

UEM

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

ANA PAULA DOS SANTOS VIANA

**O PROJETO EDUCACIONAL DE HUGO DE SAINT-VICTOR NO
SÉCULO XII: SAPIÊNCIA E SACRAMENTO NA FORMAÇÃO E NA
RESTAURAÇÃO HUMANA**

ANA PAULA DOS SANTOS VIANA

**MARINGÁ
2019**

2019

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**O PROJETO EDUCACIONAL DE HUGO DE SAINT-VICTOR NO
SÉCULO XII: SAPIÊNCIA E SACRAMENTO NA FORMAÇÃO E NA
RESTAURAÇÃO HUMANA**

ANA PAULA DOS SANTOS VIANA

**MARINGÁ
2019**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

**O PROJETO EDUCACIONAL DE HUGO DE SAINT-VICTOR NO SÉCULO XII:
SAPIÊNCIA E SACRAMENTO NA FORMAÇÃO E NA RESTAURAÇÃO HUMANA**

Tese apresentada por ANA PAULA DOS SANTOS VIANA, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):

Prof^(a). Dr(a).: Terezinha Oliveira

MARINGÁ
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

V614p	<p>Viana, Ana Paula dos Santos O projeto educacional de Hugo de Saint-Victor no século XII : sapiência e sacramento na formação e na restauração humana / Ana Paula dos Santos Viana. -- Maringá, 2019. 227 f.</p> <p>Orientador (a): Prof.a Dr.a Terezinha Oliveira. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2019.</p> <p>1. Educação medieval - História. 2. Projeto educacional. 3. Formação e restauração humana. 4. Sapiência. 5. Sacramento. 6. Hugo de Saint-Victor I. Oliveira, Terezinha, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 21.ed.370.9</p>
-------	--

Marinalva Aparecida Spolon Almeida-CRB 9/1094

ANA PAULA DOS SANTOS VIANA

**O PROJETO EDUCACIONAL DE HUGO DE SAINT-VICTOR NO SÉCULO XII:
SAPIÊNCIA E SACRAMENTO NA FORMAÇÃO E NA RESTAURAÇÃO HUMANA**

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Profa. Dra. Margarita Victoria Rodríguez – UFMS – Campo Grande-MS

Prof. Dr. Névio de Campos – UEPG – Ponta Grossa - PR

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães – USP – São Paulo - São Paulo

Profa. Dra. Conceição Solange Bution Perin – UNESPAR - Campus Paranavaí-PR

Prof. Mário Luiz Neves de Azevedo – UEM

Profa. Dra. Erica Piovam de Ulhôa Cintra – UEM

Maringá, 15 de março de 2019.

AGRADECIMENTOS

No decorrer de minha trajetória acadêmica, iniciada em 2008, deparei-me ou tive a oportunidade de conhecer diversas pessoas e, por conseguinte, de obter muitos conhecimentos. Dentre elas, alguns amigos e professores e outros, a quem denomino de autoridades e mestres. Essa tríplice aliança “pessoas, conhecimentos e mestres” forjaram aquilo em que me transformei e contribuíram para a conquista de minha formação.

Sinto-me no dever de expressar minha gratidão por essas pessoas e não poderia deixar de fazê-lo na perspectiva teórica que venho adotando ao longo desses anos: a perspectiva dos clássicos. Na autoridade de Tomás de Aquino (1225-1274) encontro a fundamentação para expressar meus agradecimentos, pois, como observa Lauand (1998), apoiando-se nesse pensador, há três formas de agradecer. Tais formas ou níveis de agradecimento, assim como o processo educativo, também preconizado por esse mestre medieval, iniciam-se pelos níveis mais elementares para, então, se alçarem ao mais complexo e profundo:

A primeira forma constitui-se em reconhecer o bem recebido, ou na linguagem latina *recognoscere*, isto é, reconhecer em nível cognitivo, um reconhecimento intelectual do benefício auferido. A segunda forma consiste em louvar, render graças a alguém pelo bem que esse alguém lhe fez e que, em latim, denomina-se *ut gratias agat*, ou seja, algo concedido gratuitamente ao beneficiado. A terceira é, porque não dizer, a mais profunda das dimensões da graça por reunir os dois níveis anteriores: a retribuição (*redire in gratiam*), o vínculo de retribuir de acordo com suas possibilidades e segundo as circunstâncias mais oportunas de tempo e lugar (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, q. 106).

Com base nessas premissas, deixo nas linhas que seguem minha gratidão a todos os que fazem parte da tríplice aliança. Por isso, *ego recognosco et gratias ago* à professora Dra. Terezinha Oliveira, minha orientadora, por seus ensinamentos, orientações e exemplo de profissional. Ela foi a primeira pessoa no ambiente acadêmico a confiar e visualizar um potencial em mim, ainda desconhecido ou, no

mínimo, tímido. Tenho consciência de que, como disse Boaventura de Bagnoregio em sua obra *As seis asas do Serafim*, esse foi o primeiro degrau galgado para alcançar os conhecimentos. A cada dia, no decorrer de minha trajetória, os conhecimentos aprendidos me transformam, revertendo-se em cada página que escrevo. A ti, mestra, meu carinho, admiração e gratidão pela autoridade que és!

Em continuidade, agradeço-a por me iniciar na pesquisa, por possibilitar um caminho com muitos desafios, mas também com alguns 'deleites', dentre os quais o de conhecer um homem de expressiva sapiência e o de lecionar no Estágio de Docência a turmas que marcaram minha formação. Muito aprendi com Hugo de Saint-Victor e o compreendo como autoridade, a quem ousou chamar de mestre amigo! Às turmas para as quais lecionei deixo meu agradecimento por fazerem parte de meu processo formativo, especialmente os alunos da UNATI, pelos quais tenho um carinho especial.

Agradeço aos amigos que fiz ao longo desses anos e também aos que participam do *Grupo de Estudos Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade (GETSEAM)*. Não os nomearei individualmente, para não cometer esquecimentos, mas saibam da importância de cada um em minha formação. A todos os que compõem esse círculo de amizade, meu sincero agradecimento!

Gratias ago à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo fomento foi imprescindível para a realização desta pesquisa, bem como ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (PPE-UEM), por possibilitar minha formação de docente e de pesquisadora. Ao secretário Hugo, por sua expressiva competência e solicitude.

Sou imensamente grata ao professor Dr. Claudinei Magno Magre Mendes pela atenção e disponibilidade em compartilhar seus conhecimentos, ensinando-me especialmente a pesquisar obras como as de Hugo de Saint-Victor.

Ao teólogo e professor Dr. Antônio José de Almeida, que gentilmente compartilhou de seu acervo particular obras que me auxiliaram tanto na bibliografia para a

pesquisa como na leitura para a vida, além de diálogos e muitos ensinamentos.
Gratias ago!

Gratias ago à banca examinadora, Profa. Dra. Margarita Victoria Rodríguez, Prof. Dr. Névio de Campos, Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães, Profa. Dra. Conceição Solange Bution Perin, Prof. Dr. Mário Luiz Neves de Azevedo, Profa. Dra. Erica Piovam de Ulhôa Cintra, por prestigiarem esta pesquisa com leituras, indagações, correções, sugestões, indicações e, assim, contribuírem para a minha formação.

Ego sum grati à professora Me. Aldinéia Cardoso Arantes pelas aulas de latim.

Gratias ago aos meus amados pais, José e Edna. Tenho consciência de que qualquer palavra que aqui eu escreva será insuficiente para expressar minha gratidão por tudo o que fizeram e fazem por mim. Agradeço por vosso amor... por me educarem e ensinarem, com simplicidade, que a vida é fruto de trabalho e que preceitos como respeito e honestidade representam o maior bem que podemos possuir. Almejo, meus mestres da vida, ter a sabedoria necessária para *retribuam eis*.

Gratias ago à minha querida irmã, Edlaine, aos meus sobrinhos, Júlia e Arthur, e ao meu cunhado, Emerson, pelo carinho de sempre. Vocês expressam o significado tomasiano de amizade.

Ego sum grati à minha família, Denicio e Ana Luíza. Se, na academia, a professora Terezinha foi a primeira a me oportunizar caminhos desconhecidos e a confiar em meu potencial, na vida pessoal, o papel coube a meu esposo, Denicio. Mais do que sua simplicidade, traduzida em amor, companheirismo, exemplo de coragem e determinação, ele foi o primeiro a depositar confiança em mim e mostrar que poderia, sim, almejar novos horizontes... Por isso e por tantos outros motivos, quero registrar meu agradecimento por sua presença em minha vida. Tal presença originou o mais sublime bem: nossa filha, Ana Luíza. Você, Ana Luíza, versa o sentido e o significado aristotélico de felicidade em meu *ser*. *Gratias* por existirem e formarem a totalidade do meu *ser!*

Por fim, o mais profundo dos agradecimentos reservo a Deus... Junto com Ele, posso agradecer a tudo e a todos que influenciaram e contribuíram, não apenas para a pesquisa, mas também para minha formação e para o que sou... Portanto, *gratias ago Deo reditum*, fonte de sapiência e referência à humanidade. Por ser *lux* para a existência humana. Por ser meu porto seguro, por me oferecer, mesmo diante de minhas limitações, dificuldades para reconhecer minha pequenez humana, mas também a possibilidade de superar os obstáculos e perceber que é em razão dessa pequenez que preciso a cada dia aprender, para, então, ensinar.

“In quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. VI).

VIANA, Ana Paula dos Santos. **O PROJETO EDUCACIONAL DE HUGO DE SAINT-VICTOR NO SÉCULO XII: SAPIÊNCIA E SACRAMENTO COMO PRINCÍPIOS ESSENCIAIS NA FORMAÇÃO E NA RESTAURAÇÃO HUMANA.** 227 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2019.

RESUMO

O objetivo desta tese, situada no campo da História da Educação, é investigar o projeto educativo em Hugo de Saint-Victor (c. 1096-1141), mestre da Escola da Abadia de Saint-Victor, em Paris. Esse pensador medieval, além de lecionar nessa escola, teve também a incumbência, em determinado momento, de organizá-la. Suas reflexões sobre a formação humana e intelectual na sociedade do século XII, constituem o tema desta tese. Durante a pesquisa identificamos que a restauração humana era uma questão fundamental em sua proposta de formação do homem cristão de sua época. A tese está centrada em sua concepção de sapiência e de sacramento como condições formativas essenciais para a realização de restauração humana. Indagamos: qual o teor e o significado dessa 'restauração'? O que é, em que consiste? Quais os princípios essenciais que, em sua formação, o ser humano dessa época deveria se apropriar para se tornar um homem cristão, restaurado e sábio. Em relação aos pressupostos teórico-metodológicos para o desenvolvimento da tese, fundamentamo-nos na perspectiva da História Social e nos pautamos nas formulações de Marc Bloch, Lucien Febvre e Braudel, com os quais aprendemos a pesquisar na perspectiva da totalidade histórica e de longa duração. O estudo desenvolvido segundo os princípios da longa duração nos possibilita buscar na História ensinamentos sobre o que existe de essencial nos homens e na vida em sociedade. As fontes principais do trabalho foram: *Didascalicon, da arte de ler* e *De sacramentis christianae fidei* de Hugo de Saint-Victor. A tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro, procuramos compreender o movimento histórico do século XII para entendermos nosso objeto de pesquisa. Entendemos que, ao conhecer e compreender os fenômenos históricos que compõem o século XII, encontramos elementos explicativos da produção e do pensamento de Hugo de Saint-Victor, bem como da composição de sua obra e de seu projeto educacional. No segundo, analisamos a sistematização do saber proposto pelo mestre vitorino. No terceiro, analisamos a constituição do projeto educacional de Hugo de Saint-Victor, estabelecendo relações entre restauração humana, sapiência e sacramento. No quarto, tratamos da tradição do conhecimento no mestre vitorino e fundamentados na ideia de 'fundo permanente' propalado por Bloch (2001), analisamos os conceitos de *árvore da vida* e *árvore do conhecimento do bem e do mal*, os quais permeiam tanto o pensamento vitorino quanto, anteriormente, no século IV, o de Agostinho de Hipona e, posteriormente, no século XIII, o de Boaventura de Bagnoregio.

Palavras-chave: História da Educação Medieval; Projeto Educacional; Formação e Restauração humana; Sapiência; Sacramento; Hugo de Saint-Victor.

VIANA, Ana Paula dos Santos. **THE EDUCATIONAL PROJECT OF HUGH OF SAINT VICTOR IN THE TWENTIETH CENTURY: SAPIENCE AND SACRAMENT AS ESSENTIAL PRINCIPLES IN HUMAN FORMATION AND RESTORATION.** 227f. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2019.

ABSTRACT

The aim of this thesis, situated in the field of History of Education, is to investigate the educational project in Hugh of Saint Victor (c. 1096-1141), master of the Saint-Victor Abbey School in Paris. This medieval thinker, in addition to teaching in this school, was also tasked with the responsibility, at a certain moment, to organize it. His reflections on human and intellectual formation in twelfth-century society are the theme of this thesis. During the research, we identified that human restoration was a fundamental issue in his proposal for the formation of the Christian man of his time. The thesis is centered in his conception of wisdom and of sacrament as essential formative conditions for the accomplishment of human restoration. We asked: what is the content and meaning of this 'restoration'? What is it, what does it consist of? What are the essential principles that, in his formation, the man of that time should acquire to become a Christian man, restored and wise? In relation to the theoretical and methodological assumptions for the development of the thesis, we are based on the perspective of Social History and on the formulations of Marc Bloch, Lucien Febvre and Braudel, with whom we learn to research in the perspective of historical totality and long duration. The study developed according to these principles enables us to seek in history teachings about what is essential in men and in life in society. The main sources of work were: *Didascalicon* and *De sacramentis christianae fidei* by Hugh of Saint Victor. The thesis was divided into four chapters. In the first, we try to comprehend the historical movement of the twelfth century to better grasp our object of research. We understand that by knowing and grasping the historical phenomena that make up the twelfth century, we find explanatory elements of the production and thought of Hugo de Saint-Victor, as well as the composition of his work and his educational project. In the second, we analyze the systematization of knowledge proposed by the victorine master. In the third, we analyze the constitution of the educational project of Hugh of Saint Victor, establishing relations between human restoration, wisdom and sacrament. In the fourth, we deal with the tradition of knowledge in the victorine master and based on the idea of 'permanent fund' proposed by Bloch (2001), we analyze the concepts of tree of life and tree of knowledge of good and evil, which permeate both victorine thinking, and, in the fourth century, that of Augustine of Hippo and, later, in the thirteenth century, that of Bonaventure of Bagnoregio.

Keywords: History of Medieval Education; Educational Project; Human Formation and Restoration; Sapience; Sacrament; Hugh of Saint Victor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1.O MOVIMENTO HISTÓRICO DA OBRA VITORINA E A PERTINÊNCIA DOS CONCEITOS DE MÍSTICA, SACRAMENTO E SAPIÊNCIA PARA A RESTAURAÇÃO HUMANA EM HUGO DE SAINT-VICTOR	40
1.1. Reforma na Idade Média: o contexto histórico das obras vitorinas	40
1.2. Renascimento no século XII	62
1.3. O mestre vitorino e a Escola de Saint-Victor	68
1.4. Os conceitos de mística e de restauração: o caminho teórico e o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor	77
2. A SISTEMATIZAÇÃO DO SABER EM HUGO DE SAINT-VICTOR: INTELECTO, SAPIÊNCIA, HISTÓRIA E MEMÓRIA, FUNDAMENTOS PARA A EDUCAÇÃO E RESTAURAÇÃO HUMANA NO MEDIEVO	88
2.1. Intellecto e sapiência em Hugo de Saint-Victor: fundamentos da sistematização do saber	88
2.2. A sistematização do saber: conhecimento, memória e ordenação nos estudos	97
2.3. A história em Hugo de Saint-Victor	102
3. RESTAURAÇÃO HUMANA COMO PROPOSTA EDUCATIVA DE HUGO DE SAINT-VICTOR: SACRAMENTO E SAPIÊNCIA EM DIDASCALICON E DE SACRAMENTIS	116
3.1. O debate sobre a instituição do sacramento: livre arbítrio, virtudes e sapiência – fundamentos para a restauração humana	120
3.2. Os sacramentos: concepção, composição e análise em Hugo de Saint-Victor	131
3.3. <i>De sacramentis</i> e a restauração humana: reflexões sobre o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor	136
3.3.1. O tempo	139
3.3.2. O lugar	142
3.3.3. O remédio	144
4. A TRADIÇÃO DO CONHECIMENTO EM HUGO DE SAINT-VICTOR: FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E DA RESTAURAÇÃO HUMANA NO MEDIEVO	150
4.1. A tradição do conhecimento: aproximações entre Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio	154
4.2. Reflexões sobre a sapiência: princípio formador e restaurador – aproximações entre Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio .	173

4.3. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal: reflexões sobre sapiência e pecado.....	178
CONCLUSÃO.....	197
REFERÊNCIAS.....	204
APÊNDICES.....	216

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa de doutoramento em Educação teve o objetivo de investigar o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor (c.1096-1141), mestre da Escola da Abadia de Saint-Victor em Paris, no século XII. Elegemos como tema de estudo as reflexões do mestre vitorino sobre a formação humana e intelectual no contexto da sociedade ocidental desse século. Como objeto de estudo, optamos pela concepção de restauração humana que faz parte de sua proposta para a formação do homem cristão desse período e destacamos os princípios de sapiência e sacramento como fundamentos de sua proposta de formação integral do homem cristão. O problema que orientou a pesquisa é de natureza pedagógica, política e ontológica. Questionamos como se constituiu o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor, qual o teor e o significado de restauração do homem para ele. Concomitantemente, indagamos como ocorreu a preparação teórica e didática do homem cristão do século XII, sobretudo dos estudantes da Escola de Saint-Victor e dos pares de Hugo de Saint-Victor que compunham o corpo eclesiástico. Assim, investigamos não somente a proposta educacional de Hugo de Saint-Victor, os princípios que a sustentam e as implicações da preparação teórica e didática do homem¹ cristão de então, mas também a necessidade de reflexão, de uma determinada maneira de ser e de compreender o homem, a sociedade e a natureza, na tentativa de explicar as razões da anuência a um determinado projeto civilizacional.

Com esses questionamentos, desenvolvemos a tese de que Hugo de Saint-Victor (1096-1141) produziu um *corpus*² de conhecimento para a formação do homem cristão do século XII, com o intuito de torná-los homens íntegros, isto é, pessoas capazes de apreender os princípios cristãos com consistência teórica e didática, e, com base neles, recuperar (ou mesmo criar) na pessoa o sentido de humanidade³ e, por conseguinte, fortalecer a constituição da cristandade. A tese

¹ Para Hugo de Saint-Victor, tanto o corpo eclesiástico (que cumpria o papel de autoridade, devendo ser o exemplo, pois ensinavam, seja nas pregações seja na direção episcopal) quanto os estudantes da Escola da Abadia de Saint-Victor, mais do que a apreensão de conteúdos, deveriam ter consciência da maneira de conceber o homem, a sociedade e a natureza.

² Tal *corpus* foi composto por Hugo de Saint-Victor à medida que elaborou seus textos de natureza teológica, filosófica, geométrica, entre outros que corroboram a formação humana de sua época, podendo ser encontrado em suas obras, vide apêndice A.

³ Com base nas formulações do mestre vitorino do século XII, podemos afirmar que o que caracteriza o ser humano, sua humanidade, é o pensar. O pensar e o agir com vistas ao bem, desde o bem

encontra consistência na proposta de restauração do homem desse período, pois Hugo de Saint-Victor dispõe-se a restaurar o homem em uma perspectiva cristã que considere o homem cidadão e lhe apresente caminhos formativos. Portanto, sua proposta de restauração está ancorada na tradição teórica que fundamenta e sistematiza seu saber e se reverte em seus textos. Os textos desse *corpus* são permeados pelo pressuposto teórico trilhado pelo mestre vitorino: a mística.

Para Hugo de Saint-Victor, a mística é o encontro da alma (*anima*) com Deus, uma experiência do mistério da totalidade de Deus, um conhecimento conduzido pela experimentação, portanto, nela (mística) há duas formas: a imediata – para a contemplação e a mediata – conhecimento é a via que conduz ao encontro da alma com Deus. Na perspectiva vitorina, a experiência é relacionada a Deus, que é mistério⁴ (do grego *mystikos* derivado da palavra *mysterion*), e advém da contemplação, do silêncio e do desenvolvimento intelectual humano. Em seus termos, a mística é o caminho para a restauração humana, que, por sua vez, corresponde ao momento em que, pelo conhecimento, o homem busca a ‘verdade’ e a sensibilidade de amar. Nesse sentido, ele escreve sobre a importância da leitura, da ordenação e da sistematização dos princípios para a formação e a restauração humana. Ao fazê-lo, considera a contemplação ou a mística no processo de aquisição do conhecimento pela mente humana.

Consideramos que esse *corpus* provém do estudo da sapiência e dos sacramentos: especialmente da sapiência porque esta aparece nas obras vitorinas como o princípio absoluto, o fundamento da humanidade, da criação (*opus conditio*) e da restauração (*opus restorationis*) humana, do perfeito bem⁵, o princípio pelo qual se pode estudar e conhecer o homem em uma perspectiva de totalidade. Para

particular (indivíduo) até bem comum (sociedade do século XII) caracterizariam o ser humano. A seu ver, “A finalidade da natureza humana, por sinal, se realiza de duas maneiras, pelo conhecimento e pela virtude [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 5, § 3). Essa finalidade no ser humano é viabilizada, segundo o mestre vitorino, pelo desenvolvimento intelectual: “Em nós, para dizê-lo mais precisamente, o intelectual é aquilo que é objeto da inteligência, enquanto o inteligível é aquilo que é objeto da imaginação” [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 5, § 3).

⁴ Embora a mística tenha a mesma origem que *mysterium/sacramentum*, aquela não se confunde com este, mas sim se relacionam, pois a mística, conforme explicitado, é o encontro da alma com Deus, e *mysterium/sacramentum* é a presença divina entre os homens, a presentificação do que está ausente. Essa questão pode ser observada com um dos sacramentos, por exemplo, a Eucaristia, em que o pão se torna Cristo, o mistério da Encarnação do Verbo, abordado no capítulo 1 da Primeira Parte do Segundo Livro da obra *De sacramentis*.

⁵ Hugo de Saint-Victor afirma que “De todas as coisas a serem buscadas, a primeira é a Sapiência, da qual reside a forma do bem perfeito” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 1, § 1, grifo nosso).

Hugo de Saint-Victor, a sapiência é a origem e o princípio⁶ do homem. Os sacramentos, por sua vez, são constituídos por elementos corporais e materiais que permitem a ação divina no ser humano e, portanto, a coesão da sociedade do século XII.

A palavra *corpus*, segundo Quicherat e Saraiva (1927), no *Novissimo Dicionario Latino-Portuguez*, é de origem latina e significa corpo. No contexto acadêmico, de acordo com Bauer e Aarts (2008), é compreendida como as fontes primordiais para que o aluno/pesquisador possa fundamentar, com rigor científico, o seu texto/pesquisa. Ou seja, *corpus* designa o conjunto sistemático de dados ou documentos de diversas naturezas sobre determinado tema, os quais podem fundamentar uma pesquisa. Assim, ao estudar as fontes que elegemos, observamos uma vinculação entre elas e a formação de pessoas. Elas se destinavam à formação de pessoas, seja para a instrução (educação) dos monges estudantes, seja para a de seus pares, que assumiriam a função de ensinar em suas diferentes atribuições, como, por exemplo, as pregações ou a direção episcopal.

As fontes primordiais que elencamos para a pesquisa são: *Didascalicon da arte de ler* e *De sacramentis christianae fidei*⁷, escritas durante a vida magistral de Hugo de Saint-Victor. Da primeira obra, utilizaremos todos os seis livros que a compõem. Da segunda, utilizaremos as partes I, II, IV, V, VI, VIII, IX, X do Primeiro Livro e as partes II, X e XIII do Segundo Livro.

Didascalicon, de acordo com Marchionni (2001), foi escrita por volta de 1127 e precede quase todos os outros escritos de Hugo de Saint-Victor. Essa obra e *De sacramentis* são consideradas as duas mais⁸ proeminentes desse cônego e mestre do século XII, destacando-se do conjunto dos títulos⁹ listados pelos estudiosos

⁶ O mestre vitorino assevera que “A mente imortal do homem, iluminada pela Sapiência, se volta para o seu princípio, e percebe quanto é inconveniente ao homem procurar coisas fora de si, uma vez que poderia ser-lhe suficiente aquilo que lhe é próprio” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon...*, L. I, c. 1, § 3).

⁷ Observamos que a partir deste momento, na tese, denominaremos de *Didascalicon* e *De sacramentis* às respectivas obras do mestre vitorino, pois é a forma como são mais conhecidas.

⁸ “Duas obras maiores dominam o conjunto, o *De sacramentis*, a primeira grande suma de Teologia da Idade Média ocidental, e [...] o *Didascálicon*, redigido provavelmente desde os primeiros anos de magistério de Hugo [...]” (VERGER, 2001, p. 78).

⁹ A *Patrologia Latina* de Migne reúne em três volumes (Tomus 175, 176, 177) o acervo de Hugo de Saint-Victor, em um total de 52 títulos, divididos em obras exegéticas, dogmáticas, místicas e epístolas. O manuscrito mais antigo de que se dispõe (*Vaticano Regina* 167), datado da metade do século XII, enumera 15 tratados de Hugo de Saint-Victor. Os manuscritos posteriores à primeira organização das obras, ordenadas pelo abade Gilduino em 1152, dez anos depois da morte do mestre, listam 56 títulos, número aproximado pelos estudiosos que fazem consistir as obras de Hugo de Saint-Victor em 48 títulos autênticos e oito duvidosos (SICARD, 1991; MARCHIONNI, 2001).

(SICARD, 1991; MARCHIONNI, 2001; VERGER, 2001). Elas estão reunidas em três volumes (Tomus 175, 176, 177) da *Patrologia Latina* de Jacques Paul Migne (1880). “Dentre os muitos textos cerca de 250 títulos chegaram aos dias atuais” (GRYZBOWSKI, 2014, p. 129).

Utilizamos a tradução¹⁰ de *Didascalicon* realizada por Antonio Marchionni e publicada em edição bilíngue pela editora Vozes. Destinada, primeiramente, aos estudantes da escola da Abadia de Saint-Victor, essa obra contém seis livros: três destinados ao conhecimento das coisas do homem pela leitura dos escritos literários e três, ao conhecimento das coisas de Deus pela leitura da Sagrada Escritura. Essa equidade na divisão da obra entre o âmbito da razão e o da fé revela a unidade corpo-espírito, material-imaterial, teoria-prática, temporal-eterno, pensamento-ação, manual-intelectual na perspectiva de Hugo de Saint-Victor. *Didascalicon* é considerada pelos estudiosos (MARCHIONNI, 2001; VERGER, 2001) um currículo medieval de estudos, pois apresenta aos estudantes uma sistematização do saber, entendido como a tradição do conhecimento, e um método de ensino pertinente à apropriação dos conteúdos: a filosofia composta pelas ciências dispostas em quatro esferas (teórica, prática, mecânica e lógica), nas quais se situam as artes liberais do trivium (gramática, retórica e dialética) e do quadrivium (aritmética, geometria, música e astronomia).

