do Criador. A teologia natural de Hugo opera justamente nesse registro: o sábio, iluminado pela Sapiência,

[208] A expressão "epistemologia participativa" não corresponde a uma categoria formulada por Hugo de São Vítor nem a um conceito consagrado pela historiografia especializada. Trata-se de uma construção interpretativa elaborada para esta tese, com o intuito de descrever, de forma sistemática, a dinâmica do conhecimento em Hugo, segundo a qual o intelecto humano conhece apenas na medida em que participa ontologicamente da Verdade que o transcende.

lê nas criaturas do mundo natural os vestígios de Deus, elevando-se das semelhanças terrestres à verdade celeste.

Ao prefaciar o estudo da teologia natural por meio dessas reflexões, buscamos evidenciar que o conhecimento de Deus em Hugo de São Vítor, na visão aqui adotada, não pode ser reduzido a um exercício da faculdade racional isolada. Antes, ele se configura como uma atividade sapiencial compartilhada: a mente humana, iluminada pela *lumen*, contempla a Deus nas criaturas, num ato simultaneamente cognitivo e amoroso. Esta introdução, portanto, contextualiza o capítulo no âmbito do que chamamos de uma epistemologia da participação. Em última instância, desejamos demonstrar que recuperar o modelo participativo na contemplação lança luzes fecundas sobre a própria ideia do saber na Idade Média, convidando-nos a reconsiderar o papel da razão e da contemplação no modelo de saber sugerido por Hugo na escola dos cônegos de São Vítor.

5.1 Os pressupostos da contemplação

Como a alma pode conhecer aquilo que a ultrapassa?

Em Hugo de São Vítor, a contemplação é a técnica do espírito pela qual a mente, tocada pela luz da verdade, se eleva ao que está acima de si. Embora não tenha redigido um tratado sistemático sobre o tema, Hugo atribui à contemplação um papel central em sua epistemologia espiritual. Ela surge nos textos como um dado tácito, cuja evidência parece dispensar justificação. Aparece dispersa em passagens exegéticas, instruções morais e especulações teológicas — seja na leitura simbólica do firmamento, na doutrina da iluminação, na distinção entre fé e visão contemplativa, ou na teologia do conhecimento anterior à Queda. Tomados em conjunto, esses fragmentos permitem reconstruir uma doutrina coerente (ainda que elíptica) em que a contemplação figura como o ápice do processo cognitivo da alma.

Entre esses fragmentos, um dos mais significativos encontra-se em sua exegese espiritual do livro de Gênesis (DSFC1 I), onde a separação do firmamento é interpretada como um sinal sacramental divino: uma instrução espiritual segundo a qual o ser humano, à semelhança do firmamento, deve voltar-se para aquilo que está acima de si — a natureza espiritual — e manter sob domínio aquilo que está abaixo — a natureza sensível. O que se destaca, nessa exegese, é a identificação pontual do meio pelo qual a alma se eleva à suma bondade: a "contemplação da verdade".

> Essas duas naturezas [material e espiritual], tão distintas entre si, erram dentro de um mesmo homem como uma grande massa de desejos que oscilam de um lado a outro,

> frequentemente tendendo em movimentos alternados para direções contrárias; pois uma coisa é o que a carne, oprimida pela fraqueza, deseja para baixo, e outra é o que o espírito, elevado para o alto pela contemplação da verdade, aspira. (DSFC1 I-19).[209]

O trecho afirma que a *contemplatio* é o meio de elevação da alma às realidades superiores. Mas o uso do particípio passivo *elevatus* indica que esse movimento não se origina do sujeito: ele não se eleva por sua própria força; a alma é movida pela *veritas*. A indicação gramatical revela um princípio teológico: embora o movimento ocorra no interior da alma, sua causa é exterior e superior. A *contemplatio* é, assim, uma atividade interna, quanto ao lugar onde se realiza, mas provocada por uma verdade que transcende o sujeito e se comunica como dom.

Mas se a verdade se comunica, e a alma é elevada por ela, o que torna possível a recepção dessa verdade? O que capacita o espírito a acolher esse dom? Como vimos no capítulo anterior, a resposta, em Hugo de São Vítor, está na iluminação: é ela que condiciona o espírito para acolher a verdade como dom. A *illuminatio*, nesse contexto, é tanto condição para o ato contemplativo, quanto expressão de uma economia espiritual em que todo acesso ao conhecimento da realidade divina pressupõe uma dádiva. Devemos recordar que a concepção vitorina da iluminação como condição para o conhecimento de Deus aplica-se à totalidade do gênero humano, inclusive em seu estado original. Adão e Eva, que foram *semel illuminati* ("uma vez iluminados"), são descritos como tendo saboreado o dom celeste, participado do Espírito Santo, provado a palavra de Deus e experimentado as "virtudes do século futuro"[210] — linguagem que remete a uma interiorização real da presença divina, por tratar-se de um engajamento íntimo, de um acesso interior, no qual a presença de Deus é não apenas conhecida, mas acolhida e assimilada. Todavia, essa dependência da graça, longe de ser episódica, constitui para Hugo uma estrutura ontológica permanente: mesmo em seu estado original, o ser humano jamais teve autonomia plena para alcançar o bem supremo por si só. O pecado apenas agravou essa condição, tornando necessária não apenas a ajuda, mas a iniciativa redentora da graça.

> É impossível que aqueles que uma vez foram *iluminados*, que saborearam o dom celeste, tornaram-se participantes do Espírito Santo, provaram igualmente a palavra de Deus e as virtudes do século futuro [...] tenham caído e possam, por si mesmos,

---

[209] "*Duas vero istas tam dissimiles in uno homine naturas, magna quaedam desideriorum moles hinc inde fluctuantium, et in contraria saepe motu alterno tendentium oberrat; quia et aliud est quod subtus caro ex infirmitate pressa appetit, et aliud quod spiritus sursum per contemplationem veritatis elevatus intendit*." (DSFC1 I-19).

[210] As "virtudes do século futuro" são os dons escatológicos já operantes no tempo presente, que permitem ao fiel antecipar, de maneira real mas não consumada, a plenitude da salvação e da comunhão com Deus. Referem-se à experiência espiritual profunda de quem já foi regenerado pela graça e saboreou a realidade divina.

> levantar-se; pois, se por si puderam cair, por si não podem erguer-se; o que para eles é impossível, não o é para Deus [grifo nosso]. (DSFC2 XIV-4)[211]

Como discutido no capítulo anterior, Hugo de São Vítor concebe a *illuminatio* como um dom que se comunica segundo a disposição interior da alma. A contemplação, nesse contexto, não é uma possibilidade universal, mas um movimento próprio da alma restaurada, tornada capaz do verdadeiro conhecimento. A luz da Sapiência — como observa o cônego — não se dá igualmente a todos, mas conforme a capacidade receptiva de cada um. Trata-se, portanto, de uma atividade intelectual que só se realiza onde a fé foi amadurecida e interiormente consolidada. Um trecho notável do DSFC2 explicita, de forma particularmente eloquente, o contraste entre o saber imaturo, ainda preso aos signos e à linguagem, e a maturidade espiritual necessária para o acesso à luz da verdade. Em tom pedagógico, Hugo observa que muitos permanecem como "crianças", ainda envoltos nos "invólucros da infância", incapazes de alcançar um saber mais elevado:

> O que são os invólucros das palavras, senão certos envoltórios da inteligência, pelos quais, enquanto o sentido humano estiver revestido, o olho do coração jamais se abre perfeitamente à luz da verdade? (DSFC2 I-6).[212]

A crítica não se dirige ao recurso da lógica discursiva, mas ao modo como, em almas não exercitadas, ela se torna obstáculo à percepção direta da verdade. O "olho do coração" (*oculus cordis*), imagem tradicional do intelecto espiritual, permanece fechado enquanto a mente estiver cativa da literalidade sensível. A contemplação, nesse horizonte, corresponde justamente ao grau do saber que rompe com esse véu — um saber que não se contenta com a verdade logicamente demonstrada, mas aspira à realidade última. O texto do DSFC2 I-6, ainda que inserido numa discussão cristológica, reforça a pedagogia espiritual de Hugo: somente os que passaram do "leite" ao "alimento sólido",[213] isto é, da fé ainda infantil à inteligência purificada pelo amor e pelo exercício interior, estão aptos a contemplar.

Hugo aprofunda essa lógica ao articular a contemplação e a fé como formas complementares de visão espiritual, distintas apenas pelo grau de clareza com que a verdade é percebida. A fé é compreendida como um sinal presente que antecipa a visão plena de Deus, enquanto a contemplação representa a realidade última à qual esse sinal se refere. Essa distinção se apoia na analogia paulina entre ver "por espelho" e ver "face a face" (1Cor 13), isto é, entre

---

[211] "*Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste, et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque saeculi venturi [...] Per se cadere potuerunt, sed per se surgere non possunt, atque ideo illis impossibile esse Deo non esse.*" (DSFC2 XIV-4)

[212] "*Quid enim sunt verborum involucra nisi quaedam involumenta intelligentiae, quibus quandiu sensus humanus obvolvitur, nunquam cordis oculus ad veritatis lumen perfecte aperitur?*"

[213] cf. Hb 5,12–14

um conhecimento mediado e uma visão direta da realidade. A fé, nesse sentido, é uma imagem interior, uma antecipação velada da presença divina. Ainda que imperfeito, trata-se de um conhecimento verdadeiro, que inicia a alma no caminho da verdade. Longe de substituir a contemplação, a fé prepara o sujeito para acolhê-la, inaugurando um processo em que o intelecto é progressivamente iluminado e inflamado pelo amor. A contemplação, nesse horizonte, já está em germe na fé, mas só se realiza plenamente quando a alma for inteiramente configurada à verdade que a move.

> Agora, quando vemos pela fé, vemos "como por espelho, em enigma"; mas então, quando virmos pela contemplação, veremos "face a face". Ver por espelho é ver uma imagem; ver face a face é ver a própria realidade. […] Já vês alguma coisa, mas apenas a imagem. Vês [Deus], mas em sua imagem, ainda não em seu rosto. (DSFC1 IX-10)[214]

Essa estrutura de gradação no acesso à verdade encontra seu fundamento mais profundo na forma como Hugo de São Vítor concebe a história da salvação como uma história do conhecimento. Para ele, o primeiro ser humano possuía um verdadeiro conhecimento de seu Criador — não um saber adquirido por meio dos sentidos ou da linguagem, mas infundido diretamente pela inspiração interior. Tratava-se de uma forma originária de contemplação, anterior à fé, na qual Deus era percebido com clareza, numa presença manifesta que não deixava espaço para dúvida.

> O ser humano conheceu, portanto, o seu Criador, não por aquele conhecimento que se adquire externamente, apenas pela audição, mas por aquele que é ministrado interiormente pela inspiração. Não por aquele conhecimento em que Deus é hoje buscado pelos fiéis na ausência, pela fé; mas por aquele em que, então, era percebido com maior clareza pela *presença da contemplação* [grifo nosso]. (DSFC1 VI-14)[215]

A partir dessa concepção, Hugo propõe um triplo regime de conhecimento de Deus: em primeiro lugar, a contemplação originária; depois, a fé, como substituto imperfeito da visão direta; e, por fim, a contemplação restaurada. A contemplação originária foi debilitada pela Queda, que introduziu a ignorância e interrompeu o progresso espiritual. A partir desse momento, o acesso à verdade passou a depender da fé, que, embora não proporcione visão plena, sustenta a alma na esperança e prepara o espírito para a restauração. Trata-se, portanto, de um modelo no qual o conhecimento espiritual possui história — uma história marcada por

---

[214] *"Nunc scilicet quando per fidem videmus, videmus per speculum in aenigmate; tunc autem quando videbimus per contemplationem, videbimus facie ad faciem. Quid est per speculum videre? Imaginem videre. Quid est facie ad faciem videre? Rem videre. [...]* Jam aliquid vides, sed imaginem solam. Vides illum, sed in imagine sua, nondum in facie sua."

[215] "*Cognovit ergo homo creatorem suum, non ea cognitione quae foris ex auditu solo percipitur, sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur. Non ea quidem qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur; sed ea qua tunc per praesentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur*."

perdas, mas também por promessa de restauração.[216] Afinal, Hugo admite que aqueles que se deixam iluminar pela fé e progridem em amor e conhecimento podem, já nesta vida, participar da verdade divina através da contemplação:

> Ela [a meditação, quando voltada à verdade a ser contemplada,] é, sobretudo, aquela que afasta a alma do estrépito dos afazeres terrenos e, em certo modo, faz antegozar já nesta vida a doçura da paz eterna." (DIDASC. III-10; MARCHIONNI, p. 151)[217]

Nada, nem mesmo o gravíssimo equívoco do Primeiro Homem, foi capaz de apagar a vocação mais profunda da alma racional: contemplar a Sapiência, a quem deseja ardentemente reencontrar. Hugo de São Vítor afirma que o ser humano foi criado "para entrar e contemplar, e para sair e contemplar: interiormente, a Sabedoria; exteriormente, as obras da Sabedoria". Esse duplo movimento, embora dependa do treinamento da razão (nas artes e saberes medievais), é também espiritual e afetivo. A alma é chamada a reconhecer a Sapiência em todas as coisas, mas esse reconhecimento só se consuma quando a razão, guiada por ela, contempla o que foi dado a conhecer. Nesse ato, contemplar é unir-se à verdade, ser nutrido por ela, alegrar-se em sua presença. Como escreve Hugo, "vai pelo conhecimento, e é nutrida pelo amor" (*iret per cognitionem, reficeretur per dilectionem*).

> Interiormente, por meio da razão; exteriormente, pelos sentidos do corpo — para que entrasse e contemplasse; saísse e contemplasse: interiormente, a Sabedoria; exteriormente, as obras da Sabedoria; de modo que contemplasse ambas, e de ambas se nutrisse: visse e se alegrasse, amasse e louvasse. (DSFC1 VI-5)[218]

A análise dos trechos esparsos na obra vitorina nos permite compreender que a contemplação se articula como um saber de natureza espiritual, fundado na iluminação da alma pela Sapiência e inscrito em uma pedagogia interior progressiva. Indicamos, em especial, os elementos presentes em Hugo de São Vítor que delineiam o caráter participativo da prática contemplativa, em que a razão humana opera em conjunto com a Sapiência para o conhecimento da realidade divina. Convém, no entanto, reiterar que a contemplação se trata, efetivamente, de uma técnica voltada à demonstração racional da existência e das características de Deus. O que buscamos evidenciar é que tal demonstração, contudo, não resulta de uma operação exclusivamente racional. Para Hugo de São Vítor, a razão humana, por si só, não bastaria: é necessário que ela opere à luz da Sapiência. Em linguagem mais próxima da tradição

---

[216] DSFC1 VI-14.

[217] "*Delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat* […] *Ea enim maxime est, quae animam a terrenorum actuum strepitu segregate, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit*."

[218] "*Intus per sensum rationis, foris per sensum carnis, ut ingrederetur et contemplaretur; et egrederetur et contemplaretur, intus sapientiam, foris opera sapientiae, ut utrumque contemplaretur, et utrinque reficeretur; videret et gauderet, amaret et laudaret*."

vitorina, é a *sapientia creata*, isto é, a razão humana, que racionaliza os vestígios da verdade sob o influxo da *ipsa Sapientia*, a sabedoria divina que ilumina e torna visível aquilo que, por si, permaneceria oculto.

Ressalte-se, ainda, que essa contemplação, embora concedida como dom, supõe um longo percurso formativo. Como vimos, ela representa o ápice de um processo de aprendizado que integra leitura, meditação, oração e prática moral. Para que alguém esteja apto a contemplar, é necessário que tenha sido instruído na leitura das Escrituras e dos autores greco-romanos; que saiba meditar sobre os conteúdos lidos, conciliando aparentes contradições à luz da ortodoxia católica; que busque, pela oração, o auxílio divino na tarefa de conhecer; e que tenha cultivado a virtude por meio de uma prática de vida íntegra, orientada pelos princípios morais ensinados na comunidade de São Vítor. Só então, com os "olhos da contemplação" abertos, será possível perceber a verdade à luz da Sapiência. Sendo assim, ainda que nos abstenhamos, por delimitação de escopo, de desenvolver minuciosamente cada uma dessas etapas, é importante que o leitor tenha em mente que a contemplação, tal como compreendida por Hugo, é o coroamento de um processo formativo integral, cuja complexidade exigiria uma abordagem ampla de sua obra.

A técnica da contemplação, segundo o autor, pode assumir duas modalidades fundamentais: a busca de Deus a partir da ordem da criação e a partir do espírito racional humano. Ambas serão objeto de análise nas páginas seguintes. Em especial, a próxima seção se dedica à análise do método contemplativo aplicado ao mundo natural. Em vez de enfatizar seu caráter participativo, como fizemos até aqui, adiante, passaremos a explorar seu aspecto prático e instrumental. Trata-se, neste caso, de uma teologia natural, na qual o espírito, iluminado pela Sapiência, reconhece no mundo criado os vestígios do Criador e, por meio deles, é conduzido a uma fruição da verdade divina. Nesse sentido, os argumentos da teologia natural apresentados a seguir, longe de constituírem apenas especulações filosóficas, devem ser compreendidos como expressões de uma razão iluminada, que reconhece, por meio da analogia, as marcas da Sapiência na criação, conduzindo a mente à fruição beatífica que advém da contemplação.

5.2 A teologia natural

> Mas há duas coisas dificilmente toleráveis no erro humano. São elas: a presunção, antes de ser esclarecida a verdade; e a obstinação no erro, fruto da presunção, após a manifestação da verdade. Se Deus, como suplico e espero, me defender e me proteger, com o escudo da sua santa vontade (Sl 5,13) e com a graça de sua misericórdia, desses dois defeitos, frontalmente hostis à procura da verdade e à pesquisa nos Livros santos, não serei indolente na investigação da essência divina, *tanto pelas Escrituras, como*

pela via das coisas criadas. [grifo nosso] (*A Trindade II*, Prólogo. Em: AGOSTINHO, 2014, Paulus Editora)

A teologia natural deve ser compreendida como a prática de inferir a existência e a sabedoria de Deus a partir da ordem e da beleza da criação. Durante a Antiguidade Tardia e a Idade Média, versões diversas da teologia natural foram promovidas pelas Igrejas cristãs. Utilizar evidências encontradas no "Livro da Natureza" para complementar as descrições do divino encontradas no "Livro da Escritura" era uma prática que remontava ao Antigo e ao Novo Testamento (em especial, a carta paulina aos romanos), estendendo-se até os debates trinitários dos primeiros concílios cristãos. Compreender esse desenvolvimento histórico nos ajuda a situar o método contemplativo de Hugo de São Vítor e as tradições que o influenciaram. Não é simples, porém, determinar com exatidão suas principais influências. Dado que Santo Agostinho é o patrono espiritual da Ordem de São Vítor, parece legítimo supor que seus ensinamentos tenham exercido papel formativo na constituição da exegese natural de Hugo. A célebre metáfora agostiniana da "natureza como um livro" — segundo a qual a criação, assim como as Escrituras, pode ser lida como meio de acesso ao Criador — serve, nesse sentido, de fundamento remoto à atividade contemplativa descrita no sétimo livro do *Didascálicon*.[219] A comparação entre os dois autores, porém, revela deslocamentos significativos.

Em *A Trindade* (*De Trinitate*), Agostinho busca demonstrar o princípio da inseparabilidade das pessoas divinas a partir da unidade da alma humana.[220] Hugo, por sua vez, não tem como objetivo explicar o mistério trinitário ou desenvolver um tratado doutrinal, mas conduzir o espírito humano a Cristo por meio da *contemplatio*, mostrando que as criaturas sensíveis refletem, à sua maneira, os traços divinos da potência, da sabedoria e da benignidade. As próprias tríades utilizadas por ambos ilustram essa diferença de enfoque: *mens*, *notitia*, *amor*, em Agostinho; *potentia*, *sapientia*, *benignitas*, em Hugo (ver Quadro 3). Não se trata, porém, apenas de uma diferença terminológica. A mudança reside na maneira como Hugo emprega essa estrutura: ao deslocá-la do âmbito da interioridade psicológica para o horizonte da ordem criada, o autor vitorino inaugura uma articulação mais direta entre natureza e

[219] Segundo o teólogo finlandês Juurikkala Oskari, são duas as obras em que Agostinho utilizou a metáfora do livro da natureza com tal sentido exegético, o "Comentário Literal do Gênesis" e "A Trindade". Para Juurikkala, Agostinho pouco explorou tal paralelismo na primeira dessas obras, mas, na segunda delas, ele o desenvolveu com bastante propriedade em exercício retórico sobre o modo com que a Trindade poderia ser percebida através do homem interior e do homem exterior (significando a capacidade humana de perceber as coisas sensíveis e as habilidades associadas à razão), matéria discutida do oitavo até o décimo quinto livro da obra. OSKARI, Juurikkala (2021). *The Two Books of God: The Metaphor of the Book of Nature in Augustine*. Augustinianum 61 (2):479-498.
[220] LEWIS, Ayres. *Augustine and the Trinity*. Nova York: Cambridge University Press, 2010, p. 67.

transcendência. O mundo sensível passa, assim, a ser compreendido como um campo legítimo de investigação intelectual e de contemplação espiritual. [221]

Essa mudança não é casual. Após um longo intervalo entre a formulação trinitária agostiniana e a proposta vitorina, é possível identificar, no século XII, um contexto intelectual mais propício à recuperação e à reinterpretação dessas categorias. A tríade empregada por Hugo remonta, possivelmente, a Pascásio Radberto ou mesmo a Pedro Abelardo, mas sua retomada indica algo mais profundo: um novo estatuto epistemológico atribuído ao mundo visível.[222] A natureza, longe de ser mero reflexo inferior da verdade, torna-se campo legítimo de conhecimento e via de acesso ao divino — não mais apenas pela introspecção, mas pela leitura ordenada das criaturas. Nesse horizonte, a contemplação do mundo sensível já não se reduz à experiência mística, mas se estrutura como um exercício intelectual transmissível, o que explica sua centralidade na pedagogia vitorina.