Da obra *De sacramentis*¹¹ utilizamos duas versões. A versão latina, organizada por Jacques Paul Migne (1880), e a versão inglesa, traduzida por Roy J. Deferrari (2007). Considerada a *summa* teológica de Hugo de Saint-Victor (MARCHIONNI, 2001; VERGER, 2001; GRYZBOWSKI, 2014), *De sacramentis* é “[...] uma sistematização da totalidade dos elementos do mistério da fé cristã, como se concebia no início do século XII” (GRYZBOWSKI, 2014, p. 129). No caso, o mestre vitorino centra suas reflexões em “[...] como o homem pode ser restaurado

¹⁰ Essa tradução foi realizada por Marchionni (2001) a partir do texto latino da edição crítica de Charles Henry Buttimer, publicada nos Estados Unidos em 1939 a partir da *Patrologia Latina* de Migne (1879): HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon De Studio Legendi*, a critical text by Brother Charles Buttimer, M.A., Washington, The Catholic University Press, 1939. Tradução esta que pode ser visualizada, na versão online, disponível em: <<http://www.intratext.com/ixt/lat0506/>>. Acesso em 03 set. 2018.

¹¹ Cumpre esclarecer que, no decorrer da pesquisa, realizamos um trabalho de tradução dos textos, em latim e inglês para a língua portuguesa, a fim de compreender as formulações do mestre vitorino e também transcrever em citações as partes que corroboram os raciocínios desenvolvidos ao longo da tese.

[...]”¹² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 1, tradução nossa). Nesse tratado, ele estuda e compila a redenção do gênero humano, discorrendo sobre duas concepções: a *conditio* e a *restauratio*. Segundo Poirel (1997), *De sacramentis* foi escrita provavelmente entre 1136-1141¹³ em dois livros (volumes) e seus respectivos prólogos.

O primeiro livro é composto por doze partes, ou 283 capítulos, que tratam desde o princípio do mundo até a narrativa da condução da encarnação do Verbo. A primeira parte do primeiro livro, *De sacramentis*, é dedicada à criação e à constituição do mundo sensível; a segunda, à causa da criação humana e às coisas primordiais de todas as coisas; a terceira, ao conhecimento de Deus, de forma una e trina, tal como foi o início de sua manifestação; a quarta, à vontade de Deus e às diferentes maneiras pelas quais a Sagrada Escritura está acostumada a tratar da vontade de Deus; a quinta, à criação dos anjos, sua consolidação e sua queda, dentre outros aspectos a eles referentes; a sexta, à criação do homem e a seu estado antes do pecado; a sétima, à queda do homem; a oitava, à restauração humana; a nona, à instituição do sacramento; a décima, à fé; a décima primeira, às leis naturais dos sacramentos e a décima segunda, às leis escritas dos sacramentos.

O segundo livro de *De sacramentis* é composto por dezoito partes, que, em sua totalidade, perfazem 225 capítulos. A primeira parte trata da encarnação do Verbo; a segunda, da unidade da Igreja, que é o corpo de Cristo; a terceira, das ordens eclesiásticas; a quarta, das vestimentas sagradas; a quinta, da dedicação da Igreja; a sexta, do batismo; a sétima, da confirmação; a oitava parte, do sacramento do corpo e do sangue de Cristo; a nona, dos ritos e sacramentos menores; a décima, da simonia; a décima primeira, do casamento; a décima segunda, dos votos; a décima terceira, dos vícios e virtudes; a décima quarta, da confissão, da contrição e da remissão dos pecados; a décima quinta, da unção dos enfermos; a décima sexta, do fim dos homens; a décima sétima, do fim dos séculos (mundo) e a décima oitava, do estado futuro dos séculos (geração).

¹² “[...] qualiter sit reparatus homo [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 1).

¹³ Em relação à data, a bibliografia consultada não apresenta um consenso sobre a composição dessa obra. Contudo, Poirel (1997) conclui, após um estudo comparativo, que o tratado [De sacramentis] deve ter sido finalizado antes de o conflito surgir entre Abelardo e Bernardo de Claraval, ou seja, no inverno de 1138-1139. Assim, Poirel (1997), Verger (2001), Sicard (1991), o apontam como o mais célebre e importante dos escritos do mestre vitorino e que se trata de uma obra da maturidade intelectual de Hugo de Saint-Victor, permitindo que observemos que sua redação, portanto, dataria do final de sua vida.

Nesse tratado teológico, o mestre vitorino expõe o fundamento de sua pedagogia, discorrendo sobre a obra de criação (*opus conditio*), em que o homem é criado à imagem e semelhança de Deus – imagem pela capacidade de conhecer (intelecto) e semelhança pela sensibilidade (*anima*¹⁴ – alma). Dedicar-se também abordar a obra de restauração (*opus restaurationis*), mostrando que, ao ser criado por Deus, o homem foi dotado de vontade e livre arbítrio, para (con)viver e realizar as escolhas (teóricas e práticas) em sua vida. Isso por um lado, por outro, ele apresenta sua concepção social e aponta para “[...] teses eclesiológicas com consequências políticas” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 65).

Precisamos levar em conta que Hugo de Saint-Victor vive no contexto da sociedade ocidental do século XII, ou seja, em uma época de expressivas alterações no cenário político, religioso, econômico, social, intelectual e cultural do medievo ocidental. Assim, convive com a expansão da Europa por meio das cruzadas, bem como com a crise de suas instituições na disputa entre *sacerdotium* e *regnum* pelo poder das investiduras; com as reformas internas da instituição eclesiástica por meio do programa gregoriano e dos movimentos de reforma monástica de Cîteaux e seus contemporâneos; com o florescimento dos centros intelectuais da Europa (VERGER, 2001; LE GOFF, 2007; GRYZBOWSKI, 2014). Quando os historiadores mencionam as ‘teses eclesiológicas com consequências políticas’ estão se referindo a esse cenário. Especialmente em *De sacramentis*, Hugo de Saint-Victor dá mostras de compreender que o que está sendo objeto de análise em sua época é a Igreja (*Ecclesia*) e por isso a define como corpo místico de Cristo, como a marca essencial desse corpo, a unidade e a obediência ao Espírito Santo e seus elementos constituintes – *duobus parietibus*. Isso porque, em sua totalidade, a *Ecclesia* medieval era constituída pelos laicos, por um lado, e pelos clérigos, por outro (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. II, c. 3, tradução nossa).

¹⁴ De acordo com Hugo de Saint-Victor (*Didascalicon...*, L I, c. 1, § 4) “Uma convicção aceita entre os filósofos afirma que a alma é formada de todas as partes da natureza”, ou seja, “A alma, com efeito, conhece os elementos e as coisas que derivam dos elementos, pois pela inteligência compreende as causas invisíveis das coisas, e pelas impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas corpóreas. ‘Dividida, ela reúne o seu movimento em dois círculos’, pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas. Isto quer dizer que esta mente, que é capaz de captar todas as coisas, é formada de cada substância e natureza, para que possa representar em si a imagem das coisas semelhantes a ela” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 1, § 5). Para o mestre vitorino, as coisas e a alma têm semelhanças com a sapiência, pois esta foi concedida ao homem por Deus, quando o criou dotado de intelecto, bem como as coisas do universo, possibilitando, assim, o desenvolvimento da inteligência humana, para que a alma tivesse a capacidade de (re)conhecer (ter conhecimento) mediante esse desenvolvimento.

“Este primado da unidade contribuirá decisivamente para a tese da unidade na chefia da Sociedade Cristã e para a conseqüente afirmação hierocrática do Papa como detentor da *plenitudo potestatis* [...]” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 65).

Ao apresentar sua concepção de Igreja (*Ecclesia*), o mestre vitorino parte da tese paulina¹⁵ (Cf. 1 Cor. 12, 12-28) e a explicita para além do sentido institucional: refere-se à cristandade, à comunidade dos cristãos, como corpo político, social e religioso no Ocidente medieval.

Em tal concepção está implícita sua compreensão do corpo social de sua época: a sociedade, de então, está composta por dois grupos – *duobus parietibus* – os laicos, que eram os mais numerosos, e as pessoas ligadas institucionalmente à Igreja (GRYZBOWSKI, 2014). Para Hugo de Saint-Victor, essas pessoas, sobretudo o Papa, deviam ocupar a posição de *caput* da sociedade e, por isso, sua função (social, política e religiosa), ou seja, o seu poder, não se restringia ao plano eclesial, mas se estendia ao âmbito sócio-político, razão pela qual ele considerava fundamental que as pessoas ligadas à Igreja tivessem preparação teórica e didática. Cada um desses dois modos de vida – o temporal e o espiritual – tinham seus respectivos limites de atuação. Os laicos deviam, segundo Hugo de Saint-Victor, atuar no ‘século’ (âmbito das necessidades materiais, terrenas, ‘do mundo’) e os clérigos deviam se dedicar aos assuntos espirituais.

As formulações de Hugo de Saint-Victor instigam-nos a analisar sua proposta educacional como parte de um projeto maior de seu tempo, como é o caso da reforma da instituição eclesial, mais conhecida como *Reforma Gregoriana* (FLICHE, 1924). De nosso ponto de vista, a restauração humana é um dos aspectos do programa gregoriano: ocorre quando o cristão, pelo conhecimento, encontra a ‘verdade’ e a sensibilidade de amar. Talvez seja por isso que os textos do mestre

¹⁵ “Para Hugo, neste momento, o que está sendo objeto de análise é a Igreja, concebida como um todo orgânico, em que cada membro, clérigo ou leigo, desempenha uma função específica, à semelhança do organismo humano, em benefício do todo, não em proveito de si mesmo. Esta universalidade de membros da Igreja organiza-se fundamentalmente em duas ordens: a dos leigos, que constituem o lado esquerdo do corpo e proveem as necessidades materiais e temporais do todo, e a dos clérigos, à direita e com a responsabilidade de distribuir pelos vários membros o que lhes é espiritualmente necessário. E é precisamente dessa divisão que decorrem os dois poderes que regem o povo, o espiritual e o temporal, cada um dotado de uma estrutura hierárquica, mas submetendo-se ambos, como convém a um corpo único, a uma só cabeça, que é o Papa” (SOUZA; BARBOSA, 1997, p. 65). Os autores observam que ele concordava com o projeto de reforma da Igreja nos séculos XI e XII, ou seja, a *libertas ecclesiae*, a centralização do poder eclesiológico na figura do papa, um poder não só no plano eclesial, mas também no âmbito sócio-político.

vitorino colocam na ordem do dia a formação humana e intelectual: o ser cristão (sábio e restaurado).

No percurso acadêmico, nossa atenção concentrou-se, justamente, na formação humana e intelectual no decorrer da história. Por exemplo, desde o período de graduação em Pedagogia, estudamos obras que contemplavam essa temática, desenvolvendo dois projetos de iniciação científica. No primeiro, intitulado *A educação no século XII: um olhar da história, da filosofia e da literatura*, estudamos os escritos de Hugo de Saint-Victor, Pedro Abelardo e Chrétien de Troyes com o objetivo principal de analisar o conhecimento citadino do século XII, priorizando as mudanças teóricas e comportamentais. Depois, desenvolvemos um segundo projeto, intitulado *Um estudo da Universidade medieval por meio da historiografia francesa*, com o objetivo de compreender as origens da universidade medieval. Investigamos a gênese do espaço de formação humana e docente na universidade. Essa análise foi influenciada pelo estudo anterior, no qual constatamos que, “[...] no âmbito das *scholae*, serão Pedro Abelardo (1079-1142) e Hugo de Saint-Victor, ambos parisienses e contemporâneos, que delinearão um primeiro quadro inovador dos processos educativos” (CAMBI, 1999, p. 187, grifo do autor). Além disso, as escolas do século XII, sobretudo a vitorina e a de Pedro Abelardo, são vistas por estudiosos como propulsoras das universidades medievais do século XIII: dessas duas escolas nasceria a Universidade de Paris (MARCHIONNI, 2001).

Posteriormente, já no curso de mestrado em Educação, estudamos o escrito *Educación Cristiana de mi hijo*, de Dhuoda (c. 803-843), uma mãe pertencente à nobreza de origem germânica que viveu no período da dinastia carolíngia. Essa autora dedicou-se a escrever um manual, semelhante a um Espelho de Príncipe¹⁶, para orientar a formação de seu primogênito, Guilherme, quando este completou 16 anos. Procurou, por esse meio, ensinar a seu filho os valores morais, os comportamentos e as virtudes necessárias à sua educação (NUNES, 1995). Observamos que, no período em que a autora viveu, dentre esses elementos, a fidelidade era uma questão tênue, pois o Império Carolíngio enfrentava uma série de

¹⁶ “No tempo de Dhuoda, e já em épocas anteriores, os clérigos soíam [sic] escrever livros de aconselhamento político para os príncipes e para os jovens nobres. Essas obras pertenciam ao gênero literário dos ‘espelhos’. Na época carolíngia os termos manual e espelho eram empregados geralmente como sinônimos. Aliás, como observa Riché, esse gênero literário remonta à antiguidade egípcia e hebraica, passando pelas civilizações bizantina e árabe. Os ‘espelhos’ apresentavam-se como guias de orientação política, de educação física, moral e literária para os jovens aristocratas”. (NUNES, 1995, p. 139)

crises políticas. Portanto, ser fiel significava a manutenção da vida. O objetivo principal nessa pesquisa foi analisar a importância histórico-educacional da fidelidade na obra de Dhuoda, bem como o lugar que essa questão ocupava em sua proposta formativa para o nobre do século IX, tendo como referência as relações feudo-vassálicas e a concepção aristotélica de virtude moral.

Com efeito, tivemos a oportunidade de estudar escritos de distintos autores do período medieval, cuja análise nos possibilitou compreendê-los como documentos profícuos para o estudo da História da Educação Medieval, não somente por se apresentarem como exemplares do pensamento escolástico, mas também por revelar aspectos fundamentais da civilização medieval, compreendida como cristandade¹⁷ (FEBVRE, 2004; LE GOFF, 2005).

Considerando o contexto do qual Hugo de Saint-Victor foi partícipe, observamos que ele contribuiu para o desenvolvimento da cristandade, pois desenvolveu um projeto educacional que promoveu essa recuperação de alguns dos aspectos fundamentais da cristandade e foi inovador, no sentido de extrapolar a metodologia utilizada das sete artes liberais dos séculos precedentes e constituir a filosofia em quatro ciências complexas (teórica, lógica, mecânica e prática), além de fazer parte de um grupo de pensadores, denominados por Le Goff (1995) de intelectuais¹⁸.

¹⁷ O conceito de cristandade, para os autores, provém da palavra latina *christianitas*, relativa a uma das definições para a civilização ocidental do medievo. Contudo, essa definição não pode ser explicada pela simples relação entre cristianismo e comunidade. Febvre (2004, p. 126) afirma que definição é mais ampla do que uma simples comunidade de cristãos, ela contempla uma formação histórica complexa: “A cristandade é bem, nesse sentido, uma formação unitária. A cristandade possui uma fé comum, um ideal comum, uma linguagem comum. Mas a cristandade não é um Estado, embora tenda a se dotar de partes de Estado. A cristandade se estende por Estados que ela deve incessantemente vigiar, controlar, reunir. A cristandade desempenha, acima desses Estados, um papel de super-Estado, ou melhor, a cristandade justapõe às instituições próprias desses Estados suas próprias instituições, instituições cristãs que, pouco a pouco, de uma coleção dispar de reinos e principados espalhados fazem um mundo ordenado, coerente e que se sente como tal”. Podemos observar que as instituições destacadas pelo autor são os papados, os bispados, os arcebispos e as ordens religiosas. Nesse sentido, ele se refere ao esforço dos eclesiásticos, sobretudo, das autoridades eclesiais, em promover uma ordem política coerente com a ordem celeste configurada pela interpretação da Sagrada Escritura, dos Padres (principalmente Agostinho de Hipona), da filosofia clássica e das antigas instituições romanas. Le Goff (2005), por sua vez, trata da formação da cristandade em sua obra *A Civilização do Ocidente Medieval*, observando, como causas do desenvolvimento da cristandade, o aprimoramento do feudalismo, o processo de expansão interna e externa do que se denominará Europa, ou seja, o desenvolvimento agrícola e os movimentos de cristianização com as cruzadas.

¹⁸ Para Le Goff (1995), os intelectuais do século XII são precursores dos mestres universitários do século XIII.

Hugo de São Vitor, juntamente com Abelardo, Adelardo de Bath, Thierry de Chartres, Gilberto de Poitiers, Guilherme de Conches, John de Salibury, Pedro Lombardo e São Bernardo, integra o grupo de pensadores que, na primeira metade do século XII, interpretaram de uma nova maneira o papel da razão no estudo do mundo natural e supranatural (MARCHIONNI, 2001, p. 18).

Ensinando nas escolas citadinas do século XII, esses intelectuais dedicavam-se à leitura das autoridades da filosofia com o mesmo primor com que se empenhavam na leitura das Sagradas Escrituras. Podemos comprovar essa afirmativa em Hugo de Saint-Victor quando ele observa os ensinamentos de alguns filósofos e faz menção a eles. Por exemplo, Pitágoras¹⁹ (c. 571 a. C.- 495); Aristóteles²⁰ (384 a. C.- 322 a. C.); Boécio²¹ (c. 477-524); Isidoro de Sevilha²² (560-636); Marco Túlio Cícero²³ (103 a. C.-43 a.C.); o poeta Virgílio²⁴ (70 a. C.-19 a.C); entre outros²⁵. Desse modo, propunham uma educação que, por meio da inserção pessoal e da prática de virtudes, resultasse no desenvolvimento da razão, da sensibilidade, da inserção da pessoa na sociedade e no provimento das relações humanas, as quais deveriam ser delineadas pelo bem comum. Eles valorizavam o estudo, o ensino e a aprendizagem, considerando-os como momentos de aprofundamento, de desenvolvimento das potências essenciais do homem e, destarte, como oportunidades concretas do propósito existencial do ser. Além disso, identificavam esses momentos como aqueles nos quais o cristianismo encontrava as

¹⁹ “Primeiro, entre todos, Pitágoras deu à procura da sabedoria o nome de filosofia” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L.I, c.2, § 1).

²⁰ “Ou pode-se falar de arte ‘quando é tratado algo verossímil ou opinável’ e de disciplina quando ‘se discute algo com argumentações verdadeiras sobre coisas que não podem comportar-se diversamente. Esta diferença entre arte e disciplina foi estabelecida por Platão e Aristóteles” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 1, § 3).

²¹ “Boécio chama inteligível esta atividade ‘e ela, enquanto obra do pensamento e da inteligência, é misturada com a primeira parte, o intelectível [...]’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 3, § 3).

²² O mestre vitorino pauta-se na *Etimologia* de Isidoro de Sevilha para tratar, dentre outros, do conceito de biblioteca: “A palavra *biblioteca* deriva do grego, pois são guardados os livros. Com efeito, *biblio* significa *livros* e *teca* quer dizer *depósito*” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. IV, c. 4, § 1, grifo do autor).

²³ “Uma vez que já nomeamos tantas vezes a natureza, parece-nos que o significado desta palavra não deve ser preterido sob o silêncio, ainda que, como diz Túlio, ‘seja difícil definir a natureza’” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L.I, c. 10, § 1, grifo do autor).

²⁴ “[...] há duas coisas, as artes e os complementos das artes. Mas a distância entre estes dois gêneros parece-me tanta, que assim foi resumida (por Virgílio): ‘*Tanto quanto o salgueiro dobrável é inferior à verde oliveira Tanto quanto o humilde nardo é inferior aos roseirais púnicos*’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. III, c. 4, § 1, grifo do autor).

²⁵ Quanto a menção dos filósofos que fundamentam o mestre vitorino, é possível observá-los no decorrer de suas obras, contudo, recomenda-se a leitura do Livro III, capítulo 2 da obra *Didascalicon*, em que Hugo de Saint-Victor discute sobre os autores das artes.

razões e as justificativas de que precisava para atender aos anseios da sociedade medieval.

Assim, no curso de doutorado em Educação, dispusemo-nos a continuar estudando os escritos vitorinos, de forma a obter deles ensinamentos sobre os homens, sua formação e suas instituições sociais. Julgamos pertinente fazer um levantamento dos estudos sobre Hugo de Saint-Victor e sua obra nos Programas de Pós-Graduação em Educação brasileiros, não apenas para mostrar a originalidade de nossa pesquisa, mas também para destacar nossa contribuição para as pesquisas em História da Educação medieval elaboradas no Brasil.

Em consulta ao Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), utilizamos as palavras-chave “Hugo de Saint-Victor”, “Hugo de S. Victor” e “Hugo de São Vitor”, pois encontramos poucas referências, no âmbito *stricto sensu*. Contudo, encontramos vários artigos²⁶ em diferentes revistas com essas três grafias. Citamos alguns exemplos:

- GRYZBOWSKI, Lukas Gabriel. Política: entre a teoria e a práxis no século XII. O *De sacramentis* de Hugo de S. Victor e a *Historia de duabus civitatibus* de Otto de Freising. **Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval**, 2014, Volume 3, Número 2, p. 124-147.
- PERIN, C. S. B.; SANTIAGO, V. P. Hugo de Saint-Victor: Considerações De Um Clássico Sobre Questões Educacionais. **Imagens da Educação**, v. 6, n. 3, p. 107-116, 2016.
- ATHAYDE, Wesley Rodrigues. A Sapiência e as sete artes liberais segundo Hugo de São Vitor. **Humanidades em Diálogo**, vol I, n. I, nov. 2007.

Ao realizarmos as buscas no referido banco de dados (CAPES), considerando aquelas três grafias, encontramos três trabalhos: duas dissertações (uma defendida na área de Filosofia e outra na de Formação Docente Interdisciplinar) e uma tese de doutorado em Filosofia²⁷. Esta tese de doutorado foi defendida por Antonio Marchionni, em 1998, na Universidade Estadual de Campinas, com o título *Trabalho e Razão no Didascalicon de Hugo de São Vitor*, sob a orientação do prof. Dr.

²⁶ Cumpre destacar também que, além dos três artigos mencionados, realizamos buscas no Portal de Periódicos CAPES/MEC (<http://www.periodicos.capes.gov.br/>). Utilizando as três grafias do nome do mestre vitorino, encontramos 116 (cento e dezesseis) trabalhos. Destes, 21 (vinte e um) tratam diretamente de Hugo de Saint-Victor e sua obra; os demais o citam no decorrer dos textos. Os trabalhos encontrados estão dispostos no Apêndice B desta tese.

²⁷ Portanto, não encontramos, especificamente, na área da Educação.

Francisco Benjamin de Souza Netto. As dissertações são: *As artes liberais e mecânicas: uma via para o conhecimento da sapiência, segundo Hugo de São Vitor*, defendida por Wesley Rodrigues Athayde na área de Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2009; e *Leitura e memória em Didascalicon De Studio Legendi: recursos didáticos atemporais*, de Carolina Peixoto Gontijo de Oliveira, sob orientação da prof.^a Dra. Conceição Solange Bution Perin, defendida em 2018 na Universidade Estadual do Paraná.

Considerando as temáticas abordadas nas pesquisas sobre Hugo de Saint-Victor realizadas em programas de pós-graduação brasileiros entre as décadas de 1990 até os dias atuais, verificamos que, em nossa pesquisa, poderíamos contribuir para continuidade desses estudos e, ao mesmo tempo, tratar o tema de forma original.

Esclarecemos, portanto, que, nesta tese, o tema será analisado em consonância com os pressupostos teórico-metodológicos da História Social e segundo a perspectiva de que os clássicos atuam na formação de pessoas, isto é, de que os escritos dos autores estudados propiciam ensinamentos relevantes à formação humana e intelectual, independentemente da época em que a obra e o autor estão situados.

Com efeito, nossa trajetória acadêmica, trilhada com essa perspectiva formativa e metodológica, tornou-nos conscientes das questões essenciais a ser consideradas na elaboração e no desenvolvimento de uma pesquisa. Com base nessa compreensão e nessa reflexão, sobretudo para realização desta pesquisa, redimensionamos tais questões com a seguinte indagação. Por que escolher essa área do conhecimento, esse autor, esse objeto e essa problemática?

Primeiramente, consideramos importante apresentar que o próprio Hugo de Saint-Victor suscita essas indagações como orientações necessárias à pesquisa. A seu ver, “[...] É próprio da natureza dela²⁸ investigar as coisas desconhecidas a partir das coisas conhecidas, e isto exige conhecer de qualquer coisa não somente se é, mas também o que é, como é e por que é” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. I, c. 3, §4, grifo nosso). Desse modo, ‘o que’, ‘como’ e ‘por que’ pesquisar são diretrizes fundamentais para o processo educativo, seja para

²⁸ Hugo de Saint-Victor afirma que é próprio da natureza humana investigar o que desconhece pela razão da inteligência.

condução de uma pesquisa seja para o ensino (processo de ensino e aprendizagem).

Em segundo lugar, cumpre-nos destacar que tal *despertar* é oriundo da *vontade*. A vontade e, por conseguinte, as escolhas dos homens estão relacionadas à forma como estes compreendem o mundo, a sociedade, enfim, como concebem a vida.

Mas se alguém deseja afirmar a liberdade da própria vontade como diferente de acordo com a virtude da natureza e da força da sabedoria e do conhecimento e da compreensão, não há ninguém que possa razoavelmente objetar. Porque assim como o diferente vigor e a sutileza da natureza não conduzem a enfermidade, e menos conhecimento não indica ignorância de sabedoria, assim uma liberdade inferior não impõe qualquer necessidade na escolha da vontade²⁹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. V, c. 11, tradução nossa).

Assim, o mestre vitorino ensina que a liberdade de escolha, que de sua perspectiva pode ser denominada de livre arbítrio, pressupõe conhecer, ter discernimento, ou seja, ter capacidade para compreender e avaliar as diversas situações com bom senso e clareza, os quais provêm da virtude natural do ser humano. Compreendemos que, para Hugo de Saint-Victor, a liberdade de escolha é intrínseca à maneira como o ser humano, com seu conhecimento, pensa e age, mas não qualquer conhecimento e sim aquele que propicia a consciência do bem, a força da sabedoria. O autor está se referindo à prudência nas atitudes humanas, a qual advém da coragem, do vigor que a pessoa tem/apresenta em seus atos (comportamentos, hábitos) e que se reverte em ações justas. Portanto, a liberdade não se restringe à escolha de algo, mas é parte da ação consciente que ele designa como *escolha*.

Dois autores³⁰ posteriores ao mestre vitorino, de contextos e épocas distintos corroboram e fundamentam nossa compreensão de escolha na fonte pesquisada, bem como sua importância histórica: Adam Smith (1723-1790), economista e filósofo escocês do século XVIII, e Claudinei M. M. Mendes (2011), historiador brasileiro

²⁹ Sed et ipsam arbitrii libertatem secundum differentem naturae virtutem et sapientiae et cognitionis et intelligentiae vim; si quis differentem assignare voluerit non est qui ex ratione occurrat. Quia sicut differens vigor et subtilitas naturae infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiae ignorantiam non ingerit; sic libertas inferior nullam arbitrio voluntatis necessitatem imponit²⁹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. V, c. 11).

³⁰ Ressaltamos que são autores de épocas distintas, mas que nos ensinam a história.

contemporâneo. Este nos ensina que o interesse dos pesquisadores por determinada obra, tema e problemática decorre da forma como eles concebem o tempo presente e seus desdobramentos sociais.

Somos nós que fazemos as fontes, fazemos os documentos falarem, responderem às nossas questões. [...] não é uma teoria acerca das fontes, mas o modo como se encara o presente que constitui o elemento determinante da maneira como o passado é concebido, portanto, como as fontes são encaradas. [...] é o modo como se concebe o presente que conduz a eleger determinadas fontes e fazer-lhes determinadas indagações (MENDES, 2011, p. 208).

Assim, o contato com determinada obra e autor revela uma escolha que, por sua vez, está relacionada ao entendimento de história, do tempo presente, do passado e à posição social e política do pesquisador. Ou seja, são as ações humanas, a forma como se compreende a vida e as relações sociais que suscitam no pesquisador indagações a ser pesquisadas, analisadas e pensadas.

Adam Smith, com a obra *Teoria dos sentimentos morais*, leva-nos a refletir sobre as ações e os comportamentos humanos, enfim, sobre a forma como as pessoas expressam e conduzem a vida diante de diversas situações. A leitura dessa obra reforçou, justamente, o que encontramos nas palavras de Mendes (2011).

Por essa razão, certa reserva é necessária quando falamos de nossos próprios amigos, nossos estudos e nossas profissões. Não podemos esperar que todos esses objetos interessem nossos companheiros no mesmo grau em que interessam a nós (ADAM SMITH, *Teoria dos sentimentos morais*, p.I, s. I, c. 2, § 6).³¹

Percebemos, assim, que cada pessoa (pesquisador) é influenciada por seu tempo, por sua época. Ao vivenciar e compreender o mundo de uma determinada forma, essa pessoa passa a desenvolver ideias/concepções, a ter dúvidas, angústias, sentimentos e, com isso, passa a refletir sobre sua própria vivência, elaborando questões a ser pensadas, pesquisadas e/ou analisadas. No caso do pesquisador, isso ocorre na forma de estudo/pesquisa.

Compreendemos que as formulações de Hugo de Saint-Victor devem-se à sua vivência, isto é, seus escritos se direcionam por suas ações e seus

³¹ Esclarecemos que embora tenhamos utilizado como normas de referências para autores clássicos a disposição: AUTOR, OBRA, LIVRO, CAPÍTULO E PARÁGRAFO, esta obra de Adam Smith está composta por *Partes e Seções*, por isso acrescentamos 'p. para parte' e 's. para seção', no intuito de facilitar para o leitor a localização da referida passagem em outras edições.

pensamentos do presente, de sua convivência social no século XII. Na perspectiva vitorina, os seres humanos, em sua ação consciente, no vigor de suas escolhas, podem ser influenciados por seu tempo.

Diante do exposto, destacamos que a escolha de Hugo de Saint-Victor e sua obra na pesquisa deve-se justamente à nossa vivência pessoal, educativa e social. É resultado de nossa reflexão no campo pessoal e educativo, de nossa concepção de conhecimento, que se expressa na forma como elaboramos os planos de aula, como contribuimos para nosso meio social, como elaboramos os projetos educacionais, como conduzimos nossas aulas, enfim, como conduzimos/direcionamos a vida. É resultado também de nossas observações do campo social, das preocupações recorrentes com os diversos tipos de violência (física, moral, patrimonial, psicológica, discriminação, etc.) e corrupção que se manifestam na sociedade brasileira. Aquilo que podemos denominar de violência, de corrupção, pode ser observado na obra de Hugo de Saint-Victor, em sua análise do 'pecado' ou do 'vício'. Inferimos que, a seu ver, em seu tempo, era possível recuperar, pelo conhecimento, o que caracterizaria o ser humano: sua humanidade. Percebemos, justamente, que, naquilo que ele denomina de restauração, na forma de pensar e agir com vistas ao bem, há um princípio que se inicia individualmente, mas que se reverte para ações coletivas, para a vida em sociedade. Se o ser humano ignora, possivelmente, não conhece, o que, para o mestre, significa 'permanecer nas trevas'; já, conhecer, significa 'luz', clarear o que estava obscuro, o que não se consegue ver, ter ciência. Quando o ser humano busca o saber, ele está buscando a 'luz', o conhecimento, tendo a oportunidade de se restaurar, recuperar a humanidade corrompida pela ausência teórica e prática do conhecimento que propicia o bem, individual e comum.

Assim, ficam justificadas nossa escolha do mestre vitorino e de seu projeto educacional como objeto de nossa pesquisa de doutoramento em Educação. Em seus escritos, estão registrados seu pensamento, sua preocupação com o conhecimento, com a docência, com a organização da Escola da Abadia de Saint-Victor, com os estudantes dessa escola, com a cristandade do século XII. Assim, dando mostras de sua compreensão e de sua concepção do contexto social em que vivia, ele despertou nosso interesse por conhecer sua proposta educacional. Como professores, cada vez mais somos despertados a conhecer, a aprender e a apresentar, amparados pela legislação educacional vigente, uma educação de

qualidade, ou seja, uma educação que propicia à pessoa uma formação ampla e capaz que a torne atuante e consciente de seus papéis sociais, para que assim possamos nos formar e formar os alunos com educação de qualidade.

Com Hugo de Saint-Victor, compreendemos que ser professor/mestre pressupõe ser autoridade no ambiente educativo, o que implica conhecer para então ensinar e (trans)formar o estudante. Para que o estudante adentre o ambiente educativo com determinado conhecimento e conclua com outro saber, mais elaborado, o ensino, a didática, a teoria, ministrados e mediados pelo professor/mestre, necessitam ser consistentes o suficiente para promover a superação do conhecimento inicial. Designamos esse processo como *transformação*. Compreendemos que nele reside a restauração humana pelo conhecimento concebida por Hugo de Saint-Victor: ele não despreza o conhecimento da pessoa, mas assevera que é necessário aprofundá-lo, aprimorá-lo, levando-o ao patamar da 'perfeição'. Entendemos que é esse o sentido atribuído pelo mestre vitorino ao termo *restaurationis*: ele não desconsidera o conhecimento que a pessoa tem e com o qual chega à instituição educativa; ao contrário, instiga a transformá-lo com vistas ao bem. Nisso reside o que há de humano no ser: pensar racional e sabiamente.

Escolhemos a Educação como área do conhecimento para estudar as formulações de Hugo de Saint-Victor porque, como um importante mestre de sua época, reconhecido por Verger (2001), Marchionni (2001), Gryzbowski (2014), ele organizou a escola em que atuava. Justamente porque ensinava e prezava a autoridade, ele nos permite aprender (como *exemplum* situado no passado e deixado para a posteridade), seja com sua didática, com seu método de aprendizagem, seja com a pertinência de ser e se posicionar como autoridade: “[...] não queira aparecer douto, mas sê-lo [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 13, § 10).

Em consonância com esses elementos (escolha, autoridade), elencamos um terceiro: a concepção de educação com base em um referencial teórico-metodológico de totalidade. Tal concepção aproxima-nos da compreensão de Hugo de Saint-Victor acerca da unidade da alma, em sua tríplice potência: vegetativa, sensitiva e racional. Na perspectiva vitorina, somente o homem é dotado de razão e, fundamentalmente por isso, pode pensar reflexiva e responsavelmente em seus atos ao fazer escolhas.

Em geral, pode ser detectada uma potência tríplice em sustentar os corpos. Uma confere ao corpo somente a vida, para que, nascendo, cresça e, alimentando-se, continue a viver. A segunda oferece a capacidade de discernimento mediante a percepção sensível. A terceira é dotada da força da mente e da razão (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. I, c. 3, §1).

Abordar a dimensão educativa pressupõe considerar o homem nessa tríplice relação, ou seja, com suas necessidades corpóreas (físicas), morais e intelectivas, e ao, mesmo tempo, em sua unidade: conceber a educação como um processo que se efetiva nas relações sociais. É com esse olhar que procuramos definir nossa pesquisa: ‘o que’ – o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor; ‘como’ – analisando as obras *Didascalicon* e *De sacramentis*; e ‘porque’ - obra e autor nos permitem refletir sobre a essência mesma do ser humano como ser restaurado e sábio. Tais premissas não foram objeto de análise dos estudos já realizados sobre Hugo de Saint-Victor e sua obra, ao menos não de forma explícita e intencional.

Ressaltamos que, em nossa proposta de análise, pautamos a fonte e o objeto de estudo no âmbito da História da Educação e na perspectiva de totalidade, conforme os pressupostos teóricos da História Social, especialmente as formulações de Marc Bloch (1965; 2001) e Lucien Febvre (1989; 2004), e a premissa de longa duração preconizada por Fernand Braudel (2011). Esclarecemos que, de nossa perspectiva, as premissas e os princípios acima aludidos, bem como os autores que os fundamentam fazem parte de um movimento maior, que engloba outros pensadores e conceitos³².

Comprendemos a História Social como parte de um movimento histórico que propôs uma renovação na forma de se entender, conhecer e estudar o processo histórico e, por conseguinte, a historiografia. Estamos nos referindo à *Escola dos Annales*, um movimento que, segundo Castro (1997) e Burke (2010; 2012) surgiu na França na década de 1920 com a fundação, em 1929, da revista *Annales d'histoire économique et sociale* e teve como precursores dois importantes historiadores franceses do século XX – Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944). Os autores propunham o tratamento da história como problema, devendo a análise

³² Em razão disso, recorremos a outros teóricos que nos auxiliam a compreender a História Social como perspectiva de análise. Assim, Marc Bloch e Lucien Febvre, principais fundadores do referido periódico e representantes da primeira geração dos *Annales*, e Fernand Braudel, que em 1956, assumiu a direção do periódico depois da morte de Lucien Febvre, destacam-se como as principais referências metodológicas da pesquisa, mas não as únicas, conforme esclarecemos nesta introdução.

contemplar diferentes campos do conhecimento, como a Sociologia, a Antropologia, a Literatura e outros. Esses conhecimentos, aliados aos saberes produzidos na sociedade, possibilitariam, segundo eles, compreender as situações do presente.

Em *Apologia da história, ou O ofício do historiador*, Marc Bloch (2001, p. 41) conceitua a História, o papel do historiador, bem como os elementos de metodologia de pesquisa em História, instigado pela indagação de seu filho: “Papai, então me explica para que serve a história”. O autor nos ensina que o estudo da história leva-nos a entender os homens e as particularidades da organização social essenciais à convivência e à sobrevivência dos sujeitos singulares.

O que se produziu que parecera apelar imperiosamente à intervenção da história? Foi que o humano apareceu. Há muito tempo, com efeito, nossos grandes precursores, Michelet, Fustel de Coulanges, nos ensinaram a reconhecer: o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [...] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que a criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça. (BLOCH, 2001, p.54).

Destacamos que, para o autor, o objeto de estudo do historiador são os homens no tempo e que o novo prisma da disciplina histórica é a trajetória do homem no tempo. Dessa forma ao atentar para a vivência do homem no passado, não podemos negligenciar a ideia de totalidade, ou seja, a de que os homens se constituem por meio das relações sociais que desenvolvem para assegurar o desenvolvimento da sociedade.

[...] uma civilização, tal qual como um indivíduo, nada tem de um jogo de paciência, mecanicamente [sic] ajuntado; o conhecimento dos fragmentos, estudados sucessivamente, cada um por si, não propiciará jamais o conhecimento do todo; nem mesmo o dos próprios fragmentos (BLOCH, 1965, p. 135).

O autor demonstra a necessidade de olharmos a totalidade para compreendermos as partes e não o percurso inverso. Desse modo, o historiador pode desenvolver sua pesquisa prevenindo-se do risco da demasiada parcialidade,

já que esse exercício lhe possibilita olhar o presente de forma distinta, isto é, como realidade complexa e diversificada.

Febvre (1985), em *Combates pela história*, reúne textos que delineiam os conceitos e os princípios dessa nova abordagem da História. Defendendo a perspectiva da totalidade no estudo da História, ele assinala: “[...] o objecto de nossos estudos não é um fragmento do real, um dos aspectos isolados da actividade humana — mas o próprio homem, entendido no seio dos grupos de que faz parte” (FEBVRE, 1989, p. 31). Essa é uma das premissas de nosso estudo, uma vez que situamos o objeto da pesquisa no seio da sociedade do século XII, da qual faz parte o autor (Hugo de Saint-Victor) e a obra estudada.

Febvre (1989) afirma que a História é a ciência do homem; ou seja, o escopo da ciência histórica, para esse historiador, são essencialmente os homens, haja vista que aspectos como fatos, ideias, instituições, registrados no curso da História, são, fundamentalmente, humanos.

Os homens, únicos objetos da história – de uma história que se inscreve no grupo das disciplinas humanas de todas as ordens e de todos os graus, ao lado da antropologia, da psicologia, da linguística, etc.; uma história que não se interessa por não sei que homem abstrato, eterno, de fundo imutável e perpetuamente idêntico a si mesmo, mas pelos homens sempre tomados no quadro das sociedades de que são membros, pelos homens membros dessas sociedades numa época bem determinada do seu desenvolvimento, pelos homens dotados de funções múltiplas, de atividades diversas, de preocupações e de aptidões variadas, que se mesclam todas, se chocam, se contrariam, e acabam por concluir entre si uma paz de compromisso, um *modus vivendi* que se chama a Vida. O homem assim definido pode ser agarrado, por razões de comodidade, por este ou aquele membro, pela perna ou pelo braço, em vez de pela cabeça: é sempre o homem inteiro que vem atrás, desde se puxe. Não se pode partir esse homem em bocados, é matá-lo: então o historiador não terá senão bocados de cadáveres [...] Pirenne, o grande historiador da nossa época, definia-o um dia: <<um homem que ama a vida e que sabe olhá-la>>. Esse homem, numa palavra, é o lugar comum de todas as atividades que exerce – e podemos interessar-nos mais particularmente por uma delas, pela sua atividade, pelas suas actividades económicas, por exemplo. Com uma condição, que é nunca esquecer que elas o põem em causa inteira, sempre – e no âmbito das sociedade que o criou (FEBVRE, 1989, p. 30-31).

Nesse sentido, a abordagem dos *Annales* implica a expansão da noção de fonte. Propunha-se que o documento investigado, na pesquisa histórica, fosse cada

vez mais variado e essa ‘variação’ de fontes ocorreria no diálogo/confluência da História com outras ciências, tendo em vista, por conseguinte, a totalidade.

Os textos, evidentemente: mas não apenas os textos. Também os documentos, sejam de que natureza forem; os que há longa data se utilizam; e sobretudo os que o feliz esforço de disciplinas novas proporciona: disciplinas como a estatística; a demografia que substitui a genealogia, em toda a medida em que Démos substitui no trono os Reis e os Príncipes; a linguística, proclamando com Meillet que todo o facto da língua manifesta um facto de civilização; a psicologia, ao passar do estudo dos indivíduos ao dos grupos e das massas: quantas mais? Nos pântanos lamacentos do Norte caiu, há milénios, o pólen das árvores florestais. [...] Um documento de história, esse pólen milenário. A história faz com ele o seu mel. A história que se edifica, sem exclusão, com tudo o que o engenho dos homens pode inventar e combinar para suprir o silêncio dos textos, os estragos do esquecimento (FEBVRE, 1989, p. 24).

Essa conceituação de fonte também é importante para a nossa pesquisa. Tudo o que é fruto da ação humana pode se constituir em fonte, desde que o historiador consiga ‘suprir o silêncio do texto’ investigado e consiga fazê-lo ‘falar’ ao problematizá-lo. Compreendemos, com base tanto em Febvre (1989) quanto em Mendes³³ (2011), que as fontes são elaboradas para atender a determinadas demandas da sociedade. Assim, a História “[...] aqui entendida como conhecimento histórico, diz respeito mais ao presente do que ao passado” (MENDES, 2011, p. 206), na medida em que o passado, se não recordado plenamente, seja então reconstruído a partir do esforço e labor do historiador no presente (FEBVRE, 1989; MENDES, 2011; BLOCH, 2001).

[...] conscientemente ou não, é sempre a [sic] nossas experiências cotidianas que, para nuançá-las onde se deve, atribuímos matizes novos, em última análise os elementos, que nos servem para reconstituir o passado: os próprios nomes que usamos a fim de caracterizar os estados da alma desaparecidos, as formas sociais evanescidas, que sentido teriam em nós se não houvésemos antes visto homens viverem? Vale mais [cem vezes] substituir essa impregnação instintiva por uma observação voluntária e controlada. Um grande não será menos grande, suponho, por haver atravessado de olhos fechados o mundo onde vive. Mas o erudito que não tem o gosto de olhar a seu redor nem os homens, nem as coisas, nem os acontecimentos, [ele] merecerá talvez, como diria Pirenne, o título de um útil antiquário (BLOCH, 2001, p. 66).

³³ Observamos que tais autores são de épocas distintas, mas são pertinentes ao debate porque nos ensinam sobre a história.

O historiador, assim, não preza o estudo do passado por si mesmo, como um 'útil antiquário', mas o faz, justamente, considerando sua vivência social, pois ainda que seu estudo esteja assentado em materiais do passado, o ato da análise acontece no presente. A análise histórica e a compreensão temporal são pertinentes ao pesquisador, que, situando-se no tempo³⁴ e no espaço, pode elaborar suas reflexões: "A incompreensão do passado nasce fatalmente da ignorância do presente. Mas talvez seja menos vão esgotar-se em compreender o passado se nada se sabe do presente" (BLOCH, 2001, p. 65).

No que tange ao entendimento de História Social, as formulações de Febvre (1989) permitem-nos fazer uma reflexão: não há uma História que não seja a dos homens, assim como uma História que não seja social. Na perspectiva de Febvre (1989), o homem é incapaz de assegurar sua sobrevivência, a não ser vivendo em sociedade, pois é na convivência social que suas ações são delineadas. Desse modo, se considerarmos que a História é sempre humana, a pesquisa do historiador torna-se significativa à medida que considera as ações do homem no meio social em que emergiram.

Há simplesmente a história, na sua Unidade. A história que é toda ela social, por definição. A história que considero o estudo, cientificamente conduzido, das diversas actividades e das diversas criações dos homens de outrora, tomados na sua data, no quadro de sociedades extremamente variadas e contudo comparáveis umas com as outras (é o postulado da sociologia), com as quais encheram a superfície da terra e a sucessão das épocas. Definição um pouco longa: mas desconfio das definições demasiado breves, demasiado miraculosamente breves. E parece-me que esta, pelos seus termos, afasta muitos falsos problemas (FEBVRE, 1989, p. 30).

Febvre (1989) preza a unidade/totalidade da história e a relação ou a contribuição das demais ciências³⁵ para os estudos históricos. Castro³⁶ (1997, p. 45),

³⁴ Em face disso, Bloch (2001, p. 63) observa: "[...] a ignorância do passado não se limita a prejudicar a compreensão do presente; compromete, no presente, a própria ação".

³⁵ Cumpre observar, assim, que apesar de, em nossa pesquisa, nos dedicarmos e nos centrarmos na análise de textos, reconhecemos que a perspectiva da História Social demanda um acesso mais amplo por parte do historiador, ou seja, ele deve investigar uma variedade de fontes seguindo as questões e as hipóteses elaboradas. Nesse sentido, é possível analisar as obras de Hugo de Saint-Victor de diversas perspectivas, tais como: a da filosofia (caso de *Didascalicon* (2001); a da geometria (Cf. *Descriptio mappe mundi* – In: Gauthier-Dalché, Patrick. **La "Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor**. Texte inédit avec introduction et commentaire, Paris 1988. E *Practica geometrie* – In: Baron, R. **Hugonis de Sancto Victori Opera propedeutica**, Notre Dame, 1966); a da

destaca justamente isso na primeira fase dos *Annales*, ao observar que os fundadores dos *Annales* "[...] propunham uma história problema, viabilizada pela abertura da disciplina às temáticas e métodos das demais Ciências Humanas, num constante processo de alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico". Em seu estudo sobre a História Social, a autora analisa os aspectos metodológicos fundamentais da proposta de Bloch e Febvre para o estudo da história, dentre eles, a colaboração das disciplinas (ciências) para desenvolver pesquisas históricas e a pertinência de uma síntese para a compreensão do fato histórico em sua totalidade. Em uma pesquisa histórica com tais enfoques, o historiador, individualmente, não se dedica à história universal, mas precisa de um trabalho conjunto para que o propósito se concretize.

O conceito de longa duração formulado por Braudel (2011) é adotado neste estudo porque permite ao historiador/pesquisador compreender a relação entre passado e presente, as transformações e as permanências dos aspectos históricos e sociais, sendo um recurso importante para evitar uma compreensão superficial³⁷ da História.

Entre os diferentes tempos da história, a longa duração se apresenta assim como um personagem embaraçante, complicado, amiúde inédito. Admiti-lo no coração de nosso mister não será um simples jogo, a habitual ampliação de estudos e curiosidades. Não se tratará, tampouco, de uma escolha cujo único beneficiário será ele. Para o historiador, ocultá-lo é prestar-se a uma mudança de estilo, de atitude, a uma alteração de pensamento, a uma nova concepção do social (BRAUDEL, 2011, p. 52-53).

teologia (caso de *De sacramentis*) e a da História da Educação. Em nosso Grupo de Pesquisa, há duas pesquisadoras que estudam a educação medieval a partir de imagens, fundamentando-se nos princípios teóricos da História Social. São elas: Meire Aparecida Lôde Nunes e Sandra Regina Franchi Rubim, respectivamente: **E o logos se fez carne...: uma análise dos afrescos de Giotto na Cappella Degli Scrovegni** (2015) e **Educação, História e Imagens de D. Sebastião: a construção de um ideal laico e cristão** (2016).

³⁶ Segundo Castro (1997, p. 45), os fundadores dos *Annales* "propunham uma história problema, viabilizada pela abertura da disciplina às temáticas e métodos das demais Ciências Humanas, num constante processo de alargamento de objetos e aperfeiçoamento metodológico".

³⁷ Destacamos que isso não pressupõe descurar do tempo curto, mas, na concepção de Braudel (2011), é importante que o historiador considere a complexidade da 'duração social'. Ao mesmo tempo em que o autor observa que o tempo curto pode ser "[...] a mais caprichosa, a mais enganadora das durações", ele atenta ao pesquisador para resguardar seu objeto de uma análise tão limitada a ponto de confundir-lo. No entanto, ressalva que o tempo curto continua sendo um espaço de ação humana, de socialização e, portanto, não deve ser negligenciado. "O único erro, a meu ver, seria escolher uma dessas histórias com exclusão das outras. Foi e seria o erro historizante. Sabe-se que não será cômodo convencer todos os historiadores e, menos ainda, as ciências sociais, empenhadas encarniçadamente em nos reconduzir à história tal como era ontem. Ser-nos-á preciso muito tempo e cuidado para fazer com que todas essas mudanças e novidades sejam admitidas sob o velho nome de história" (BRAUDEL, 2011, p. 53).

A longa duração, segundo o autor, contempla a denominada 'duração social', isto é, "[...] tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens, que não são apenas a substância do passado, mas também o estofamento social atual" (BRAUDEL, 2011, p. 43). Assim, a qualidade temporal das ações humanas que torna a História pertinente e útil para as ciências sociais, constituiu um pressuposto teórico-metodológico, pois

[...] no debate que se instaura entre todas as ciências do homem, a importância, a utilidade da história, ou antes, da dialética da duração, tal como se desprende do mister, da observação repetida do historiador; pois nada é mais importante, a nosso ver, no centro da realidade social, do que essa oposição viva, íntima, repetida indefinidamente entre o instante e o tempo lento a escoar-se. Que se trate do passado ou da atualidade, uma consciência clara dessa pluralidade do tempo social é indispensável a uma metodologia comum das ciências do homem (BRAUDEL, 2011, p. 43).

O conhecimento dessa 'dialética da duração' por parte do historiador é importante para sua pesquisa, pois lhe permite identificar as demandas de seu estudo, ponderar as formulações adequadas e contrárias à temática pesquisada³⁸. Dessa forma, o auxilia em sua reflexão sobre a totalidade da História, pois o situa diante tanto das nuances sociais que perduram no tempo quanto das que mudam.

Com tais considerações, justificamos o estudo da educação de épocas anteriores ao nosso tempo presente, especialmente o uso dos conceitos de 'história', de 'longa duração', de 'totalidade' e de 'história social'. Particularmente, justificamos nossa opção por essa perspectiva para estudar as questões e as preocupações presentes nos escritos de Hugo de Saint-Victor, pois ela nos capacita para conhecer

³⁸ Já afirmamos que a atuação de Hugo de Saint-Victor ocorre, fundamentalmente, na Escola de Saint-Victor. Por conseguinte, a temática pesquisada sobre a formação humana e suas formulações (pensamento) são oriundas também dessa ambiência. Se a Idade Média não inventou essa instituição (a escola), ao menos, lhe conferiu um novo significado, redefinindo seu conteúdo e sua hierarquia. Surgindo à sombra de palácios, de igrejas, o ensino medieval não se restringiu à reprodução e à transmissão dos saberes religiosos. O medieval renovou seu *corpus* de textos, de conhecimentos, de métodos de ensino, do qual Hugo de Saint-Victor fez parte. Permite a emergência do intelectual, como afirma Le Goff (1995, p.18): "Entre tantas palavras – sábios, doutores, clérigos, pensadores [...] esta designa um ambiente de contornos bem definidos: o dos mestres das escolas. Ele aparece na Alta Idade Média, se desenvolve nas escolas urbanas do século XII, se expande a partir do século XIII nas universidades. Intelectual designa os que fazem do pensar e do ensinar seu pensamento uma profissão. Essa aliança entre a reflexão pessoal e sua difusão através do ensino caracterizava o intelectual". A partir do século XIII, o Ocidente conheceu, por exemplo, uma mudança da organização do seu sistema educacional: as universidades. Com efeito, segundo Verger (2001), as primeiras universidades nasceram da semelhança com corporações de escolas urbanas.

e refletir acerca do homem e da sociedade em suas características fundamentais no curso da história. Em outras palavras, com tais pressupostos teórico-metodológicos, podemos entender 'restauração' como recuperação histórica (recuperar a obra, o pensamento e o contexto de uma época e de um mestre) da totalidade nela expressa. O entendimento de longa duração como 'sapiência' é pertinente ao ofício do historiador/pesquisador que pretende observar a realidade histórica das ações dos homens ao longo do tempo, a história 'consagrada' socialmente, ou seja, considerada e vivenciada socialmente. Entendemos que esses pressupostos são fulcrais em uma pesquisa científica, pois lhe propiciam legitimidade e rigor acadêmico/científico, lhe dão sustentação e pertinência em termos da área de concentração da pesquisa.