Com outras referências para reconhecer os vestígios da Trindade no mundo natural, Hugo dedica metade do sétimo livro do *Didascálicon* à instrumentalização contemplativa da busca de Deus na criação. A potência do Pai é responsável pela criação; a sabedoria do Filho, pelo governo do universo; e a benignidade do Espírito Santo, pela conservação de todas as coisas. A potência manifesta-se na imensidão do mundo; a sabedoria, na beleza; e a benignidade, na utilidade. Esses três atributos são amplamente comentados e minuciosamente subdivididos ao longo do sétimo livro do *Didascalicon* (EDLS).

Acerca da potência, evidenciada na imensidão, Hugo explica que são duas as formas de sua manifestação nas coisas visíveis: na multidão e na magnitude da criação. Por multidão, Hugo entende a quantidade infinita dos gêneros das coisas criadas, a qual subdivide-se em três formas: a multidão nos semelhantes, a multidão nos diversos e a multidão que reúne os semelhantes e os diversos. A multidão nos semelhantes é a variação de coisas contidas no mesmo gênero – como este homem e aquele homem; este leão e aquele leão. Percebe-se também a multidão na diferença entre os gêneros, chamada de multidão nos diversos, como o homem

[221] Carlos Benjumena e Marcelo Costa observam a diferença na concepção trinitária entre Hugo de São Vítor e Santo Agostinho, mas não se aprofundam nessa questão. BENJUMENA e COSTA. Considerações sobre a Doutrina Mística de Hugo de São Vítor. Lumen Veritatis - vol. 14 (4) - n. 57 - outubro a dezembro – 2022, p. 577

[222] De acordo com Matthias Perkams, há atualmente duas teses em debate. A primeira, defendida por Dominique Poirel, sustenta que Hugo de São Vítor recorreu a Ambrósio e a Pascásio Radberto para recuperar a tríade de substantivos. A segunda, defendida pelo próprio Perkams, argumenta que Hugo se baseou em Abelardo ao reintroduzir esse sentido trinitário. PERKAMS, Matthias. *The origins of the Trinitarian attributes potentia, sapientia, benignitas.* Archa Verbi, I (2005), 23–39. Questão também mencionada em: STAMMERGER, Ralf. *De longe ueritas uidetur diuersa iudicia Parit": Hugh of Saint Victor and Peter Abelard*. Revista Portuguesa de Filosofia, T. 58, Fasc. 1, Fé e Razão & Outros Ensaios (Jan. - Mar.,2002), pp. 65-92.

em relação ao leão. Por fim, encontramos a multidão dos "amalgamados" (*permista*), que "são todos simultaneamente considerados", numa comparação em que a infinidade dos semelhantes e dos dessemelhantes é levada em conta de forma simultânea. Em tudo isso, diz Hugo, somos capazes de maravilharmo-nos com a potência divina, pois as infinitas combinações dão mostras da potência divina. [223]

A contemplação da imensidão do mundo criado não tem apenas valor especulativo, no sentido filosófico do termo. Ao desdobrar a multidão e a magnitude das criaturas em categorias observáveis, Hugo convida o espírito à percepção de um excesso que remete à infinitude do Criador. Esse excesso — de formas, de variações, de proporções — ultrapassa a mensuração humana e, justamente por isso, cumpre o papel de reorientar o intelecto para aquilo que não se encerra nos limites da razão discursiva. O mundo, nesse sentido, é apresentado como um espelho da potência divina, e o maravilhamento diante de sua extensão torna-se um primeiro passo na recondução da alma à sua origem.

A respeito da magnitude também não nos é possível mensurar a grandeza da potestade: somos desafiados, pelo cônego, a medir a "corpulência das montanhas, o curso dos rios, o espaço dos campos, a altura do céu, a profundidade do abismo" para que possamos admirar a infinita grandiosidade da magnitude na criação. (EDLS VII-3, col. 813; DONATO et al., p. 123) Quanto à beleza nas criaturas, atributo que evidencia a pessoa de Cristo na criação, dedica-se a ela a maior parte dos capítulos do sétimo livro do Didascalicon (EDLS VII- 4 a 13). Parece ser mais fácil reconhecer na beleza os atributos da divindade do que em qualquer outro atributo divino, uma vez que qualquer um pode maravilhar-se com a beleza nas espécies, seja um "homem espiritual" ou um "homem estúpido" (*stultus*). Curiosamente, para esclarecer tal universalidade da possibilidade de maravilhar-se com a Sapiência através da beleza na criação, o cônego estabelece uma metáfora livresca em evidente diálogo com Santo Agostinho, para quem a natureza é um livro escrito, onde os seres são as palavras e os símbolos da potência divina:

> Pois todo este mundo sensível é como um livro escrito pelo dedo de Deus, isto é, criado pelo poder divino, e cada criatura é como um símbolo, não inventado pela vontade humana, mas instituído pela vontade divina para manifestar a sabedoria das coisas invisíveis de Deus. Assim como uma pessoa iletrada, ao ver um livro aberto, enxerga os símbolos, mas não reconhece as letras, do mesmo modo o homem insensato e material, que não compreende as coisas de Deus (I Cor. II), vê a aparência externa das criaturas visíveis, mas não entende a razão interna delas. (EDL VII-4, col. 814)[224]

[223] A todo o parágrafo indicado, Cf. EDL VII-2, p. 813; DONATO et al. P., 122-123.

[224] "*Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad*

É claro que o nível de deleite será diferente a depender do conhecimento possuído. O estúpido maravilha-se pelos sentidos, mas o "homem espiritual" se deleita simultaneamente pelo sentido e pela razão, pois somente ele "pode julgar a todas as coisas, considerando externamente a beleza da obra" (EDLS VII-4).[225]

> Por isto, não há ninguém para quem as obras de Deus não sejam admiráveis. O ignorante admira nelas somente a espécie; o sábio, porém, através daquilo que vê externamente, busca o conhecimento profundo da sabedoria divina, como se em uma só e mesma Escritura um destes homens louvasse a cor e a forma das figuras e o outro louvasse o sentido e o significado.[226]

Depois de apresentar a superioridade do conhecimento do "homem espiritual" — aquele que, mais do que apenas perceber a beleza das criaturas, é capaz de nela reconhecer a sabedoria de Deus —, Hugo de São Vítor passa a expor os modos pelos quais a beleza pode ser percebida no mundo visível. A beleza, segundo Hugo, manifesta-se na posição, no movimento, na espécie e na qualidade das coisas criadas. Assim como na análise da imensidão, essas categorias também se desdobram em múltiplas subdivisões (ver Quadro 1).

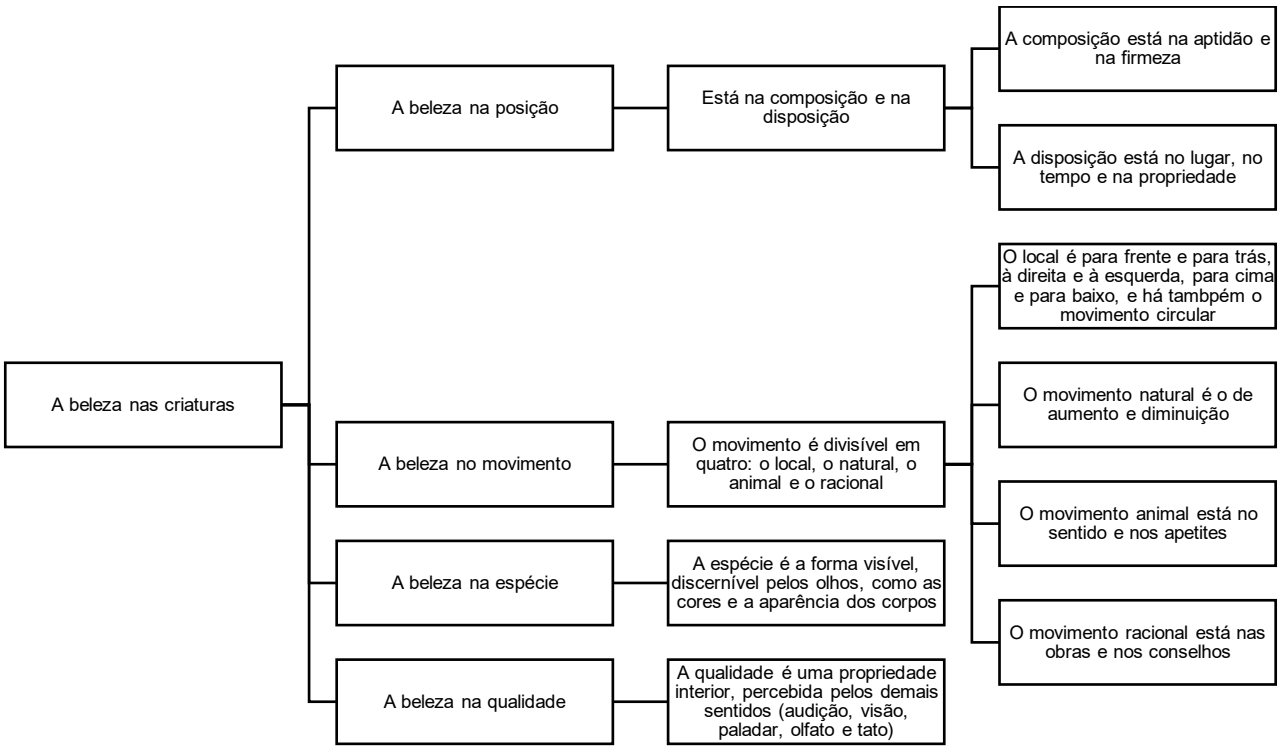
---

manifestandam invisibilium Deu sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae Dei sunt (I Cor. II), in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem." (EDLS VII-4, col. 814)

[225] Tocamos, aqui, numa das importantes diferenciações desenvolvidas no século XII entre o tipo de conhecimento que se poderia obter de Deus sem o auxílio da graça e aquele proveniente do auxílio da graça. Para Hugo, somente o "homem espiritual" encontraria razão na beleza da criação, tornando qualquer taxonomia da natureza que não identificasse seu Criador, como uma forma inferior de conhecimento.

[226] "*Et ideo nemo cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae Sapientiae cogitationem, velu si in uma eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet; alter vero landet sensum et significationem*." EDLS VII-4, col. 814)

Quadro 1 - Subcategorias da beleza nas criaturas



Temos na primeira subcategoria da beleza nas criaturas, a beleza da posição, a qual se desdobra em duas subdivisões: a beleza na composição e a beleza na disposição. Por sua vez, a beleza na composição se subdivide em aptidão e firmeza. Por aptidão, considera-se a maneira pela qual o universo encontra harmonia, mesmo sendo composto por coisas diferentes ("o úmido não se une ao seco, nem o quente ao frio" / "ne nimis húmida siccis, nimis cálida fridigis)" — o que indica que, para Hugo, a diversidade do mundo não é um obstáculo à unidade, mas expressão da razão divina que articula o múltiplo sem dissolver o uno.[227] Quanto à "firmeza", a segunda subdivisão da beleza na composição, nela são observados os vínculos que unem as coisas, impedindo que elas se dissolvam por completo e destruam a concórdia de sua sociedade – na construção do corpo, os vínculos nervosos ligam as junturas dos ossos; no fluxo das águas, elas correm pelo interior da terra e pelo exterior sobre os mais diversos leitos para que as terras secas não se fendam, entre outros exemplos.[228]

[227] "Desta forma, toda a natureza se ama..." (*Sic omnis natura se diligit*), por mais contrastantes que sejam os objetos na criação, como o fogo e água, ou os membros do corpo humano, "onde a união de todos os membros guarda tanta concórdia entre si que não pode ser encontrado nenhum membro cujo ofício não pareça ser de serventia para qualquer outro" "*Quid de humani corporis compage loquar, ubi omnium membrorum juncturae tantam adinvicem servant concordiam, ut nullum omnino possit inveniri membrum, cujus officium alteri non videatur praestare adminiculum?*" (EDL VII-4, col. 815)

[228] EDLS VII- 4 "*De earumdem pulchritudine in Quatuor*;" DONATO et al. p. 128-129.

A beleza na disposição se subdivide em lugar, tempo e propriedade. Quanto à primeira delas, nota-se a beleza na disposição do lugar na razão de que todas as coisas foram de tal modo organizadas que "Não há região que não possua entre todas algo novo e especial".[229] Outro fato a se admirar na disposição do lugar é que a Providência fez com que as coisas que são necessárias para o ser humano estivessem em número condizente ao da humanidade, e as que lhe são desnecessárias e que poderiam atiçar a cobiça do homem estejam escondidas "em remotos interiores da terra, para que aquele que não vencesse a imoderação do apetite por amor à virtude, pelo menos se moderasse vencido pelo tédio dos trabalhos."[230] Assim, Hugo revela uma pedagogia moral da criação: a natureza é disposta não apenas para uso, mas para educar o desejo humano, impondo-lhe o trabalho como medida do acesso ao supérfluo.

Hugo prossegue ensinando que também é possível admirar a perfeita harmonia no curso do tempo, em especial na alternância entre o dia e a noite e na mudança de estações. Sabiamente, Deus distinguiu o dia e a noite para que o trabalho excessivo não debilitasse a natureza, fosse com o trabalho imoderado fosse com o tédio, possibilitando a renovação de ânimos:

> Não é sempre dia, não é sempre noite, nem sempre o dia e a noite são iguais, para que o trabalho excessivo não quebre os enfraquecidos, nem o esforço contínuo prejudique a natureza, ou a repetição incessante cause tédio ao espírito.[231]

Quanto às formas de manifestação da beleza no movimento, Hugo de São Vítor as enumera em quatro modalidades: movimento local, natural, animal e racional (*Motus est quadrifarius. Localis, naturalis, animalis, rationalis* – EDLS VII-8, col. 818). Em cada uma delas, afirma o cônego, é possível contemplar a vontade divina, seja como causa direta do movimento, seja como fonte da liberdade concedida às criaturas para que se movam por si mesmas. O movimento, para Hugo, não é mero fenômeno físico: cada deslocamento contém uma intencionalidade última, visível a quem reconhece na regularidade da natureza o traço de uma Vontade ordenadora. O maravilhamento diante do movimento local consiste em reconhecer, por trás da regularidade do curso natural, a ação silenciosa e invisível de Deus. É Ele, escreve Hugo, "quem alimenta as águas que fluem incessantemente; de onde é trazido o

---

[229] "*... ut nulla prorsus regio sit, quae non aliquid prae caeteris novum et speciale possideat; nulla item quae non aliquid novum et speciale ab aliis accipere queat*." (EDL VII-5, col. 816)

[230] "*Quid quod etiam ea quae humanis usibus necessária sunt, in communi hominum frequentia ipsa Creatoris providentia constitui; ea vero quae non natura propter necessitatem, sed cupiditas expetit propter speciem; in abditis terrarum sinibus abscondit, ut quem amor virtutis ab immoderato appetitu non castigat saltem laboris taedio victus conquiescat.*" EADL VII-5, P.816; DONATO et al. P. 130)

[231] "*Non semper dies, non semper nox, non sempre aequalis dies et nox, ne amoderatus labor debilitatos frangat, vel continuata naturam inficiat, vel identitas [ilegível] animo taedium gignat*." (EDL VII col. 817; DONTATO et al. P.130)

movimento dos ventos; quem modera o infatigável curso dos astros; que, por meio de sinais, ordena ao Sol que desça nos invernos e novamente suba nos verões; quem o conduz do Oriente ao Ocidente, e o traz de volta do Ocidente ao Oriente."[232]

O movimento natural é bastante similar ao local, com a diferença de que lá se atribui à divindade a origem de algo na natureza e aqui se atribui à divindade o curso ou movimento de alguma força natural. Por exemplo, deve-se a Deus tanto o surgimento de todas as nascentes como também o movimento das águas da nascente à foz. Já o movimento animal consiste na configuração da natureza de cada espécie, em especial no que toca ao "apetite" de cada uma delas: "Pensa, pois, como poderia ser aquele que fabrica o sentido de todos os viventes, cria-lhes o apetite e para cada um destes animais ordena o que devem apetecer e o quanto devem apetecer."[233] O último dos movimentos diz respeito ao pensamento racional, uma vez que toda e qualquer vontade racional existente está submetida à permissão divina para que possa ser realizada, de modo a que "nada no universo poderá ser feito que ela própria, preceituando ou permitindo, não quereria que fosse feito para o decoro de suas obras."[234]

A beleza na espécie corresponde à forma visível da beleza manifestada na aparência ou nas cores da criação. No que diz respeito à aparência, Hugo identifica diferentes aspectos dignos de contemplação: a grandeza das proporções, a raridade, a assimetria expressiva, a repetição de características nos descendentes e a riqueza de detalhes contida em um mesmo gênero.[235] Cada uma dessas manifestações é acompanhada de uma explicação que orienta sua contemplação. "A aparência chama atenção pela magnitude quando qualquer coisa excede na quantidade o modo de seu gênero." É o que nos leva a admirar, por exemplo, "o gigante entre os homens, a baleia entre os peixes, a águia entre as aves". Ou seja, a grandeza, nesse caso, não é só física: ela aponta para o excesso que transcende os modos comuns da natureza, e por isso conduz o olhar ao fundamento de toda medida. No entanto, também os seres diminutos possuem sua

---

[232] "*Cogita nunc unde defluentibus sempre aquis indeficiens semper vena ministratur, unde motus ventorum educitur, quis infatigabilem astrorum cursum moderatur, quis solem per hiberna descendere signa praecipit, quis rursum per aestiva eum signa ascendere facit, quis eum ab oriente in occidentem ducit, et iterum ab occidente ad orientem revehit. Haec cuncta mirabilia, et soli Deo possibilia sunt*." (EDL VII-8, p. 818)

[233] "*Cogita ergo qualis esse possit, qui sensus omnium viventium fabricat, appetitus creat et in singulis quibusque animantibus quid appetere et quantum appetere debeant, ordinat*." (EDL VII-8, p. 819)

[234] [...] *ita ad suae voluntatis arbitrium intorquet, ita imperat et moderatur ut nihil in universitate possit fieri quod non ipsa ad decorem operum suorum aut praecipiendo aut permittendo fieri velit*. (EDL VII-8, p. 819

[235] "*Figura secundum magnitudinem attenditur, quando res quaelibet sui generis modum in quantitate excedit,; sic miramur gigantem inter homines, cetum inter pisce, gryphonem inter volucres, elephantem inter quadrupedes, draconem inter serpentes*." (EDL VII-9, c.819)

beleza: na pequenez do corpo, torna-se visível a sabedoria divina, que "em corpos tão pequenos distribuiu plenissimamente todas as características adequadas às suas naturezas".[236]

Há também beleza na aparência das coisas raras que podem ser admiradas ou porque foram criadas puras em seu gênero ou porque estão em lugares remotos "em profundezas ocultas da natureza". Sobre esta última, Hugo de São Vítor defende que a providência assim decidiu agir por três motivos: para proteger a sociedade humana daquilo que é nocivo; para pôr em prova a cobiça humana; para estimular a obtusidade da inteligência humana através da novidade.[237] Um outro tipo de beleza a se admirar na espécie é a beleza pela beleza, a respeito da qual Hugo nos dá poucas informações a não ser que nesse tipo de beleza admiramos "a aparência de algumas coisas porque são belas de um modo especial e suas partes se adequam convenientemente".[238] Ao passo que podemos também admirar a beleza na aparência das coisas "monstruosas ou ridículas" porque, quanto mais tais figuras são alheias à razão humana, tanto mais podemos nos admirar a respeito da inteligência em sua composição ou comportamento.[239] Por último, há mais dois tipos de beleza na espécie, também evidenciados na aparência das criaturas. Um deles consiste em admirar a beleza na uniformidade da propagação de um gênero em sua prole. Quer dizer, cada espécie observa e respeita a semelhança de seu gênero, mantendo semelhante aparência entre em si no decurso de diferentes gerações. O segundo tipo diz respeito à beleza das muitas figuras em uma só, quer dizer, das múltiplas belas formas encontradas em um só corpo ou objeto. São apresentados como exemplos os corpos de animais que possuem vários membros com múltiplos ofícios, ou as amoras ou morangos que são ornadas em todo o seu redor por minúsculos grãos compactos.[240]

Quanto à beleza das cores, Hugo diz que não se estenderá sobre o tema pois a beleza é auto evidente nesta matéria.[241] Todavia, somos instruídos de que devemos nos maravilhar não apenas com a beleza das cores em si, mas com a sabedoria divina produtora de tais espécies de cores: "Vemos as rosas vermelhas, os lírios brancos e as violetas púrpuras, em todos os quais

---

[236] Para todas as informações no parágrafo indicado, ver EDL VII-9. MPL175 col. 818-820.
[237] EDL VII-10, p. 819 e 820; DONATO et al. P. 138
[238] "*Quarumdam rerum figurationem miramur quia speciale quodam modo decorae sunt et convenienter coaptate, ita uit ipsa dispositivo operis quodammodo innuere videatur specialem sibi adhibitam diligentiam Conditioris*." EDL VII-11, col. 820
[239] "[...] *quorum quidem psalmatio quantum ab humana ratione aliena est, tanto facilius humanum animum in admirationem compellere potest.*" (EDL VII-11, col. 820).
[240] Ambos são abordados em EDL VII-11, p. 820.
[241] "*De colore rerum multim disserere opus non est, cum ipse visus probet quantum naturae decoris additur, cum tam variis distincta coloribus adornatur.*" (EDL 7-XII, P. 820-821).

não apenas a beleza, mas também a origem é maravilhosa."[242] Encerrando a matéria da beleza nas espécies, temos a beleza na qualidade, a qual consiste em entender que a Providência fez com que em cada coisa criada a humanidade fosse capaz de se deliciar através de todos os seus cinco sentidos: "A beleza das cores alimenta a visão, a suavidade da melodia agrada ao ouvido, a fragrância do aroma deleita o olfato, a doçura do sabor satisfaz o paladar, e a adequação do corpo agrada ao tato [...] pois a providência do Criador conferiu qualidades tão diversas às coisas para que cada sentido humano encontre seu próprio deleite."[243]

O último gênero da contemplação das coisas visíveis é o da utilidade das criaturas em sua relação com o ser humano, e se subdivide em quatro tipos: as utilidades necessárias, as cômodas, as convencionalmente adequadas e as agradáveis.[244] São chamadas necessárias aquelas sem as quais não seria possível a subsistência — como "no alimento humano, o pão e a água; no vestir, a lã ou as peles". A utilidade cômoda é aquela que, embora prazerosa, não é indispensável à vida: "beber vinho e comer carne; no vestir, o linho e a seda". Já a utilidade convencionalmente adequada diz respeito ao que se tornou necessário por força do hábito e da expectativa social: "convém que se usem tintas de várias cores, pedras preciosas e outras coisas consideradas desse tipo".[245] Por fim, a utilidade agradável é aquela que não serve ao uso direto, mas proporciona prazer à contemplação, "como o são certos tipos de ervas, animais, aves e peixes"[246] — o que reforça a ideia de que a criação foi feita também para o deleite do espírito, e que o prazer sensível pode ser reorientado como via de elevação, quando iluminado pela sabedoria.

Ao introduzir a utilidade como terceira via da contemplação, Hugo amplia ainda mais o escopo formativo da teologia natural. Se a imensidão e a beleza movem a alma pelo maravilhamento, a utilidade confronta o espírito com a ordem providencial que estrutura o mundo em função do bem humano. Assim, essa categoria evidencia a presença de uma

---

[242] "*Videmus rubentes rosas, candida lilia, purpúreas violas, in quibus omnibus non solum pulchritudo sed origo quoque mirabilis est*." (MPL 175 col. 821)

[243] "*Visum pascit pulchritudo colorum, suavitas cantilenae demulcet auditum, fragantia odoris olfactum, dulcedo saporis gustum, aptitudo corporis tactum. [...] Post speciem de qualitate rerum disserere debemus, ob hoc providentia Creatoris tam diversas qualitates rebus indidit, ut omnis sensus hominis sua oblectamenta inveniat*." (EDLS VII-13, p. 824; DONATO et al. P.141)

[244] Aqui, é curioso observar que os exemplos dados pelo cônego são de obras humanas, e não divinas, muito embora com isso ele não pretendesse que nos admirássemos com a obra humana. Parece tratar-se muito mais de uma questão didática, utilizando-se de exemplos próximos do homem para transpô-lo à discussão da utilidade na criação.

[245] "*Aptum et congruum est quod, licet utentibus non prosit, ad utendum tamen convenit, quales sunt tincturae colorum, pretiosi lapides, et quaecunque ejusmodi censentur*." EDLS VII-14, p. 143. DONATO et al. 144

[246] EDLS VII-14. MPL 175, col. 822; DONATO et al. 144.

inteligência amorosa que dispõe as coisas com medida, comedimento e propósito. A leitura espiritual da utilidade forma, portanto, uma ética da gratidão e da moderação: ao reconhecer que tudo foi criado “não apenas para uso, mas também para deleite”, o contemplador aprende a subordinar o seu desejo individual à ordem da sabedoria providencial.

Em suma, a teologia natural, tal como concebida por Hugo de São Vítor, consiste em uma forma de contemplação do mundo sensível orientada à formação interior da pessoa humana. Fundamentada na validação da criação como um tipo de verdade não relevada, essa teologia busca decifrar os sinais visíveis da ação divina inscritos na ordem da natureza. Para Hugo, as criaturas não apenas testemunham a existência de Deus, mas manifestam, em sua própria constituição, os atributos invisíveis das pessoas divinas: a potência criadora do Pai, a sabedoria ordenadora do Filho e a benignidade conservadora do Espírito Santo. A criação é apresentada como um conjunto ordenado de símbolos instituídos por Deus e reconhecida pelos sentidos humanos iluminados pela graça da luz divina interior. A edificação espiritual ocorre, nesse contexto, por meio de uma conversão da percepção: o olhar treinado pela fé e iluminado pela Sapiência aprende a ver nas coisas criadas um sentido que ultrapassa sua materialidade, restituindo ao espírito humano a consciência de sua origem e de sua finalidade. É nesse horizonte que se insere o sétimo livro do *Didascálicon*, onde Hugo classifica minuciosamente os elementos da criação em atributos e múltiplas subdivisões, com o intuito de orientar o espírito para a contemplação da ordem divina no mundo.

5.4 Conclusão

Este capítulo dedicou-se a investigar o estatuto e o método da contemplação aplicado à teologia natural, no arcabouço epistemológico de Hugo de São Vítor. A partir da análise de trechos selecionados, demonstrou-se que a contemplação representa o grau mais elevado da atividade cognitiva da alma, em que o conhecimento se dá por participação na verdade. Concluímos que esse saber tem origem na iluminação recebida: é a própria verdade que move a mente e a torna capaz de conhecê-la. Essa estrutura revela o que chamamos de uma "epistemologia participativa", segundo a qual a alma conhece na medida em que é transformada por aquilo que reconhece — razão pela qual a contemplação exige maturidade espiritual e disposição interior.

É claro que o caráter participativo desse saber não exclui a razão nem compromete a inteligibilidade e a possibilidade de transmissão desse conhecimento. Pelo contrário, é justamente porque a alma participa da luz divina que pode também expressá-lo

discursivamente, como demonstrado nas discussões conceituais da teologia natural enquanto exercício de leitura espiritual do mundo criado. Assim, o capítulo procurou mostrar como, para Hugo, paradoxalmente, esse modo de conhecer transcende o raciocínio discursivo sem dele se desligar.

A prática contemplativa também revela que a ontologia analógica sustenta a própria possibilidade de ler o mundo como sinal do divino: é por ela que a percepção da natureza — em sua beleza, utilidade e imensidão — adquire sentido, pois cada uma dessas qualidades remete proporcionalmente às perfeições divinas. No horizonte vitorino, reconhecer tais sinais não é apenas inferir a existência de Deus, mas participar da ordem que os torna inteligíveis, uma ordem que vincula criador e criatura por laços de semelhança. Dessa forma, a teologia natural não se apresenta como especulação autônoma, mas como desdobramento da presença divina no ser humano, que, fortalecido na fé, reencontra no mundo criado o caminho de retorno à sua origem. Ao integrar a natureza e a graça, o sensível e o inteligível, sua teologia natural responde às novas exigências intelectuais de seu tempo sem romper com a tradição cristã, mas reformulando-a em outros termos: conhecer é participar, e o mundo criado torna-se caminho de retorno à origem e à beatitude.

Essa dinâmica ascensional, que conduz o olhar do visível ao invisível, prepara o terreno para a etapa seguinte do itinerário contemplativo vitorino: a consideração das criaturas espirituais e da própria Trindade, onde a analogia alcança seu auge e a contemplação se eleva ao seu objeto altíssimo.

CAPÍTULO 6. A CONTEMPLAÇÃO DAS REALIDADES INVISÍVEIS: DEUS E OS ANJOS NO PENSAMENTO DE HUGO DE SÃO VÍTOR

Este capítulo conclui a tese com a análise do estágio mais elevado da contemplação, conforme apresentado por Hugo de São Vítor: a contemplação das realidades invisíveis. No capítulo anterior, abordamos a leitura espiritual do mundo sensível que busca reconhecer, na estrutura da criação, os vestígios da ação divina para a restauração da humanidade. No entanto, essa forma de conhecimento não esgota a proposta contemplativa do mestre Hugo. A contemplação atinge um segundo momento, mais elevado, quando a razão se volta para as realidades espirituais — Deus e os anjos — cujas essências transcendem a percepção sensível e estão além da capacidade de apreensão pelas formas físicas do mundo visível.

O presente capítulo examina esse segundo estágio da *contemplatio*, concebido por Hugo como ponto culminante da formação espiritual. Nele, o conhecimento não se apoia mais nos dados oferecidos pela experiência sensível, mas na introspecção, na racionalidade iluminada e na analogia entre as ordens do inteligível. Partindo da constatação de que a alma humana é, em sua essência, racional e espiritual, Hugo propõe que a investigação da própria interioridade pode oferecer um caminho de ascensão ao inteligível. A razão, como faculdade ou potência imaterial e indivisível iluminada pela Sapiência, conecta a alma à ordem espiritual. Assim, ela se torna capaz de reconhecer, em si mesma, os traços da divindade — e, por meio da analogia, de compreender a natureza dos anjos, tidos como criaturas espirituais de ordem superior.

Trata-se, assim, de um exercício rigoroso de analogia proporcional, fundado na continuidade hierárquica entre as ordens do ser. Da mesma maneira que a natureza revela os atributos divinos na imensidão, na beleza e na utilidade, a alma humana — ao reconhecer em si mesma a racionalidade, a liberdade e a capacidade de conhecer — torna-se capaz de contemplar, por reflexo, tanto a substância angélica quanto a unidade simples e eterna de Deus. Como será explorado ao longo deste capítulo, Hugo desenvolve essa concepção com notável profundidade especulativa, articulando filosofia, teologia e introspecção para estabelecer um método contemplativo.

6.1 A contemplação divina

A contemplação divina ocupa um lugar notável na obra de Hugo de São Vítor. Em textos como *Da Arte de Ler* e *Do Modo de Aprender e de Meditar*, ele menciona a prática

contemplativa, mas sem oferecer um tratamento meticuloso de sua técnica.[247] O que encontramos são reflexões sobre seus efeitos e sua finalidade última: o encontro com Deus. Mas onde está, afinal, o método? Se as primeiras obras deixam a questão em aberto, há um texto que a enfrenta de maneira mais sistemática: a segunda parte do *Tratado dos Três Dias* (*EDSL*).

O *Tratado dos Três Dias* (*De Tribus Diebus*), também conhecido como *Sétimo Livro do Didascálicon* (*EDLS*), de Hugo de São Vítor, apresenta dois caminhos distintos para a contemplação: o primeiro voltado às coisas visíveis e o segundo às invisíveis. Embora distintos, esses métodos devem ser compreendidos em sua continuidade, pois há uma progressão necessária das coisas visíveis para as invisíveis. A partir da contemplação do mundo sensível, Hugo conclui que três qualidades invisíveis de Deus se manifestam na natureza: potência, sabedoria e benignidade. Dentre elas, a que mais claramente manifesta seu Criador é a sabedoria.[248]

No quinto capítulo desta tese, vimos como Hugo de São Vítor associa a manifestação da sabedoria divina à beleza das criaturas. Essa beleza, por sua vez, se expressa de diversas formas, entre elas o movimento. Para Hugo, há quatro tipos de movimento: local, natural, animal e racional. O último, o movimento racional, é considerado o mais elevado, pois revela a capacidade de entendimento. Como afirma o próprio autor: "... não apenas o sentido é movido para animar, mas também a razão é movida para entender. *"* (EDLS XVI, col. 848d). [249] Dentre todas as características presentes nas criaturas, a razão se destaca por sua proximidade com o Criador. Sendo o único movimento que conduz à compreensão, o pensamento racional manifesta a Sapiência de maneira mais clara do que qualquer outro movimento. Hugo expressa essa ideia ao afirmar: *"*Não é possível encontrar nas criaturas um simulacro mais evidente que este, pois naquilo que ele é demonstra a sabedoria invisível mais manifestadamente do que todos os demais.*"* (EDLS XV, col. 824d). [250]

É justamente essa natureza peculiar — operar de modo invisível — que leva Hugo a uma conclusão decisiva: se a razão não é apreendida pelos sentidos, mas apenas por suas

[247] Cf. DIDASC IV-9; DMDM, PL176, cap.9, col.879c.
[248] Essas informações foram expostas no capítulo anterior,
[249] "*...non solum sensus ad animandum, sed ratio quoque ad intelligendum movetur*". EDLS XVI, col. 848d
[250] "*Hoc simulacro nullum in creaturis esse potest evidentius, quia invisibilem sapientuam ostendit cunctis manifestius id quod sapit*." (EDL XV, PL176 col.824d)

operações, então existem realidades imateriais que ultrapassam a percepção sensível.[251] Ele formula o argumento de modo incisivo: "Por que, então, o homem deveria duvidar da existência do invisível, ele que, em relação à sua própria existência, não duvida de sua faculdade racional, a qual, embora inerente a si, permanece invisível para ele?" (EDLS XVII, col. 825a).[252]

A partir dessa constatação, infere-se um desdobramento lógico. Segundo o cônego Hugo de São Vítor, o reconhecimento da existência de substâncias invisíveis —distintas tanto da carne quanto das coisas materiais — implica que tais substâncias possuem uma origem diversa daquelas observáveis no mundo físico. Conforme consta em EDLS XVII, col.825b, "de fato, aquilo em nós que não tem a essência da carne, não pode ter a matéria da carne; mas, assim como é distinto da carne, assim também se sente alienado da origem da carne." Dessa forma, o cônego argumenta que, ao constatar a sua diferença essencial em relação ao corpo humano, a razão passa a questionar a própria origem. Para ele, a razão humana, ao reconhecer a ausência de memória de uma existência eterna, deduz que teve um início temporal e, devido à sua imaterialidade, não poderia ter se formado a partir de uma matéria pré-existente, o que implica uma criação *ex nihilo*.[253]

Contudo, objeta o cônego, o nada, por si só, não possui o poder de gerar algo. Logo, aquilo que teve um começo deve necessariamente ter recebido sua existência de outro ser. Mas para que esse ser possa conceder a existência, é essencial que seja autossuficiente. Afinal, quem não possui em si mesmo a fonte do próprio ser não pode transmiti-lo a outro. Aqui, o raciocínio chega a uma conclusão inevitável. Se tudo o que começa a existir recebe o ser de outro, deve haver um limite nessa sucessão, um ponto onde a cadeia se interrompe. E esse ponto não pode ser ocupado por um ser que também dependa de outro para existir. Deve ser preenchido por

---

[251] "E, no entanto, se o homem começar a observar verdadeiramente o que ele é, ele entenderá que, de tudo o que nele se vê ou pode ser visto, nada ele é" ("*Et tamen homo si vere quod ipse est attendere coeperit, omnium quae in se vel videntur, vel videri possunt, nihil se esse intelligit*.") (EDLS XV, col. 825a)

[252] "*Cur ergo homo invisibilia esse dubitet, qui idipsum quod vere homo est de cujus existentia nequaquam dubitat, invisibile esse videtur*." (EDLS XVII, PL176 col.825a)

[253] "Portanto, se o intelecto não pode existir a menos que seja compreendido por outro, conclui-se que aquele cuja compreensão não ocorreu de forma contínua não pode ter existido eternamente – devendo, assim, ter tido um início. Ademais, conforme já exposto, o que possui essência espiritual não pode ter origem corpórea, pois tudo o que se origina a partir de matéria preexistente é, por definição, corpóreo. Dessa forma, se o princípio invisível teve um começo, conclui-se que ele não foi formado a partir de matéria preexistente, mas sim criado ex nihilo." "*Si ergo intellectus esse non potest, nisi intelligens, restat ut quem non semper intellexisse agnoscimus, non semper fuisse, ac per hoc aliquando coepisse credamus. Sed, sicut jam dictum est, quod spiritalem habet essentiam, non potest originem habere corpoream, quia quidquid ex materia praejacente traducitur, corporeum esse comprobatur. Si igitur invisibile nostrum initium habuerit, superest ut non de praejacenti materia, quod de nihilo factum sit*." (EDLS XVII, 825bc)

aquilo que é o próprio ser, aquilo que existe por si mesmo e que não precisa de outro para sustentá-lo.

> O que é nada, não pode dar a si o ser: e, portanto, qualquer coisa que tenha tido início, não há dúvida de que recebeu o ser de outro. E o que não é por si mesmo, não pode dar o ser a outros. Assim, quem quer que seja aquele que se oferece às coisas, não recebeu o ser de outro. (EDLS XVII)[254]

Segundo Hugo, por ser o fundamento de sua própria existência, esse ser constitui a origem primeira de todas as coisas, uma vez que não foi criado por algo externo. Sua autossuficiência implica que ele sempre existiu, estando transcendente ao tempo e isento de quaisquer mudanças ou limitações temporais. Além disso, o cônego argumenta que aquilo que possui existência autônoma não pode deixar de existir, posto que sua essência e existência são idênticas. Assim, não há distinção entre o que esse ser é e o fato de que ele existe – ambas as dimensões são inseparáveis e inerentes à sua natureza. Sendo eterno, esse ser não está sujeito a princípio ou fim, configurando-se como o único ser cuja existência é absoluta e imutável.

> É necessário, portanto, acreditar que aquele a quem chamamos de Criador não pode ter princípio nem fim. De fato, não possui princípio porque sempre existiu; nem fim, porque nunca deixará de existir. Assim, nada além do Criador pode ser eterno, e o Criador, por sua vez, não pode ser outra coisa senão eterno.[255]

Uma vez constatada a existência de um Criador, Hugo de São Vítor busca demonstrar que, além de existir, sua natureza é necessariamente una. Para isso, parte da análise da interioridade humana e da maneira como compreendemos a unidade no mundo sensível. Segundo ele, há três formas de unidade perceptíveis pelos sentidos: unidade por ajuntamento, por composição e por semelhança. A unidade por ajuntamento ocorre quando elementos distintos se agrupam para formar um todo, como ovelhas em um rebanho. A unidade por composição manifesta-se na união de partes que formam um único corpo, como os membros que constituem um organismo. Já a unidade por semelhança refere-se a algo compartilhado por múltiplos elementos, ainda que de modo distinto, como uma palavra compreendida por várias pessoas.[256] Nenhuma dessas formas, contudo, representa a verdadeira unidade. A única unidade autêntica que podemos conhecer, observa Hugo, é aquela presente em nossa razão:

---

[254] "*Quod autem nihil est, esse [ilegível] dare non potest: et idcirco quidquid initium habuerit, dubium non est quin ab alio esse acceperit. Quod autem semetipso non est, esse aliis dare non potest. Igitur quisquis ille est qui rebus se contulit, ab alio esse non accepit*." (EDLS XVV, col. 825c)

[255] "*Necesse ergo quem Creatorem credimus, hunc enim principium nec finem habere posse cinfiteamur. Principium enim non habet quod sempre fuit; nec finem, quod nunquam desinit. Neque ergo aeternus prater solum Creatorem est, neque Creator nisi aeternus esse potest*. (col.825d-826a)

[256] EDLS XIX, PL176, col. 826d-829a.

> Nada disso, [i.e., os três tipos de unidade destacados acima], porém, é verdadeiramente uno. Contudo, são chamados de uno, pois, de alguma forma, se aproximam da unidade. Não é, portanto, admissível que imaginemos o Criador das coisas como sendo uno por ajuntamento do diverso, por composição de partes ou por semelhança entre múltiplos, já que até mesmo aquilo que em nós é racional não encontra em si mesmo nada dessas características. Pois aquilo que em nós é percebido como composto por uma multiplicidade de partes não é racional em si, mas é demonstrado por nossa própria razão como estando unido ao racional. (EDLS XIX)[257]

Em outras palavras, a razão é uma só. Não pode ser dividida em partes, nem reduzida a uma unidade por ajuntamento, composição ou semelhança, pois sua essência é simples e indivisível. Possui, o que Hugo chama de uma "unidade por essência".[258] Se isso se aplica à razão humana, também se aplica a Deus. Sendo de natureza espiritual, consoante à alma racional, Deus só poderia ser uno. No entanto, Hugo faz uma ressalva: embora a alma ou a razão possuam "unidade por essência", elas diferem da unidade divina porque são mutáveis. O método de demonstração da invariabilidade da unidade divina segue o mesmo padrão adotado até então. Hugo parte da semelhança entre a alma humana e Deus para estabelecer uma característica divina. Assim, ele primeiro apresenta as formas pelas quais algo pode estar sujeito à variação — mutabilidade pelo lugar, pela forma e pelo tempo — e demonstra porque nenhuma delas pode ser aplicada a Deus.[259]

A primeira forma de mutabilidade é a "mutação local", definida por Hugo de São Vítor da seguinte maneira: "Uma coisa se altera localmente quando passa de um lugar para outro, isto é, deixa de ser onde estava e começa a ser onde não estava." (EDSL XIX).[260] O cônego explica que sabemos que a alma vivifica todo o corpo porque nossos sentidos nos permitem constatar sua presença. Afinal, qualquer parte do corpo que seja lesada é imediatamente percebida pela alma. Da mesma forma que o espírito racional do homem se estende por todo o corpo que governa, pode-se aplicar esse princípio ao espírito divino do Criador.[261] No entanto, dada sua

---

[257] "*Sed horum omnium nihil vere unum est. Secundum aliquem tamen respectum unum dicta sunt, quia quodammodo ad unitatem accedunt. Fas ergo non est ut existimemus Creatorem rerum, aut collectione diversorum, aut compostione partium, aut similitudine plurium unum esse, cum illud etiam quod in nobis rationale est, horum omnium in semetipso nihil possit invenire. Illud enim nostrum quod partium multitudine compositum cernitur, non rationale sed rationali conjunctum esse ipsa nostra ratione comprobatur*." (EDLS XIX, PL176, col. 827ab)

[258] "[...] as almas possuem a unidade por essência [...]"/ "[...] *sicut animae quae unum sunt essentialiter* [...]" (EDLS PL176, col. 827c)

[259] "*Tribus modis fit omnis mutabilitas, loco, forma et tempore*." (EDLS XIX, col. 827d)

[260] "*Localiter mutatur res quaelibet quando de loco ad locum transit, hoc est esse desinit ubi fuit, et ubi non fuit esse incipit*." (EDSL XIX, col. 827d)

[261] "Primeiramente, nossa própria alma, cuja essência simples a razão não duvida de reconhecer, é comprovadamente difusa por todo o corpo que vivifica, como demonstram os sentidos. De fato, qualquer parte do corpo que seja lesada é sentida de forma unitária, o que não ocorreria se não houvesse uma presença única e difusa por todo o corpo. Assim, se o espírito racional do homem, sendo simples, se difunde por todo o corpo que rege, não é digno que o Criador, que governa e possui todas as coisas, seja limitado a um único lugar, devendo, ao

dignidade superior, Deus não pode ser concebido como limitado ou confinado a um espaço, ao contrário do espírito humano em relação ao corpo. O raciocínio de Hugo leva, portanto, à conclusão de que o espírito divino preenche toda a existência, sem estar circunscrito a um único lugar, o que fundamenta a ideia de sua onipresença.