Analisamos o projeto educativo de Hugo de Saint-Victor da perspectiva de que, em *Didascalicon* e *De sacramentis*, ele expõe seu posicionamento perante as demandas vivenciadas em sua época.

Reiteramos que esta proposta de pesquisa é fruto das inquietações suscitadas ao longo de nossa trajetória acadêmica e ganhou corpo no contexto das reflexões empreendidas pelo Grupo de Pesquisa, certificado pelo CNPq, denominado, *Grupo de Estudos Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade (GETSEAM)*, coordenado pela professora Dra. Terezinha Oliveira. Este grupo objetiva pesquisar questões cujos temas sejam norteados pela Educação "[...] no seio das mudanças sociais, políticas, culturais e filosóficas nas sociedades Antiga e Medieval sob o olhar da História" (OLIVEIRA, 2012, p. 1). Isso possibilita aos pesquisadores, professores e alunos que o compõe "[...] por meio do exame dos interesses distintos, de embates em movimentos históricos precisos [...] um amplo espaço para a análise do agir humano e, por conseguinte, das práticas dos indivíduos" (OLIVEIRA, 2012, p. 1). Esses pressupostos são orientados pela "[...] perspectiva da totalidade das relações humanas" (OLIVEIRA, 2012, p. 1). É com essa perspectiva que o grupo dialoga com as diferentes fontes, sejam estas de natureza filosófica, histórica, psicológica, literária, imagética.

Os estudos desenvolvidos pelo grupo são motivados por questões contemporâneas, pelo propósito de pensar reflexiva e responsabilmente sobre a educação. Visando o pensar e o agir na educação das pessoas no tempo presente,

seus integrantes se voltam para autores clássicos³⁹ e, por conseguinte, olham para o passado. A ideia é analisar como esses homens compreenderam seu contexto, como se posicionaram diante dele, elaborando propostas que compreendemos e discutimos de uma perspectiva educativa.

Nesse sentido, acreditamos que estudar as obras desse importante cômico e mestre do século XII (VERGER, 2001) como *corpus* para formação humana deste período é um exercício de reflexão sobre os homens, sobre suas particularidades, sobre as relações estabelecidas entre os pares e sobre a sociedade em que estão inseridos.

Por fim, apresentamos a estrutura deste trabalho, que está disposta em quatro capítulos, além desta introdução e da conclusão.

No primeiro capítulo, como entendemos nossa fonte como história e compreendemos que os escritos de Hugo de Saint-Victor estão amalgamados ao contexto histórico, trataremos do período em que viveu e escreveu esse mestre medieval. Partimos da historiografia sobre o século XII para tratar de três aspectos centrais no entendimento do movimento histórico das obras vitorinas: a 'Reforma Papal (Gregoriana)', o renascimento no século XII e as escolas medievais. Esses aspectos históricos e educativos são relevantes na medida em que nos levam à compreensão do espaço e da necessidade de restauração humana na época, o que mobilizou o olhar desse mestre e sua perspectiva teórica mística.

No segundo capítulo, analisamos a sistematização do saber em Hugo de Saint-Victor, refletindo sobre sua concepção de intelecto, de sapiência, de história e de memória como princípios fundamentais para a formação e a restauração humana. As demandas sociais emergidas na sociedade do século XII colocavam os intelectuais diante da necessidade de repensar o homem, a sociedade e a educação. Com isso, demonstramos o modo como Hugo de Saint-Victor compreende e desenvolve, junto a seus estudantes, seus conceitos, especialmente o de sapiência, evidenciando que conhecer a razão e o princípio primordial de todas as coisas era pressuposto para a educação e a restauração humana.

No terceiro capítulo, enfatizamos as reflexões desenvolvidas por Hugo de Saint-Victor acerca da restauração humana nas obras *De sacramentis* e *Didascalicon*. Procuramos mostrar que nelas estão os princípios fundamentais para

³⁹ Os clássicos, segundo Calvino (1993), são os notáveis escritos de formação, aqueles que transmitem ensinamentos relevantes para qualquer momento da existência humana.

a formação humana e intelectual no século XII, os quais configuram seu projeto educacional. Dentre esses princípios, tratamos da relação entre sapiência e sacramento. Percebemos que as obras de Hugo de Saint-Victor adquirem contornos políticos e pedagógicos, já que estão inseridas no bojo do projeto de civilização (as reformas) que procura tanto reformar para se conservar quanto formar para se restaurar. Ou seja, correspondem à necessidade de preparação teórica e didática para a formação do homem cristão do século XII.

No quarto capítulo, destacamos que os conceitos que polarizam o projeto educacional vitorino podem ser observados em outros pensadores, tanto de séculos anteriores, como Agostinho de Hipona (354-430) quanto de séculos posteriores, como Boaventura de Bagnoregio (c. 1217-1274). Tal percepção é resultante do caminho teórico-metodológico que percorremos, correspondendo ao 'fundo permanente' postulado por Bloch (2001). Embora tais autores sejam de períodos distintos, observamos que, guardadas as devidas proporções, existe uma linha entre eles: a questão da sapiência como 'perfeição' da vida. Analisamos a origem humana simbolizada na *árvore da vida* e a instauração do 'pecado' simbolizada na *árvore do conhecimento de bem e do mal*. Essa simbologia, que compõe uma tradição do conhecimento entre Agostinho de Hipona (354-430), Hugo de Saint-Victor (1096-1141) e Boaventura de Bagnoregio (c.1217-1274), é objeto de análise nesse último capítulo.

1. O MOVIMENTO HISTÓRICO DA OBRA VITORINA E A PERTINÊNCIA DOS CONCEITOS DE MÍSTICA, SACRAMENTO E SAPIÊNCIA PARA A RESTAURAÇÃO HUMANA EM HUGO DE SAINT-VICTOR

Neste capítulo, procuramos situar o personagem principal da pesquisa, caracterizar a instituição em que Hugo de Saint-Victor lecionou e que organizou, bem como analisar os fenômenos históricos do século em que viveu. Isso é fundamental para nos aproximarmos de nosso objeto de pesquisa. Analisando o movimento/circunstâncias históricas do século XII, particularmente aquelas que o caracterizam como período de formação/desenvolvimento da cristandade, encontramos elementos para compreender a produção e o pensamento do mestre vitorino, sua obra e também seu projeto educacional. Encontramos aspectos essenciais que nos auxiliam a elucidar as obras de Hugo de Saint-Victor, especialmente a *Didascalicon* e a *De sacramentis*. Para além de seu conteúdo filosófico e teológico, pretendemos identificar qual é a importância de suas formulações para aquele momento, dentre elas os princípios de restauração humana, sapiência e sacramento, bem como sua noção de mística.

Dentre os aspectos históricos relevantes para o nosso trabalho, mencionamos: o renascimento do século XII, as escolas medievais desse período e uma das reformas no medievo que ficou cunhada de Reforma Gregoriana.

1.1. Reforma na Idade Média: o contexto histórico das obras vitorinas

Ao buscarmos o entendimento histórico das obras de Hugo de Saint-Victor, encontramos as palavras de Verger (2001) sobre a reforma da Igreja, as quais elucidam as formulações do mestre vitorino. Como o autor explica, esse movimento histórico

[...] foi inicialmente reforma do clero secular e revalorização de seu papel (predição e sacramentos), ao menos ao nível dos bispos e dos cônegos, das paróquias [...] Isto exigia maior número de clérigos cultos, logo, formadores nas escolas. Isto implicava em um esforço intelectual sistemático de formatação [...] Campos consideráveis se abriram assim à reflexão e à ação dos clérigos instruídos (VERGER, 2001, p. 26-27).

Quando Verger (2001) afirma que essa reforma exigia um número expressivo de clérigos cultos, formadores nas escolas e que propunha a valorização do papel do clero, ressaltando a predição e os sacramentos, chamou nossa atenção, pois vimos que esses aspectos estão contidos nas obras de Hugo de Saint-Victor. Em *De sacramentis*, ele reserva a Nona Parte do Primeiro Livro, oito capítulos dedicados justamente a tratar dos sacramentos: o que eles são, por que foram instituídos, a quem pertencem, entre outras questões relativas aos sacramentos. Como extensão dessa temática, no Segundo Livro, dedica a Sexta Parte, a Oitava Parte, A Nona Parte e a Décima Primeira Parte, respectivamente: ao *Sacramento do Batismo*; *Sobre o Sacramento do Corpo e Sangue de Cristo*; *Sobre os Sacramentos que foram instituídos para a prática e que todos eles são santificados por meio da Palavra de Deus* e *Sobre o Sacramento do Matrimônio*.

Assim, entendemos que os aspectos históricos mencionados por Verger (2001), sobretudo a Reforma, foram possíveis motivações para que o mestre vitorino redigisse a referida obra. Por isso, dedicamo-nos a estudá-los.

Primeiramente, inferimos que o contexto histórico em que Hugo de Saint-Victor viveu, e, por conseguinte, desempenhou seu ofício na docência e na organização da Escola de Saint-Victor em Paris, é um “[...] tema fundamental da política da civilização cristã ocidental – a Reforma Papal” (COELHO, 2013, p. 15). Na fase de elaboração do projeto de pesquisa, durante o processo de seleção e de leitura dos textos e das obras relativas ao mestre vitorino, indagávamos: por que ele se dedicou a escrever uma obra de dois volumes sobre os sacramentos da fé cristã? O que o motivou a redigi-la? A quem está direcionada? Conforme fomos traduzindo a obra e, concomitantemente, lendo autores como Ruy Nunes (1974), David Knowles e Dimitri Obolensky (1974), Marie-Dominique Chenu (1999), Jacques Verger (2001), Leandro Duarte Rust (2013), entre outros, fomos percebendo que essas questões estavam relacionadas ao projeto formativo do mestre vitorino: a restauração humana. Assim, chegamos ao entendimento de que as fontes fundamentais da pesquisa seriam *Didascalicon* e *De sacramentis*. No prefácio desta obra, o autor afirma que foi impelido pelo zelo de outros a compor um estudo sobre os sacramentos da fé cristã e que incorporou a ela outros escritos que havia composto anteriormente. Julgamos que *Didascalicon* seja um deles. Nas palavras do mestre vitorino:

Fui impelido pelo zelo de alguns a escrever um estudo sobre os sacramentos da fé cristã, em que incorporei alguns escritos que eu usara outrora, porque me parecia molesto, se não uma tarefa supérflua, expressar em uma nova forma. E se, talvez, a simplicidade da minha dicção (expressão) nesses escritos não tenha conseguido observar a beleza do estilo, eu não o penso de grande importância, desde que a mesma verdade habite neles. Mas o que me perturba mais é o fato de que depois de eu ter composto esses mesmos escritos com algum descuido no passado (já que naquela época eu não tinha um plano para o futuro trabalho) eu tê-los indiscriminadamente transcrito, pensando então que era suficiente para que frivolidades desse tipo ou notas pudessem tornar-se conhecimento gera. No entanto, depois, quando eu estava incorporando esses escritos no texto do presente trabalho, a razão ficava me pedindo para mudar certas coisas neles, de fato, para adicionar ou tirar certas coisas. Desejo que o leitor seja informado deste (da presente obra), a fim de que, onde quer que ele descubra (encontre) esses escritos fora do texto do presente trabalho que seja diferente quer em termos de conteúdo ou forma, ele pode saber que a descrição anterior é a causa da diferença, e, se acontecer que nada tenha que ser corrigido neles, poderá fazer alterações de acordo com a norma do presente trabalho⁴⁰ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prefácio, tradução nossa).

Temos aqui uma das características do método de trabalho de Hugo de Saint-Victor, cujo pensamento não permite encontrar hiatos, pois ele se mantém aprofundando e retocando sua expressão. Quando ele menciona que, ao escrever *De sacramentis*, adotou materiais antigos e que havia 'composto estes mesmos escritos com algum descuido no passado', explica que tal descuido devia-se ao fato de não ter, na época, pretendido escrever essa obra. Por isso, serviu-se então dos escritos anteriores, ora modificando-os, ora acrescentando-os. *Didascalicon* seria portanto um desses escritos que serviram de fundamento a *De sacramentis*.

Sicard (1991, p. 23) compreende que, com essa forma de pensar e de escrever que denota seu trabalho e seu método, ele pode “[...] desenhar as

⁴⁰ Librum de sacramentis Christianae fidei studio quorumdam scribere compulsus sum; in quo nonnulla quae antea sparsim dictaveram propterea quod ideo eadem stylo exprimere molestum vel superfluum videbatur inserui. In quibus, si forte sermo simplicior colorem dictaminis servare non potuerit, non multum interesse putavi. Eadem veritate constante. Hoc autem magis ne moyet quod cum haec eadem prius negligentius dictassem (utpote nondum adhuc futuri operis propositum habens), passim transcribenda exposui: sufficere tunc arbitratus ejusmodi minima vel adnotata in notitiam venire. Sed, quia postmodum eum eadem hujus operis textui inserirem, quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adicere vel detrahare ratio postulabat. Lectorem admonitum esse volo, ut sicudi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendatum fuerit, ad hujus operis formam componat. (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Praefatiuncila).

virtualidades (potencialidades) em sua produção literária e descobrir nessa fidelidade, mesmo nas primeiras opções, um antídoto contra a esterilidade⁴¹”.

As considerações de Hugo de Saint-Victor na citação acima também nos remetem à afirmação de Verger (2001) de que *Didascalicon* e *De sacramentis* se destacam do conjunto de suas obras: a primeira, como um ‘manual de estudos’ ou ‘*ratio studiorum*’ da educação vitorina; a segunda, como uma suma de Teologia da Idade Média ocidental:

[...] deixou uma obra abundante, onde expressa, ao mesmo tempo, sua espiritualidade de cônego e sua atividade de professor, encarregado de ensinar as artes liberais e a Sagrada Escritura: cerca de cinqüenta títulos, ou seja não menos de três volumes da Patrologia Latina, em que os escritos de espiritualidade e de mística estavam lado a lado com manuais de artes liberais [...] Duas obras maiores dominam o conjunto, o *De sacramentis*, a primeira grande suma de Teologia da Idade Média ocidental, e [...] o *Didascalicon*, redigido provavelmente desde os anos de magistério de Hugo [...] o *Didascalicon* foi definido como um “manual de estudos”, uma verdadeira *ratio studiorum* para o uso dos Vitorinos e, mais amplamente, de todas as escolas urbanas de seu tempo. O subtítulo (De studio legendi: “Como ler?”, “A aplicação à leitura”) traduz bem sua ambição [...] designam [...] tanto o trabalho do aluno que lê e logo estuda as autoridades, quanto o do professor que as “lê” publicamente, isto é, comenta-as em aula. Livro simultaneamente para o mestre e para o aluno [...] (VERGER, 2001, p. 78-79, grifos do autor).

As palavras de Verger (2001) foram cruciais para nossa escolha das fontes vitorinas na pesquisa de doutorado. Segundo esse autor, as obras em questão formam uma unidade: a formação humana e intelectual do século XII. Como o próprio mestre vitorino ressalta no prefácio de *De sacramentis*, esta é resultado da construção de seu pensamento. Em outros escritos seus, o conhecimento da sapiência, da Sagrada Escritura e das artes liberais é fundamental para a formação humana e intelectual da cristandade. Embora o teor de sua escrita seja semelhante ao de outras obras, *De sacramentis* traz temas distintos e pormenores das temáticas desenvolvidas, como a sacramentalidade da criação, a ideia da história humana como fruto da ‘queda’ primordial e a instrução como ‘remédio’ fundamental para se romper com o pecado e se restaurar o ser humano.

⁴¹ “[...] virtualités dans as production littéraire, et trouver dans cette fidélité même à des options premières un antidote à la stérilité” (SICARD, 1991, p. 23).

Observamos, assim, que há conexões entre as obras estudadas, mas também inovações, desde a classificação do saber até seu direcionamento. *Didascalicon*, a nosso ver, foi, primeiramente, direcionada aos estudantes da Escola de Saint-Victor, embora Verger (2001) e Le Goff (2007), dentre outros, observem que sua influência não se restringiu a ela, mas se estendeu para as demais escolas medievais. Assim, consideram que, por seu teor, essa obra é um currículo medieval de estudos. Já *De sacramentis*, pela elaboração de sua escrita, seria direcionada a seus pares e, porque não dizer, de modo mais amplo, à cristandade do século XII.

O contexto era eminentemente favorável [...] era o contexto de uma Paris em pleno desenvolvimento em que as escolas se multiplicavam, particularmente na Rive Gauche onde se situava Saint-Victor. A própria abadia, protegida pelo rei, estava em pleno crescimento e se impôs, precisamente na época de Hugo, tanto como um dos principais centros da reforma canonical, quanto como um foco importante da vida intelectual (VERGER, 2001, p. 78).

A Abadia, ou Escola de Saint-Victor, destacou-se em termos de desenvolvimento social. Inclusive, conforme as palavras de Verger, esse centro intelectual floresceu, tornando-se uma importante instituição no rol das escolas urbanas desse período, não somente para o clero e para o reinado, mas também para a sociedade como um todo. O clero e os reis foram os dois *corpus* sociais dos embates explícitos que os autores posteriores, além dos do período em tela, se dedicaram a entender nos meandros da referida Reforma. Contudo, essa reforma, a princípio, foi entendida entre Papado e Império, sendo considerada posteriormente tanto como Reforma Gregoriana (Papal) como Revolução Papal.

O grande movimento de reforma que se verificou na Igreja ocidental e se estendeu pelo espaço de cem anos, é muitas vezes deturpado pelos historiadores, e mal compreendido por seus leitores, por ser abordado sem a devida focalização. No passado, a atenção era com freqüência [sic] dirigida quase exclusivamente para o conflito entre o papado e o Império, e mais particularmente para um ponto do conflito, a luta das investiduras leigas. Só nos últimos cinquenta anos é que esta grande polêmica, a luta por excelência para os historiadores germânicos, passou a ser encarada mais corretamente com um dos aspectos de amplo movimento de reforma moral, disciplinar e administrativa, que atingiu toda a sociedade, e não apenas o papado e o clero. Considerada num contexto mais amplo ainda, até mesmo o vasto terreno da reforma eclesiástica e religiosa não passa de um aspecto da evolução da Europa ocidental que passava do estado de tutela intelectual para uma adolescência na

capacitação intelectual e prática; faz parte, na verdade, da nova vida que, em vista de outras manifestações, passou a ser chamada o renascimento dos séculos onze e doze. A centralização do poder papal, a reforma monástica, o ressurgimento do direito civil e canônico, são alguns dos aspectos do mesmo movimento intelectual que inspirou a nova dialética, a fundação de escolas, a arte românica [...]. E mesmo tomando tudo isto em consideração, ainda não abrangeremos integralmente o panorama (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 179).

Os autores ressaltam o cuidado a ser adotado no estudo desse movimento histórico cunhado de Reforma Gregoriana. Permeada pela complexidade de aspectos que caracterizaram a vida no século XII, dentre eles, a questão das investiduras e a do ressurgimento dos direitos civil e canônico, a reforma, no âmbito do designado renascimento do século XII, almejava restaurar os valores monásticos pela retomada da *vita apostolica* (BOLTON, 1986), pela fundação de escolas, da arte, etc.

Em relação aos desdobramentos sociais monásticos e da igreja, observamos que os senhores feudais nomeavam seus filhos e parentes para a função eclesiástica, visando não perder suas propriedades para a igreja. Assim, como a investidura espiritual estava mais voltada para as questões econômicas e políticas do que para a vocação religiosa, os valores monásticos foram se deteriorando, o que desencadeou a ruína de muitos mosteiros. Por exemplo, a situação forçou Cluny⁴² a se tornar autônomo, além de influenciar a organização secular, que, de acordo com Genicot (1968), pode não ter sido intencional, mas motivou o movimento gregoriano a sustentar o poder pontifício nos locais em que os mosteiros eram construídos (PIZOLI, 2014).

Assim, no início do século XI, a igreja lutava contra o poder temporal para preservar o direito de nomear seus representantes e defender sua autonomia. Nesse sentido, Guizot (1907), historiador do século XIX, nos esclarece que essa postura da Igreja ocorreu em um contexto histórico singular. Expliquemos: remonta ao período de dissolução do Império carolíngio e de início de uma nova forma de convivência entre o poder espiritual e temporal, ou seja, quando, em virtude do esfacelamento do apoio recíproco, a Igreja tentou se impor ao poder temporal.

⁴² Cluny foi uma Ordem monástica beneditina, cuja abadia, localizada na Borgonha (França), foi fundada por volta de 910 (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974). Em termos históricos, essa Ordem se destaca pela influência moralizadora e política de seus membros no seio da Igreja no século XII, movimento que ficou conhecido como Reforma de Cluny.

A dissolução do império de Carlos Magno provocou na ordem ecclesiastica as mesmas consequencias que na ordem civil. Desappareceu por toda a parte a unidade e tudo se tornou local, parcial e individual. Começa então na situação do clero uma lucta que até aquella época não havia existido; é a lucta dos sentimentos e do interesse do sacerdote. Entre estes extremos se veem os chefes da Igreja; cada um procurando dominar o outro; já não é tão forte nem tão universal o espírito ecclesiastico; o interesse individual começa a manifestar-se com mais importancia; o amor da independencia, os habitos da vida feudal vão enfraquecendo os laços da gerarchia ecclesiastica. Apparece então no seio da Igreja uma tentativa para combater os effeitos d'este enfraquecimento. [...] N'esta época, dominando o regimen feudal, é que houve maior numero de concilios, de convocações, d'assembléas ecclesiasticas provinciaes e nacionaes. [...] Não era possível dar unidade alguma a esta Igreja. Ia sempre crescendo a dissolução. Cada bispo, cada prelado, cada abbade isolava-se sempre mais na sua diocese ou no seu mosteiro. Pela mesma causa ia sempre crescendo a desordem. É a epoca dos maiores abusos da simonia, da repartição inteiramente arbitraria dos beneficios ecclesiasticos, da maxima desordem nos costumes do clero. Esta desordem desagradava immensamente ao povo e á parte mais sã do clero, e por isso não tarda em despontar na Igreja um certo espirito de reforma e a necessidade de ir buscar uma authoridade que reuna todos estes elementos e lhes imponha regras. [...] Durante o XII seculo a Igreja passou ao quarto estado, isto é ao estado da Igreja theocrática e monástica. O creador d'esta nova forma da Igreja, tanto quanto ao homem é dado ser creador, é Gregorio VII. [...] Quiz reformar a Igreja e por meio d'esta a sociedade civil, dando-lhe mais moralidade, mais justiça, mais ordem. Quiz fazel-o por intervenção e em proveito da Santa Sé (GUIZOT, 1907, p. 204-207).

Guizot evidencia alguns motivos para a postura adotada pelo papa Gregório VII (c. 1020-1085) em relação à organização interna e externa da Igreja, bem como permite observar que o século XII foi marcado pela ocupação de espaço em um caminho ascendente. O autor, ainda, afirma que a perda da unidade do *ordo clericalis* também atingiu a ordem civil, onde os desdobramentos sociais tornam tudo local, individual, impulsionado para a desordem e a eminente dissolução.

Em face da descentralização do poder e dos 'pequenos' poderes distribuídos (ou instaurados) em cada feudo (poderes feudais), os interesses individuais se sobressaíam e se impunham aos coletivos, levando a sociedade a necessitar de uma liderança. A Igreja viu-se, portanto, na necessidade de se organizar internamente e revigorar o poder do papado diante do poder do imperador. A simonia, que é a aquisição ilícita das coisas sagradas, e o concubinato do clero são preocupações do século XII, bem como dos ideólogos da Reforma Papal, pois

enfraquecia a Igreja e, por isso, Gregório VII decretou a lei do celibato e o controle dos bens da Igreja, tendo em vista a valorização moral do clero, visando assegurar a independência da Igreja da intervenção laica nos assuntos eclesiásticos.

O período que precede e sucede à eleição de Gregório VII (1073-1085) para papa foi fértil em medidas destinadas a reformar a Igreja e a esclarecer o seu papel relativamente ao Império. A essência destas reformas incidiu sobre aquilo que se considerava errado na Igreja e sobre o que era ineficaz na posição do papa no mundo. A Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas actividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja. Do mesmo modo, o papado ou se cingia estreitamente ao modo de vida de certas famílias ricas romanas ou se encontrava sob o controlo apertado do imperador. Os remédios postos em prática para combater esta situação eram o isolamento do clero acompanhado pela elevação da dignidade sacerdotal, o controlo dos cargos eclesiásticos e a imposição do celibato do clero nos mosteiros ou em instituições semelhantes e, sumamente importante, a eliminação da ingerência laica nas nomeações para cargos da Igreja (BOLTON, 1986, p. 20).

Embora tenha sido denominada de Reforma Gregoriana, esse movimento não se restringiu ao pontificado de Gregório VII. Para tanto, vimo-nos na necessidade de recuperar os séculos precedentes para compreender a formação das ideias que culminaram na referida reforma:

Transcorria desde o século X e definia-se pelo contato e pela aproximação de diversos elementos teóricos da religiosidade medieval até culminar no pontificado de Leão IX (1002-1054). Foi então que o “método lorenense” de governo episcopal articulou-os, amarrando-os a certos princípios fundamentais: a autoridade apostólica como a instância máxima dos assuntos da Igreja, acima, inclusive, da voz imperial; a igreja de Roma na condição de verdadeira guardiã da tradição dos santos padres; a reforma moral como meio da restauração do direito canônico e do primado da norma escrita. Com Leão IX, o Papado imprimiu uma lógica especificamente romana aos objetivos da Reforma, distinguindo-a de projetos anteriores, especialmente aquele defendido pelos abades de Cluny. Fliche (1924, p. 147) não fez rodeios em sua avaliação: “a obra rascunhada por alguns bispos isolados do século X, por alguns soberanos animados por piedosas intenções no século XI, adquire, daqui em diante, um caráter universal [...]. A Reforma era uma e era romana.” O pontificado leonino foi decisivo. Ao final dele, a Sé romana era vista como a “mãe de todas as igrejas”. Mas a Reforma passaria por ele incompleta, pois o papa se “deteve no meio do caminho” (FLICHE, 1924, p. 158). Ele não ousou desafiar o predomínio do poder temporal sobre os assuntos da religião cristã.

Isso só ocorreria com a ascensão de Gregório VII, em abril de 1073. [...] As decisões desse pontífice recombinaaram “as teorias de bispos e monges, alguns originários da Itália e outros de partes do antigo reino da Lorena” (FLICHE, 1924, p. 366), interligando-as em uma inédita agenda de alianças e compromissos em prol do triunfo do poder espiritual. A Reforma tornava-se uma declaração de guerra contra o imperador e o domínio laico. Ficava cada vez mais nítido que Fliche considerava Gregório o centro de um vasto movimento de transformações políticas e religiosas (RUST, 2013, p. 28, grifos do autor).