Ainda com o objetivo de demonstrar que nenhum dos modos de mutabilidade conhecidos pela razão humana se aplica ao Criador, Hugo avança em sua argumentação e passa a analisar a mutabilidade pela forma, que se manifesta de três maneiras: aumento, diminuição e alteração.[262] No caso dos dois primeiros, ele se apoia na lógica já estabelecida. O Criador não pode aumentar nem diminuir, pois, sendo a fonte de tudo o que existe, não há de quem possa receber algo que ainda não possua. Da mesma forma, não pode dividir-se, tornando-se menor do que Si mesmo, pois é indivisível—assim como o é a razão humana.[263]

A última forma de mutabilidade pela forma, isto é, a mutabilidade pela alteração, insere novamente o movimento contemplativo na argumentação. Segundo Hugo, percebemos a alteração tanto nas coisas visíveis quanto nas invisíveis, mas, no caso destas últimas, nosso único parâmetro é o espírito humano. Ou seja, constatamos pelos sentidos que os corpos se alteram por meio da "transposição de partes ou pela mudança de qualidades".[264] Além disso, reconhecemos, por meio do próprio espírito, que também sofremos transformações internas, tanto no campo do conhecimento quanto no dos afetos.

Na discussão proposta pelo cônego vitorino, dá-se menor atenção às mudanças no espírito pelo afeto, em comparação àquelas causadas pelo conhecimento. Basicamente, é dito que "O espírito é afetado pelos sentimentos, alternando-se entre tristeza e alegria." (DSLC XX, PL176, col.829c)[265] Essa condição está associada ao arrependimento por algo realizado no passado ou à expectativa em relação a algo a ser feito no futuro. Porém, Hugo argumenta que tais mutações não podem ser atribuídas ao Criador, pois o curso imutável das coisas demonstra

---

contrário, ser concebido como Aquele que preenche tudo." / "*Primum ipsa anima nostra, quam et ratio simplicem essentiam esse non dubitat, et sensus per omne quod vivificat corpus, diffusum esse probat. Quaecumque enim animais corporis pars laeditur, unus est ad quem sensus omnis doloris retorquetur, quod omnino non fieret, si unus et idem ubique non diffusus esset. Si ergo rationalis spiritus hominis cum sit simplex, per omne quod regit corpus diffunditur, dignum non est ut ille Creator qui omnia regit et possidet, uno aliquo in loco coaretari, et non omnia potius implere credatur.*" (EDLS XIX, col.825ab)

[262] "*... secundum aumentum, vel secundum diminutionem, vel secundum alterationem mutatur*". EDSL XX, PL176, 829a.

[263] Para a defesa do vitorino de que a perfeição divina não pode ser aumentada e sua unidade não pode ser diminuída, ver DSCL XX, PL col.829a.

[264] "*Localiter mutatur res quaelibet quando de loco ad locum transit, hoc est esse desinit ubi fuit, et ubi non fuit esse incipit*." (EDSL col. 827d)

[265] "*Secundum affectum mutatur spiritus, ut nunc tristes, nunc hilares*." DSLC XX, PL176, col.829c

que Deus não experimenta arrependimento: "Ele não muda o conselho do passado nem o propósito do futuro." (DLSC XX, PL176, col. 829d).[266]

Já a respeito das mudanças no conhecimento observáveis no espírito humano, Hugo de São Vítor as enumera em três: alteração por aumento, diminuição e por sucessão, esta última subdivida em quatro: essência, forma, local e tempo.[267] Destas, a última categoria recebeu um tratamento mais detalhado, com o objetivo principal de demonstrar que, ao pensarmos em algo, esse objeto de pensamento está sempre circunscrito às categorias explicitadas: possui essência, forma, localização e está no tempo. Quer dizer, quando se sucede ao pensamento de outra coisa, as informações associadas a cada uma dessas variáveis se alteram, evidenciando que o pensamento humano é caracterizado por uma sucessão de formas de pensar. No entanto, assim como nas características previamente analisadas, o conhecimento divino não está sujeito a variações, em virtude da plenitude divina, marcada por sua unidade absoluta, onisciência e onipresença.

> Essas formas de mutabilidade não se aplicam ao conhecimento divino. Ele não aumenta, pois é pleno. [...] [Também] Não pode diminuir Aquele que não depende de outro, que é por Si mesmo, e que é uno e totalmente completo em Sua essência. O que dizer, então, da alteração? Como poderia a sabedoria divina admitir variação, se ela abrange todas as coisas de forma simultânea e em um único raio de visão? Simultânea, porque compreende de uma vez toda essência, toda forma, todos os lugares e todos os tempos. (EDLS XX, PL176, col. 830b)[268]

Além de revelar a onipresença e a onisciência divina, a contemplação do interior humano permite reconhecer uma estrutura trinitária no próprio ser humano. Segundo Hugo de São Vítor, essa realidade se manifesta nas relações entre mente, inteligência e amor (*mens, intellectus* e *amor*). Como vimos anteriormente, no vocabulário do vitorino, *mens* designa a dimensão da alma encarregada do discernimento e do julgamento racional. [269] Já a inteligência (*intellectus*), apresentada aqui pela primeira vez, refere-se a uma potência da *mens* cuja função

---

[266] "*... nec consilium mutat de praeterito, nec propositum de futuro.*" PL176, col. 829d. Ademais, para as informações no parágrafo indiciado, ver EDLS XX, PL176, col. 829cd.

[267] "Por acréscimo, quando dizemos que não sabemos. Por diminuição, quando esquecemos o que sabemos. A mutabilidade, por sua vez, é quádrupla: na essência, na forma, no lugar e no tempo." "*Per augmentum, utquando dicimus quod nescimus. Per diminutionem, quando quod scimus obliviscimur. Vicissitudo autem quadripertita est, in essentia, in forma, in loco, in tempore*." (col.829d-830a)

[268] "*Sed has omnes mutabilitates divina cognitio non recipit. Non augetur, quia plena est. Neque enim nescire potest omnia qui creat, qui gubernat, qui penetrat, qui portat omnia. Et qui omnibus praesens est deitate, absens esse non potest visione. Minui non potest qui aliunde non est, ab ipso est, ab uno et unum totum quod est. Quid de vicissitudine dicam? Quomodo vicissitudinem recipere possit sapientia, quae omnia simul et smeel sub uno visionis radio comprehendit? Simul, quia omnem essentiam, omnem formam, omnia loca, omnia tempora*." (PL176, col. 830b)

[269] Cf. Capítulo 5.

é apreender e compreender o que não está imediatamente presente aos sentidos. [270] Hugo a define como a faculdade da alma que possibilita à *mens* estabelecer relações entre realidades ausentes ou abstrações.

Mais do que entender o significado do termo e as funções atribuídas ao *intellectus*, o ponto central para interpretar o argumento do vitorino é identificar a relação de origem entre *intellectus* e *mens*. Segundo ele, "a inteligência é gerada pela mente [*mens*]". [271] Além disso, a analogia que o vitorino faz para explicar a Trindade sustenta que a relação derivativa entre mente e inteligência não altera a substância primária que ambos compartilham, tampouco rompe a unidade da alma racional.[272] Ao contrário, essa semelhança, fruto de seu vínculo derivativo, aproxima *mens* e *intellectus*, estabelecendo uma afinidade mútua. [273]

> [A *mens*] Vê e, ao mesmo tempo, se espanta, admirando-se de ter sido capaz de encontrar algo assim [i.e., a inteligência]. Sente intenso desejo de sempre contemplá-la, de sempre possuí-la, de sempre dela desfrutar, de sempre nela se deleitar. Ela por si mesmo encanta, ela por si mesma satisfaz, e nada é buscado fora dela, porque nela tudo é amado. Nela, a contemplação da verdade é agradável à visão, doce à posse e suave ao desfrute. Com ela, a *mens* repousa em si mesma, nunca experimentando tédio em seu segredo, pois se alegra com um único, embora não solitário, companheiro. (EDLS XX)[274]

---

[270] "Pois qualquer coisa em nós subsiste: ou por meio do ato, quando, de fato, são percebidas diretamente pelos sentidos enquanto presentes; ou por meio do intelecto, quando estão ausentes; ou ainda, mesmo inexistentes, são apreendidas pelo intelecto em sua semelhança ou imagem; ou também por meio da experiência, quando as coisas que estão em nós são sentidas por nós mesmos, como a alegria, a tristeza, o temor e o amor, que subsistem em nós e são percebidos por nós."/ ("*Cum enim res quaelibet apud nos subsistant, vel per actum, quando videlicet praesentes sensu comprehenduntur, vel per intellectum, quando absentes; vel etiam non existentes in similitudine sua et in imagine per intellectum capiuntur; vel etiam per experientiam, quando ea quae in nobis sunt sentiuntur a nobis, ut est gaudium, tristitia, timor et amor, quae subsistunt in nobis et sentiuntur a nobis: nullo horum modorum invisibilia Dei comprehenduntur a nobis, quae credi solum possunt, comprehendi omnino non possunt*.") (DSFC1 X-2)

[271] "*De mente intellectus nascitur*…, col. 831c". Encontramos em DSFC1, algo similar: "E também, de modo semelhante, manifestava uma trindade como que um vestígio e uma imagem da inefável Trindade. E isso ocorria dessa forma: na mente racional havia uma espécie de potência e uma força a partir das quais podia existir aquilo que ainda não era. Dessa potência nasceu o intelecto, que era apenas a sabedoria dela; e, sem ele, a mente não era sabedoria. Por fim, surgiu o amor ou a alegria da mente em relação à sua sabedoria; e este era apenas amor, pois, sem ele, na mente e na sabedoria, não havia amor." ("*Et ipsum similiter trinitatem praeferebat quasi vestigium quoddam et imaginem ineffabilis Trinitatis. Et in ipso hoc ita erat: quoniam in mente rationali quasi potentia quaedam et vis quaedam erat ex qua esse posset quod nondum erat. Et ex ea natus est intellectus qui solum sapientia ejus erat; et sine ipso mens sapientia non erat. Et processit novissime amor sive gaudium mentis ad sapientiam suam; et ipse solum dilectio erat, quia sine ipso in mente et sapientia dilectio non erat*." (DSFC1 III-27)

[272] "*Certe mens rationalis una est*...", col. 831a.

[273] Acerca do amor mútuo, embora a citação acima refira-se a um amor unilateral, da mente para o intelecto, lê-se: "O amor verdadeiro não provém apenas da mente, nem apenas do intelecto, pois procede de ambos." ("Amor vero nec de sola mente, quia nec de solo intelelctu, quia ab utrisque procedit", PL176 col.831c)

[274] Videt pariter et stupet, et se tale aliquid invenire potuisse miratur. Vehementer libet semper allud aspicere, semper habere, semper illo perfrui, semper in illo delectari. Ipsum per se placet, ipsum propter se placet, nec aliquid est quod extra iludo quaeritur, quia in illo totum amatur. In illo contemplatio veritatis ad videndum delectabilis, ad

Deste modo, Hugo de São Vítor demonstra a relação de procedência entre três faculdades anímicas, em que a *mens* gera o *intellectus* e ambos geram o *amor*. O cônego considera, então, legítimo transpor a mesma lógica ao Criador, pela similitude de ambos.[275] Nessa perspectiva, há aquele que gera e aquele que é gerado: o Filho procede do Pai, e o amor procede simultaneamente do Pai e do Filho.[276] Certamente, como nos casos anteriores, Hugo se empenha em demonstrar as diferenças nas relações entre as pessoas da Trindade e entre as potências da alma na pessoa, destacando a excelência da divindade em comparação ao ser humano. Seu objetivo, portanto, não é reduzir o mistério da Trindade, mas oferecer um ponto de partida para sua contemplação.[277]

Ao concluir que há três pessoas na unidade divina, o *Tratado dos Três Dias* encerra sua matéria contemplativa. A busca atinge seu ápice com a visão de Deus. O intelecto, elevado pela luz divina, descobre que sua própria claridade não é senão a Sapiência reconhecendo a si mesma. Nesse reconhecimento, quando o espírito racional se dispõe a recebê-la, o coração, reconciliado com o amor divino, experimenta um júbilo profundo. "Uma vez que a verdade foi encontrada e a caridade se tornou perfeita [...]", "o sabor de uma doçura maravilhosa transforma tudo em alegria e contentamento" (IEH, PL 175, col. 118ab). [278] Essa alegria não é mera

---

habendum suavis, ad fruendum dulcis. Cum illo secum mens requiescit, nec unquam secreti sui taedio afficitur, qua único quidem, non tamen soltario consorte laetatur. (EDLS XX, PL176 col. 831b)

[275] "A razão nos persuade que isto, bem de outra maneira, também é verdade no criador." (EDSL XXI)/"Verum in Creatore esse longe aliter suadet ratio." (EDLS XXI, PL176, col.831c).

[276] Idem, ibid.

[277] Ver cap. XXII "Quod in divinis Pater suam sapientiam propter eam ipsam diligit" e cap. XXIII "In summa Trinitate mutuam esse dilectionem". "A sabedoria sempre esteve nele, sempre procedeu dele e sempre esteve com ele. Sempre com ele, porque sempre possuiu sabedoria; sempre foi sábio. Sempre procedeu dele, porque a sabedoria que possui, ele mesmo gerou. Sempre esteve com ele, porque, gerada, não se separa daquele que a gera. Sempre foi gerada, e sempre está sendo gerada, sem início ao ser gerada, nem fim ao ser gerada; sempre está sendo gerada porque é eterna; sempre foi gerada porque é perfeita. Assim, há aquele que gera e aquele que é gerado. Aquele que gera é o Pai; aquele que é gerado é o Filho. E porque aquele que gera, sempre gera, o Pai é eterno. E porque aquele que é gerado, sempre é gerado, o Filho é coeterno com o eterno Pai. Além disso, aquele que sempre possuiu sabedoria, sempre a amou. E aquele que sempre amou, sempre possuiu amor. Assim, ao Pai eterno e ao Filho é coeterno o amor." / "*Semper ergo in illo sapientia, semper ab illo sapientia, semper cum ipso sapientia fuit. Semper cum illo sapientia, quia semper sapientiam habuit; semper sapiens fuit. Semper ab illo sapientia, quia sapientiam quam habet, ipse genuit. Semper cum illo sapientia, quia genita se a gignente non dividit. Semper genita est, et semper gignitur nec cum gignitur inchoans, nec cum genita est cessans; semper gignitur, quia aeterna; semper genita est, quia perfecta. Et ergo qui genuit, et est qui genitus est. Qui genuit, Pater est; qui genitus es, Filius est. Et quia qui genuit, semper genuit, aeternus Pater est. Et quia qui genitus est, semper genitus est, aeterno Patri Filius coaeternus est. Item qui semper sapientiam habuit, semper sapientiam dilexit. Qui vero semper dilexit, semepr amorem habuit. Itaque aeterno Patri et Filio coaeternus amor est*." (EDSL XXI. PL176, 830d-831a)

[278] "Tertio, quia jam inventa veritate et perfecta charitate, nihil ultra id quod unicum est, quaeritur; in solo amoris igne, summa tranquillitate et felicitate suaviter repulsatur. [...] In contemplatione, mirae dulcedinis gustus totam in gaudium, et jucunditatem." (In Eclesiaten Homille XIX, PL176, col.118ab)

promessa para o futuro, mas uma experiência verificável no presente, um vislumbre antecipado da plenitude prometida.[279]

Em conclusão, no *Tratado dos Três Dias*, Hugo apresenta uma concepção de conhecimento em que a autocontemplação da Sapiência ocupa lugar central, constituindo uma epistemologia participativa na qual o ato de conhecer é humano por participação no divino. A Sapiência, entendida como luz espiritual, permite ao ser humano reconhecer Deus em si mesmo e, por analogia, compreender as realidades divinas. Nessa perspectiva, o conhecimento não é mero resultado do esforço intelectual, mas fruto de uma presença ativa de Deus na mente, que, iluminada por Ele, acede à verdade de modo intrinsecamente relacional.

6.2 Os anjos na tradição medieval

Se a contemplação conduz ao conhecimento das realidades invisíveis, faz-se necessário considerar outro aspecto dessa investigação: a condição angélica. Embora na estrutura vitorina essa sucessão não seja formalmente estabelecida, optamos por abordá-la aqui devido à sua relevância no percurso da razão em direção ao inteligível. Antes, porém, de tratar da contemplação dos anjos, é preciso situá-los na tradição medieval, na qual foram frequentemente apresentados como modelos da vida intelectual e espiritual.

Bem sabemos que a crença na criatura angélica foi parte crucial da sociedade medieval. Preces, sermões, registro de visões, textos teológicos, tradições iconográficas e festivais revelam a onipresença angélica naquele universo. Philippe Faure, no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, resume bem essa característica da medievalidade: "O homem medieval viveu sob o olhar e em companhia dos anjos".[280] Afinal, não podemos esquecer que tratamos de uma sociedade cujo principal recurso de compreensão do mundo era a exegese bíblica, e que a Escritura Sagrada não deixa dúvida sobre a existência dos anjos.[281]

No âmbito teológico, a combinação da teologia hebraica com a filosofia grega fez com que os anjos exercessem um papel cosmológico decisivo na compreensão de mundo na Idade Média. A filosofia grega (platônica e a aristotélica) sustentava a existência de sujeitos espirituais ontologicamente separados da matéria, os quais foram identificados no processo de sua adaptação à mitologia hebraica com as criaturas angélicas. Os filósofos antigos e, depois, os

---

[279] . "Se antegoza também nesta vida qual é o prêmio futuro das boas obras" (DIDASC V-9; MARCHIONNI, p. 229).

[280] FAURE, P. *Anjos*, p. 69. Em LE GOFF, Jaques; SCHMITT. Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (volume 1). Bauru, SP: Edusc, 2006.

[281] Daniel 7:10, inclusive, dá-nos os números dessa população: "milhares de milhares o serviam"

medievais, presumiram que compreender essas substâncias era indispensável para entender o universo, pois acreditavam que os fenômenos do mundo sublunar estavam vinculados a uma causalidade supraterrestre.

Mas o interesse do teólogo medieval na criatura angélica não residiu somente em sua relevância enquanto agente regulador das forças cósmicas. Segundo Jacques Le Goff, "[...] os teólogos da Idade Média, quando discutiam sobre os anjos – e mesmo sobre o sexo dos anjos - pensavam quase sempre no homem [...]." (LE GOFF, 2003, p. 79). Para Hugo de São Vítor, por exemplo, a prática da contemplação da criatura angélica era um passo importante para a elevação do espírito ao altíssimo desígnio humano. Esse desígnio, conforme delineado em sua angelologia, manifesta-se na compreensão das qualidades divinas do espírito enquanto "sapiência criada" e na adoção de um modelo superior de imitação para o aperfeiçoamento espiritual.[282]

Compreender esse modelo exigia, contudo, um método próprio de investigação. Por serem criaturas acessíveis, principalmente, pelo texto bíblico, o conhecimento do teólogo medieval acerca da criatura angélica foi resultado da combinação de técnicas específicas de interpretação da Escritura Sagrada, em especial, a exegese histórica e a alegórica, aliada à classificação do mundo em hierarquias celestiais por influência de Gregório Magno ou do Pseudo-Dionísio, o Areopagita.

Nesse contexto, a exegese histórica aplicada à angelologia limitava-se à interpretação literal das informações bíblicas sobre os anjos, buscando organizar uma cronologia dos eventos relacionados à sua criação, confirmação, queda e às atividades que desempenharam na era da Lei e na era da Igreja.

A história inicial dos anjos foi amplamente abordada em comentários bíblicos desde a Patrística até a era medieval, com discussões sobre o modo, o momento e o lugar de sua criação, as razões de sua queda e os atributos que lhes eram conferidos antes desse evento. Muitos desses tópicos foram levantados e analisados por Santo Agostinho, embora suas soluções não tenham sido aceitas de forma unânime. O principal ponto de discordância residiu no silêncio bíblico acerca da criação dos anjos, o que gerou teorias até mesmo conflitantes com a ortodoxia. [283]

---

[282] O exemplo vitorino será desenvolvido neste capítulo, nas seções adiante.

[283] Durante a Patrística, neoplatônicos e gnósticos defenderam que os anjos participaram na criação do mundo, tese tornada herética pelo Concílio de Niceia em 325. Mais tarde, em meio à Idade Média, muitos teólogos, inclusive os vitorinos, tiveram que se voltar para essa mesma questão em razão do reavivamento do interesse no platonismo e no neoplatonismo ou em virtude das ameaças do dualismo cátaro. Também a chegada dos sistemas

Apesar dessas divergências, ao longo da Idade Média prevaleceram as premissas da autoria única da criação divina e da atribuição do orgulho como causa da queda dos anjos. [284] As disputas restringiram-se a aspectos secundários, como a natureza dos corpos angélicos, o intervalo entre a criação e a queda, ou a ordem da criação dos anjos em relação ao mundo material. [285] Entretanto, foi o segundo momento da história dos anjos, o da "confirmação", que se mostrou mais relevante para a legitimação da utilidade devocional dessas criaturas. Trata-se, em termos simplificados, do instante definitivo de sua conversão ao bem ou ao mal (neste último caso, o nome tende a variar). [286] A etapa da confirmação surgiu como uma necessidade dentro da doutrina teológica dos anjos protetores, pois colocava um dilema fundamental: como conciliar a incorruptibilidade angélica com a noção de livre-arbítrio? Em resposta a essa questão, Santo Agostinho e outros teólogos medievais conceberam que a confirmação ou conversão da criatura angélica, motivada pelo amor que nutriam pelo divino, consistia em um ato único e irreversível, determinando a forma e as características finais de determinadas criaturas angélicas. [287]

---

intelectuais de comentaristas de Aristóteles impeliu os teólogos ocidentais a retomar o tema da criação dos anjos para desenvolvê-lo com maior clareza e profundidade do que fizeram seus antecessores. A introdução da teologia de Avicena trouxe a angelologia muçulmana ao Ocidente e Aristóteles e Averróes introduziram a noção de "inteligência separada" no corpus filosófico ocidental (uma forma de intelecto que existe de maneira independente e não está ligada a um indivíduo específico. É uma inteligência que transcende a individualidade e é considerada como algo mais universal e impessoal). Além disso, o fortalecimento da heresia cátara provocou a reflexão canônica sobre a criação dos seres invisíveis, cuja conclusão foi o Quarto Concílio de Latrão (1215). Para as informações desta nota de rodapé e para as informações no parágrafo indicado, ver (KECK, 1998, p. 17–22).

[284] Sobre o consenso de que os anjos caíram em razão do orgulho, trata-se de uma tese de Orígenes, melhor desenvolvida e difundida por Santo Agostinho (ver KECK, 1998, p. 35; BONINO, 2016, p. 203).

[285] Destacamos ser possível identificar um registro dessa última divergência entre os teólogos medievais na seguinte passagem de Hugo de São Vítor, na qual o cônego analisa e discute duas teses sobre a ordem da criação material e da espiritual: "No entanto, aqueles que dizem que os anjos foram criados antes do céu e da terra, e que os anjos subsistiam antes de todas as coisas terem se tornado mutáveis; aqueles que computam períodos, anos e eras durante os quais, antes do estabelecimento do mundo, os anjos serviram a Deus, declaram que o tempo começou com o mundo e que não havia tempo antes do mundo, uma vez que não existia mutabilidade. Assim, eles dizem que os anjos existiram em um momento em que não havia nem mutação nem tempo, então, quando o mundo começou a ser, outrossim, o tempo também começara [a ser], em razão do início da mutabilidade. Para essas pessoas, o mundo foi feito antes do tempo. Por outro lado, nós, aprovamos mais o que foi dito de acordo com a capacidade de nossa inteligência, preservando a reverência às coisas ocultas, sobre as quais pensamos que não se deva deliberar precipitadamente. De acordo com essa premissa, já definimos que todas as coisas, visíveis e invisíveis foram criadas simultaneamente, como diz a Escritura: "Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntas." (Eccli. 18, 1) (DSCF1 V-7).

[286] Segundo o dicionário Du Cange, *confirmatio* designava o momento em que o batismo começava a operar no espírito racional. Além disso, "confirmação" é também uma categoria teológica de discussão sobre a irreversibilidade da escolha dos anjos de amar a Deus. Santo Agostinho e os teólogos medievais defenderam que, após a queda, "os anjos remanescentes permanecerem em felicidade eterna com Deus" – posicionamento que será futuramente questionado pelos protestantes (JOHNSON, 2015, p. 45-50). Posteriormente, veremos que para Hugo, a *confirmatio angelorum* ocorreria ao mesmo tempo que a *convertio*, momento em que a criatura angélica se torna eternamente justa (DSCF I-V-XXVI).

[287] Para a resolução do problema da conversão dos anjos na teologia medieval, ver PELIKAN, 1978, p. 297-298.

Foi o conceito de "confirmação" que possibilitou o desenvolvimento de uma verdadeira doutrina dos anjos protetores do indivíduo e da sociedade cristã.[288] Um testemunho propício a esta matéria dos anjos guardiões entre os vitorinos é encontrado no conjunto de sermões que Ricardo de São Vítor escreveu para o Festival de São Miguel, tendo como base a exegese do Livro de Judite:

> Como fora dito: 'Não temeis, fiéis, ainda que os demônios, apresentando tentações, pratiquem a crueldade contra vós, suscitando [assim] perseguições; porque a santa Igreja recebe um grande auxílio contra todo o grande esforço dos demônios, não apenas das lições dos santos doutores e dos pregadores, mas também as intercessões dos anjos.[289]

Aos anjos não confirmados, restariam duas opções: a maldade ou a neutralidade. Sim, segundo uma tradição popular medieval, os anjos poderiam ser neutros.[290] Inclusive, Dante dá-nos testemunho disso em *Inferno* na *Divina Comédia*: "Vão misturadas ao molesto coro/ Dos anjos que não foram nem revéis,/ Por mor beleza, o céu expulsa-os; eis/ Que a acolhê-los o inferno não se atreve:/ Seriam glória aos réus de eternas leis." (Canto III)**.**

O episódio final do primeiro período da história angélica foi a queda dos anjos. Entre os Padres da Igreja e os teólogos medievais, discutiu-se amplamente a natureza do pecado original cometido pelos anjos caídos. Como já mencionado, a solução agostiniana – que atribui o orgulho como causa da queda – consolidou-se como a interpretação predominante na teologia medieval. Além disso, na Patrística definiu-se que anjos e demônios compartilham a mesma natureza, distinguindo-se apenas em sua forma e no amor ao divino.[291] Uma notável consequência dessa organização narrativa foi a defesa, por parte de alguns teólogos, da possibilidade de os santos ocuparem a vacância deixada pelas criaturas angélicas, contribuindo para a restauração da hierarquia celeste – embora não houvesse consenso quanto à possibilidade

---

[288] O processo pelo qual essa ideia se firmou entre os medievais é conhecido pelos historiadores: Carlos Magno reconhecera oficialmente a função de protetores da sociedade cristã aos arcanjos Miguel, Gabriel e Rafael; já nos séculos XI e XII, a figura do anjo da guarda individual foi finalmente desenvolvida no Ocidente, ganhando outras nuances nos séculos XIV e XV. (PHILIPPE FAURE, 2002, p. 71–77)

[289] "*Quasi diceretur: Ne timeatis, fideles, tametsi saeviunt adversum vos daemones inferindo tentationes, concitando persecutiones; quia sancta Ecclesia contra omnia eorum molimina magna habet auxilia, non solum sanctorum documenta doctorum et praedicatorum, sed et suffragia angelorum*." (PL 177. *Sermo LXXXV In festo Sancti Michaelis primus*. – Ex historia libro Judith. p.1171).

[290] Ver nota de rodapé n. 38 de Vasco Graça Moura em ALIGHIERI, 2005, p. 49. Segundo Keck, a neutralidade dos anjos provém de uma tradição que remonta a Clemente de Alexandria, transmitida à Idade Média por algumas edições das viagens de São Brandão e do Parzival de Wolfram von Eschenbach's (KECK, 1998, p. 26).

[291] Ver capítulo "Natureza dos anjos bons e dos maus" em Cidade de Deus XII, de Agostinho. Ver também BONINO, 2016, p. 208.

de todos os homens alcançarem tais lugares ou de esses serem idênticos aos originalmente atribuídos aos anjos. [292]

Chegamos, assim, ao segundo e terceiro momento da história angélica, aqueles da era da Lei e a da Igreja. Comecemos pelo fato mais notório: todos sabemos que se atribuía aos anjos (*angelus*) a função de mensageiros. Os Pais da Igreja elaboraram a popular interpretação de que os anjos entregaram a Lei a Moisés; outro exemplo, famoso na Idade Média, a Estrela-Guia era tida como um anjo anunciando a Natividade à humanidade.[293] Entretanto, o momento da atuação dos anjos enquanto mensageiros, na teologia medieval, parece estar circunscrito a um período específico da história sagrada (o tempo da Lei), uma vez que, após o advento de Cristo, alteraram-se as relações entre homem e Deus e entre homem e anjos.[294] Haveria doravante outro intermediário. Karl Rahner traduziu muito bem essa preocupação da doutrina teológica dos anjos no cristianismo: "A qualquer custo, uma angelologia verdadeiramente cristã deve, desde o início, adaptar-se ao fato do Deus-homem."[295]

Não obstante tal subtração de sua atividade ministerial na era da Igreja, restariam aos anjos outras atribuições. Seriam eles quem assistiriam os santos nos dramas da vida humana, como também os mortos em sua ascensão ou danação. Com efeito, Hugo de São Vítor diz: "Sabemos, no entanto, através de tantos exemplos, que na partida das almas há a presença de anjos bons ou maus, os quais, de acordo com o mérito, nos levarão aos tormentos ou ao descanso eterno [...]".[296] Outra função que também coube aos anjos na era da Igreja foi a de coadoradores. Mestre Hugo também deixou registro dessa função na coparticipação e concelebração dos anjos, em DSCF2: "Assim como o Pai e o Espírito Santo são adorados pelos anjos e por toda a criação [...] (DSCF2 I-4, col.381)[297]

---

[292] KECK, 1998, p. 27. Veremos também essa discussão a partir dos vitorinos em seção posterior.
[293] KECK, 1998, p. 36.
[294] Embora não possamos excluir a hipótese de que se concebesse à época que os anjos no Antigo Testamento pudessem ser tanto seres individuais quanto a Segunda Pessoa da Trindade. Hoje em dia, essa tese é comum nos meios religiosos, mas não encontramos nenhum indício dela em Hugo de São Vítor. Realmente, fica a dúvida e seria necessário uma pesquisa mais profunda para respondê-la. Contudo, por não se tratar de uma hipótese crucial para a pesquisa, apontá-la-emos como ressalva nesta nota de rodapé.
[295] "At any rate, a really Christian angelology must, from the start, fit in with the fact of the God-man." (RAHNER, 2001, p. 99).
[296] "*Multis tamen exemplis didicimus in exitu animarum angelorum malorum sive bonorum praesentiam adesse, que illas pro meretis vel ad tormenta pertrahant, vel ad requiem deducant*; [...]" (DSCF2 XVI-2).
[297] "*Homousion ergo idem in deitate Patris Filius; homousion Patri et Filio Spiritus sanctus; homousion Deo et homini unus Filius manens Deus in homine suo in gloria Patris desiderabilis videri ab angelis. Sicut Pater et Spiritus sanctus adoratur ab angelis et omni creatura; non homo propter Deum, vel Christus cum Deo, sed homo in Deum, et in homine Deus*." (DSCF2 I-4, col., 381)

Além da interpretação histórica e literal, o teólogo medieval contava com a abordagem alegórica do texto, cuja fundamentação repousa na própria Escritura. Paulo, de maneira ambígua, afirmou que "a letra mata, mas o espírito vivifica" (2 Cor. 3:6). Essa mesma premissa foi adotada pelos Padres da Igreja, que desenvolveram modos não literais de ler o texto bíblico com o intuito de estabelecer conexões entre o Antigo e o Novo Testamento. O repertório de significados empregado para construir essas alegorias na exegese medieval derivava de fontes diversas. David Keck constatou que o exegeta medieval identificava a presença codificada dos anjos em termos como "irmãs, reis, pedras, árvores e ventos" – praticamente qualquer elemento poderia sugerir a presença dos mensageiros de Deus. Onde os cristãos liam (ou ouviam) a palavra *stellae* (estrelas), imaginavam anjos; e, ao lerem Jerusalém, viam anjos na cidade celestial.[298] Ademais, o teólogo medieval frequentemente incorporava elementos de seu próprio contexto para estabelecer alegorias, como exemplifica Boaventura ao associar São Francisco ao sexto anjo do Apocalipse.[299]

À primeira vista, poderia parecer que as possibilidades de interpretação alegórica eram infinitas. Contudo, a exegese medieval impunha limites ao que se considerava aceitável – afinal, a obra *Dos Sacramentos da Fé Cristã* e parte do *Da Arte de Ler* são vistos como guias para uma interpretação espiritual (ou alegórica) da Escritura Sagrada. Um exemplo notório do excesso interpretativo na alegoria angelológica cristã pode ser encontrado na observação de Orígenes sobre os serafins descritos em Isaías 6. Orígenes identificou esses seres com Cristo e o Espírito Santo, comprometendo, assim, o princípio de soberania da Trindade, uma vez que a passagem bíblica apresenta as criaturas angélicas em submissão ao Senhor.[300] Condenado a anátema séculos mais tarde, a retificação a Orígenes foi feita por Jerônimo, o qual rejeitou a interpretação do teólogo grego e proporcionou à Cristandade medieval outra perspectiva alegórica de Isaías:

> Foi ímpio de uma certa pessoa [i.e. Orígenes] entender que os dois serafins são o Filho e o Espírito Santo. Ao contrário, nós, de acordo com João, o Evangelista (João 12:39-41), e com Paulo, o Apóstolo (Atos 28:25-7), ensinamos que o filho é quem foi visto na glória de seu reinado e o Espírito Santo é o que tem falado. Um certo escritor latino [i.e. Jerônimo] entende que os dois serafins sejam o Antigo e o Novo Testamento.[301]

[298] KECK, 1998, p. 49.
[299] Idem, ibid., p. 52.
[300] Há várias ocasiões em que essa alegoria é evocada em Orígenes, no entanto, é suficiente apontar a primeira delas, encontrada em *On the First Principle* I-3-4: "O meu professor hebreu também costumava dizer que aqueles dois serafins em Isaías, os quais são descritos tendo seis asas cada um, e chamando um ao outro, 'Santo, santo, santo é o Senhor Deus dos exércitos', devem ser entendidos como o filho unigênito de Deus e o Espírito Santo.".
[301] JEROME, In. Es. 3.4. Apud FÜRST, 2006, p. 147.

Por último, sabemos que o arranjo hierárquico do cosmos foi uma característica fundamental do pensamento medieval (o épico teológico de Dante nos apresenta um quadro formidável dessa matéria). Segundo a teologia ortodoxa, os anjos são partícipes da Providência, mas seu papel na economia da salvação ou nos ministérios divinos dependeria da ordem ou da hierarquia a que a criatura angélica pertencesse. Nessa matéria, até a larga difusão e aceitação da *Hierarquia Celeste*, de Pseudo-Dionísio, em meados do século XII, o ensino de Gregório Magno sobre as ordens dos anjos foi a principal autoridade acerca do tema, sendo ele o responsável por introduzir no cristianismo medieval a lista dos "nove coros celestes", especificamente: "anjos, arcanjos, virtudes, potestades, principados, dominações, tronos, querubins e serafins."[302]

Mas a principal diferença entre as angelologias de Gregório e do Pseudo-Dionísio não reside nos tipos angélicos. Pseudo-Dionísio reordenou-os apenas, invertendo a posição dos principados e virtudes na hierarquização das criaturas angélicas (ver Quadro 01). De maior impacto para a angelologia medieval foi seu modelo tripartite da hierarquia celeste em tríades de criaturas angélicas: a Primeira Hierarquia (serafim, querubim e tronos), a Segunda Hierarquia (domínios, virtudes e poderes) e a Terceira Hierarquia (principados, arcanjos e anjos). Mais que mera opção organizacional, a adoção desse modelo resultava em uma compreensão específica das funções da criatura angélica, uma vez que o Pseudo-Dionísio, diferentemente de Gregório, admitia que nem todos os ofícios angélicos possuíam atribuições relacionadas à humanidade.

De todo modo, havia consenso sobre o ofício de cada ordem angélica (divergia-se apenas no que toca à intervenção pelo homem). Grande parte disso provinha da etimologia. Nesse sentido, "serafim" (palavra do hebraico que significa "incendiar") designava um tipo de criatura angélica que arde em amor a Deus. Era considerado pelo teólogo medieval como a sumidade do amor e da contemplação, tratado como símbolo da ordem e da adoração. Da mesma forma, a atribuição das características dos querubins se deve a sua etimologia "pleno de sabedoria ou conhecimento", sugerindo se tratar de criaturas perfeitas no plano da compreensão do divino. Com respeito aos tronos, a última das ordens da Primeira Hierarquia, as informações são mais escassas: citados unicamente por Paulo (Col. 1:16), eles sugeriam ao teólogo medieval

[302] "*Nouem uero angelorum ordines diximus, quia uidelicet esse testante sacra eloquio scimus angelos, archangelos, uirtutes. potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubin atque seraphin*." Homilia XXXIV-7, p. 305. Em: Gregório Magnus, Homiliae In Evangelia. Para o argumento que atribui a Gregório a autoridade principal na matéria das ordens dos anjos até a difusão da Hierarquia Celestial de Pseudo-Dionísio, ver (PHILIPPE FAURE, 2002, p. 71).

a presença divina, a autoridade e o poder do trono de um rei; cabia-lhes também participar, de modo nada claro, do processo divino no Julgamento.

Quanto à Segunda Hierarquia, nela estão compreendidos os "poderes ordenados", nominalmente: os domínios, as virtudes e os poderes. Trata-se do grupo de anjos mais obscuro da angeologia medieval. Sabemos apenas que os "domínios presidem, as virtudes operam (performando milagres, entre outras coisas) e os poderes repelem forças nocivas (normalmente demônios)".[303] O historiador David Keck explica que os teólogos medievais não puderam ir além de tais associações básicas porque o material deixado pelas autoridades foi insuficiente para desenvolver reflexões mais complexas acerca do papel dessas criaturas na economia divina.

Diversamente, temos mais informações sobre a Terceira Hierarquia, onde estão compreendidos os anjos, os arcanjos e os principados. Para todos os cristãos, tais criaturas angélicas eram os mais presentes nos negócios humanos: os anjos protegiam individualmente cada pessoa e poderiam lhes servir de mensageiros entre os mundos; os arcanjos, única ordem celestial cujos membros possuíam nomes e funções individuais específicas, direcionavam a humanidade em momentos importantes de sua história, e os principados eram os responsáveis pela sábia governança dos reinos, atuando também como forças providenciais e governantes do cosmos.

A exposição das minúcias da angelologia demonstra claramente que se tratava de um tópico específico da teologia medieval. De forma análoga, a prática da contemplação sobre a criatura angélica em Hugo de São Vítor se constrói como um método à parte, que dialoga com a complexa angelologia da Idade Média. Inicialmente, o objeto dessa contemplação é estabelecido por meio da exegese histórica, a qual fornece as evidências da existência da criatura angélica; posteriormente, ao constatar sua similaridade com o ser humano, parte-se para elucubrações analógicas que relacionam o espírito humano à criatura angélica através da contemplação.

6.3 Os anjos no saber vitorino

Hugo de São Vítor descreve a criatura angélica como "vida, espírito indissolúvel e imortal",[304] dotada das mesmas faculdades do espírito racional humano — razão, livre-arbítrio,

[303] KECK, 1998, p. 61.
[304] "*Quod ergo spiritus erant, quod vita erant, quod indissolubiles vel immortales erant: aequales omnibus erant*." DSFC1 V-12, col.254

capacidade de progresso e iluminação pelo espírito divino —, mas em um grau superior. Essa descrição se insere na visão de Hugo sobre a criação angélica, que ele distingue tanto da matéria corpórea quanto da substância absolutamente simples, isto é, Deus. Em sua explicação, ele afirma:

> A natureza espiritual não foi criada a partir de matéria preexistente, como afirmamos que ocorreu com a natureza corpórea. Pois tudo o que é simples, indivisível e imaterial é uno, e essa unidade absoluta pertence apenas a Deus. A natureza espiritual tampouco é idêntica a essa substância absolutamente simples, em que o ser e sua origem coincidem. No entanto, a natureza espiritual foi criada com sua própria essência e existência, perfeita enquanto substância espiritual. Não foi formada como uma massa indiferenciada, matéria informe ou acúmulo caótico, mas sim como uma realidade pessoalmente distinta, expressa e marcada pela diferenciação espiritual e inteligível. *Trata-se de uma multidão racional, composta por espíritos inteligíveis subsistentes, dotados de razão inata, de uma sabedoria concomitante à sua criação e de uma qualidade espiritual de entendimento.* Esses espíritos, segundo a medida de sua criação, *têm a capacidade de um progresso mais elevado e de uma iluminação que, no tempo apropriado, os alcançaria.* Desde o princípio, receberam o livre-arbítrio inato, pelo qual, sem coerção, podem inclinar-se voluntariamente para um dos dois caminhos: sendo auxiliados sem imposição em um caso ou abandonados sem opressão no outro [grifo nosso].[305]

A identificação dessas características só pode partir de um exame interno da própria substância racional. O método não é novo: da mesma forma que se contempla o divino a partir da centelha espiritual no homem, também é pela introspecção que se compreende a natureza invisível da criatura angélica. Se o espírito humano possui razão, livre-arbítrio e a capacidade de progredir na participação da Sapiência, não há porque negar essas mesmas faculdades aos anjos, que partilham da mesma essência espiritual. Para Hugo, porém, compreender plenamente a criatura angélica exige ir além desse nível de semelhança apreendido pelo olhar contemplativo, levando em conta a disposição das naturezas espirituais na ordem da criação e na história revelada.

Hugo de São Vítor, ao abordar essa questão, destaca que a distinção entre as naturezas espirituais não se dá em sua substância, mas no modo como foram ordenadas. Ele enfatiza que

---

[305] "*Non enim in materia praejacente creata est spiritualis natura, quemadmodum corpoream diximus conditam fuisse; quoniam non ita est, neque simul ipsa cujus substantiae simplicis non aliud esse potest id quod est, et id de quo est. Quia unum et simplex et individuum et immateriale est totum quod est; sed facta est in sua natura et esse quantum ad substantiam spiritualem perfecta; non ut massa aut confusa materia ut rudis moles, aut acervus, aut congregatio cumulata, aut ex his aliquid quod illam non contingit, sed personaliter distincta et expressa et consignata numero spiritualis et intelligibilis discretionis et multitudo rationalis et intelligibiles spiritus subsistentes, habentes ingenitam rationem et formam sapientiae concreatae et qualitatem spiritualem intelligentiae capacis secundum modum et mensuram conditionis profectus sublimioris et illustrationis superventurae in ipsos. Liberum quoque arbitrium mox exordio insitum innatum pariter possidentes quo poterant sine violentia ad utrumlibet propria voluntate deflecti; in altero adjuti sine coactione, in altero derelicti sine oppressione*." (DSCF1 5-VII)

sua diferenciação foi estabelecida conforme uma medida justa, adequada à pureza e excelência de cada uma:

> Portanto, é razoável que aquelas naturezas espirituais [isto é, a criatura angélica], as quais também foram universalmente bem-criadas, recebessem suas diferenças, apropriadamente de acordo com suas purezas e excelências; logo após sua criação, elas não receberam diferenças indignas em sua essência e forma, [mas a receberam em] grau, através do qual algumas delas pudessem ser criadas de acordo com a norma da Sapiência, a qual cria e ordena corretamente todas as coisas.[306]

Mas a determinação divina não bastava, pois a forma de cada anjo resultava também de sua própria escolha, conforme se voltasse para Deus ou dele se afastasse — categorias que, no pensamento medieval, correspondem à confirmação ou à queda. Hugo de São Vítor esclarece que, embora a natureza angélica tenha sido moldada pela sabedoria divina, sua forma definitiva ainda dependia do amor e da conversão ao Criador:

> [...] a natureza espiritual e angélica em sua criação, através da Sapiência e da distinção, foi formada de acordo com a disposição da natureza; mas ela ainda não tinha aquela forma a ser recebida posteriormente através do amor e da conversão ao seu Criador, em vez disso, era informe, sem possuir a forma na qual ela deveria ser formada a partir dele. (DSCF1 V-5)[307]

Toda essa discussão sobre a formação da criatura angélica em Hugo de São Vítor segue um caminho familiar na teologia medieval, especialmente no que se refere ao papel da graça antes e depois da queda do primeiro homem. Tanto o homem quanto os anjos foram criados com naturezas poderosas e plenas de sabedoria, mas ao afastarem-se de Deus perderam a graça que os sustentava. A diferença entre ambos, contudo, está no desfecho dessa ruptura. O homem, por ocupar uma posição intermediária, pode restaurar-se. Os anjos caídos, lançados de um extremo ao outro, permanecem irremediavelmente afastados.