Em consonância com as formulações de Fliche, citadas por Rust (2013), Knowles e Obolensky (1974) fizeram uma recuperação histórica até o pontificado de Gregório VII e afirmam que a reforma do século XII é resultado “[...] de mais de setecentos anos de teorias e atitudes contraditórias” (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 180). Dentre seus desdobramentos, eles apontam o renascimento moral e espiritual promovido pelo trabalho dos monges desde a fundação de Cluny, em torno de 910. Durante o século IX, até essa data, com o reinado de Luís, o Piedoso, observa-se a decadência da vida religiosa, permeada por tênues e breves tentativas de reforma.

Além da fundação de Cluny, havia outras fundações, como a de Brogne, no norte da Lorena por volta de 914, e a de Gorze, próximo a Metz, por volta de 934. Nessa mesma época, no sul da Itália, despontava uma nova família de eremitas e monges. Contudo, os reformadores monásticos não influenciavam diretamente a hierarquia da Igreja, sua notoriedade, externa à ordem monástica, deveu-se ao estabelecimento de aspectos fundamentais da vida regular e de germes de futuros reformadores.

Com a morte do papa Silvestre II e do imperador Oto II, ascende ao trono Henrique da Baviera, um rei devoto e cômico de seus deveres que representou um período de conquista, porém manteve o tradicional controle sobre a Igreja germânica e da Lombardia e sobre seus bispos. “Em Roma a casa dos barões de Túsculo detinha o poder, e forneceu uma série de papas dos quais o mais conhecido é Bento VIII” (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 181). Como barão guerreiro que conquistou os territórios perdidos pelos papas e venceu os sarracenos com uma esquadra saída de Pisa e de Gênova, o pontífice Bento VIII manteve a harmonia com Henrique II, pois acatava seu controle. No concílio de Pavia, ocorrido em 1022, os dois soberanos promulgaram, dentre outras prescrições, um cânon, no qual se reiterava a determinação do celibato para o clero. Provavelmente, esse decreto foi

motivado por razões feudais e/ou econômicas, de forma evitar o desinteresse e a perda das propriedades anexas às igrejas por parte dos senhores feudais. Os soberanos morreram prematuramente em 1024.

Foram tempos confusos esses de disputas pelo ofício pontifício, até que Henrique III, no sínodo de Sutri, depôs Gregório VI e, em seu lugar, nomeou primeiramente Suitgero, bispo de Bamberg, como Clemente II (1046) e, depois, Poppon, bispo de Brixen, sob o nome de Dâmaso II (1047). Meses depois de este ter falecido, Henrique nomeou seu parente, Bruno, bispo reformador de Toul, que se tornou papa Leão IX (1049-1054). Este conviveu com um círculo de ‘colaboradores’ provenientes do movimento da reforma monástica: Humberto de Moyenmoutier, Frederico de Lorena, Hugo Cândido, Udon de Toul e o jovem Hildebrando, que se tornaria o papa Gregório VII.

Assim, na primeira metade do século XI, embora as atividades e os escritos de reformadores como Wazo, bispo de Liège, e Pedro Damiano tenham sido importantes, a chegada de Leão IX a Roma, em 1049, foi fundamental, pois, na companhia desses colaboradores, tornou suas experiências individuais uma ação organizada. Os reformadores, a princípio, concentraram sua atenção nos ‘males’ universais e em seu antídoto: os males eram a simonia e o nicolaísmo; o antídoto era a ação disciplinar de papas livres e revestidos de verdadeira autoridade. Assim, nem os males e tampouco o antídoto eram novidades, o destaque é o desejo ‘coletivo’ e organizado de dissipá-los e, por conseguinte, solucionar o embate.

Observamos que Hugo de Saint-Victor dedica a Décima Parte do Segundo Livro de *De sacramentis* ao tema da simonia. Isso confirma nossa ideia de que ele conhecia esse debate no movimento da Reforma.

Por que a simonia é assim chamada e o que a simonia é. Simonia recebeu seu nome de Simão Mago, que deixou a posteridade como um exemplo fatal desse mal. Pois a simonia é o desejo de adquirir graça espiritual por dinheiro. Na verdade, quando isso é feito, tanto aquele que vende quanto o que compra é atingido pela mesma sentença, já que eles são comprovados culpados da mesma culpa⁴³ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. X, c. 1, tradução nossa).

⁴³ Unde dicitur, et quid est simonia.

Simonia a Simone Mago nomen accepit, qui hujus mali exemplum exitiale posteris reliquit. Est enim simonia gratiam spiritualem pecunia comparare velle. Quod cum fit, et ille utique qui vendit, et ille qui emit eadem sententia feriuntur, quia ejusdem reatus culpæ obnoxii comprobantur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. X, c. 1).

Além de conceituá-la, ele discorre sobre os autores (fundadores) dessa irregularidade:

Sobre os autores da simonia

O contágio da heresia simoníaca floresceu uma vez em Balaão, que, quando o preço da adivinhação foi proposto, procurou amaldiçoar o povo de Deus (Cf. Números 22). Então lemos que dois autores destrutivos desta heresia surgiram, um sob a profética e outro sob a doutrina apostólica. O primeiro Giezi é visto como o mestre dos vendedores (Cf. II Reis 5), então Simão é visto como o autor dos compradores (Cf. Atos 8). Mas, como se diz, os seguidores destes, assim como não são diferentes em erro, não se distinguem assim na condenação⁴⁴ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. X, c. 2, tradução nossa).

Como explicita o mestre vitorino a etimologia provem de Simão Mago, personagem referido nos Atos dos Apóstolos (Cf. Atos 8, 18-19) como aquele que ofereceu dinheiro ao apóstolo Pedro em troca do poder de transmitir, pela imposição das mãos, milagres ou receber o Espírito Santo. Portanto, simonia significa a aquisição ilícita de coisas sagradas. Knowles e Obolensky (1974) também tratam da simonia e afirmam que, no Direito Canônico, ela é considerada tão antiga quanto o cristianismo.

[...] consistia de início na crença depravada de que os dons sobrenaturais ou os poderes carismáticos podiam ser comprados com dinheiro. Mais tarde o nome foi aplicado à compra e venda dos atos ou ofícios espirituais ou sacramentais, e estendeu-se afinal a todos os serviços ou honorários oferecidos ou pedidos por ocasião de uma nomeação ou de uma ordenação sacerdotal ou episcopal. No sentido original era uma confusão de graça com magia, e uma idéia completamente falsa da ação do Espírito Santo na Igreja, e tinha sido classificada como heresia (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 184).

Hugo de Saint-Victor, em *De sacramentis*, também se dedica a esclarecer as disposições da administração eclesiástica, a saber, ordens, sacramentos e preceitos,

⁴⁴ De auctoribus simonae.

Simoniae hæresis contagium jam olim in Balaam pullulavit, qui divinationis pretio propósito ad maledicendum populum Dei perrexit (Num. 22). Dehinc hujus hæresis duo leguntur auctores pestilentes emersisse: alter sub prophetica, alter sub apostolica doctrina. Prius Giezi magister esse vendentium (IV Reg. V), deinde Simon auctor videtur emptorum (Act. VIII), Horum autem, ut dictum est, sectatores, sicut non sunt in errore diversi, ita nec in damnatione discrete⁴⁴ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. X, c. 2).

afirmando que, com a compreensão e a prática dessas disposições, possivelmente, esses males seriam atenuados.

Que cada (toda) administração eclesiástica consiste em três coisas, isto é, ordens, sacramentos, preceitos.

Cada administração eclesiástica consiste em três coisas: ordens, sacramentos, preceitos. Consideramos ordens nas pessoas dos prelados, sacramentos no seu ministério, preceitos na conversação dos sujeitos. Estes necessitam de consideração especial individualmente. Quanto às ordens, deve-se considerar primeiro que alguns são de acordo com o grau (categoria, posição), como são diáconos e sacerdotes, outros no mesmo grau segundo o poder eminente (superior), como diácono e arqui-diácono. Um grau está no sacramento, mas não há um poder no ministério. Com efeito, o diácono ministra para o sacerdote no sacramento do corpo e sangue de Cristo. O arqui-diácono, porém, tem mais do que isso, porque além do ministério do altar sob o bispo e no lugar do bispo ele tem cuidado de igrejas e examina casos eclesiásticos e dispensa ministérios. Da mesma forma, o sacerdote e Pontífice ou sacerdote supremo são um grau no sacramento, mas de poder distinto no ministério, porque, embora ambos tenham de uma maneira a dignidade de consagrar o corpo e o sangue de Cristo, batizar, catequizar, pregar, contudo, um poder especial foi concedido aos pontífices em dedicar às igrejas, fazer ordens, impor mãos, consagrar o santo crisma, fazer bênção comum sobre o povo. E assim há uma diferença de graus nas ordens sagradas; há uma diferença de dignidades no mesmo grau. Mas há uma outra ordem no poder terreno e secular e outra no poder espiritual⁴⁵ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. II, c. 5, tradução nossa).

Ao tratar da composição da administração eclesiástica, ele dá mostras de reconhecer o nível intelectual do corpo eclesiástico, afirmando que ministrar a ordem, o sacramento e o preceito estava associado ao grau instrucional, à hierarquia (pontífice, diácono, sacerdote, etc). Por isso, se referia à importância da

⁴⁵Quod omnis administratio ecclesiastica constat in tribus, hoc est in ordinibus, in sacramentis, et in praeceptis

Omnis ecclesiastica administratio in tribus constat: in ordinibus, in sacramentis, in praeceptis. Ordines consideramus in personis praelatorum: sacramenta in ministerio eorum. Praecepta in conversatione subjectorum. Quae singula propria consideratione egent. De ordinibus hoc primum attendum est, quod alii sunt secundum gradum differentem, sicut est diaconus et sacerdos; alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus. Unus gradus est in sacramento; non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet, quod praeter ministerium altaris sibi episcopo et vice episcopi curam habet Ecclesiarum; et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat. Similiter sacerdos unus gradus et in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio; quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, baptizandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi, una quodammodo sit dignitas, pontificibus tamen Ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi, singularis data est potestas. Sic itaque alia est, differentia graduum in sacris ordinibus; alia est in eodem gradu differentia dignitatum. Ordo autem alius est in potestate terrena vel saeculari, et alius in potestate spirituali (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. II, c. 5).

preparação⁴⁶ teórica e intelectual, compreendendo os embates e debates que ocorriam nesse complexo momento histórico. Em decorrência dos movimentos que se misturavam e/ou se confundiam com os preceitos da Igreja, a teologia sacramental era gestada, discutida e registrada como objeto de análise.

A teologia sacramental estava ainda na infância, e ato de conferir as sagradas ordens não tinha sido ainda tratado em analogia com o batismo; entre os reformadores começou a tornar-se comum a opinião segundo a qual uma transação simoniaca impedia a transmissão dos poderes espirituais, e que as ordens ou os sacramentos administrados simoniicamente eram nulos; a distinção entre liceidade e validade no exercício de um poder não tinha sido ainda completamente aproveitada. Não se pode determinar a freqüência de transações plenamente simoniacas ao nível das nomeações episcopais. [...] De qualquer forma, os reformadores tiveram muito que fazer, ainda que exagerem ou não compreendam bem os exemplos que citam. O verdadeiro fundo da resistência era a propriedade leiga das igrejas e dos ofícios, e a conseqüente dominação e espoliação da Igreja, e sua degradação moral (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 184).

Com essa explanação dos autores, fica claro por que Hugo de Saint-Victor percorreu em dois volumes acerca dos sacramentos da fé cristã. Afinal, o movimento histórico demonstra a necessidade de torná-los evidentes para a sociedade; os ‘dois males’, por exemplo, atestam essa carência. O segundo mal, o nicolaísmo, caracteriza os clérigos que viviam em concubinato, ou seja, a incontinência clerical. Se a castidade e o celibato fizeram parte da antiga disciplina canônica da Igreja ocidental, com o declínio da civilização romana ocorreu uma fissura dessa disciplina e o preceito alcançou a negligência total. Os reformadores também se ocuparam dessa negligência e, embora não tenham apresentado estatísticas, entendiam que o problema seria resolvido por bispos que não fossem submissos a um senhor secular, ou seja, que “[...] fossem livremente eleitos e consagrados, de acordo com as leis canônicas, e sob o governo de um Papa digno e resolvido a afirmar e exigir a observância da disciplina canônica da Igreja romana” (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 185).

Assim, com o intuito de cessar a interferência laica nos assuntos eclesiais, foi estabelecido e decretado um conjunto de 27 sentenças denominado *Dictatus Papae*, nas quais se afirmava o poder absoluto do papa sobre os assuntos eclesiásticos.

⁴⁶ No item 2.2 do segundo capítulo desta tese discorreremos sobre a sistematização dessa preparação teórica e prática.

Contudo, a questão das investiduras não cessou com o Acordo de Worms, que estabelecia a investidura aos abades e bispos na função espiritual da Igreja e nas funções temporais pelos reis. Houve intensos embates entre o rei e o papa. De um lado, havia o programa intransigente do Papa e, por outro, a personalidade incontestada do rei, senão impossibilitando ao menos tornando difícil qualquer acordo entre eles.

No entanto, na batalha de 15 de setembro de 1080 junto ao rio Elster, o anti-rei, Rodolfo da Saxônia, perdeu a coroa e a vida. Henrique IV, então, se viu no auge do poder, encorajando-se, no sínodo de Brixen, a escolher como antipapa o arcebispo Guiberto de Ravena, que tomou o nome de Clemente III. Isso levou Gregório a renovar a excomunhão de Henrique IV. Este, no entanto, se reuniu em Roma e, conseguindo treze cardeais como aliados, contrapôs-se às reivindicações eclesiais de Gregório, iniciando uma guerra em prol de sua tese de que era rei por direito divino e de herança. Fazendo-se coroar pelo 'seu papa', mandou encarcerar Gregório VII na fortaleza de Sant'Angelo. Porém, sob o comando de Roberto Guiscardo, os normandos libertaram o papa e expulsaram o rei e seus homens. As consequências foram o saque e a destruição da cidade, de tal modo que o povo se revoltou e o papa teve que fugir de Roma e se refugiar em Monte Cassino. Exilado em Salerno, faleceu pouco depois.

Fliche (1924), na obra *Réforme Gregorienne*, divide esse movimento histórico em dois momentos principais: o primeiro vai do século X até o pontificado de Leão IX (1002-1054), com seus desdobramentos sociais; o segundo culmina em abril de 1073, com a ascensão do cardeal-arquidiácono Hildebrando⁴⁷, que, com o nome de Gregório VII, tomou as seguintes decisões: "Não havia, portanto, outro caminho a tomar" a não ser "[...] restaurar a Igreja[...]" e para isso acontecer "[...] era necessário reformular os costumes e restabelecer a separação entre os membros de seu corpo institucional e os que professavam seus ensinamentos" (RUST, 2013, p. 29, grifo nosso). Essa divisão "[...] era apontada como a base ética que a sociedade teria perdido" (RUST, 2013, p. 29).

⁴⁷ "Nascido entre 1015 e 1020 na Toscana, de família plebéia, foi educado em mosteiro de Roma onde talvez se tenha feito monge, embora seja mais provável que sua profissão monástica tenha sido emitida na Lorena; foi assistente de Gregório VI a quem acompanhou, contra a vontade, em 1046, quando o Papa, deposto por Henrique III, teve de seguir para o exílio. Pouco depois voltou em companhia de Leão IX, e em seu nome foi à França em missão diplomática. Nomeado por Nicolau II arcebispo da Igreja de Roma, tornou-se o conselheiro de confiança do Papa" (KNOWLES; BOLENSKY, 1986, p. 188).

Assim, é possível entender que o projeto de Hugo de Saint-Victor permeia a mentalidade do século em que vivia, no sentido da restauração da Igreja e dos costumes. Para ele, a restauração da Igreja significava a restauração humana e a fundamentação teórica para atingir esse objetivo encontrava-se na Sagrada Escritura.

O que deve ser aprendido desde o início
 Quem se apaixona das lições das Sagradas Escrituras com o desejo de aprender deve considerar primeiro qual é o assunto de que tratam, pois assim poderá alcançar mais facilmente a verdade e a profundidade de suas sentenças. [...] A matéria de todas as Sagradas Escrituras é a obra da restauração humana.⁴⁸ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. 1-2, tradução nossa).

Estudar e pôr em prática os ensinamentos extraídos dos escritos sagrados possibilitaria, segundo Hugo de Saint-Victor, restaurar a humanidade, libertá-la de pensamentos que se revertiam em atos injustos, concupiscentes e que afastavam a alma humana do caminho da reta razão, do bem comum. Para o autor, a Sagrada Escritura expressava tanto a obra de fundação quanto a da restauração humana e, por isso, sua narração começava pela obra de fundação, ou seja, a criação de todas as coisas, seguida da obra de restauração, de redenção humana. Afirma o mestre vitorino que o documento continha uma didática, um método.

Porque as obras da criação (fundação) são narradas em primeiro lugar, em seguida as obras de restauração.
 Há muitas outras coisas que poderiam ter sido ditas misticamente sobre estes dias. Mas nós tocamos nestes, curiosamente, como se estivéssemos fora do nosso assunto, a fim de que, do precedente, possamos ter uma abordagem mais conveniente para tratar o mesmo assunto, uma vez que, na verdade, propusemos tratar neste trabalho, na medida em que o Senhor permitirá, do sacramento da redenção do homem (que foi formado desde o início nas obras de restauração). Mas uma vez que as obras de fundação foram as primeiras no tempo, começamos nossa discussão com estas, para que então possamos fazer o nosso caminho para as outras obras que seguem em sua ordem. Pois chamamos as obras de fundação à criação de todas as coisas, quando estas últimas, que não foram,

⁴⁸Quae sint discenda a principio

Quisquis ad divinarum Scripturarum lectionem erudiendus accedit, primum considerare debet quae sit materia, circa quam versatur earum tractatio; quia, si rerum illarum de quibus scriptura facta est notitiam habuerit, facilius post modum dictorum ejus veritatem sive profunditatem perspiciet. [...] Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restorationis humanae (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prologus, c. 1-2).

foram feitas para ser; mas as obras de restauração, em que o sacramento da redenção foi cumprido ou foi figurado pelo qual as coisas que tinham perecido foram restaurados. Portanto, as obras de fundação são aquelas que foram feitas no princípio do mundo nos seis dias; mas as obras de restauração, as que desde o princípio do mundo são feitas em seis idades para a restauração do homem. E para defini-los brevemente, dizemos que as obras de restauração são a Encarnação do Verbo e as coisas que o Verbo com todos os seus sacramentos realizaram foram na carne e através da carne, sejam os sacramentos que precederam desde o princípio do mundo para figurar a própria Encarnação, ou aqueles que se seguem, até o fim do mundo, para anunciá-la e declará-la. Sobre todas estas a Sagrada Escritura fala, e sobre estas e para todas estas a Sagrada Escritura foi feita; porque, assim como os livros dos gentios investigam e tratam as obras de fundação, também os escritos divinos dedicam sua atenção especialmente ao tratamento e ao louvor das obras de restauração⁴⁹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. I, c. 28, tradução nossa).

A leitura da Sagrada Escritura era, na concepção de Hugo de Saint-Victor, crucial para a formação da cristandade do século XII, pois possibilitaria uma educação íntegra. Tal pensamento estava alicerçado em Gregório Magno (†604), que comparou a leitura da Sagrada Escritura à construção de um edifício: a história seria o fundamento, a base firme sobre a qual o teólogo edificaria a construção dos mistérios de fé (a alegoria), cujas aplicações morais a viriam coroar, como um telhado (tropologia). Por isso, era preciso conhecer, primeiro, a obra de criação e, depois, a de restauração, que, a exemplo de uma construção, consolidaria aquela formação. Assim, alicerçando as bases (conhecendo sua origem) se poderia construir o telhado, que se assemelha ao supremo conhecimento, à sapiência: a

⁴⁹ Quare opera conditionis prius commemorantur; deinde opera restorationis. Perquam multa sunt alia quae de his diebus mystica dici potuerunt. Sed nos quasi extra materiam nostram cursim ista perstrinximus, ut ad eadem materiam tractandam quasi ex praecedenti accessum convenientiorem haberemus. Nos siquidem propositum habemus de sacramento redemptionis humanae (quod a principio in operibus restorationis formatum est) quantum Dominus dederit in hoc opere tractare. Sed quia opera conditionis tempore priora fuerunt, ab his exordium sermonis sumpsimus, ut inde ad reliqua quae sequuntur suo ordine viam faceremus. Dicimus namque opera conditionis creationem universorum, quando facta sunt ut essent quae non erant; opera vero restorationis quibus impletum est vel figuratum est sacramentum redemptionis quo reparata sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt; opera vero restorationis quae a principio mundi propter restorationem hominis sex aetatibus fiunt; quae ut brevi definitione stringamus, opera restorationis esse dicimus incarnationem Verbi, et quae in carne et per carnem gessit Verbum cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae ab initio mundi ad ipsam incarnationem figurandam praecesserunt, sive iis quae usque in finem saeculi ad ipsam annuntiandam et praedicandam subsequuntur. De his loquitur omnis divina Scriptura, et de his et pro his facta est omnis divina Scriptura; quia, quemadmodum libri gentillium opera conditionis investigant, et tractant, sic divina eloquia ad opera restorationis tractanda et commendanda maxime operantur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. I, c. 28).

coroação da restauração humana e intelectual. Essa concepção expressa o fundamento de seus ensinamentos na Escola de Saint-Victor.

Com seus ensinamentos, Hugo de Saint-Victor expressa o ofício de mestre e de 'gestor' na Escola de Saint-Victor em Paris. Da perspectiva flicheana, esse mestre estaria cumprindo o papel social que a referida reforma requeria, pois estaria atuando na formação de pessoas da abadia, ou seja, atuando como teólogo, um homem culto formador na escola (VERGER, 2001). Assim, a atuação do mestre vitorino corrobora a mentalidade hierárquica necessária à harmonia social, conforme explica Fliche (1924). Nas formulações desse historiador francês, a Cúria romana precisaria se revestir da autoridade necessária à formação das pessoas para que a sociedade compreendesse que a ausência de harmonia e de autoridade somente seria findada com os desdobramentos da Reforma.

A Cúria romana deveria assumir as rédeas da autoridade e viabilizar os meios para uma unidade de ação que alcançasse todos os clérigos e monges e fosse capaz de submeter as igrejas e os mosteiros ao governo papal, apartando-os da tirania das nobrezas. Para emancipar o clero e resgatar o convívio cristão da anarquia feudal, era preciso centralizar os poderes eclesiásticos e enfrentar qualquer laico, ainda que se tratasse do imperador em pessoa. A Reforma exigia um Estado (RUST, 2013, p. 30).

Sem um poder centralizado, a harmonia e a estabilidade social pereceram. Por isso, apoiando-se em Fliche (1924), o autor afirma que a Reforma exigia um Estado, sem o qual a ação humana e social “[...] ficava [...] entregue ao apetite dos sentimentos, dos desejos, das paixões, que alimentavam a arbitrariedade e a violência entre os homens” (RUST, 2013, p. 30-31). Isso significa que “os valores individuais eram sequestrados por propósitos imediatos. Sem um ordenamento jurídico centralizado, as vontades perdiam o conteúdo racional do senso do dever e dependência mútua” (RUST, 2013, p. 31). Nesse contexto, a Igreja redefiniu seu papel:

[...] diante da falência dos grandes poderes, a Igreja romana viu-se forçada a assumir a responsabilidade pela definição dos papéis sociais. Coube a ela preservar, com o pesado braço da lei canônica, a separação das prerrogativas e dos deveres entre os clérigos e os laicos. Aos olhos de Fliche, restou aos eclesiásticos assegurar que as relações coletivas convergissem para o campo da ação racional. Ou, em outras palavras: coube ao Papado salvaguardar o espaço público (RUST, 2013, p. 31).

Segundo Fliche, o ímpeto político da Sé apostólica em seu conflito com o Império pelo poder de coordenar as funções episcopais não tinha uma finalidade em si. O objetivo era transformar o Papado em um Estado, o que, segundo Rust, significava organizar e promover a reforma, assegurando a ordem pública, a integridade eclesiástica e a retidão moral coletiva. Assim, compreender esse movimento como conflito entre reino e sacerdócio, ou como a querela das investiduras, na análise de Rust (2013), seria restringir a dimensão histórica do fato, pois o processo era mais amplo e mais complexo. Contudo, é “compreensível o fascínio dos historiadores pela luta entre papa e imperador. Afinal, quando colidiram, as vozes de Gregório VII e Henrique IV provocaram um imenso impacto sobre o mundo medieval” (RUST, 2013, p. 32).

Assim, por um lado, esse movimento histórico é entendido como Reforma, por outro, segundo Rust (2013), é entendido como Revolução Papal. Dentre os autores que assim o compreendem, o autor menciona Delarc (1890), Voigt (1815), Brooke (1939), Dawson (1948), Cantor (1958), Tellenbach (1959) e Eugen Rosenstock-Huussy, autor do conceito Revolução Papal. Este teria ganhado:

[...] como o século XX, tragicamente. Ele surgiu em 1931, modelado pela experiência de um veterano alemão da batalha de Verdun, sob os ecos da Grande Depressão. Eugen Rosenstock-Huussy formulou-o enquanto tentava desvendar o real caráter do nacionalismo. Os terríveis embates provocados nos espíritos europeus por aquele sentimento, cuja ânsia mal ordenada por liberdade e soberania havia derrotado milhares de vidas, teriam aparecido pela primeira vez no século XI com Gregório VII, o “papa revolução” (*Papestrevolution*) (RUST, 2013, p. 57, grifo do autor.)

O fato de haver duas perspectivas de análise desse movimento – a Reforma Papal – não leva à compreensão dicotômica de história, mas permite inferir que cada autor, com sua compreensão de mundo e de vida, é influenciado por seu presente, por seu tempo histórico. Esse é o entendimento que explicitamos na introdução desta tese, ao nos referirmos à questão da escolha das fontes e às motivações que delineiam a forma como cada pesquisador entende as questões e as temáticas que compõem a unidade da História.

Com base em Rust (2013), podemos considerar que tanto o conceito de Reforma quanto o de Revolução Papal têm um denominador comum: uma teoria

implícita do sagrado. Nas duas perspectivas de análise desse movimento histórico, o passado é caracterizado pela essência da religião, ou seja, os eclesiásticos que compunham o alto escalão da Cúria romana mantinham sua postura, pois a religião os teria dotado de ampla percepção da sociedade de então, conjugando nela todas as relações sociais de seu tempo. A fé experimentada por eles reduzia a diversidade imensurável do mundo a uma poderosa síntese, que podia ser identificada como a totalidade social. Ou seja, a sacralidade tornou-se a esfera originária de vivências e de índices comportamentais da época, fossem eles concretizados ou idealizados, determinando todas as distinções entre o aceitável e o desviante, a regra e a exceção, tornando-se, do ponto de vista do autor, um acervo completo de orientações à sociedade.

Eles teriam vivido a religião como portadora de uma lógica separatista, orientada para distinguir os laicos, que se dedicavam a atividades pecaminosas, manchadas pelo profano, dos clérigos, os únicos verdadeiramente autorizados a manejar os rituais e as fórmulas capazes de apagar aquelas máculas. A religião tornou-se filtro do conjunto social.

Totalizar e separar para então mediar. Essa teria sido a lógica fundamental para a união dos gregorianos. O que os levava a destacar pessoas, lugares e objetos como sagrados não era uma intenção de isolá-los, como se os desejassem inacessíveis, distantes do toque dos demais. A cúpula papal protegia o sagrado para assegurar que ele chegasse ao profano sem ser corrompido. Somente os sacerdotes, instruídos no domínio ritual e na exegese oficial da sacra escritura, auxiliares escolhidos por Cristo, poderiam manejar aquela energia terrível e avassaladora, dosando sua presença no interior das comunidades. Atentos à vida secular, os reformadores teriam desejado santificar a existência comum subordinando-a à liderança clerical. A insubstituível mediação sacramental teria sido o fundamento da superioridade eclesiástica sobre os demais poderes e instâncias sociais (RUST, 2013, p. 86).

O sagrado está no cerne desse movimento histórico, ao lado da política, afirma o autor. De seu ponto de vista, o sagrado foi uma resposta à perda dos meios políticos e materiais necessários para que o papado fosse reconhecido como autoridade. Em Hugo de Saint-Victor, o sagrado revela o sacramento.

O que é um sacramento

Os doutores designaram com uma breve descrição o que é um sacramento: <Um sacramento é o sinal de uma coisa sagrada>. Pois assim como no homem há duas coisas, corpo e alma, em uma Escritura igualmente duas coisas, letra e sentido, assim também em

cada sacramento há uma coisa que é tratada visivelmente de fora e é vista, e há outra que se acredita invisivelmente dentro e é recebido. O que é visível de fora e material é um sacramento; o sacramento, no entanto, que é tratado e santificado dentro (no interior) sempre é um sinal de graça espiritual e esta é a coisa ou o poder (a virtude) do sacramento e é recebido de forma invisível⁵⁰ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2, tradução nossa).

A concepção de sacramento é desenvolvida por Hugo de Saint-Victor na Nona Parte do Primeiro Livro da obra *De sacramentis*. Fundamentando-se não apenas nos Padres da Igreja e nas Sagradas Escrituras, mas também em pensadores como Isidoro de Sevilha, aos quais denomina de ‘doutores’, ele recupera a concepção agostiniana de que o sacramento é um signo, um sinal de uma coisa sagrada, um signo cuja composição seria material/visível e imaterial/invisível. Ele afirma que, como quem recebe o sacramento é o ser humano, haveria uma aproximação: assim como o ser que recebe é constituído de corpo e alma e o documento sagrado que possibilita a restauração humana, ou seja, a Sagrada Escritura, é composto por letra e sentido, o sacramento também é composto por um elemento material, externo e visível, e um elemento imaterial, invisível, recebido internamente pela pessoa. O mestre compara essa concepção com a água do sacramento do batismo: o elemento corpóreo (material) é a água, cuja sacralidade repousa na graça espiritual recebida pelo sinal da água. O sagrado, então, significa um remédio, uma purificação da alma, pois a água, mesmo para aqueles que não crêem no sagrado (que não têm fé), lava as impurezas do corpo e, para aqueles que crêem, purifica as iniquidades da alma.

O sacramento recebido distinguia o cristão daqueles que não o eram, ou seja, que não seguiam os princípios propalados pelo cristianismo. Nesse sentido, favorecia a coesão social, pois possibilitava a aliança da alma humana com ações no convívio social e, desse modo, a concretização do projeto educativo vitorino: a restauração humana. O sagrado mediava esse processo restaurativo, porque, para o mestre vitorino, por meio do sacramento, o ser humano podia se redimir, recuperar

⁵⁰ Quid sit sacramentum

Quid sit sacramentum, doctores brevi descriptione designaverant: <Sacramentum est sacrae rei signum>. Quemadmodum enim in hominiae duo sunt, corpus et anima, et in una Scriptura duo similiter, littera et sensus, sic et in omni sacramento aliud est quod visibiliter foris tractatur et cernitur, aliud est quod invisibiliter intus creditur et praecipitur. Quod foris est visibile et materiale, sacramentum est; quod intus est invisibile et spirituale, res sive virtus sacramentis est; semper tamen sacramentum quod foris tractatur et sanctificatur; signum est spiritualis gratiae, quae res sacramenti est et invisibiliter percipitur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2).

sua humanidade, distanciando-se de atos contrários ao bem viver. A restauração implicava o desenvolvimento da consciência, ou seja, o ser humano, ao desenvolver seu intelecto, poderia se despertar para o bem querer, para a vontade consciente e para a compreensão de sua imperfeição. Imperfeição, no caso, não tinha o sentido de deformidade, mas de algo passível de mudança, tendesse esta para o bem ou para sua privação.

Contudo, para Hugo de Saint-Victor, a mudança residia no conhecimento. O homem que não amava o saber era um ser perverso, ainda que desfrutasse de todas as riquezas materiais ao seu alcance. Nesse caso, suas ações eram guiadas pelo desejo das coisas inferiores, em detrimento das coisas superiores que despertam a vontade e desejo do bem.

Com base em tais considerações, podemos afirmar que as ações humanas podem ser impulsionadas pelo desejo, pela vontade, mas, se realizadas conscientemente pela razão, podem deixar de ser uma vontade impelida pelo instinto, que todo animal possui, mesmo o homem. Este, no entanto, pode diferir do animal quando sua vontade é deliberativa, ou seja, quando seu 'querer' passa pelo crivo da reflexão e do discernimento, o que, para Hugo de Saint-Victor, seria o sacramento das obras divinas mediante o desenvolvimento intelectual.

O sacramento das obras divinas. Creio que aqui se recomenda um grande sacramento, porque toda alma, enquanto está no pecado, está numa espécie de trevas e confusão. Mas não pode emergir de sua confusão e estar disposto à ordem e à justiça, a menos que seja iluminado pela primeira vez para ver seus males e distinguir a luz das trevas, isto é, virtudes dos vícios, para que possa dispor ordem e em conformidade com a verdade. Assim, portanto, uma alma prostrada em confusão não pode fazer sem a luz, e por isso é necessário primeiro que a luz seja feita, que a alma possa ver a si mesma, e reconhecer o horror e a vergonha de sua confusão e desembaraçar-se (livrar-se) dessa disposição racional e a ordem da verdade. Depois, porém, de tudo relacionado a ela ter sido posto em ordem e ter sido disposto de acordo com o modelo da razão e a forma da sabedoria, então o sol da justiça começará a brilhar para ele, porque assim foi dito na promessa: "Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus" (Mt. 5,8). Primeiro, portanto, a luz é criada nesse mundo racional do coração humano, e sua confusão é iluminada para que possa ser reduzida à ordem. Depois disso, quando o interior dessa confusão se purificar, a luz clara do sol vem e a ilumina. Pois não é digno contemplar a luz da eternidade, até que ela se torne limpa e purificada, tendo, por assim dizer, beleza através da matéria e disposição por meio da justiça.⁵¹ (HUGONIS DE S.

⁵¹ Sacramentum divinatorum operum

VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. I, c. 12, tradução nossa, grifo do autor).

Para o mestre vitorino, é da natureza do pecado deturpar a alma humana. Esta fica confusa, obscurecida pelo desejo e/ou ato pecaminoso. Por isso, o ser humano necessita de 'luz', isto é, de conhecimento e prática de virtudes necessárias à disposição da ordem e da justiça, de ações que delineiem a beatitude da alma. Essas disposições são delineadas e adquiridas pelo desenvolvimento intelectual, pois é o intelecto que possibilita ao homem sair das 'trevas' da ignorância e buscar a sapiência.

Assim, em Hugo de Saint-Victor, o desejo não deve se sobrepor à necessidade humana, porque, desse modo, o homem não almejaria chegar à 'luz' (conhecimento) e ao bem comum. Da mesma forma, nos desdobramentos da Reforma Papal, o desejo também permeou o debate, dando vitalidade ao movimento histórico. Isso nos faz pensar nos desdobramentos do projeto vitorino, cujo ponto de partida é a admissão do dogma do pecado original, que teria afetado o intelecto e a vontade do homem, tornando-o um ser que comete transgressões e, por conseguinte, deixando-o sujeito às múltiplas necessidades da existência. Em razão disso, as necessidades corpóreas só podem ser abrandadas pelo esforço e pelo trabalho, enquanto as deficiências espirituais, da alma, pela qual os seres humanos se assemelham a Deus, só podem ser compensadas pelo conhecimento e pela virtude. Ou seja, dessa forma, a integridade da natureza humana seria restaurada. Eis o porquê de a restauração humana ser o projeto educativo de Hugo de Saint-Victor.

Enfim, o estudo da Reforma Papal revelou-nos que um debate muito amplo é intrínseco aos homens desse período. Justamente por termos chegado a essa

Ego puto magnum hic aliquod sacramentum commendari; quia omnis anima quandiu in peccato est, quasi in tenebris est quibusdam et confusione. Sed non potest evadere confusionem suam et ad ordinem justitiae formamque disponi, nisi illuminetur primum videre mala sua, et discernere lucem a tenebris, hoc est virtutes a vitiis, ut se disponat ad ordinem et conformet veritati. Hoc igitur anima in confusione jacens sine luce facere non potest; et propterea necesse est primum ut lux fiat, ut videat semetipsam, et agnoscat horrorem et turpitudinem confusionis suae, et explicet se atque coaptet ad illam rationabilem dispositionem et ordinem veritatis. Postquam autem ordinata fuerint omnia ejus, et secundum exemplar rationis formamque sapientiae disposita, tunc statim incipiet et (ei?) lucere sol justitiae; quia sic in repromissione dictum est: *Beati mundo corde; quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. V)*. Prius ergo in rationali illo mundo cordis humani creatur lux, et illuminatur confusio ut in ordinem redigatur. Post haec cum fuerint purificata interiora ejus, venit lumen solis clarum et illustrat eam. Non enim digna est contemplari lumen aeternitatis, donec munda et purificata fuerit; habent quodammodo et per materiam speciem, et per justitiam dispositionem (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. I, c. 12).

percepção, procuramos demonstrar que esse movimento histórico, marcado por expressivos debates, polêmicas e críticas, não se restringiu ao Império e ao Papado. Nem culminou na Reforma e/ou na Revolução Papal, conforme as distintas perspectivas interpretativas. A nosso ver, ele encontra vitalidade justamente porque, apesar de decorridos vários séculos de sua gênese, seu conceito desperta curiosidade, provoca indagações e buscas por definição. Assim, não pode ser entendido como um momento que se resume a uma única compreensão, ou seja, sua vitalidade histórica contempla ares mais complexos que ainda não são passíveis de conclusão, haja vista sua indefinida identidade conceitual.

Conforme alguns autores (Bolton, 1986; Knowles; Obolensky, 1974; Nunes, 1999; Rust, 2013) a Reforma permeou o renascimento do século XII, que será objeto de análise do próximo item.

1.2. Renascimento no século XII

A expressão 'renascimento' no século XII refere-se às mudanças sociais, políticas, econômicas, culturais que ocorreram nesse período da Idade Média. Dentre essas mudanças, identificamos a formação e o desenvolvimento das cidades e a chegada das traduções de obras greco-árabes, oriundas do Oriente, as quais se revestiram de notável cunho político:

Nessa época ocorreram fatos de imensa repercussão política: a renovação das cidades, após o longo período de regime essencialmente agrário, em que a existência dos povos do Ocidente girava em torno dos castelos e dos mosteiros; a restauração do comércio e o aparecimento da burguesia, o movimento das Cruzadas e, sobretudo, o renascimento cultural com predominante matiz científico-filosófico, que preparava de longe o renascimento italiano, acentuadamente literário e artístico (NUNES, 1999, online).

O século XII é considerado por pesquisadores das diversas áreas de investigação, seja da política e econômica seja da artística e social, como uma das épocas mais complexas e frutíferas do medievo. É nessa época que se processou o que Raskins (1933) compilou e intitulou como *The Renaissance of the 12th Century*. Ao mesmo tempo em que ocorreu a reconquista espanhola e os cristãos do Ocidente libertaram a Península Ibérica do domínio muçulmano, os árabes foram

expulsos do sul da Itália. Nunes (1999) considera que essa empreitada, além de bélica e política, também foi cultural:

[...] depois de quase mil anos, os cristãos do Ocidente voltam a estudar e a assimilar o patrimônio filosófico e científico da Grécia clássica e helenística, mas com a grande vantagem de entrarem em contacto, também, com as preciosas contribuições da Pérsia e da Índia, graças à intermediação dos árabes que traduziram para a sua língua o que havia de válido e interessante em todas as áreas do saber teórico e prático, e que souberam assimilar e enriquecer com o próprio gênio o tesouro cultural da Grécia antiga, do Egito, da Babilônia, da Síria, da Pérsia e da Índia. Os califas, protetores do saber, mecenas avisados de sábios e letrados, as escolas, as bibliotecas, o gosto dos estudos, o senso de organização dos árabes, permitiram aos cristãos europeus, após a reconquista de Toledo, de al-Andalus e dos outros centros urbanos islâmicos, a apropriação exultante de novas idéias, de conhecimentos teóricos e práticos, da poesia, da música e da arquitetura, que ensejaram no Ocidente a renovação cultural e o autêntico renascimento do século XII, matriz das universidades, das ciências e da filosofia no século XIII, e do progressivo crescimento do saber de então em diante. Como diz Haskins no seu livro célebre, *The Renaissance of the 12th Century*, o século XII viu a plenitude da arte românica, os albores do gótico, a difusão das literaturas vulgares, a redescoberta dos clássicos latinos, do direito romano, o estudo da ciência grega com seus apêndices árabes e de boa parte da filosofia grega (NUNES, 1999, online, grifos do autor).

Conforme a citação, o retorno ao estudo e a assimilação do patrimônio filosófico e científico clássico (grego, islâmico, árabe, indiano) contribuíram e renovaram o desenvolvimento cultural do Ocidente medieval. As traduções greco-árabes foram realizadas primeiramente e com mais afinco na Itália e na Espanha. Os tradutores do século XII, pessoas responsáveis pelas traduções, também eram intelectuais. Estes tinham o trabalho de verter os textos escritos em grego e árabe para a língua científica do momento: o latim. Segundo Nunes (1967), o ensino e o florescimento intelectual desse período acompanharam o progresso social, que, por sua vez, foi crucial para o aumento do número de escolas e para sua separação dos mosteiros.

Foi nesse período que o mestre vitorino viveu e escreveu. Entre o final do século X, todo o século XI, até o século XII, a Europa, conforme os historiadores (Nunes, 1999; Le Goff, 2007; Verger, 2001), passou por uma essencial

transformação⁵², em termos de renovação social, cultural e de crescimento demográfico e econômico geral. Tal crescimento se deve, segundo Nunes (1967; 1999) e Verger (2001), ao desenvolvimento agrícola: com a extensão das terras cultivadas, o melhor domínio dos espaços naturais, o progresso das técnicas agrícolas, a alta nos rendimentos e, por conseguinte, o desenvolvimento e a diversificação da produção, garantiu-se de maneira mais ou menos regular a alimentação de uma população cada vez mais numerosa. Além disso, Verger (2001) menciona que, após séculos de economia-natureza na Alta Idade Média, o século XII trouxe o retorno da economia monetária (moedas/espécies metálicas), um instrumento essencial das trocas de bens e de serviços. Tais alterações provocaram debates: a Igreja manteve sua condenação do empréstimo a juros, justificando o anti-judaísmo cristão; heresias e movimentos religiosos de pobreza floresceram no meio urbano⁵³, influenciados pela monetarização da economia. A repercussão de tais debates aparece nos escritos de Hugo de Saint-Victor, que insta seus estudantes a se despojar das coisas supérfluas, associando a pobreza material à riqueza de espírito, o que o mestre denomina de *sobriedade*.

A sobriedade

Sempre se cuidou de persuadir os estudantes a ter a pobreza, isto é, a não ir ao enalço de coisas supérfluas, e isto tem a ver de maneira decisiva com a disciplina moral. “Um ventre gordo – como se diz – não produz sensibilidade suave”. Mas o que podem responder sobre isto os estudantes do nosso tempo, os quais não somente recusam a frugalidade durante os seus estudos, mas até se preocupam em aparecer mais ricos do que são? Cada qual já se jacta, não daquilo que aprendeu, mas daquilo que despendeu (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 18, §1, grifos do autor).

Nessa passagem do autor, duas questões merecem destaque. A primeira concerne ao debate sobre a pobreza ocorrido na Idade Média. Inclusa no movimento

⁵² “[...] do nascimento ou desenvolvimento decisivo de uma cultura e de mentalidades novas [...] o século XI e sobretudo o XII redefinem para muito tempo noções essenciais que darão forma ao pensamento europeu ocidental: a idéia de natureza e a idéia da razão (LE GOFF, 2007, p. 111-112). Com a natureza também a razão, ainda mais característica da condição humana, é promovida no século XII. [...] Santo Anselmo [...] Propõe aos cristãos o ‘*fides quarens intellectum*’ (a fé em busca da inteligência). O grande teólogo vitorino, Hugo de São Víctor, divide, no começo do século XII, a razão em razão superior, voltada para as realidades transcendentais, e razão em razão inferior, voltada para o mundo material e terreno. [...] O cristianismo no caminho da escolástica” (LE GOFF, 2007, p. 118).

⁵³ Colocamos abaixo uma citação de Mollat (1989) sobre a pobreza na Idade Média, a qual evidencia o que, a nosso ver, Bolton (1986) salienta dos movimentos religiosos laicos que se despontaram no contexto do século XII, isto é, avanço das seitas heréticas que representam oposição aos costumes difundidos pela Igreja. Sobre essa questão, apresentamos no apêndice C, fundamentado em Bolton (1986), dois grupos que compõem esses movimentos.

histórico, a pobreza constitui um aspecto das ações humanas desse período, razão pela qual Hugo de Saint-Victor orienta seus estudantes a se despojar dos bens materiais e se ater aos bens intelectuais, à riqueza florescida no discernimento entre as coisas que lhes seriam supérfluas e aquelas que lhes seriam imprescindíveis no âmbito pessoal e, por conseguinte, no convívio social e educacional, que se revela na caridade.

Considerada em sua acepção usual de carência, a pobreza foi permanente ao longo da Idade Média. Jamais se pensou em suprimi-la, desde as seqüelas do pauperismo antigo e da regressão social e econômica dos tempos bárbaros, até o Renascimento e da Reforma desenvolveram um sentimento de vergonha diante de um estado indigno do homem. Assim como a caridade era exortada a jamais perecer, de acordo com o apóstolo Paulo, admitia-se, ouvindo Cristo, que sempre haveria pobres. A perenidade da caridade e da pobreza nem por isso é menos ambígua. Uma dupla corrente de protestos atravessa a Idade Média. Alguns, provenientes dos próprios desvalidos, assumiram a forma, estranhamente bissecular em sua expressão viva, das revoltas do século XII, XIV e XVI. Outros incessantemente animados pelo fermento evangélico e estimulados, a partir do século XIII, pelo movimento franciscano, tentaram conciliar a abjeção da miséria vivida em virtude da pobreza e floresceram nas obras de misericórdia (MOLLAT, 1989, p. 1).

A pobreza e a caridade são aspectos da mentalidade e da ação dos medievais e, como um desses homens, Hugo de Saint-Victor propõe sua prática aos estudantes. A acepção utilizada e explicitada anteriormente pelo mestre vitorino (despojar-se daquilo que for supérfluo) repousa na vitalidade formativa que ele preza nos estudantes.

Por isso, a primeira questão que destacamos na citação do mestre vitorino encontra-se em consonância com a segunda questão: a da formação educacional no século XII. O autor nos leva a ver que cada momento histórico tem preocupações específicas com a formação dos estudantes, com suas ações no trato com o ensino, com o conhecimento e nas relações sociais e educativas. Leva-nos a ver também que é importante uma formação que possibilite a mudança, a transformação do estudante, da pessoa, pois é nas gerações do presente que estão os germes educativos da educação vindoura⁵⁴. No caso dos estudantes da Escola de Saint-

⁵⁴ Nas reflexões de Kant em *Sobre a Pedagogia*, observamos essa ideia muito presente. Kant explica que o homem nasce em estado 'bruto' e precisa ser educado pelas gerações precedentes para extrair de si a humanidade. Para o autor, a educação pode ser entendida como uma arte, cuja prática contém a possibilidade de aperfeiçoamento, já que a geração educadora se fundamenta dos

Victor, muitos deles poderiam compor o corpo eclesiástico cristão do século XII e, por conseguinte, pregariam às pessoas, o que requer, como preza a Reforma Papal, uma formação erudita, sacramental, algo de que muitos estudantes ainda careciam⁵⁵.

Além do movimento de pobreza, que Hugo de Saint-Victor demonstrou conhecer ao propor a seus estudantes o despojamento de coisas supérfluas, outro importante fator do século XII diz respeito às cidades e ao aprimoramento dos indivíduos que as compõem. Segundo François Guizot, o aumento das comunas⁵⁶ propiciou um novo ânimo para a vida urbana no estado de paz resultante do abrandamento das incursões ‘bárbaras’ no século XI. Para o referido historiador, a formação das comunas medievais relaciona-se ao desenvolvimento da civilização e esta foi essencial para o desenvolvimento da sociedade do século XII, ou seja, para seu crescimento e seu florescimento e para o aprimoramento dos indivíduos.

No momento em que a feudalidade já estava bem estabelecida, quando cada homem tomou seu lugar, fixando-se na terra, quando a vida errante cessou, ao final de um certo tempo, as cidades recomeçaram a adquirir alguma importância, desenvolvendo-se nelas, novamente, alguma atividade. Como vocês sabem, dá-se com a atividade humana algo semelhante ao que ocorre com a fecundidade da terra: cessada a desordem, tudo volta a germinar e a florir. Basta o menor clarão de ordem e paz e o homem retoma a esperança, e com a esperança o trabalho. É isso que ocorreu nas cidades; desde que o regime feudal se assentara um pouco, surgiram, entre os possuidores de feudos, novas necessidades, um

conhecimentos das gerações anteriores, podendo, assim, intervir na geração a ser educada levando-a a atingir seu fim. “[...] a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito da arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte, a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que a segue” (KANT, 1999, p. 21).

⁵⁵ Cf. HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. III, c. 3, § 3).

⁵⁶ Tais comunidades começaram a ser formadas no Ocidente medieval a partir do século XI (GUIZOT, 2005). Em relação às comunas do século XII, Guizot trata de duas questões: a libertação das comunas e o governo das mesmas, bem como o estado interior das cidades que se libertaram com a revolução comunal. Nesse sentido, de acordo com Guizot: “[...] as cidades não estavam nem n’um estado de liberdade; sofriam todos os males que andam juntos com a fraqueza; eram vítimas das violências e das depredações dos fortes; e contudo apesar de tantas e tão continuas desordens, apesar do seu empobrecimento, da sua de população mantinham e conservavam as cidades certa importância; em quase todas havia um clero, um bispo que tinha grande poder, que exercia influência sobre os habitantes, que era intermediário entre estes e os vencedores, que conservava a cidade n’uma espécie d’independência, e a protegia com o escudo da religião” (GUIZOT, 1907, p. 219). Observamos, assim, o quanto a Igreja estava presente nas relações das pessoas e na forma como agiam dentro das cidades. Dessa forma, podemos compreender a religião como instrumento mantenedor da ordem contra o estado de barbárie em que se encontrava boa parte do território europeu. Oliveira e Mendes (2005) pontuam que, quando o feudalismo se consolidou, as pessoas encontraram seu espaço próprio nas cidades, promovendo o desenvolvimento do trabalho e de ofícios e dando aos homens novas esperanças na vida que principiava a ser construída.

certo gosto pelo progresso, pelo melhoramento. Para satisfazê-las, um pouco de comércio e indústria reapareceu nas cidades localizadas nos domínios desses senhores; a riqueza, a população, nelas reapareceram (GUIZOT, 2005, 34-35).

Observamos, dessa forma, a estreita relação entre o amadurecimento do sistema feudal e o surgimento das cidades. As cidades estavam em processo de formação e o desenvolvimento comercial foi essencial para que isso ocorresse. Destaca-se, nesse progresso, o trabalho artesanal, pois a atividade do artesão, que antes era uma prática local, com as novas demandas comerciais, tornou-se instrumento de troca. Nesse sentido, Le Goff (2007) afirma que com as tensões e as trocas comerciais, o artesanato teve um importante papel na produção cidadina, proporcionando um intenso desenvolvimento comercial e urbano. Desse modo, surgiram novas necessidades sociais, dentre elas a leitura e a escrita.

Pirenne (1989, p.180-181) afirma que “[...] o ensino cessa de repartir exclusivamente os seus benefícios pelos noviços dos mosteiros e pelos futuros padres das paróquias. Sendo o conhecimento da leitura e da escrita indispensável à prática do comércio [...]”. Observamos que a instrução (leitura, escrita), antes restrita aos homens do clero e da nobreza, passa a ser necessária ao mercador e aos demais setores da sociedade. Além da leitura e da escrita, tal sociedade precisou também aprender o cálculo.

Em suma, é na nova condição de existência e de relações sociais dos homens do medievo ocidental que situamos a obra de Hugo de Saint-Victor, ressaltando a importância da preparação teórica (ciência teórica) e didática (leitura e ordenação nos estudos) para a formação da pessoa e, conseqüentemente, do seu intelecto para que alcance a sapiência.

Assim, com o desenvolvimento cultural, as cidades cresceram e se tornaram centros de comércio e de artesanato e propícios à criação de centros intelectuais: as escolas medievais. Nesses centros de ensino, o florescimento intelectual era concernente ao século XII e a forma de ensino seguia o progresso social, relacionado ao “[...] desenvolvimento demográfico, ao despertar do comércio e à construção de cidades. [...]” (LE GOFF, 2003, p. 48), ou seja, ao desenvolvimento urbano, pois, de acordo com Verger (1990), nas cidades havia melhores condições de vida. Desse modo, difundiu-se o trabalho dos intelectuais, os quais eram considerados pessoas constituintes das cidades, indivíduos que se tornaram

mestres de escolas, que surgiram com o desenvolvimento da cidade e acompanharam seus desdobramentos. Dentre esses mestres, encontra-se Hugo de Saint-Victor e sua escola.