> O diabo, portanto, que caiu do mais alto, foi empurrado para o lugar mais baixo, e esta é a razão pela qual ele não pode ser restaurado. Mas o homem, uma vez que ele não caiu do lugar mais alto, não foi colocado no lugar mais baixo, e, sim, foi posicionado no meio, para que ele possa ter um lugar onde ascender através do mérito e da justiça, ou descender através da culpa do pecado."[308]

---

[306] "*Ad hunc ergo modum rationabile est illas quoque spirituales naturas quae universaliter bene conditiae sunt, convenientes puritati suae et excellentiae; non indignas et in essentia et in forma differentias et gradus in ipso mox exordio cognitionis suae accepisse, quibus alii inferiores possent constitui secundum moderamen sapientiae cuneta bona creantis et bene ordinatis Dei.*" (DSCF1 V-9, col. 250).

[307] "*Sicut enim visibilium et corporalium omnium materia in exordio illo conditionis primariae et formam confusionis habuit et non habuit formam dispositionis donec postea formaretur et ordinem concederet ac dispositionem; ita spiritualis et angelica natura in sui conditione per sapientiam et discretionem secundum habitum naturae formata fuit; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem ad creatorem suum acceptura erat formam non habuit, sed erat informis sine illa formanda ab illa*." (DSCF1 V-5).

[308] "*Diabolus ergo qui a summo ceciderat, in imum detrusus est propterea quia reparandus non erat. Homo autem quia non a summo corruit non est posilus in imo, sed in medio collocatus, ut ei locus esset quo ascendere posset per meritum justitiae, vel descendere per reatum culpae*." (DSCF1 VIII-2, col. 307).

Diferiam-se também, anjos e humanos, na potência de suas qualidades. Segundo Hugo, a natureza angélica (não corrompida) caracteriza-se por uma "natureza poderosa" e um elevado grau de "sabedoria na compreensão". Mestre Hugo chamou de "natureza poderosa" a ternariedade dos poderes angélicos que contempla a "virtude, dominação e administração".[309] Destes, apenas a virtude é um dote compartilhado igualmente entre ambos. Se considerarmo-la como a conformidade com o bem, é-nos claro ser uma necessidade para a participação no sublime, sobretudo se partirmos da ótica agostiniana da qual o cônego é claro herdeiro.[310] Conforme Hugo de São Vitor estabelece em DSFC1, afastar-se do bem impede o processo de participação na Sapiência, tanto para humanos quanto para anjos. Isso ocorre porque, ao se distanciar de Deus, a criatura racional perderia a graça divina, "movendo-se mal" a partir de então.[311]

> Porém, aqueles que foram convertidos ao bem são movidos voluntariamente com a graça, cooperando sem compulsão. Por outro lado, aqueles que livremente foram desviados do bem, caíram abandonados pela graça sem que houvesse opressão. Aqueles que foram convertidos, por conta disso, movem-se bem por terem a graça cooperando com eles. Mas aqueles que foram desviados, não caíram porque não tiveram a cooperação da graça, ao contrário, eles foram abandonados pela graça porque foram afastados e precipitados. (DSCF1 5-XXIV)[312]

O mesmo princípio se aplica ao intelecto humano. Tomás de Aquino, ao tratar da necessidade da graça para a alma racional, descreve o próprio ato de conhecer como um movimento, onde a inteligência e a vontade se orientam em direção à verdade: "Pelo uso ou por um ato da luz intelectual, é que conhecemos a verdade [...] qualquer uso implica movimento, tomando o movimento em acepção lata, no qual se consideram movimentos o inteligir e o querer, segundo o Filósofo claramente diz". [313]

---

[309] DSCF I-V-XIII

[310] "Faz-se mister, por isso, purificar nossa mente para podermos contemplar inefavelmente o inefável [...] Não conseguindo ainda essa purificação, alimentamo-nos da fé, conduzidos por caminhos mais praticáveis a fim de sermos capazes de chegarmos a compreender Deus." (AGOSTINHO, 1995).

[311] Sobre o problema do mal em Santo Agostinho, ver AGOSTINHO, *A Ordem* (AGOSTINHO, 2008). Quanto a Hugo de São Vítor, DSCF1 V-15 e DSCF1 V-26. Em resumo, o cônego vitorino concebia que Deus proveu a mente racional da vontade, e que coube a ela decidir se se moveria de acordo com as medidas divinas (as quais são justas) ou, justamente, delas se afastaria. O mal é proveniente justamente do afastamento da mente racional pela vontade em relação a Deus: "*Et ibi malum illi erat secundum mensuram non moveri. Neque illi malum erat moveri ad quod mota est; sed secundum mensuram non moveri ad quod mota non est, quia si secundum mensuram mota fuisset etiam ad hoc mota peccatum non fuisset*." (DSCF1 V-26, col. 257,258)

[312] "*Quia autem ad bonum convertebatur voluntarie movebantur gratia cooperante sine coactione. Qui autem a bono avertebantur sponte praecipitabantur gratia descrente sine opressione. Et qui convertebantur, idcirco bene movebantur quia gratiam cooperantem habuerunt. Sed qui avertebantur non idcirco praecipitabantur quia gratiam cooperantem non habuerunt; sed idcirco a gratia deserebantur quia avertebantur et praecipitabantur*." (DSCF1 V-24)

[313] AQUINO, 2016, p. 702.

Esse, porém, não era o único obstáculo ao conhecimento decorrente da aversão. Além da perda da graça, Hugo explica que o Criador pode limitar a vontade e o poder dos anjos maus de quatro maneiras distintas, chegando, inclusive, a agir contra o livre-arbítrio angélico para cumprir Sua vontade.

> Esse controle, como mencionado, ocorre de quatro maneiras. A primeira se dá pelo limite natural do poder concedido [os anjos maus não podem ultrapassar as capacidades que lhes foram originalmente conferidas]. A segunda é o milagre da impossibilidade temporária imposta [quando Deus, de forma oculta e repentina, suspende o poder natural da criatura, sem necessidade de um impedimento externo]. A terceira envolve a introdução de um obstáculo externo [quando forças superiores, por vontade divina, impedem que esses anjos realizem seus intentos]. Por fim, a quarta refere-se ao julgamento interno da disposição do agente [quando a própria força divina, que governa todas as criaturas, orienta as vontades defeituosas de modo que, ainda que atuem contra Deus, acabam por cumprir, involuntariamente, seus desígnios]. [...] Dessa forma, Deus direciona as vontades corrompidas dos anjos e dos humanos para a obediência à Sua vontade, de modo que, mesmo naquilo que desagrada por ser mau, cumpra o que foi ordenado.[314]

O anjo que participa da virtude se aproxima da verdade divina; aquele que se afasta dela, perde-se na desordem. Ainda assim, a virtude, embora essencial, não esgota as faculdades angélicas. Seus dois outros poderes – "dominação" e "administração" – estruturam a própria hierarquia celeste, conforme os nove coros descritos por Gregório Magno. A relação entre esses atributos e o acesso à Sapiência torna-se mais clara na explicação de Hugo de São Vítor sobre dois coros em particular. Os serafins, inflamados pela caridade, emergem como os grandes amantes da Sabedoria; os querubins, resplandecentes no conhecimento, destacam-se pela excelência na Verdade. Nos serafins e querubins, vê-se a articulação entre os graus da hierarquia e a forma específica de participação na Sapiência: enquanto os primeiros a buscam pelo amor, os segundos a possuem pelo conhecimento.

> Por conseguinte, a título de exemplo, o Serafim (que é considerada a ordem mais excelente de todas), recebeu não apenas o amor, como também o conhecimento e outras virtudes mais elevadas do que todas as outras, entretanto, recebe seu nome a partir do presente mais excelente, que é a caridade, deixando o restante dos nomes para as [ordens] subsequentes a si. A próxima, depois do Serafim, é chamada de querubim em razão do próximo dom, que é o conhecimento da verdade, que é

[314] "*Hoc autem moderamen, ut diximus, quatuor perficitur modis. Aut termino naturaliter collatae potestatis, aut miraculo temporaliter illatae impossibilitatis, aut obstaculo extrinsecus adhibitae difficultatis, aut judicio intrinsecus operantis dispositionis. Terminus naturaliter collatae potestatis est quantum naturaliter posse conceditur. Miraculum temporaliter illatae impossibilitatis est quando id ipsum naturale posse subita et occulta virtute divinae praesentiae sine exteriori impedimento comprimitur. Obstaculum extrinsecus adhibitae difficultatis est quando nutu divino per alias potestates extrinsecus obviantes aliarum voluntates ne ad effectum venire possint impediuntur. Judicium intrinsecus operantis dispositionis est quando ipsa vis divina, quae intus omni creaturae praesidet; illas etiam voluntates quae contra suam voluntatem ortae sunt, ad perficiendam suam voluntatem intorquet. His ergo quatuor modis pravas voluntates angelorum et hominum Deus ad imperium suae voluntatis disponit, ut in eo etiam in quo displicet id quod est quia malum est placeat quia est quod ordinatum est*." (DSCF1 V-28)

> igualmente interpretado como *plenitude do conhecimento*, assim como o serafim é chamado de *ardente* ou *abrasador* em razão do fogo do amor [grifado no original].[315]

Essas características não eram exclusivas das duas ordens angélicas. Ainda que todos compartilhassem das mesmas qualidades fundamentais do espírito racional, distinguia-os o grau e a excelência dessas virtudes, conforme a disposição divina na ordem celestial.[316] Embora os serafins e querubins ocupem posição superior na hierarquia, essa primazia não implica exclusividade. O amor e a sabedoria pertencem à própria natureza da substância racional, seja *angelus*, seja *principatus*. Hugo de São Vítor ressalta essa condição ao afirmar:

> Dessa maneira, aquelas substâncias espirituais foram criadas sábias, discernentes e inteligentes, e em todas essas coisas eles eram tão sábios quanto era adequado à natureza incipiente ou necessário para obter a recompensa da virtude.[317]

O que foi exposto até aqui não apenas poderia descrever as qualidades da alma humana, mas também indica a base sobre a qual o homem é capaz de imitar os anjos. Se partilham de uma mesma essência racional — ainda que em graus diversos —, as excelências próprias da criatura angélica deixam de ser realidades inalcançáveis para tornarem-se um horizonte possível de aperfeiçoamento humano. Outro ponto de convergência decisivo está na luz divina que habita o espírito racional. Tanto no homem quanto no anjo, essa iluminação inerente revela a natureza do espírito, bem como o lugar e a função das criaturas racionais na ordem querida pelo Criador. É por meio dela que os anjos podem discernir o bem e o mal, reconhecer sua origem e exercer sua autoridade em conformidade com a vontade divina. Se tais disposições pertencem à essência racional e se manifestam nos anjos em grau excelso, contemplá-los não se reduz a reconhecer uma afinidade ontológica com o homem: é receber deles um modelo de perfeição espiritual.[318]

Mais uma vez, Hugo sugere que o caminho para compreender as realidades divinas passa pelo exame do que há de mais íntimo no ser humano. Entretanto, quando se trata das criaturas angélicas, a contemplação não visava apenas demonstrar sua existência, mas

---

[315] "*Ut verbi gratia Seraphin (qui ordo excellentissimus omnium existimatur) tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et caetera virtutum dona caeteris omnibus sublimius percipit, tamen ab excellentiori dono, id est charitate vocabulum trahens, caetera sequentibus post se ad denominationem reliquit. Proximus post hunc ordo a proximo dono, id est cognitione veritatis cherubim apellatus est, quod plenitudo scientiae similiter interpretatur, sicut seraphim propter ignem dilectionis ardens vel succendens dicitur* [grifos do editor]. (DSCF1 XXXII)

[316] Segundo David Keck: "Portanto, todo anjo, e não apenas o serafim e o querubim, também possuía amor, conhecimento e estabilidade em sua relação com Deus [tradução nossa]." KECK, 1998, p. 31.

[317] "*Et in hunc modum sapientes conditae sunt et discernentes et intelligentes spirituals illae substantiae ; et tantum in his omnibus sapientes quantum incipienti naturae congruum fuit, vel pro mérito virtutis adipiscendo necessarium*." (DSCF1 V-14)

[318] "*Illius vero cum quo facti erant cognitionem acceperant, ut scirent quid vel sibi invicem pro divina dispensatione et ordinatione deberent, vel quantum in his quae conditione sibi subjecta fuerant pro concessa potestate sibi divinitus sine praesumptione valerent*." (DSCF1 V-14).

evidenciar a semelhança que as une ao homem. Essa correspondência tinha um duplo efeito: aprofundar o autoconhecimento e afirmar a possibilidade de uma imitação edificante. Se a criatura angélica partilha com o homem a racionalidade, sua proximidade não é apenas especulativa, mas exemplar. O exercício contemplativo combinado com a exegese bíblica, portanto, não apenas desvelava verdades metafísicas, mas orientava a existência humana para além das limitações da matéria, projetando-a na direção de um ideal que, por sua própria natureza, transcende a condição terrena.

6.4 A imitação dos anjos

Se há um tema que escapa a um tratamento sistemático em Hugo de São Vítor, é o da imitação da criatura angélica. Suas referências ao assunto estão dispersas e fragmentadas, insuficientes para sustentar uma análise aprofundada nos moldes do que desenvolvemos até aqui. Isso não significa que a questão seja irrelevante ou negligenciada, mas que se apresenta de maneira difusa, exigindo um esforço de reconstrução a partir de vestígios esparsos. Diante dessa limitação, torna-se necessário expandir o horizonte da investigação. Se Hugo esboça a questão sem desenvolvê-la plenamente, Ricardo de São Vítor (1173) lhe confere um tratamento mais articulado, oferecendo as chaves interpretativas que nos faltam. Discípulo e continuador do legado vitorino, Ricardo não apenas retoma a problemática, mas a estrutura de forma mais metódica, permitindo que a reflexão alcance um nível de aprofundamento impossível de se obter apenas com os escritos de seu predecessor.

Ricardo de São Vítor dedica-se ao tema da imitação das criaturas angélicas esparsamente em seu tratado *Benjamin Major*. Nesse texto, exorta o leitor a reconhecer sua posição na hierarquia do ser: "Venha conhecer o quanto você está acima dos espíritos brutos de acordo com suas capacidades naturais; venha também conhecer o quanto você está abaixo dos espíritos angélicos de acordo com o intelecto." (BMAJ. III-XIII). A partir dessa constatação, Ricardo conduz a reflexão para um segundo momento. Se o ser humano se encontra abaixo dos anjos na escala do intelecto, esse reconhecimento não deve ser apenas uma constatação teórica, mas um exercício de humildade. Saber-se limitado diante da sabedoria angélica implica aceitar a própria insuficiência e, assim, abrir-se para a verdadeira compreensão. Como ele mesmo escreve:

> Se tu pensares sobre a sabedoria angélica declararás certamente: "Deus, tu conheces a minha falta de sabedoria" (PS. 68:6) Portanto, será muito benéfico e necessário para mim, examinar a minha ignorância de modo a que eu possa saber o que me falta e

> assim dizer junto a Jó: "Se de fato caí em erro, meu erro só diz respeito a mim." (BJMA. III-13, col. 122).[319]

Dessa maneira, Ricardo de São Vítor tratava o conhecimento da criatura angélica como um meio para reconhecer as limitações humanas. Mas esse reconhecimento não deveria se encerrar na constatação da inferioridade do intelecto humano. Segundo ele, o autoconhecimento adquirido nesse processo deveria conduzir à emulação da "forma angélica", assumindo os anjos como modelo. Mais do que seu possível mestre, Hugo de São Vítor, Ricardo enfatizou que cada indivíduo deveria contemplar e imitar os anjos para superar suas limitações cognitivas. Assim, tal como as criaturas angélicas, o espírito humano poderia elevar-se em voos contemplativos rumo ao divino. [320]

Ricardo ilustra essa elevação do intelecto recorrendo à metáfora do voo angélico, ressaltando a necessidade de habituar a mente humana à contemplação das realidades superiores:

> No entanto, nessas coisas em que a nossa pequenez não é capaz de compreender, a altura angélica se eleva em voos livres de contemplação. Logo, para que possamos ser capazes de imprimir em nós uma forma semelhante a dos anjos, é necessário elevar nosso espírito na admiração de tais coisas e acostumar, celeremente, nossas asas da contemplação a sublimes voos angelicais. (BJMA. IV-2, col., 261)[321]

O modo angélico de contemplar tem valor pedagógico não apenas por aquilo que os anjos são, mas também por aquilo que representam. Para compreender como essa imagem se constrói segundo o vitorino, é necessário voltar ao relato bíblico da Arca da Aliança. Segundo o *Êxodo*, Moisés recebeu a ordem de construir a Arca logo após a entrega das tábuas da Lei. Sobre sua tampa de ouro puro, chamada propiciatório, ergueram-se dois querubins, um em cada extremidade, com as asas abertas e os olhos voltados para baixo, cobrindo toda a superfície da placa.

Para Ricardo de São Vítor, essa disposição carrega um significado que transcende a simples ornamentação. Os querubins não apenas figuram uma presença sagrada, mas sugerem uma imagem da elevação intelectual. O olhar inclinado para a Arca não é um gesto de retração,

---

[319] "*Si cogites intelligentiam angelicam, clamabis profecto: Deus, tu scis insipientiam meam (PSal. LXVIII). Discutere ergo ignorantiam meam utile valde et pernecessarium mihi, ut sciam quid desit mihi, et cum beato Job dicere possim: Si quid ignoravi, ignorantia mea mecum esti* (*Job*. VI)"

[320] Assim como Ricardo, Bernardo de Claraval também concedeu aos anjos um espaço importante na ascensão mística: "[para o Santo,] eles preparam a alma para a visão de Deus e apresentam a ela imagens das realidades celestes." (FAURE, 2006, p. 74).

[321] "*Ut ergo in nobis angelicae similitudinis formam qualicumque modo possumus excudere, oportet in eiusmodi rerum amiratione animum nostrum iugi celebritate suspendere et ad sublimes et vere angelicos volatus contemplationis nostrae pennas assuescere*."

mas de reconhecimento. Assim como os anjos se voltam para o mistério que guardam, a inteligência humana deve aprender a se elevar, superando seus limites e dirigindo-se àquilo que está além do racionalmente acessível.

> Creio, com efeito, que foi proposta em tal fórmula, algo de grande e magnífico [em Êxodo 25:18-20], pois é representada para nós com tais palavras e porque imita a forma dos anjos, "Tu deves fazer dois querubins, um de ouro e outro de ouro batido" [...] É necessário, portanto, que nos elevemos acima de nós mesmos e que ascendamos contemplativamente àquilo que está além da razão, se quisermos realizar um voo com a nossa inteligência análogo ao dos anjos. (BMAJ. IV-1, p. 435)[322]

Os excertos supracitados são, em essência, um convite à reforma do *homo interior*, tomando os anjos como modelo de perfeição. Como explica Ricardo de São Vítor: "[Através de] uma certa emulação de suas atividades, esse esforço imitativo busca reproduzir a sublimidade dos arcanjos daquela suprema hierarquia angelical." (BMAJ IV-8) Contudo, ele reconhece que apreender a *forma angélica* — isto é, assumir em alguma medida a configuração das substâncias incorpóreas — não é tarefa fácil, nem garante um acesso irrestrito ao divino. Como observa o próprio Ricardo: "Sem dúvida e sem nenhuma contradição não é fácil para a alma humana assumir a forma angélica e ir além de um certo estado terreno a um verdadeiramente mais-que-humano, para receber as asas espirituais, e elevar-se às alturas." (BMAJ IV-6). Mais adiante, Ricardo retoma essa dificuldade, enfatizando que o processo de conformação à forma angélica permanece incompleto:

> "[...] talvez os nossos querubins ainda não tenham asas ou, se eles tiverem, eles não podem expandi-las para fora. Talvez ainda não formamos plenamente nossos trabalhos nem completamos aquela forma angélica em sua plenitude de acordo com a declaração de Deus." (BMAJ IV-18)

Em outro texto de Ricardo de São Vítor, o sermão *Aos Sacerdotes Reunidos em Sínodo* (PL 177), a correspondência entre homens e anjos é estabelecida sob outra perspectiva. Aqui, não se trata de um convite à reprodução da contemplação, mas de uma exortação à imitação das funções angélicas. Ricardo fundamenta essa relação na proximidade de ambos com o Criador, argumentando que os homens podem, de certo modo, assumir o ofício angélico como mensageiros das coisas divinas. Além disso, essa semelhança não se restringe ao serviço prestado a Deus, mas se estende à possibilidade de participar da felicidade que dele provém. O

[322] "*Puto enim quia aliquid magnum, aliquid praeclarum in hoc nobis opere proponitur, quod nobis sub tali forma exprimitur, quod tali nomine censetur, quod angelorum formam imitatur: Duos, inquit, cherubum áureos et produtiles facies. [...] Oportet ergo nos supra nosmetipsos levare, et ad ea quae supra rationem sunt contemplatione ascendere, si ad angelicae similitudinis instar cupimus intelligentiae nostrae voltaum formare*."

próprio Ricardo expressa essa ideia ao associar o sacerdócio ao papel dos anjos, destacando a dupla relação entre ambas as criaturas com Deus:

> Se somos, portanto, sacerdotes do Senhor, também somos, pelo mesmo ofício, seus anjos, isto é, seus mensageiros, e devemos anunciar ao povo as coisas que são de Deus. "*Ide, anjos velozes, a uma gente desolada*". Demonstra-se de dois modos que a natureza humana provém de Deus, e que nele deita suas raízes segundo sabemos ter sido feita, conforme já o dissemos em outro lugar, à imagem de Deus, na medida em que [a alma humana] pode conhecer a verdade; depois, por ter sido criada à sua semelhança, na medida em que pode amar o bem. Segundo estes dois modos pode ser reconhecida como unida a Deus não apenas a criatura humana, como também a angélica, na medida em que pelo conhecimento contempla a Sua sabedoria e pelo amor frui de Sua felicidade.[323]

A ideia da ascensão da alma por meio do simbolismo angélico também aparece no tratado *De sex aliis cherubim* (*Sobre os seis outros querubins*, PL 210), composto por duas partes: uma atribuída a Hugo de São Vítor, outra de autoria anônima. [324] Na seção escrita por Hugo, encontra-se um modelo de integração do homem à eternidade, expresso na interpretação simbólica dos querubins descritos pelo profeta Isaías. Para Hugo, os pares de asas dos querubins representam, em conjunto, o amor ardente e a vida ativa da Igreja em Cristo—princípios que poderiam ser reproduzidos no espírito humano para sua ascensão interior. Ele mesmo expressa esse desejo de elevação ao escrever: "Voarei' [como os anjos], disse o salmista, abandonando a terra, lutando apaixonadamente pelo céu e deliciando-me com a beatitude eterna, a verdadeira liberdade da paz."[325]

Por último, no tratado moral *Da Arca de Noé* (DANM), Hugo de São Vítor apresenta a admiração pelos atos angélicos, conforme descritos nas Escrituras, como uma etapa essencial para a aproximação do ser humano com Deus. O progresso espiritual, segundo o cônego, ocorre gradualmente, partindo daquilo que é humano, passando pelo que é angélico e culminando na ação divina. Como ele explica:

---

[323] "*Ergo si sacerdotes Domini sumus, etiam ex ipso officio angeli, id est nuntii sumus, et populo ea quae Dei sunt nuntiare debemus. Ite, angeli veloces, ad gentem convulsam. Duobus modis probatur humana natura Deo inhaere, et in ipso radicem habere secundum hoc videlicet quod facta est, ut alio loco jam diximus, ad imaginem Dei, in eo quod verum potest cognoscere; et secundum hoc quod facta est ad similitudinem Dei in eo quod potest bonum diligere. His enim modis non solum humana, verum et angelica creatura Creatori conjunta dignoscitur, dum et cognitione ejus sapientam contemplatur, et dilectione beatitudine ejus jugiter fruitur*." Sermo XXIII. *Ad sacerdotes in synodo*, PL 177, p. 942.