1.3. O mestre vitorino e a Escola de Saint-Victor

Hugo de Saint-Victor⁵⁷ é considerado o grande expoente da Escola de Saint-Victor, em Paris no século XII (STREFLING, 2002; LE GOFF, 2007; GRZYBOWSKI, 2014). Descendente de nobres, ele nasceu por volta de 1096, provavelmente na Saxônia, chegando a Paris por volta de 1115. Morreu em 1141.

A fundação da Escola da Abadia de Saint-Victor é datada de 1108. Nesse ano, o arqui-diácono Guilherme de Champeaux deixou a Île de la Cité onde lecionava e se acomodou em uma capela em honra de São Vitor. Em suas proximidades, havia alguns anexos na margem esquerda do rio Sena, nas quais foram situadas as primeiras instalações da Escola de Saint-Victor (MARCHIONNI, 2001).

O núcleo inicial era formado por cônegos agostinianos que viviam em uma abadia parisiense chamada Saint-Victor. Esta, segundo Marchionni (2001, p. 23), foi influenciada pela “[...] complexa e inexorável passagem do simbolismo da natureza para a pesquisa sobre a natureza, da teologia simbólica para o debate dialético [...]”, sendo caracterizada como “[...] uma escola interna e externa, contemplativa e ativa, herdeira da tradição e partidária das reformas, espiritual e intelectual, Sapiência e ciência” (MARCHIONNI, 2001, p. 23, grifo nosso).

Hugo de Saint-Victor, cônego e mestre dessa abadia, absorveu sua influência e dela se apropriou. Podemos observar isso em alguns dos conceitos fundantes das reformas internas da instituição eclesiástica, especialmente do programa gregoriano – a *Ecclesia*, a simonia, os sacramentos, dentre outros. A sapiência, a ciência e o simbolismo também são evidenciados em sua obra, quando trata dos três modos de se compreender a Escritura Sagrada, quais sejam, o histórico, o alegórico e o tropológico. Além disso, seus escritos o evidenciam como místico e como alguém que reserva importância ao desenvolvimento intelectual humano.

⁵⁷ Observamos que, na bibliografia consultada, não há um consenso a respeito da grafia do nome desse mestre vitorino. Com efeito, encontramos três designações: Hugo de Saint-Victor, Hugo de S. Victor e Hugo de São Vitor. Na presente tese de doutoramento em Educação, adotamos ‘Hugo de Saint-Victor’ por ser a mais recorrente. Contudo, nas citações, respeitamos a grafia utilizada em cada autor/tradutor.

Segundo Marchionni (2001), ele e outros pensadores da primeira metade do século XII, como Pedro Abelardo, Adelardo de Bath, Thierry de Chartres, Gilberto de Poitiers, Guilherme de Conches, John de Salisbury, Pedro Lombardo e Bernardo de Claraval atribuíram um novo papel à razão ao estudar o mundo de sua época, construindo um caminho que perpassava pela leitura e pela sabedoria. De acordo com Marchionni (2001, p. 18) a razão era entendida pelos referidos pensadores como “[...] a constituição profunda das coisas [...]”, por isso procuraram tratar dela [razão] examinando “[...] as regras da linguagem e da interpretação da ciência”. Preocupados em difundir a compreensão necessária à nova maneira de considerar os conhecimentos da natureza humana e de outros elementos que compunham o mundo, eles discutiram literatura, medicina, lógica, gramática, dialética, retórica, geografia.

Em 1113, o rei Luís VI transformou o local em abadia e a entregou aos cônegos de Santo Agostinho. Em 1114, a abadia de Saint-Victor foi reconhecida pelo papa Pascal II, que nomeou Galduíno como primeiro prior, quando seu fundador, Guilherme de Champeaux, ordenado bispo de Châlons, lá morreu em 1121. Por volta de 1115, Hugo Saint-Victor foi levado à abadia “[...] por um rico tio arqui-diácono de Halberstadt que, parece, doou o dinheiro para construir uma nova igreja e as moradas monásticas” (MARCHIONNI, 2001, p. 24). Por volta de 1135, o capítulo⁵⁸ da abadia passou a ser formado pelo abade Gilduíno, que também era confessor do rei, o prior Eudes, um vice-prior, o mestre Hugo de Saint-Victor, um ecônomo⁵⁹, quatro diáconos⁶⁰, três subdiáconos, três clérigos⁶¹ e três vicários.

⁵⁸ De acordo com Lemaître, Quinson e Sot (1999, p. 74), capítulo designa a reunião de monges após a recitação da hora prima para a leitura de um capítulo da regra (documento constitutivo de uma ordem religiosa que expressa seu objetivo e sua maneira de viver), organizando, assim, a vida comunitária. Depois, segue-se o capítulo das culpas, durante o qual os irmãos se acusam ou são acusados de suas faltas (correção fraterna). Os capítulos provinciais reúnem os representantes de monges da província e os capítulos gerais de toda ordem. Estes últimos elegem o superior geral. O termo designa também a sala onde se reúne o capítulo. Um capítulo catedral ou colegial é uma comunidade de cônegos seculares, à testa do qual se encontra um deão ou um preboste. O capítulo catedral desempenhou o papel de conselho do bispo até o concílio Vaticano II (1962-1965). Ter voz no capítulo significa ter o direito de tomar parte na discussão.

⁵⁹ Pessoa nomeada para administrar e cuidar dos bens temporais da Igreja numa diocese; pode ser também o encarregado da propriedade, dos bens, dos benefícios de uma abadia.

⁶⁰ Trata-se, segundo Lemaître, Quinson e Sot (1999, p.112), do clérigo ordenado para pregar, batizar e servir no altar. Na Igreja primitiva, o diácono acolhia os estrangeiros, visitava os doentes, ajudava os pobres e as viúvas e distribuía esmolas. Ele assiste o bispo nas liturgias. No Oriente, ele conservou sua especificidade de intermediário entre o povo e o padre e desempenha um papel litúrgico importante. No Ocidente, o diaconato tornou-se uma etapa do sacerdócio. A função de diácono permanente, aberta aos homens casados, foi reintroduzida na Igreja Católica pelo concílio Vaticano II (1965).

Destacaram-se, desde então, as crescentes doações e a circulação de pessoas na abadia, que se tornou um notável complexo da capital ao qual, em 1148, foi anexada a abadia de Sainte-Geneviève.

A abadia de Saint-Victor, como força intelectual e política, foi protegida pelos reis e pelos papas. Dali se originaram os cardeais e os confessores de reis e papas, da mesma forma que para lá eram direcionados bispos e arcebispos para fazer retiros espirituais. Nessa mesma abadia, em 1134, Pedro Lombardo foi recebido por recomendação de Bernardo de Claraval (MARCHIONNI, 2001).

De acordo com Marchionni (2001, p. 25, grifo do autor), “O *scriptorium*⁶² da Abadia fervilha de miniaturas de escreventes de tratados, cartas e sermões, cuja produção manuscrita se espalha pelos departamentos de administração real, pelas bibliotecas, pelas casas privadas e pelas escolas”. Isso revela o grau de desenvolvimento intelectual da Escola de Saint-Victor, bem como sua influência e forte ‘impacto social’. O tempo áureo desse desenvolvimento foi, segundo Marchionni, de 1125 a 1185. Estimulada pelo ensino de Hugo de Saint-Victor, essa instituição educativa, a escola da Abadia, presenciou o florescimento de teólogos, filósofos, poetas, pregadores e confessores. Guilherme de Champeaux, por exemplo, destacou-se em lógica e em teologia e Hugo de Saint-Victor, em hermenêutica, filosofia, teologia da história, mística, geometria, gramática e pedagogia⁶³; Achard ou Acardo de Saint-Victor (m. 1171) foi teólogo e místico; Ricardo de Saint-Victor (1110-1173) era considerado um fecundo teólogo e místico; Andreas ou André de Saint-Victor (m. 1175) era notável na prática da exegese bíblica e da crítica textual (MARCHIONNI, 2001). Os cônegos da Abadia de Saint-Victor, portanto, seguiam os preceitos propalados por Agostinho de Hipona (354-430), organizando-se em uma *Ordem*⁶⁴, uma *Regra* e um cerimonial. A organização

⁶¹ Segundo Lemaître, Quinson e Sot (1999, p. 85), clérigo é aquele que ingressou no estado eclesiástico para prestar um serviço à Igreja, em oposição ao leigo. Na Idade Média, de acordo com esses autores, todo estudante era considerado clérigo. O termo tornou-se sinônimo de letrado.

⁶² Designa, literalmente, ‘um lugar para escrever’, ou seja, um espaço em que os livros manuscritos eram produzidos na Europa durante a Idade Média. Era uma sala dos mosteiros onde se copiavam e iluminavam, ao longo da Idade Média, os livros manuscritos (códices). Dada a funcionalidade do livro nos meios monásticos, surgiu naturalmente essa necessidade de, no próprio espaço do mosteiro, se copiarem os textos destinados à respectiva biblioteca (LANCIANI; TAVANI, 1993).

⁶³ “*Paedagogus* (pedagogo), aquele que tem meninos sob sua responsabilidade. Trata-se um nome grego e composto a partir das funções que ele desempenha, a saber, orientá-los e refrear as más inclinações próprias de semelhante idade” (SAINT ISIDORE OF SEVILLE, *Etimologies*, L. X, 206, tradução nossa).

⁶⁴ A ordem religiosa designa, segundo Lemaître, Quinson e Sot (1999, p. 221), uma sociedade de religiosos pronunciando votos solenes. Os católicos distinguem ordens ativas, cujos membros se

disposta em casas da Ordem, segundo Marchionni (2001), ramificou-se na França e fora dela até o final do século XII.

Paris foi, no século XII, um importante centro intelectual (VERGER, 2001), no qual se situava a Escola de Saint-Victor e residia seu mestre, Hugo de Saint-Victor. Contudo, ao retomar a história da formação das escolas, observamos que estas não foram fundadas como instituições destinadas ao ensino e à formação de pessoas no século XII, mas sim no século VI. Quem aborda essa questão é o sociólogo Émile Durkheim (1858-1917) que, ao fazer um levantamento da história da escola como instituição, observa que a escola surgiu no século VI, por meio da Igreja medieval:

E a Igreja é que serviu de mediadora entre os povos heterogêneos, ela foi o canal pelo qual a vida intelectual de Roma conheceu uma progressiva transfusão nas novas sociedades que estavam em via de formação. E é precisamente pelo ensino que essa transfusão se realizou (DURKHEIM, 2002, p. 26).

Compreendemos, assim, que as escolas podem ser vistas como um fenômeno da cristandade, pois “[...] as escolas começaram a ser obra da Igreja” (NUNES, 1967, p. 416). A Sagrada Escritura era a base do ensino nas escolas medievais e para entendê-la era preciso que os clérigos e leigos adquirissem determinada cultura. Além disso, a Igreja compreendia a educação como uma forma de combater a cultura pagã e propalar o cristianismo.

Essas eram as necessidades superiores que obrigavam a Igreja a abrir escolas, bem como a abrir nelas um lugar para a cultura pagã. As primeiras escolas desse gênero foram as que se abriram junto às catedrais. Os alunos eram sobretudo jovens que se preparavam ao sacerdócio; mas também eram recebidos simples leigos que não tinham decidido ainda abraçar o santo ofício. Os alunos viviam juntos em *convicts*, formas muito novas e muito particulares de estabelecimento escolares [...] (DURKHEIM, 2002, p.29).

De acordo com o autor, muitas escolas estabeleceram-se ao lado dos mosteiros, oferecendo instrução tanto religiosa quanto secular para as crianças que recebiam, independentemente de sua vocação. O mosteiro foi importante para a

ocupam de obras diversas (ensino, pregação, acolhida, visita a prisioneiros e enfermos) e ordens contemplativas enclausuradas, que se consagram unicamente à oração (cartuxos, carmelitas, clarissas, etc.). As principais ordens são as monásticas (beneditinos, cistercienses, etc.), as ordens canônicas (cônegos regulares – na qual se insere Hugo de Saint-Victor), as ordens mendicantes (dominicanos, franciscanos, carmelitas, etc) e os clérigos regulares (jesuítas, oratorianos, salesianos, etc.).

história da educação, pois, segundo estudiosos da História e da Filosofia da Educação, como Durkheim (2002); Lauand (1998); Nunes (1979) e Oliveira (2008), observam que ele era um espaço de organização e de preservação do saber no medievo: “[...] a concepção que temos de um local especialmente destinado à sistematização do ensino e do conhecimento nasceu da idéia cristã de evangelização presente no mosteiro e nas escolas cristãs dessa época” (OLIVEIRA, 2008, p. 208). Desse modo, a palavra *escolare* originou não somente a escola, como também o conceito filosófico que caracterizou o ensino no medievo: a sistematização do conhecimento foi denominada de Escolástica.

[...] a Escolástica é um modo de pensar e um sistema de concepções em que se valoriza a vida terrena como dom admirável de que usufruímos para o nosso bem e para o nosso desenvolvimento pessoal e em que se admite que o ser do homem não se esgota no breve tempo da sua existência terrena, uma vez que o homem tem um fim supraterrâneo e eterno e o destino de uma vida interminável, sobre poder crescer ainda neste mundo na vida sobrenatural que ele obtém através do batismo. Portanto, num primeiro momento, casam-se na escolástica a concepção filosófica da vida terrena, da sua transcendência às limitações deste mundo e a mundivivência cristã em que a revelação de Cristo assegura que a vida continua além da morte, que um destino feliz ou infeliz aguarda o homem conforme o seu modo de viver na terra, e que neste mundo já se é possível ao homem nascer para a vida sobrenatural e nela crescer até que possa, após a morte, fixar num estado definitivo de completa beatitude ou de felicidade eterna (OLIVEIRA, 2005, p.9-10).

Assim, a Escolástica como forma de pensar e de agir do homem medievo torna-se um conceito filosófico e um método de ensino nesse período. Fundada em uma única essência: fé e razão, ela esteve presente desde o primeiro momento da Idade Média. A Escolástica, então, torna-se a forma de se produzir e compreender as coisas divinas, humanas e naturais emanadas nesse período. Com efeito, também, pode ser considerada como a união do conhecimento greco-romano e patrístico.

A Escolástica, segundo Oliveira (2005; 2013), fundamenta-se na Antiguidade e nos Padres da Igreja, contudo, sua base teórica de explicação do mundo repousa na instituição, por essência, medieval: as escolas. Em um primeiro momento, na Alta Idade Média, essa forma de pensar e de agir medieval chega às escolas monásticas,

depois se estende para as escolas palacianas, cidadinas e laicas do século XII e, por fim, atinge a universidade⁶⁵.

São as escolas, ao longo da medievalidade, que elaboraram e formularam a filosofia cristã e é isso que Grabmann destaca [...]. A Escolástica é uma criação medieval, que surgiu no interior das escolas, no seio das relações medievais. É filha dos conventos, das catedrais e, mais tarde, das Universidades medievais [...] a Escolástica foi a maneira que os homens medievais elaboraram para produzir o saber, seja das coisas divinas, seja das coisas humanas e naturais (OLIVEIRA, 2013, p. 40).

A Escolástica percorreu o ensino medieval. Observamos que, do século VI ao XI, na Europa, o ensino era realizado pelas escolas monásticas, com base em um programa de estudos voltados para a Sagrada Escritura. Já, no século XII, com a introdução das traduções de obras greco-árabes, os estudos não deixam de se fundamentar nos escritos sagrados, mas passam a ter caráter dialético, fundando-se nas sete artes liberais constituídas pelas disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*, influenciando e contemplando o ensino dos mestres nas escolas.

As artes liberais e a sacra página eram ensinadas nas escolas públicas e particulares. O termo *scholae*, no plural, servia para designar um estabelecimento escolar, ainda que não passasse de uma sala. O local das aulas nos mosteiros era um compartimento especial denominado *auditorium* e nas escolas episcopais, o claustro dos cônegos, quando existia. As escolas públicas, *scholae publicae*, eram escolas abertas a todos os clérigos, seculares ou regulares. As escolas particulares, *scholae privatae*, eram as dos mosteiros reservadas aos monges e aos candidatos à vida monástica. *Scholas constituere* era abrir uma escola ou curso. *Scholarum regimen*, a direção da escola. Estar à frente de uma escola, orientá-la: *scholis praesidere*, *scholis vacare*, *studium regere*. Deixar de manter uma escola: *a regimine scholarum cessare* (NUNES, 1967, p. 415, grifos do autor).

⁶⁵ Le Goff (2007, p. 185-186), por sua vez, observa que “A herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, quer dizer, produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e mais especialmente às universidades do século XIII. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética, uma das disciplinas do *trivium*, que é ‘a arte de argumentar por perguntas e respostas numa situação de diálogo’. [...] A escolástica pode ser considerada como o estabelecimento e a justificação de uma concórdia entre Deus e o homem. Anselmo também forneceu à escolástica um fundamento, as provas da existência de Deus segundo um procedimento racional. A experimentação, no século XII, de um novo método de reflexão e de ensino foi o prólogo do método propriamente escolástico das universidades”.

Compreendemos que é difícil precisar o conceito de escola ‘pública e particular’ nessa época. Ainda que o autor chame a atenção para essas denominações, nós as situamos em dois âmbitos: laica e monástica. Em relação ao programa de estudos das escolas medievais, o autor afirma que as escolas laicas destinavam-se aos clérigos (seculares ou regulares) e a monástica, aos monges e aos que se dedicariam à vida monástica. Para ele, o significado da palavra clérigo⁶⁶ advém de *clerici*, que se refere ao “[...] estado jurídico e social dos estudantes, uma vez que oficialmente pertenciam ao organismo eclesiástico, embora não recebessem ordens, mesmo inferiores” (NUNES, 1967, p. 415-416).

Nunes (1967, p. 421) destaca que a Escola de Saint Victor, “[...] embora claustral⁶⁷, diferia⁶⁸ profundamente das escolas monásticas, pois era dirigida por cônegos regulares que se filiavam ao movimento de renovação da vida clerical no século XII”. Tais instituições, no século XII, tomaram a forma de congregações e contemplavam vários conventos, unidos não somente pelos princípios da fundação, mas também pela Reforma. Portanto, como uma instituição de canônicos regulares, a escola inseria-se no vasto movimento canonical característico dos séculos XI e XII, derivado da reforma medieval (Reforma Gregoriana) difundida na França.

A Escola de Saint-Victor seguia a regra agostiniana, inspirada na Epístola CCXI⁶⁹. As prescrições da regra direcionavam-se pelo espírito da Igreja primitiva, pela preservação da caridade, pelo espírito de pobreza, pela humildade e pela castidade. Salientavam-se as necessidades do corpo, o cuidado dos doentes, a

⁶⁶ Em principio, guardavam o celibato e recebiam benefício, tendo a obrigação de exercer determinada função em uma igreja, também usavam o hábito eclesiástico e obtinham a tonsura. Já o termo leigo (*laicus*) designava um iletrado.

⁶⁷ Como podemos depreender também das palavras de Sicard (1991, p. 27, grifo nosso): “On pratiquait à l’abbaye parisiense, en cette première moitié du XII^e siècle, un procédé de travail commun portant sur l’Écriture ou ses commentaires, qui consistait principalement à rapprocher des textes (collatio) afin de permettre l’approfondissement et l’expression de la vérité. A cette leçon à base d’étude textuelle prenaient part ceux qui le désiraient. Ils y jouissaient de la liberté d’intervenir, voire de faire des apartés. Ce travail avait lieu l’après-midi, entre none et vêpres, dans une partie du cloître, car à Saint-Victor, le cloître, loin d’être comme dans le monde cistercien un lieu de silence et de lecture privée, est un lieu de sociabilité par excellence, assigne également aux activités scolaires”.

⁶⁸ Segundo Bynum (1982), a espiritualidade vitorina diferia das demais comunidades monásticas em, pelo menos, quatro aspectos fundamentais: o sentido da responsabilidade de cada um na edificação do próximo; a conduta pessoal voltada para Deus; o silêncio que prepara a oração e também a pregação; a releitura dos textos primitivos sobre a vida claustral em consonância com a responsabilidade educativa de cada um pelo exemplo e pela pregação.

⁶⁹ Cf. Aurelius Augustinus (Hipponensis). Opera Omnia. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=nPxbAAAAQAAJ&pg=PA1185&lpg=PA1185&dq=Epistola+CCXI+de+monachas&source=bl&ots=CPabz0BDrA&sig=CRORZTXsviE1ICy6-ADtHYTRBbq&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwiDjK_aqcPFAhVIhZAKHXmHCL8Q6AEwD3oECAcQAQ#v=onepage&q=Epistola%20CCXI%20de%20monachas&f=false>. Acesso em: 30 dez. 2018.

cultura do espírito, o emprego do tempo, bem como a expressiva procura de sapiência e de moderação.

Em 1113, a abadia recebeu a aprovação de Luís VI e, no ano seguinte (quando Guilherme de Champeaux foi consagrado como bispo de Chalons-sur-Marne), a aprovação pontifícia. Em virtude de sua notoriedade, a instituição tinha a prerrogativa de eleger com autonomia o próprio abade⁷⁰. Os fundamentos jurídicos foram estabelecidos pelo sucessor, o abade Guilduino (1114-1155). A notoriedade da escola estendeu-se para toda a Europa e, dentre seus estudantes, estavam o próprio Hugo de Saint-Victor e Pedro Lombardo, este levado entre 1139 por Bernardo de Claraval. A abadia acolheu também o pontífice Alexandre III, em sua estadia em Paris, e, sete anos depois, Tomas Becket.

Com efeito, a abadia exercia uma influente função pastoral no âmbito da pregação e da administração de penitência, configurando-se como um modelo espiritual a ser seguido pelos universitários parisienses⁷¹. Em decorrência da ampla atenção dada às demandas práticas⁷², oportunizou uma acentuada reflexão teológica e canônica, distintamente de Pedro Abelardo⁷³ e de sua escola⁷⁴. Com

⁷⁰ “[...] y aura en ce lieu un chapitre de chanoines et auxquels est reconnue la liberté d'élire eux-mêmes en qualité d'abbé celui d'entre eux ou d'une autre église que la volonté de Dieu aura désigné, sans avoir à en demander l'autorisation ou la confirmation au roi ou a quiconque [...]” (BAUTIER, 1991, p. 33-34).

⁷¹ Nardi (1996, p. 80) destaca, em relação à jurisprudência no campo do ensino superior, que “[...] em Paris, o astuto espírito jurídico do cardeal legado Guala Bicchieri estabeleceu os métodos a seguir pelos mestres e autoridades eclesíásticas no exercício da sua jurisdição sobre os acadêmicos; os professores deviam, primeiro, admoestar os estudantes em geral (*generaliter*) e ameaçar os transgressores com a excomunhão. [...] depois de conceder algum tempo aos estudantes para apresentarem sua defesa, deviam repetir as suas advertências e ameaças na escola, nomeando os rebeldes e as pessoas que se esquivassem ao julgamento. Por fim, se os culpados não se corrigissem, o chanceler do cabido da catedral devia pronunciar sobre eles uma sentença de excomunhão da qual só o bispo ou abade de S. Vítor os podia absolver [...]”.

⁷² Como aquelas concernentes à liturgia, aos sacramentos e à penitência.

⁷³ Como teólogo, Hugo de Saint-Victor manifestava um apreço pelo meritório trabalho teológico de Pedro Abelardo, seu contemporâneo, que introduziu a dialética no âmbito da ciência teológica. Contudo, apesar de seguir a tradição patrística e citá-lo respeitosamente, Hugo de Saint-Victor também contestava seus desvios.

⁷⁴ Longère (1991, p.300-301) expõe que “Deux conceptions notamment s'affrontent; la premier est celle de Pierre Abélard e de ses disciples; la seconde est défendue précisément par les Victorins. L'école d'Abélard attribue une importance prépondérante à la contrition qui réconcilie instantanément le pécheur avec Dieu et obtient la rémission des peines éternelles; elle tende à restreindre le pouvoir des clefs: si la confession au prêtre reste obligatoire, elle a surtout pour but d'attester la vérité de la contrition, d'indiquer le remède; elle implique enfin l'attitude d'humilité voulue par Dieu. Hugues de Saint-Victor réagit avec viguer et cherche à restituer à l'absolution son efficacité intrinsèque. Selon lui, le pécheur est doublement enchaîné: par l'endurcissement de l'esprit et la condamnation à la peine éternelle. En inspirant la contrition Dieu libère l'homme du péché, il lui rend la vie et écart les ténèbres qui l'aveuglent. Mais ces par l'absolution du prêtre que le pécheur est délivré de la peine éternelle. La confession est donc indispensable à une pleine rémission du péché”.

seus escritos, a abadia vitorina colaborou na renovação pastoral, na pregação, nos sacramentos e na penitência.

O fato de as orientações vitorinas se tornarem mais intelectuais transformou a abadia em um dos centros notáveis do século XII, como atesta Longère (1991, p. 293), ao postular que ela é partícipe da “[...] corrente mais ampla que é a das escolas parisienses”. Os monges tinham ao seu dispor, por exemplo, um *armarius* contendo sermonários, homiliários, hagiografias. Nele, estavam também as fontes de suas fundamentações teóricas: Orígenes (184-253), Gregório Magno († 604) e Agostinho de Hipona (354-430).

De acordo com Cacciapuoti (1982), o estatuto epistemológico e a orientação doutrinal da Escola de Saint-Victor eram delineados pelas duas obras mais famosas do mestre vitorino: *Didascalicon* e *De sacramentis*. Nestas, ele apresenta sua ideia de homem como *imago Dei*, a concepção de que a razão se dividia em razão inferior (voltada ao mundo material, terreno) e razão superior (voltada para realidades transcendentais), a ideia de sacramentalidade da criação, sua concepção de história e a ideia de que história humana surgira como fruto da ‘queda’ primordial e de que a instrução seria o ‘remédio’ fundamental para romper com o pecado e restaurar o ser humano.

A forma como ele compreende e desenvolve as premissas formativas em suas obras reflete as transformações que estavam ocorrendo no século XII. Neste capítulo, tratamos da reforma papal e do renascimento porque entendemos que é nesse contexto citadino, onde ocorre a divisão do trabalho⁷⁵, que surge o intelectual do medievo, especialmente Hugo de Saint-Victor.

No princípio havia as cidades. O intelectual da Idade Média, no Ocidente, nasce com elas. É com seu desenvolvimento, ligado à função comercial e industrial – digamos, modestamente, artesanal –, que ele aparece, como mais um homem de ofício dentre os quais se instalam nas cidades, onde se impõe a divisão do trabalho (LE GOFF, 1995, p. 20).

⁷⁵ De forma ampla, o trabalho na Idade Média é constituído tanto pelo trabalho material (por exemplo, o dos camponeses, artesãos, etc), quanto do trabalho intelectual, identificado nesta pesquisa, por exemplo, com o trabalho dos mestres das escolas medievais. Hugo de Saint-Victor não só ensinou na Escola de Saint-Victor como também a organizou. O próprio mestre vitorino explicita, em *Didascalicon*, que havia uma relação entre o trabalho intelectual e material: “[...] a teoria racional da agricultura é coisa do filósofo, sua execução é coisa do camponês” (HUGO DE SAINT-VICTOR. *Didascalicon...*, L. I, c. 4, § 2). A relação demonstrada pelo mestre evidencia a importante e necessária conciliação, no período em tela, entre aquele que pensava o trabalho e o que o realizava.