[324] Embora Mignet e outros tenham atribuído a autoria da primeira parte do opúsculo a Alain de Lille, sabe-se, hoje, graças a Grover A. Zinn, que Hugo de São Vítor foi seu verdadeiro autor. Para esta discussão, ver a seção "Note on Translation" em CHASE, 2002, p. 124.

[325] "*Hae sunt alae de quibus Psalmista ait: Sub umbra alarum tuarum protege me, a facie impiorum qui me affixerunt (Psal. XVI). Item: In umbra alarum tuarum sperabo donec transeat inquitas (Psal. LVI). Hae sunt pennae de quibus idem Psalmista ait: Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam! (Psal. LIV). Velabo, inquit, terrena deserens, coelestia appetens, et requiescam vera libertate, aeterna fruens beatitudine. Amen*." (DE INSULIS, Alani. Opusculum De Sex Alis Cherubim. PL 210, p. 280)

> No entanto, Deus fez essas coisas [ações cujo propósito era a redenção do homem, como milagres, revelações etc.] parcialmente através do homem, parcialmente através dos anjos, e parcialmente a partir dele mesmo. Ele fez a maioria delas através do homem, muitas delas através dos anjos e poucas através de si mesmo; assim, tal como a alma humana faz progresso em seus pensamentos ao ascender dos feitos dos homens aos dos anjos, e dos feitos dos anjos aos atos de Deus, que ela possa gradualmente crescer, acostumar-se com a união e aproximar-se da verdadeira simplicidade, na proporção em que se afasta da multiplicidade. (DANM IV-5)[326]

A criatura angélica, portanto, não apenas reflete a ordem celeste, mas auxilia o homem em sua ascensão, orientando-o na conduta apropriada. Hugo ilustra esse princípio recorrendo à imagem da Escada de Jacó, interpretada como uma figura pedagógica da jornada humana rumo ao divino:

> Os anjos não precisam de escada, pois voam pela contemplação divina; mas os homens rastejam, ou, no máximo, caminham através da razão. Eu não acredito que os anjos tenham buscado a escada para si mesmos, mas para ensinar aos homens o que devem fazer. A ascensão é das coisas mais baixas para as mais altas. Portanto, coloque primeiro o que é mais baixo para que, começando por elas, suba às mais altas. (DUCS, §4)

Se há algo que une os mestres vitorinos nessa matéria, apesar de suas diferenças, é a convicção de que a criatura angélica não representa uma realidade completamente alheia ao humano. Ao contrário, ela surge como um horizonte possível, um paradigma de perfeição racional que a alma pode aspirar. Como vimos ao longo deste subcapítulo, a imitação da criatura angélica não se esgota em uma mera metáfora: ela impõe exigências ao intelecto e à conduta, conduzindo inevitavelmente ao ordenamento interior, à elevação do espírito e à contemplação. A angelologia, para Hugo e Ricardo de São Vítor, não era um exercício de especulação sobre a ordem celeste, mas uma pedagogia da alma. Ao investigar os anjos, o homem não apenas compreendia melhor sua própria natureza, mas descobria um modelo de inteligência purificada, despojada das hesitações do pensamento disperso e inteiramente voltada Verdade. Não se tratava, portanto, de um estudo que permanecia no campo abstrato, mas de um processo de transformação, no qual a reflexão sobre os anjos revelava, no fim das contas, um convite para que a própria razão aprendesse a alçar voo em direção ao divino. [327]

---

[326] "*Haec autem partim per homines, partim per angelos, partim per semetipsum operatus est Deus. Plurima per homines, per angelos multa, per semetipsum paucam. Propterea ut dum in meditatione eorum humanus animus de factis hominium ad facta angelorum et de factis angelorum ad facta Dei ascendo proficit, paulatim sese in unum colligere assuescat, et quando magis multiplicitatem evadit, tanto amplins ad veram simplicitatem appropinquare ineipiat*." (*De Arca Noe Morali* IV-5, p. 671)

[327] Devo ao Sínval Carlos Mello Gonçalves esta conclusão. É sua a interpretação dos anjos como uma "potencialidade da pessoa humana".

6.5 Conclusão

A contemplação, em Hugo de São Vítor, deve ser compreendida como um momento decisivo de sua teoria do conhecimento: um saber que não emerge da razão por si mesma, mas de sua abertura a uma sabedoria que a antecede, a excede e, paradoxalmente, a constitui. Nesse sentido, a contemplação representa mais que um estágio final da vida espiritual: ela expressa a própria condição do conhecer em sua forma mais pura e elevada. Conhecer, para Hugo, é reencontrar-se naquilo que transcende, reconhecendo, no tempo e em sua própria interioridade, o reflexo de uma verdade eterna.

Por sua vez, a contemplação angélica (distinta, mas relacionada à contemplação de Deus enquanto procedimento analógico) ocupa lugar central na epistemologia de Hugo de São Vítor em razão de seu valor exemplar. Participantes da mesma luz divina, dotados das qualidades próprias da sapiência criada e manifestando, em graus diversos, a ordem superior, os anjos oferecem ao homem um modelo concreto de perfeição espiritual. Essa possibilidade de imitação, fundada na afinidade entre a natureza angélica e a humana, permite a Hugo delinear um segundo eixo de reflexão: participantes, como o homem, da sabedoria e do amor divino — ainda que em grau mais elevado —, os anjos indicam um caminho pedagógico para a ascensão da alma e sua reforma interior.

Ao término deste percurso, compreende-se que a contemplação, no pensamento vitorino, é uma técnica intelectual que conjuga interiorização e elevação espiritual. Ela parte da razão — a faculdade espiritual que distingue o ser humano no mundo criado —, mas não se detém nela. Ao contrário, orienta-se por um fim teológico: reconduzir o espírito à sua origem, permitindo-lhe participar, ainda nesta vida, da sabedoria eterna. Em Hugo de São Vítor, contemplar é conhecer com o espírito, e conhecer com o espírito é purificar o olhar interior até que ele reconheça, na alma, o reflexo de Deus; nos anjos, o modelo de perfeição racional; e no Criador, a origem absoluta de toda verdade. A contemplação é, pois, a forma mais elevada de saber: uma pedagogia do intelecto que, ao ultrapassar os limites da razão discursiva, conduz o ser humano àquilo que, sendo invisível, é mais real que qualquer aparência. Assim se cumpre o sentido último da teologia vitorina: formar um espírito capaz não apenas de aprender, mas de voltar-se à Sapiência de onde procede.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas observações só revelam sua importância com o tempo.

Durante a minha defesa de mestrado em História, cujo tema já se voltava ao saber vitorino, uma observação feita pelo Professor Carlos Rubens Costa, um dos membros da Banca Examinadora, chamou atenção para um aspecto relevante da bibliografia então utilizada. Ao comentar a obra *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, de John P. Kleinz, o professor observou que lhe parecia "excessivamente racional".[328] Naquele momento, a crítica me soou imprecisa, sobretudo por se tratar de um estudo centrado no *Didascálicon: Da Arte de Ler*, obra que, por sua própria natureza, tem como foco o desenvolvimento das faculdades naturais da alma e privilegia a via racional do conhecimento. No entanto, ao longo desta pesquisa, a pertinência dessa observação tornou-se cada vez mais evidente.

Com efeito, a tese de John P. Kleinz, publicada em 1944, foi elaborada em um contexto historiográfico que privilegiava o racionalismo e a herança clássica como instrumentos de reabilitação da Idade Média. A valorização da sistematização, do método e da lógica era vista como uma forma de demonstrar que o medievo também produziu uma racionalidade digna de estudo. Alinhado a esse esforço, Kleinz interpretou Hugo de São Vítor como um "cristão platônico", embora sua análise também privilegiasse categorias próximas à teoria aristotélica do conhecimento sensível. Esse tipo de abordagem, contudo, ao privilegiar os elementos da tradição clássica e a dimensão formal do pensamento medieval, tende a reduzir a complexidade de projetos intelectuais como o do currículo vitorino — um risco que Étienne Gilson identificou ao advertir contra a transformação da filosofia medieval em mera nota de rodapé na história dos platonismos e aristotelismos.[329]

Isso, porém, não significa desconsiderar os méritos da historiografia que adota tal perspectiva. Hugo de São Vítor recorre com frequência a autores greco-romanos, como Horácio e Cícero, além de demonstrar familiaridade com alguns dos pilares da filosofia antiga. Interpretá-lo sob esse enfoque pode, portanto, resultar em estudos relevantes para a consolidação da tese do humanismo medieval, sobretudo no sentido específico de identificar

[328] KLEINZ, John Philip. The theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor, vol. 87. Catholic University of America Press, 1944. A dissertação em questão é: SANTOS NETO, João Paulo dos. *Pensados Na Mente De Deus: Os Fundamentos Do Saber Em Hugo De São Vítor.* Dissertação de Mestrado (PPGH-UFAM), 2021.
[329] Para o comentário de Gilson, ver o subcapítulo *2.2 O humanismo cristão,* p. 55-57.

influências clássicas e mapear o impacto, os usos e as releituras desses autores em sua obra, com vistas a destacar possíveis princípios de originalidade na interpretação vitorina.

Contudo, tal abordagem já foi conduzida de forma bastante abrangente por Jerome Taylor, especialmente em *Didascálicon: A Medieval Guide to the Arts*, notável tanto pela qualidade da tradução quanto pelo aparato erudito (um trabalho ao qual não pretendi, nem teria como, me equiparar).[330] Impôs-se, assim, a necessidade de buscar um enfoque metodológico distinto, capaz de oferecer uma contribuição mais significativa ao debate contemporâneo. A investigação concentrou-se, então, na análise dos historiadores que desenvolveram a noção de um humanismo cristão e medieval, os quais procuraram identificar, nas práticas intelectuais e nas concepções de saber do período, os elementos que indicassem uma valorização da condição humana, ainda que moldada por categorias teológicas.

Com o avançar da pesquisa, porém, tornou-se evidente que essa concepção de humanismo também apresentava limitações, diretamente vinculadas ao contexto intelectual em que foi formulada. Com frequência, o humanismo medieval, situado em continuidade explícita com a tradição renascentista italiana, era apresentado de forma ainda condicionada por um duplo recuo: em relação à noção de natureza e em relação à noção de indivíduo. Nessa perspectiva, o humanismo medieval carregaria em seu núcleo uma problemática central: a emergência de uma concepção de autonomia do indivíduo e da natureza. Entretanto, a afirmação de que o século XII teria testemunhado o surgimento de um naturalismo e individualismo exige, pelo menos no caso de Hugo de São Vítor, uma análise cautelosa.

Autores como Marie-Dominique Chenu sugerem que essa transformação pode ser percebida no vitorino, por exemplo, no uso do termo latino *universitas*, entendido como referência a uma ordem natural dotada de certa coesão interna. Além disso, é possível identificar em Hugo distinções conceituais entre as obras de Deus, as obras da natureza e as obras humanas (elementos que, à primeira vista, poderiam sugerir um deslocamento nesse sentido). No entanto, uma análise mais detida das formulações teológicas de Hugo revela que o mundo natural mantém, em sua obra, um caráter eminentemente simbólico e analógico, funcionando como sinal de uma realidade superior.

Foi a partir desse diagnóstico que se estruturou a reavaliação crítica da noção de humanismo, acompanhada da análise das concepções de natureza no pensamento medieval sob

[330] OF SAINT VICTOR, Hugh. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor.* Introdução e tradução de Jerome Taylor. Nova Yorl: Columbia University Press, 1991.

a ótica da antropologia histórica. O capítulo dedicado a esse tema examinou as categorias propostas por Philippe Descola, especialmente as noções de "identificação" e de "relacionamento", com o objetivo de compreender os modos pelos quais diferentes culturas constroem ontologias — isto é, formas distintas de organizar as relações entre humanos e não humanos. A partir dessa análise, argumentou-se que a ontologia predominante na Idade Média corresponde ao modelo do analogismo, no qual os seres se articulam por redes de semelhanças e de correspondências. Essa reflexão abriu caminho, nos capítulos seguintes, para compreender como esse fundo ontológico informa práticas intelectuais, como a *contemplação*, na qual a ascensão ao divino se dá por meio de analogias entre o mundo criado e o Criador.

Elucidado o modelo ontológico da Idade Média, restava ainda um segundo problema: identificar as técnicas intelectuais mobilizadas no trato com a natureza. Embora a comparação analógica fundamente práticas como a contemplação, ela não esgota os recursos utilizados pelo pensamento medieval e, por extensão, pelo pensamento vitorino. Assim, o mesmo capítulo buscou apresentar algumas das operações interpretativas recorrentes nesse horizonte intelectual, com destaque para os procedimentos simbólicos e, paralelamente, para formas específicas de mediação textual e teológica, como o *tegumentum* e a *figura*. Essas ferramentas, em especial o símbolo, foram retomadas adiante na análise da concepção de criação como símbolo sacramental — isto é, como realidade visível ordenada, por sua própria estrutura, à revelação de um sentido invisível.

Ainda assim, permanecia necessário responder à questão proposta por teóricos do humanismo medieval: teria o século XII assistido ao surgimento de um naturalismo? Para alguns autores, esse período marca a "descoberta da natureza", acompanhada por uma nova valorização do mundo criado. Assim, embora o modelo analógico continuasse predominante, observa-se uma reorganização nas categorias usadas para pensar a realidade. O conceito de *natura*, como lembra Willemien Otten, passa a articular as dimensões de *creans* e *creata* (criadora e criada), sugerindo uma autonomia relativa dos processos naturais. É nesse ponto que a leitura de Jean-Claude Schmitt oferece uma chave interpretativa para esse impasse: em vez de opor analogismo e naturalismo como modelos excludentes, é possível pensar sua interação dialética, tal como se manifesta nas práticas culturais da Idade Média.

Com os fundamentos teóricos estabelecidos e um modelo interpretativo mais adequado ao objeto delineado, a tese pôde, então, avançar para a interpretação das fontes. O capítulo dedicado à presença divina no ser humano inaugurou esse movimento ao examinar a concepção

antropológica de Hugo de São Vítor, segundo a qual o ser humano carrega em si uma dimensão divina que lhe é, ao mesmo tempo, interior e transcendente. Essa presença não apenas fundamenta a possibilidade do conhecimento de Deus, mas estrutura a própria dinâmica da contemplação: é a partir da participação na luz da Sapiência que o espírito humano é despertado, iluminado e orientado ao reconhecimento da verdade, tanto em sua interioridade quanto no mundo exterior. Trata-se de um acesso concedido pela iniciativa da graça divina, inserido numa economia do saber em que a capacidade de conhecer pressupõe, antes, a presença de Deus no ser humano, enquanto condição que torna possível toda apreensão da verdade.

A análise desenvolvida acerca da presença divina no ser humano deixou claro que a noção de indivíduo, tal como compreendida nos moldes do humanismo medieval, não se aplica ao contexto conceitual vitorino. Cumpria, então, avançar para outra dimensão igualmente central ao debate historiográfico: o modo como o ser humano se relacionava com a natureza. Tal deslocamento de foco decorre da constatação de que, no século XII, emerge uma nova forma de apreensão do mundo criado, frequentemente interpretada, conforme já notamos acima, como sinal do nascimento de um olhar mais racional, autônomo e interessado pela realidade sensível do que no período da Alta Idade Média. Todavia, como o leitor pôde perceber, o capítulo dedicado a esse tema apresenta um volume reduzido de informações em comparação aos demais. Essa limitação reflete a própria obra de Hugo de São Vítor, na qual a atenção à realidade natural é secundária frente à centralidade da teologia — fato que, por si só, já reforça a hipótese de que o interesse vitorino pela natureza se insere em outra ordem de preocupações.

Uma leitura cuidadosa dos *Sacramentos da Fé Cristã*, obra de caráter sintético que busca apresentar uma visão geral da teologia medieval, confirma essa constatação: os conteúdos dedicados à discussão sistemática do mundo natural são escassos. Hugo de São Vítor não desenvolveu um tratamento prolongado ou aprofundado sobre a natureza, e o impacto da filosofia antiga, nesse contexto específico, é limitado. Quando recorre a categorias filosóficas da tradição greco-romana, o faz, sobretudo, em passagens que tratam da divisão clássica do cosmos, como a distinção entre o mundo sublunar e o mundo supralunar, nos moldes herdados da Antiguidade. Entretanto, quando o cônego aborda propriamente a teologia cristã, o mundo natural deixa de ser um objeto de análise em si mesmo e passa a desempenhar uma função instrumental: torna-se um meio para a contemplação da Sapiência.

Esse percurso levou, portanto, a uma consideração mais detida da contemplação, entendida como chave epistemológica para o acesso ao conhecimento de Deus em Hugo de São

Vítor. A análise dos *Sacramentos da Fé Cristã* permitiu identificar os fundamentos conceituais desse processo, mostrando que a contemplação se configura como uma modalidade específica de saber, cuja possibilidade depende da ação direta da Sapiência sobre a alma. É nesse horizonte que a teologia natural adquire sua verdadeira relevância para a presente discussão: ela não consiste em um exercício racional de análise da realidade física, mas exprime um modo de conhecimento já orientado pela participação na ordem divina. Desse modo, a teologia natural vitorina distancia-se das categorias modernas de naturalismo, ao afirmar que todo conhecimento da criação é, antes de tudo, fruto de uma economia participativa e iluminadora, que orienta o intelecto humano para além dos limites da causalidade imanente.

A possibilidade de reconhecer, na criação, traços que manifestam as características de Deus, desdobra-se na contemplação do divino e da criatura angélica. A razão, para Hugo, possui atributos que a tornam imagem de Deus: é indivisível, invisível e inteligível — e é por meio desse paralelismo possível, e através da luz sapiencial, que o ser humano pode reconhecer a existência e a natureza do Criador. Essa abordagem estende-se também à contemplação da criatura angélica, uma vez que o vitorino sustenta que os anjos compartilham com os seres humanos a mesma substância racional, embora em grau superior. Assim, ao refletir sobre a estrutura de sua própria racionalidade, o homem pode, por analogia, inferir a natureza do espírito angélico, estabelecendo, nesse movimento, um modelo de imitação moral e espiritual.

Com base nessa concepção do saber contemplativo, esta tese pretendeu contribuir para uma nova delimitação do saber vitorino. Foi a tradição historiográfica do humanismo medieval que formulou, com certa razão, a ideia de uma "descoberta da natureza" naquele período. Contudo, o confronto com essa abordagem evidenciou seus limites interpretativos e conduziu à adoção de uma chave analítica ancorada na antropologia histórica. A partir dessa perspectiva, tornou-se possível reconhecer que, em Hugo de São Vítor, a "natureza" e a dimensão anímica do ser humano não são apenas objeto de estudo, mas vias legítimas de acesso ao divino. A interioridade da alma, iluminada pela Sapiência, continua a orientar a contemplação, mas o mundo sensível também se oferece, em sua ordem visível, como caminho para Deus.

Por fim, embora esta tese tenha buscado responder, de modo específico, à questão do estatuto do saber contemplativo em Hugo de São Vítor, ela também abre caminho para uma indagação mais ampla: até que ponto essa estrutura de conhecimento — fundada na presença, no ser humano, de algo que o ultrapassa e o orienta — constitui uma marca distintiva do pensamento vitorino? Seria possível reconhecer essa mesma articulação em outros autores de

sua época? A continuidade da investigação exige, agora, que se observe, em outras obras e escolas, se a capacidade de conhecer a verdade permanece, como em Hugo, fundamentada na semelhança ontológica entre a razão humana e a Sapiência, ou se, em outros contextos, prevalece uma concepção na qual a razão opera de modo mais autônomo, desvinculada dessa relação participativa. Nesse horizonte, torna-se relevante investigar se tal estrutura epistemológica esteve presente apenas em autores alinhados com a tradição contemplativa de matriz agostiniana ou se também deixou marcas, ainda que residuais ou reformuladas, em representantes das abordagens dialéticas e lógico-discursivas que emergiram no mesmo período.

De todo modo, os resultados aqui apresentados permitem afirmar que, em Hugo de São Vítor, o interesse pelo mundo criado não se dissocia de uma busca por inteligibilidade que só se completa na referência à divindade cristã. O conhecimento da natureza e da dimensão anímica do ser humano, para o cônego, constitui um campo de significações que ultrapassa a ordem sensível-perceptível, exigindo do espírito humano mais do que um esforço racional: requer a participação na luz que torna possível o próprio ato de conhecer. O saber, segundo Hugo, configura-se como um processo intrinsecamente relacional e participativo, no qual o conhecer não é produção autônoma, mas resposta iluminada, em que a mente colabora com aquilo que, desde o início, a transcende e a chama à verdade. O pensamento vitorino permanece, assim, como testemunho de uma concepção de saber que reafirma, em sua própria estrutura, o vínculo constitutivo entre conhecer e participar, uma configuração epistemológica que permanece, em todos os seus traços, essencialmente medieval.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

Coleção *Patrologia Latina*

Hugo de Sancto Victore. *Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 175, col. 923–1154C.

Hugo de Sancto Victore. *De arca Noe morali libri IV*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 617–680D.

Hugo de Sancto Victore. *De arca Noe mystica*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 681–704A.

Hugo de Sancto Victore. *De institutione novitiorum liber*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 925–952B.

Hugo de Sancto Victore. *De meditando seu meditandi artificio opusculum aureum*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 993–998A.

Hugo de Sancto Victore. *De modo dicendi et meditandi libellus*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 875–880D.

Hugo de Sancto Victore. *De modo orandi*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 977–988A.

Hugo de Sancto Victore. *De sacramentis christianæ fidei*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 173–618B.

Hugo de Sancto Victore. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 17–42B.

Hugo de Sancto Victore. *De sapientia animæ Christi. An æqualis cum divina fuerit*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 845–856D.

Hugo de Sancto Victore. *De scripturis et scriptoribus sacris prænottatiunculæ*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 175, col. 9–28D.

Hugo de Sancto Victore. *Eruditionis didascalicae libri septem*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 176, col. 739–838D.

Hugo de Sancto Victore. *Sermones centum [incertus]*. In: MIGNE, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Latina*, t. 177, col. 899–1210A.

Traduções consultadas

SAINT-VICTOR, Hugh of. **On the Sacraments of the Christian Faith**. Tradução: Roy J. Deferrari. 2nd Revised edition ed. *[S.l.]*: Ex Fontibus Company, 2016.

TAYLOR, Jerome; HUGH. **The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Medieval Guide to the Arts**. Reprint edição ed. New York: Columbia University Press, 1991.

VITOR, Hugo de São. **Didascalicon. Da Arte De Ler**. *[S.l.]*: Vozes, 2001.

VÍTOR, Hugo De São. **A Instrução Dos Principiantes**. *[S.l.]*: Kírion, 2020.

VÍTOR, Hugo de São; CAMPANHARI, Roger. **Didascalicon. Sobre a Arte de Ler**. *[S.l.]*: Kírion, 2018.

VÍTOR, Hugo de São; CAMPANHARI, Roger. **Meditar e aprender: Sobre o modo de aprender e meditar**. Campinas, SP: Kírion, 2023.

VÍTOR, Hugo de São; TONDINELLI, Tiago. **Didascalicon. A Arte de Ler**. *[S.l.]*: Vide, 2014.

VITOR, Hugo de São; VITOR, Ricardo de São. **Obras Seletas de Hugo e Ricardo de São Vítor**. *[S.l.]*: Editora CDB, 2019.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo; MAMMÌ, Lorenzo. **Confissões de santo Agostinho**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Penguin-Companhia, 2017.

ALIGHIERI, Dante. **A DIVINA COMÉDIA - 2º ED. - BILINGUE**. Bilíngue edição ed. *[S.l.]*: Landmark, 2011.

ALMEIDA, Rodrigo Davi. J**ean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)**: Jean-Paul Sartre and the Third World (1947-1979). Latin American Journal of Development, v. 3, n. 5, p. 2789–2800, 1 set. 2021.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

AYRES, Professor Lewis. **Augustine and the Trinity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BASCHET, Jérôme. **Corpos E Almas - Uma História Da Pessoa Na Idade Média**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Unisinos Editora, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. *[S.l.]*: Zahar, 2021.

BEQUETTE, John P. **A Companion to Medieval Christian Humanism: Essays on Principal Thinkers**. Leiden ; Boston: *[S.n.]*.

BONINO, Serge-Thomas; MILLER, Michael J. **Angels and Demons: A Catholic Introduction: 6**. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2016.

BURCKHARDT, Jacob. **A civilização do Renascimento italiano**. *[S.l.]*: Editorial Presença, 1983.

BYNUM, Professor Caroline Walker. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages Volume 16**. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1984.

CASTANHO, C. A. **Dicionário Universal das Idéias**. São Paulo: Meca Ltda., 1985.

CHASE, Steven; COUSINS, Ewert. **Angelic Spirituality: Medieval Perspectives on the Ways of Angels**. Illustrated edição ed. New York: Paulist Press, 2002.

CHENU, M. D.; LITTLE, Lester K. **Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West: 37**. 37th Revised ed. edição ed. *[S.l.]*: University of Toronto Press, 1997.

CHENU, Marie-Dominique. **Aquinas and His Role in Theology**. Tradução: OP Paul Philibert. Collegeville, Minn: *[S.n.]*.

CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval**. *[S.l.]*: Edições Loyola, *[S.d.]*.

COOLMAN, Boyd Taylor. **Victorine Texts in Translation: Exegesis, Theology, and Spirituality from the Abbey of St Victor**. Disponível em: <https://www.brepols.net/series/VTT>. Acesso em: 23 jun. 2025.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Niterói, RJ: Eduff, 2023.

DESCOLA, Philippe; CISCATO, Cecília. **Outras naturezas, outras culturas**. *[S.l.]*: Editora 34, 2021.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2002.

DUBY, Georges. **A Idade Media na Franca. De Hugo Capeto a Joana D´Arc**. *[S.l.]*: Zahar, *[S.d.]*.

DUBY, Georges; NETO, Jônatas Batista. **Idade média idade dos homens**. Edição de bolso ed. *[S.l.]*: Companhia de Bolso, 2011.

ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Record, 2010.

FEBVRE, Lucien. Psicologia e história. **Laboreal**, v. 17, n. 1, 26 maio 2021.

FEISS, Fr Hugh; MOUSSEAU, Juliet. **A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris: 79**. Leiden ; Boston: Brill, 2018.

FERGUSON, Wallace K. **The Renaissance in Historical Thought**. Toronto ; Buffalo: *[S.n.]*.

FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurelio Da Lingua Portuguesa - Conforme Nova Ortografia**. *[S.l.]*: Positivo, 2021.

FERRY, Luc; REIS, Véra Lucia dos. **Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos**. *[S.l.]*: Objetiva, 2021.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval**. Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA, n. Hors-série n° 2, 24 jan. 2008.

FÜRST, Alfons. Jerome keeping silent: Origen and his exegesis of Isaiah. *In*: **Jerome of Stridon: his life, writings, and legacy**. England: Aldershot, 2009.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média: do século I a Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Etienne. **History of Christian Philosophy in the Middle Ages**. Reprint edição ed. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2019.

GOFF, Jacques de. **Homem Medieval, O**. Lisboa: Presença, 1990.

GOFF, Jacques Le. **Os intelectuais na Idade Média**. 10ª edição ed. *[S.l.]*: José Olympio, 2003.

GONÇALVES, Sínval Carlos Mello. **Na medida do impossível: amor, individualidade e interiorização nos romances de Chrétien de Troyes**. *[S.l.]*: Edua, 2015.

HARKINS, Franklin T. **Reading and the Work of Restoration: History and Scripture in the Theology of Hugh of St Victor**. Toronto (Ont.): *[S.n.]*.

HASKINS, Charles H. **The Renaissance of the Twelfth Century**. Revised ed. edition ed. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1971.

HEER, Friedrich. **The Medieval World**. New edição ed. London: Orion, 1998.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Cosac & Naify, 2010.

ILLICH, Ivan. **In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon**. London New York: Marion Boyars Publishers, 2022.

JAEGER, C. Stephen; CORRÊA, Nelson Dias. **A Inveja dos Anjos — as Escolas Catedrais e os Ideais Sociais na Europa Medieval**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Kírion, 2019.

JUURIKKALA, Oskari. **The Two Books of God: The Metaphor of the Book of Nature in Augustine**. Augustinianum, v. 61, n. 2, p. 479–498, 2021.

KAYA, Asım. **The Origin of Arthur O. Lovejoy's "Great Chain of Being" and Its Influence on The Western Tradition**. Archives of Philosophy, v. 0, n. 57, p. 39–62, 2022.

KECK, Visiting Professor of History David. **Angels and Angelology in the Middle Ages**. Illustrated edição ed. New York: Oxford University Press, USA, 1998.

KIBLER, William W. *et al.* (ORGS.). **Medieval France: An Encyclopedia**. New York: Routledge, 1995.

KLEINZ, John Philip. **The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor**. *[S.l.]*: Catholic University of America Press, 1944.

LACALLE, Juan Manuel. **Das Artes Liberais às Humanidades Digitais: a leitura antes e depois do Didascalicon de Hugo de San Víctor.** Revista Signum, v. 15, n. 2, p. 53–70, 2014.

LECLERCQ, Dom Jean. **O Amor às Letras e o Desejo de Deus**. *[S.l.]*: Paulus Editora, 2022.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

LOVEJOY, Arthur O. **The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.

LUSCOMBE, D. E. **The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period**. London: *[S.n.]*.

MARCHIONNI, Antonio. **Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vitor**. *[S.l.]*: [s.n.], 1998. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/171796>. Acesso em: 20 jan. 2024.

MATTER, E. Ann; SMITH, Lesley (ORGS.). **From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond: Essays in Honor of Grover A. Zinn, Jr.** Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

MAUSS, Marcel; LÉVI-STRAUSS, Claude. **Sociologia e Antropologia**. *[S.l.]*: Ubu Editora, 2017.

MAZEL, Florian. **Nouvelle Histoire du Moyen Âge**. *[S.l.]*: Seuil, 2021.

MCGINN, Bernard. **Renaissance, Humanism, and the Interpretation of the Twelfth Century**. The Journal of Religion, v. 55, n. 4, p. 444–455, 1975.

MCGINN, Bernard (ORG.). **The Essential Writings of Christian Mysticism**. New York: Modern Library, 2006.

MILLER, John F.; DAMON, Cynthia; MYERS, K. Sara (ORGS.) **Vertis in usum: Studies in Honor of Edward Courtney**. Stuttgart: *[S.n.]*.

MOORE, R. I.; MOORE, Patrick. **The First European Revolution: 970-1215**. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2008.

MORA, Jose Ferrater. **Dicionário De Filosofia**. 4ª edição ed. *[S.l.]*: Martins Fontes, 2020.

MORRIS, Colin. **The Discovery of the Individual 1050-1200: 19**. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **Historia da Educação na Idade Média**. *[S.l.]*: Kírion, 2017.

OTTEN, Willemien. **From Paradise to Paradigm: A Study of Twelfth-Century Humanism**. Leiden ; Boston: Brill, 2004.

OTTEN, Willemien. **Medieval Latin Humanism - Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen ISSN 2608-2292**. Disponível em: <https://encyclopedie-humanisme.com/?Medieval-Latin-Humanism>. Acesso em: 17 jan. 2024.

PALEY, William. **Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature**. London: *[S.n.]*.

PELIKAN, Jaroslav. **The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 3: The Growth of Medieval Theology**. First Edition ed. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1980.

PERKAMS, Matthias 1971-. **The origins of the Trinitarian attributes "potentia, sapientia, benignitas"**. Archa verbi, v. 1, p. 25, 2004.

PHILIPPE FAURE. Anjos**.** Em**:** LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.) **Dicionário temático do Ocidente medieval** (vol. 1). Bauru, SP: Edusc, 2006.

POIREL, Dominique. **Hugo Saxo. Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor**. Francia, v. 33, n. 1, p. 163–174, 2006.

RAHNER, Karl. **Trinity**. Tunbridge Wells, Kent: Continuum, 2001.

ROREM, Paul. **Hugh of Saint Victor**. Oxford: *[S.n.]*.

RUDOLPH, Conrad. **First I Find the Center Point: Reading the Text of Hugh of Saint Victor's "The Mystic Ark" Transactions, American Philosophical Society**. Philadelphia, PA: *[S.n.]*.

SACCENTI, Riccardo. **The Grace that creates Nature, the Grace that renews Nature: Gilbert of La Porrée and the Victorines on Natural Law**. **A**isthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico, v. 11, n. 1, p. 109–120, 25 maio 2018.

SCHMITT, Jean-Claude. **L'anthropologie historique de l'Occident médiéval.** Un parcours. L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH, n. 06, 23 maio 2010.

SCHMITT, Jean-Claude; FERREIRA, Maria. **Corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Editora Vozes, 2014.

SICARD, P. **HUGUES DE SAINT VICTOR ET L'ECOLE**. Turnhout: BREPOLS PUBLISH, 1991.

SIEBACH-LARSEN, Anna. **Medieval Studies: Patrologia Latina**. Disponível em: <https://libguides.lib.rochester.edu/c.php?g=397985&p=7190040>. Acesso em: 23 jun. 2025.

SOUTHERN, R. W. **Medieval Humanism and Other Studies**. First Edition ed. Oxford: Harper & Row, 1970.

SOUTHERN, R. W.; SMITH, Lesley; WARD, Benedicta (ORGS.). **Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Volume II: The Heroic Age**. Oxford: *[S.n.]*.

STAMMBERGER, Ralf M. W. **"De longe ueritas uidetur diuersa iudicia Parit": Hugh of Saint Victor and Peter Abelard**. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 58, n. 1, p. 65–92, 2002.

STOCK. **Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Silvester**. Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1972.

STOCK, Brian. **The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

STRAYER, Joseph. **Dictionary of the Middle Ages: v. 6**. New York: Charles Scribner's Sons, 1986.

TAYLOR, Professor Jerome. **The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition**. S.l.: *[S.n.]*.

VERGER, Jacques. **As Universidades Na Idade Media**. São Paulo: UNESP, 1990.

WALTON, Steven A. **An Introduction to the Mechanical Arts in the Middle Ages.** *In*: INTERNATIONAL CONGRESS FOR MEDIEVAL STUDIES, KALAMAZOO, MI. Anais... 2014. Disponível em: <http://www.chass.utoronto.ca/~avista/PAPERS/mecharts_walton.html>. Acesso em: 19 jun. 2024

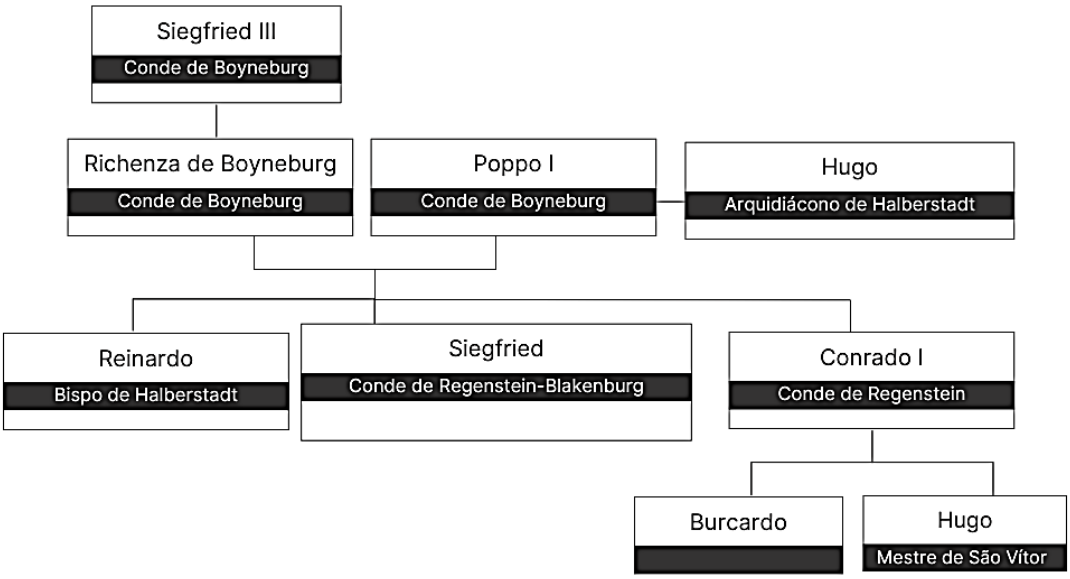
WICKHAM, Chris. **Europa Medieval**. 1ª edição ed. *[S.l.]*: Edições 70, 2019.

XVI, Bento. **Os Mestres Medievais**. *[S.l.]*: Ecclesiae, 2013.

ZINN, Grover A. **Hugh of St. Victor's "De Scripturis Et Scriptoribus Sacris" as an "Accessus" Treatise for the Study of the Bible**. Traditio, v. 52, p. 111–134, 1997.

APÊNDICES

Quadro 2 - Possível Genealogia Saxã de Hugo de São Vítor



Fonte: elaborada pelo autor com base nas informações de Hugonin, complementadas por dados extraídos do ***Historisches Lexikon der deutschen Länder: Die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart*** (KÖBLER, Gerhard. München: C.H. Beck, 1988) e do site de genealogia medieval ***Ancestors & Cousins: Royal, Titled, Noble, and Commoner***. Decidiu-se não incluir as datas de nascimento e/ou morte dos indivíduos devido a divergências nas fontes consultadas.

Figura 5 - Letra capitular de De arrha animae

Hugo se dirige aos cônegos de São Pancrácio em Hamersleben, na Saxônia, com quem passou sua juventude e iniciou seus estudos. (ms. Cambridge, St. John's College, 230, K25, f.lr Em: SICARD, P. **Hugues de Saint-Victor et son École: Introduction, choix de texte, traduction et commentaire.** Bélgica: Brepols, 1991, 281.

Quadro 3 - As características da Trindade em Agostinho e em Hugo de S. Vítor

Santo Agostinho	"[Ao propor uma imagem trinitária baseada na alma humana, Agostinho argumenta que, quando a mente se volta para si mesma, pode-se reconhecer nela uma tríade que reflete, de forma análoga, as pessoas divinas:] Assim como são duas as realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém, são uma única unidade. 11 E quando perfeitas, são também iguais." (De Trinitate IX, 4)[331]
Hugo de São Vítor	"E nisso mesmo estava assim: pois na mente racional havia como que uma certa potência e força pela qual poderia haver o ser que ainda não era. E dela nasceu o intelecto, que era somente a sua sabedoria; e sem ele, a mente não tinha sabedoria. E, finalmente, surgiu o amor ou alegria da mente para com a sua sabedoria; e ele era somente a afeição, pois sem ele, na mente e na sabedoria, não havia afeição. E esses nomes foram colocados para designar suas propriedades, pois cada um era por si mesmo; e esses três foram distintos: primeiro, a potência, da qual a sabedoria veio; em segundo lugar, a própria sabedoria, que havia nascido da potência; e, por último, o amor, que havia procedido da potência e da sabedoria. [tradução nossa]" (DSFC1 III-27)[332]

Fonte: de nossa autoria

[331] Santo Agostinho. [Patrística, 07] Santo Agostinho - *A trindade (De Trinitate*) (2014, Paulus Editora) - (Locais do Kindle 4210-4213). Edição do Kindle.

[332] "*Et in ipso hoc ita erat; quoniam in mente rationali quasi potentia quaedam et vis quaedam erat ex qua esse posset quod nondum erat. Et ex ea natus est intellectus qui solum sapientia ejus erat; et sine ipso mens sapientia non erat: et processit novissime amor sive gaudium mentis ad sapientiam suam; et ipse solum dilectio erat, quia sine ipso in mente et sapientia dilectio non erat. Et posita sunt haec nomina ad proprietatem, quia unumquodque per se erat; et distincta sunt tria haec: primum potentia a qua sapientia erat; deinde ipsa sapientia, quae de potentia nata fuerat; novissime amor qui de potentia simul et sapientia processerat.*" (DSFC1 III-27)

Quadro 4 - Estrutura das divisões do Livro I de Os Sacramentos

Partes	Título traduzido	Título original
Parte I	Sem título	Sem título
Parte II	Sobre a razão da criação do homem e a causa primordial de todas as coisas	De causa creationis hominis, et de causis primordialibus rerum omnium
Parte III	Sobre a Trindade	De cognitione divinitatis
Parte IV	Sobre a vontade de Deus, a qual é eterna e única e sobre os sinais de Sua vontade, os quais, com efeito, são temporais e são chamados de acordo com a figura da vontade, os quais são sinais da vontade.	De voluntate dei quae aeterna est et de signis voluntatis ejus quae quidem temporalia sunt et secundum figuram voluntatis dicuntur, qui signa sunt voluntatis
Parte V	Sobre a criação dos anjos, do livre-arbítrio e outas matérias que pertençam à natureza angélica, nomeadamente, seus ofícios e hierarquias.	De creatione angelorum et natura, et confirmatione et lapsu, et caeteris quae ad Ipsos pertinent
Parte VI	Sobre a criação do homem e sua condição antes do pecado	De creatione hominis et statu ejus ante peccatu
Parte VII	Sobre a queda do primeiro homem	De lapsu primi hominis
Parte VIII	Sobre a restauração do homem	De reparatione hominis
Parte IX	Sobre a instituição dos sacramentos	De institutione sacramentorum
Parte X	Sobre a fé	De fide
Parte XI	Sobre a lei natural	De naturali lege
Parte XII	Sobre a lei escrita	De lege scripta

Quadro 5 - As nove ordens angélicas segundo Hugo de São Vítor, Gregório Magno e Pseudo-Dionísio

Hugo de São Vítor	Gregório Magno	Pseudo-Dionísio
Angelus	*Angelus*	*Angelus*
Archangelus	*Archangelus*	*Archangelus*
Principatus	***Virtutes***	*Principatus*
Potestates	*Potestates*	*Potestates*
Virtutes	***Principatus***	*Virtutes*
Dominationes	*Dominationes*	*Dominationes*
Thronus	*Thronus*	*Trhonus*
Cherubin	*Cherubin*	*Cherubim*
Seraphin	*Seraphin*	*Seraphin*

Tais informações foram transcritas na tabela acima segundo a ordem de enumeração das ordens angélicas nas obras consultadas. Para ambos Hugo e Gregório, baseamo-nos nas seguintes fontes primárias, respectivamente: DSCF V-XXXIII e *Homilia in Evangelia* XXXIV-7. Para as hierarquias em Pseudo-Dionísio, consultamos KECK, 1998, p. 57.