Assim, em face das novas demandas sociais emergidas na sociedade do século XII, os intelectuais se viram na necessidade de repensar o homem, a sociedade e a educação, o que implicava estudar profundamente a questão da sapiência para a formação e a restauração humana. Como não perceber, por exemplo, a preocupação em *De sacramentis* com os ‘pecados’ da cidade e, especialmente em *Didascalicon*, com a necessidade de preparação teórica e prática⁷⁶ dos estudantes da Escola de Saint-Victor?

De nossa perspectiva, essa demanda social explicaria o caminho teórico trilhado por Hugo de Saint-Victor em seu projeto de formação e de restauração humana, qual seja, o da mística. Neste momento da tese, abordaremos os conceitos de mística e de restauração humana para o mestre vitorino, com o intuito de compreender o que é ser místico e por que o mestre vitorino é assim considerado. Recorreremos a Butler (1970), que trata do misticismo ocidental, e a Wulf (1970), que aborda a etimologia da palavra *mística*, sua essência e suas manifestações históricas.

1.4. Os conceitos de mística e de restauração: o caminho teórico e o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor

Inicialmente, Wulf (1970) ressalta que, desde que a palavra *mística* passou da literatura teológica ao patrimônio e à linguagem geral dos povos ocidentais, o significado desse termo se diversificou.

Contudo, tais significados convergem enquanto indicam fundamentalmente uma experiência religiosa interior, extraordinária e supra racional (→ RELIGIÃO). No campo psicológico, a sua acepção vai do conhecimento intuitivo e emotivo ao êxtase. No campo metafísico, vai de uma interpretação dualística do mundo a uma monista (panteísta) (WULF, 1970, p. 322).

O autor explicita seu entendimento dessa concepção em alguns campos do saber, ressaltando as perspectivas de compreensão do termo. Não existe

⁷⁶ A prática, sobretudo, de virtudes decorrentes dos conhecimentos contemplados em suas obras nas ações/hábitos dos homens na civilização cristã do XII. A sistematização do saber concebido por Hugo de Saint-Victor na obra *Didascálicon* será exposta no segundo capítulo desta tese.

unanimidade quanto à definição de mística, o que pode levar a equívocos⁷⁷. Por isso, o autor analisa a pertinência de cada acepção nos respectivos campos do saber.

Wulf (1970) afirma que, em termos de etimologia, a palavra advém do adjetivo grego *μυστικός* (*mystikos*), derivado da palavra *mystérion* (também de origem grega), sendo formada por dois elementos: pelo verbo *mýo* (que carrega o sentido de ‘fechar’, normalmente os olhos e/ou a boca) e pelo sufixo *-térion* (que porta o significado de lugar onde se deve fazer algo). Pode-se dizer que é o local onde se deve guardar o silêncio.

Normalmente, em sentido religioso, encontra-se o termo no plural *mystéria*. Vale ressaltar que existe uma série de palavras correlatas, tais como: o verbo *myeîn* (iniciar alguém nos mistérios); o substantivo *mystés* (aquele que é iniciado nos mistérios); o adjetivo *mystikós* (uma pessoa ou uma coisa referente aos mistérios). Embora a origem da palavra seja muito discutida e incerta, afirma-se que ela é oriunda do léxico cultural e religioso presente no conjunto de religiões denominadas *mystéria* – religião dos mistérios, difundidas na Grécia e no mundo oriental e se desenvolviam paralelamente às religiões oficiais de cada cidade.

Da esfera das religiões dos mistérios, o uso do termo *mystérion* e seus correlatos foi se ampliando e lhes atribuindo outros significados: na filosofia platônica, na magia, na linguagem comum e no gnosticismo⁷⁸. Cada um destes campos, a seu modo, considerando a religião dos mistérios, contribuiu para que o conceito ganhasse novas possibilidades semânticas. Na história do termo, ele se move da esfera cultural-religiosa às esferas linguísticas.

De acordo com Wulf (1970), o vocábulo aparece no século V a.C. em Ésquilo, Sófocles e Heródoto. Salaria o autor que, com a filosofia platônica, houve uma mudança significativa no teor do vocábulo, que não se direciona à “[...] relação cultural com a divindade, mas ao fundamento divino do ser do mundo, escondido e velado nos ritos, nos mitos e nos → SÍMBOLOS, acessível somente [sic] a quem é capaz de tal tipo de conhecimento [...]” (WULF, 1970, p. 323). Esse conhecimento,

⁷⁷ Na língua portuguesa, por exemplo, a palavra ‘mistério’ apresenta três possíveis significados, a saber: aquilo que não se consegue desvendar, compreender e explicar; aquilo que se deseja manter oculto ou escondido: segredo; nas religiões cristãs, o que é considerado verdade revelada por Deus, que deve ser objeto de fé, dogma. Assim, observamos que, nos dois primeiros níveis, a palavra se refere a algo oculto, enquanto, no terceiro nível, refere-se a algo conhecido e revelado. Isto mostra a equivocidade do termo (DICIONÁRIO ESCOLAR DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2008).

⁷⁸ Acerca do gnosticismo sugere-se a leitura do Apêndice D desta tese.

então, distingue a pessoa das demais: ela seria moralmente preparada, detinha um grau de entendimento permeado de simbolismo, de mistério, que não se descreve com palavras, que a “[...] eleva acima de tudo o que é lógico e racional” (WULF, 1979, p. 323). Assim, na filosofia platônica, ele ganha o sentido de conhecimento necessário para a salvação. Na magia, de instrumento capaz de submeter à divindade. No uso corrente, um segredo e um conhecimento superior, ainda não alcançado. No gnosticismo, em primeiro lugar, uma possibilidade de o homem alcançar a verdade revelada por deus por meio dos antigos mitos e, em segundo, um conjunto de práticas culturais que protegiam o homem em seu caminho de libertação. Todas essas esferas, a seu modo, afetaram a reflexão cristã e são material de discernimento na interpretação do uso cristão de *mystérion*.

Em relação à tradição cristã, a palavra ‘mistério’ está, na maioria das vezes, ligada com determinadas noções teológicas, tais como: revelação (cf. Rm 16,25; 1Cor 2,10; Ef 3,3.5), conhecimento (cf. Rm 16,26; Ef 1,9; 3,3.5), manifestação (cf. Rm 16,26; Cl 1,26), pregação e anúncio (cf. 1Cor 2,1.7; 4,1; Ef 3,8; Cl 4,3.4). Em 1Tm 3,16, o ‘mistério’ aparece acompanhado dos participios passados: ‘manifestado’, ‘justificado’, ‘aparecido’, ‘proclamado’ e ‘exaltado’. Isso nos ajuda a perceber que o mistério é aquilo que Deus quer revelar aos homens: seu mistério, sua identidade e sua vontade no mundo por meio de Jesus. Revelação e mistério são conceitos relacionados, mas não são sinônimos – o primeiro é o ato de comunicação divina; o segundo, a identidade ou o objeto comunicado.

No *Antigo Testamento*, o *mystérion* está relacionado a uma assembleia – seja o conselho de Adonai (Deus), seja a comunidade dos justos. No *Novo Testamento*, essa perspectiva não desaparece, ao contrário, encontra realização plena na comunidade eclesial, na qual se manifesta o mistério de Cristo. A reunião tem como finalidade celebrar os sinais memoriais do Senhor, tornar-se o lugar da manifestação do ser e da vontade de Deus. Ao mesmo tempo, essa assembleia eclesial anuncia a reunião festiva da comunhão eterna na Trindade, pois só lá o mistério de Deus vai ser entregue aos homens de maneira original.

Em relação ao uso cristão, Wulf (1970) assevera que a palavra foi introduzida na teologia alexandrina com Orígenes (c.185 – c. 254), assumindo um significado cultural e teológico. Para exemplificá-lo, Wulf (1970) designa como ‘místicos’ os objetos de culto (o cálice, por exemplo) e os ritos litúrgicos, simbolizando um mistério divino, o de Cristo, da redenção. Místico, então, seria uma relação particular,

espiritual, da Sagrada Escritura, uma relação do homem (cristão) com o *Logos* (a segunda pessoa da Trindade), que se experiencia na fé e no amor. Assim, a mística, em sentido teológico, refere-se a um conhecimento, permeado de amor, do perfeito homem espiritual, na “[...] união da vida sacramental e do conhecimento de supra-racional de Deus até a direita (mediada só por Cristo) experiência da presença e atividade divina na alma” (WULF, 1970, p. 323). Compreendemos, então, que essa união do material com o imaterial conduziria a alma humana, ou seja, conduziria os homens (material) para as qualidades morais como princípio espiritual (imaterial). Este, ao ser retirado ou não adquirido/florescido na pessoa, inviabilizaria a união com o divino. Essa ‘presença e atividade divina na alma’ é concebida pela igreja primitiva como o “[...] núcleo mais profundo da mística cristã” (WULF, 1970, p. 323).

A gênese da aproximação entre os termos mistério e sacramento principia a ser gestada em Justino, no século II. Embora nunca tenha usado o termo *mysterion* para os ritos cristãos e tampouco o termo *sacramentum* para os cultos pagãos, Justino intuiu uma ideia chave: a percepção de uma semelhança entre os cultos místéricos pagãos e o culto cristão em relação à participação ritual na morte e na vida de suas respectivas divindades. Essa semelhança favoreceu uma reflexão mais profícua dos Padres da Igreja sobre o modo de participação dos acontecimentos da vida de Cristo no culto, o que, paulatinamente, vai delineando a rerepresentação ritual e simbólica do ato histórico da redenção. Em textos patrísticos, como os de Agostinho de Hipona⁷⁹ (354-430), é possível observar a fé de que, na celebração litúrgica, os fieis participam no evento de salvação. Assim, a liturgia não apenas possibilita a graça sacramental como também o próprio ato salvífico. Assim, a mística cristã seria a imersão no mistério de Deus, conferindo aos fieis viver o exemplo de Cristo.

Assim, é possível observar que *mysterion* e *sacramentum* estão relacionados, pois contemplam a presentificação do ausente. Um exemplo disso é o sacramento da eucarística, compreendida pelos cristãos como o mistério da fé, para recordar a morte e ressurreição de Jesus Cristo, em que o sacrifício do ‘corpo’ oferecido na cruz e seu ‘sangue’ derramado realiza-se para remissão dos pecados humanos.

⁷⁹ Cf. SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Disponível em: < <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Cidade-de-Deus-Agostinho.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2019.

Desse modo, corpo e sangue tornam-se, substancialmente, pão e vinho durante a eucaristia.

Na tradução da Bíblia grega para o latim, utiliza-se o termo *sacramentum* para traduzir *mystérion*, o que leva os estudiosos a indagar o motivo dessa escolha. A resposta seria a tentativa de se procurar uma palavra latina que afastasse uma possível confusão com os cultos pagãos. Por razões apologéticas, na Escritura, os termos *mistério* e *sacramento* tornaram-se sinônimos. O termo latino *sacramentum* é formado pelo radical *sacr-* e pelo sufixo – *mentum*. No radical da palavra está contido o sentido de ‘relacionado com Deus’ e, no sufixo, o de ‘instrumento pelo qual se faz algo’. Assim, o termo carrega a noção de instrumento que torna alguém ou algo relacionado à divindade.

Nesse sentido, mistério, sacramento e mística, também se relacionam, mas não devem ser confundidos, haja vista que mística é o encontro da alma com Deus e não sua presentificação. Dessa perspectiva, a partir do século IV, surge a relação da teologia mística com a doutrina que eleva aos graus mais altos da experiência de Deus e da união com ele. É com esse sentido e, por conseguinte, com o tratado homônimo de Dionísio Areopagita, que, a partir do século V, segundo Wulf (1970, p. 323, grifo do autor), o termo e a doutrina a ele correspondente permearam a Idade Média. Aí encontramos o autor-objeto desta pesquisa: “[...] Hugo e Ricardo de S. Vítor, Tomás Galo, Hugo de Balma, Alberto Magno, Dionísio, o Cartuxo, Nicolau de Cusa comentam a “*Teologia mística*” do Aeropagita”. Inferimos, portanto, que Hugo de Saint-Victor utiliza a mística como o próprio Wulf (1970) sugere, ou seja, como fundamento arraigado nos sacramentos e na contemplação.

Wulf (1970, p. 224, grifo do autor) adverte: “Do séc. XVI em diante, o termo ‘teologia mística’ fica reservado à apresentação científica da experiência mística [...]”. Assim, o que antes era compreendido como o caminho que conduzia a pessoa à contemplação e aos esforços ascéticos e morais indispensáveis para conseguí-la modificou-se. Nos séculos seguintes, o processo que os unificava ou lhes conferia unidade, passou a separá-los revelando, do ponto de vista do autor, um de seus equívocos. O gradual regresso à concepção mística inicial foi acentuado no século XVIII: com a visão iluminista, a contemplação, ou a mística, é designada como marginal no campo do conhecimento. Dessa forma, o vocábulo tornou-se um substantivo, cujo significado relaciona-se com ao esoterismo, isto é, com o campo das revelações secretas. Assim, o conhecimento místico tornou-se extraordinário,

irrelevante em decorrência da vida material e, nesse sentido, um conhecimento falso. No entanto, segundo Butler (1970) e Wulf (1970), esse sentido não se assemelha ao de contemplação e de mística encontrado nas obras de Pseudo-Dionísio, Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Bernardo de Claraval, dentre outros.

Agostinho é o grande mestre da mística medieval; o próprio Pseudo-Dionísio é interpretado a partir dele. Cada um dos graus de experiência mística é rigorosamente estudado (p. ex., os Vitorinos), como também o lugar próprio da experiência mística: a alma (espiritual), o fundo da alma (*apex* ou *acies mentis, synteresis*). O interesse para o estudo dos dons místicos de graça na alma é ulteriormente estimulado pela devoção à humanidade de Jesus. A ela devemos aquela riqueza da vida mística que, tão naturalmente, caracteriza a Idade Média: a mística afetiva do matrimônio espiritual, da paixão, a do coração de Jesus vividas por Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Boaventura, Gertrudes, a grande, Ângela de Foligno, Catarina de Sena (WULF, 1970, p. 332, grifo nosso).

Nas obras desses autores, o conceito de contemplação ou de mística pressupunha responsabilidade, compromisso com a ação social, o que não podia ser realizado por alguém alheio ao mundo espiritual. Dessa forma, demonstrava-se a prática de virtudes, da capacidade de esmero, de refinamento interior, de dedicação, próprio de quem preserva o conhecimento intelectual e o desenvolve em consonância com a sensibilidade afetiva, evidenciando esforço e diligência.

Para evidenciar essa essência mística na tradição cristã, o autor recorre aos escritos sagrados: Deus “[...] que habita uma luz inacessível [...]” (1 Tim. 6, 16) revela-se aos homens selando uma aliança, uma união, ao criar o homem, personificado em Adão, (Cf. Ef. 4, 24) à sua imagem e semelhança, ou seja, Adão ao ser “[...] criado à imagem de Deus em verdadeira justiça e santidade” (Ef. 4, 24) estava livre de inclinações injustas, concupiscentes, pois possuía uma particular ciência, a do Criador e do mundo, no sentido da criação (Cf. Gênesis) e da finalidade da vida, que nessas duas perspectivas havia duas outras unidas a ele: a ausência de paixões, isto é, a “[...] liberdade do malévolo domínio da própria natureza e de potências naturais e históricas” (WULF, 1970, p. 325) e um conhecimento mais profundo: o conhecimento e o amor recebido de Deus como sinais da inserção em sua natureza, o que lhe permitia experienciar essa comunhão da graça com o Criador. Assim, observamos que, em seu raciocínio, Wulf (1970) inicia com a

Primeira Epístola a Timóteo, em seguida com Efésios e Gênesis, tratando da aliança, da união entre o Criador e o homem, evidenciando a mística ou a experiência mística nessa relação. Nesse sentido, a “[...] mística pertencia ao seu ser de graça que lhe era, por assim dizer ‘natural’” (WULF, 1970), ou correlacionando às palavras de Tomás de Aquino⁸⁰ (1225-1274):

Ele, no entanto, conhecia Deus com um conhecimento mais profundo que o nosso e, dessa maneira, seu conhecimento era, por assim dizer, intermediário entre o conhecimento do estado presente e o da pátria, pelo qual se vê Deus em sua essência. Para demonstrá-lo, deve-se considerar a visão de Deus em sua essência se contrapõe à visão da criatura. Quanto mais uma criatura é elevada e semelhante a Deus, tanto mais distintamente Deus é visto nela; por exemplo, um homem se vê melhor em um espelho em que sua imagem se reflete de maneira mais nítida. Por aí se percebe que Deus se vê de modo muito superior por meio dos efeitos sensíveis e corpóreos. Mas a consideração plena e lúcida dos efeitos inteligíveis é no homem impedida, em seu estado presente, pelo fato de ser distraído pelas coisas sensíveis e por elas absorvido. Mas como diz o livro do Eclesiastes: “Deus fez o homem na retidão”, retidão que consistia em que as coisas inferiores estivessem submetidas às superiores, e estas não fossem impedidas por aquelas. Por isso o primeiro homem não se via impedido pelas coisas exteriores de contemplar, com clareza e estabilidade do olhar, os efeitos inteligíveis que percebia pela irradiação da verdade primeira, ou por via do conhecimento natural, ou por via do conhecimento sobrenatural. (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 94, a.1, rep.).

Com base no mestre dominicano do século XIII, podemos inferir que o conhecimento do primeiro homem (Adão), indubitavelmente, diferia do conhecimento do Criador. Contudo, seu conhecimento pode ser considerado um meio termo, um equilíbrio entre o habitual conhecimento de fé e a visão beatífica no céu. Assim, compreendemos a mística no sentido intelectual do ato contemplativo/místico, ou seja, como um equilíbrio que permite ao homem a reflexão intensa em busca da sapiência, da verdade. A afetividade humana é uma atividade psíquica complexa, semelhante à complexidade da espiritualidade. A afetividade humana perante o mistério do amor divino situa-se no complexo sistema de atividades psíquicas superiores.

⁸⁰ Esclarecemos que Tomás de Aquino não se insere na tradição cristã de mística. A menção às suas palavras deve-se ao teor explicativo contido nessa passagem e que nos possibilitou refletir sobre o conhecimento do primeiro homem considerado pela tradição cristã.

Entendemos, assim, que o desenvolvimento da capacidade psicológica entre os monges, entre os estudantes e o mestre, enfim, entre os homens do século XII, resulta na união do esforço racional com a sensibilidade afetiva. Não se trata de uma experiência estática, desprovida de inquietações e questionamentos racionais, mas de uma experiência mística, contemplativa, que não ocorre ou se desenvolve sem o conhecimento. Dessa forma, ao escrever sobre a importância da leitura, da ordenação, da sistematização, e sobre os princípios de estudo e a restauração humana, Hugo de Saint-Victor considerou a contemplação ou a mística como resultado do processo de aquisição do conhecimento pela mente humana.

No entanto, a experiência inicial de Deus com o primeiro homem foi dissipada pelo pecado⁸¹ e pela conseqüente perda da justiça original. Encontramos aqui a questão fundamental que, a nosso ver, originou o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor em *De sacramentis*. Em face da concupiscência do homem e da conseqüente instauração do pecado, o mestre vitorino demonstra a necessidade da *restorationis humanae*.

O homem, portanto, era a imagem da sabedoria, a mulher a forma da prudência, mas a besta a semelhança da sensibilidade e da concupiscência. Por isso, a serpente persuadindo o pecado enganou a mulher; mas a mulher ao ser enganada, inclinou o homem a consentir, porque a concupiscência primeiro sugere o prazer do pecado à prudência [...] a prudência da carne enganada pelo prazer do pecado atrai a razão para consentir na iniquidade⁸² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 13, tradução nossa).

Hugo de Saint-Victor compara a capacidade intelectual dos homens à característica sensitiva dos animais e observa que o homem foi criado como exemplo de sabedoria em forma de prudência, ou seja, a ação prudente seria uma demonstração de sabedoria. Porém, persuadido pelo prazer do pecado (incontinência), ele conduziu a razão ao consentimento de sua iniquidade. Diante

⁸¹ “Após o primeiro pai da raça humana ser expulso do paraíso por causa do pecado da desobediência, veio a este mundo o diabo exercendo o direito da tirania sobre ele, assim como o tinha seduzido antes de forma fraudulenta, assim depois o possuía violentamente. Mas, a providência de Deus, que o dispôs a salvação, moderou o rigor da justiça pela misericórdia” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 6, tradução nossa).

⁸² “Erat igitur vir imago sapientiæ, femina forma prudentiæ, bestia autem similitudo sensualitatis et concupiscentiæ. Propterea serpens feminam peccatum suadendo deceptit; femina vero virum. Decepta ad consensum inclinavit, quia concupiscentia prudentiæ carnis primum dilectionem peccati suggerit: deinde prudentia carnis per dilectionem peccati decepta, rationem ad consensum iniquitatis trahit” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 13).

disso, percebemos que o homem, sendo imagem da sabedoria por ser dotado de razão (desenvolvimento intelectual), pode inclinar sua racionalidade tanto para a privação do bem, isto é, para o pecado e, por conseguinte, para a confusão da consciência, quanto para a prudência.

A exemplo do que ocorreu com Adão e Eva, a incontidência humana intensificou-se, a nosso ver, no século XII, sendo perceptível nas ações dos pares de Hugo de Saint-Victor, ou seja, nas ações dos eclesiásticos⁸³ que, por princípio, deveriam ser o exemplo, pois eles é que ensinavam nas pregações ou na direção episcopal. Essa seria a razão pela qual seu projeto educacional contempla o conhecimento, a sapiência, a prática de virtudes⁸⁴, a oração, a contemplação, a instituição dos sacramentos, a fé, a razão e a História, entre tantos outros aspectos e princípios constitutivos de seu projeto de restauração humana.

Hugo de Saint-Victor demonstra que o homem se torna humano por meio do conhecimento e da virtude, isto é, sua natureza humana, sua racionalidade são adquiridas pelo intelecto, com base em um comportamento virtuoso. É o intelecto que, segundo o mestre vitorino, conduz o homem à sapiência (*Logos*) e lhe proporciona todos os tipos de conhecimento: do religioso ao filosófico. O universo é explicado tanto pela religiosidade cristã quanto pela filosofia porque estas refletem a complexidade de todas as coisas divinas e humanas. A filosofia é “[...] a disciplina que investiga exaustivamente as coisas humanas e divinas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 4, § 1). Assim, o mundo também é explicado com base no contexto, na vivência social. Segundo o mestre, os homens devem usar o intelecto para compreender a si e ao seu redor e, quando necessário, tomar

⁸³ Referimos-nos aos sacerdotes nomeados em ordenações simoniacas ou que viviam em concubinato.

⁸⁴ Para os gregos, virtude (*areté*) representava uma qualidade fundamental da pessoa que, com seu comportamento, denotava nobreza e educação. Na etimologia latina, virtude (*virtus*) designava a superioridade do varão (*vir*) que desprezava a dor e a morte; tinha, portanto, o sentido de força, de vigor, de potência: qualidades relativas à virilidade. No mundo medieval, virtude estava relacionada a valores como perfeição, prosperidade, felicidade e glória. A virtude, portanto, pode ser entendida em um sentido amplo ou restrito. Em sentido amplo, seria uma capacidade humana e espiritual desenvolvida com esmero no âmbito do conhecimento, sobretudo o moral, resultando em ações morais. Em sentido estrito, virtude seria a atualização dessa capacidade, de forma consciente e ordenada para o bem integral da pessoa. Assim, na tradição cristã, segundo Gregório de Nissa (335-394) e Hugo de Saint-Victor, virtude seria um conhecimento moral, uma disposição habitual e firme para fazer o bem. Essa é a condição para ordenar a formação integral da pessoa em Hugo de Saint-Victor: “A virtude é um hábito do espírito conforme a razão segundo a lei da natureza” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, Apêndice A, § 3), tornando-se um dos ‘remédios’ contra os atos que ele denomina de ‘vícios’.

decisões, saber agir e viver com o outro. Esse é o conhecimento que os torna capazes da convivência social e, por conseguinte, os conduz à restauração humana.

Quando, portanto, nos dedicamos a reparar a nossa natureza [...] esta é uma ação divina, mas quando providenciamos as coisas necessárias àquela parte de nós que é fraca, esta é uma ação humana. Toda ação, portanto, é ou divina ou humana. Podemos apropriadamente chamar aquela de 'inteligência', pelo fato de que se ocupa das coisas superiores, e esta de 'ciência', porque se ocupa das coisas inferiores e precisa de um certo qual conselho.

Se, portanto, a *Sapiência*, como dissemos acima, guia todas as ações feitas pelo homem racional, é lógico dizermos que a Sapiência abrange duas partes, isto é, 1) a inteligência e 2) a ciência.

A inteligência, por sua vez, dado que trabalha: a) na investigação da verdade e b) na reflexão sobre os costumes, é dividida em duas partes: 1) uma teórica, ou seja, especulativa, 2) a outra prática, ou seja, ativa, e esta se chama ética, ou seja, moral.

A ciência, por outro lado, dado que realiza as ações humanas, apropriadamente é chamada mecânica, ou seja, adúlterina (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 8, § 3-6).

Para o autor, a racionalidade humana é guiada pela sapiência oferecida pelo intelecto. Por meio deste, o homem pode se afastar das paixões humanas e se dedicar à busca do conhecimento e da verdade. Cumpre esclarecer que o que o autor chama de verdade não tem o mesmo sentido de hoje, isto é, de 'exatidão, de algo que está em conformidade com os fatos e/ou com a experiência'. Para ele, o termo se relaciona com a finalidade do universo, para a qual todas as coisas foram criadas, e provem do intelecto – no caso, o intelecto divino. Para o mestre vitorino, a verdade é o próprio Deus, "[...] porque [...] em maneira clara é expresso o advento de Cristo, que é a *Sapiência* do Pai" (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. IV, c. 8, § 10, grifo do autor). É essa verdade que o ser humano ambiciona conhecer por meio do desenvolvimento intelectual, o que não quer dizer que o homem venha a conhecer Deus em sua totalidade, mas sim que o conhecimento acessível ao intelecto humano deve proceder dele e conduzir a ele. É por meio do conhecimento, da reflexão, das ações justas que o ser humano se restaura e se assemelha à sapiência.

Tais considerações nos levam a compreender que a restauração humana, segundo o mestre vitorino, se realiza por meio do conhecimento da verdade e do amor. Observamos também que ele foi considerado um místico porque entendia que

não era pertinente separar a experiência divina da humana e buscava elementos que poderiam elucidar essa unidade.

Por fim, destacamos que as reflexões expostas neste capítulo, cuja intenção foi abordar alguns elementos contextuais que delinearão a trajetória de Hugo de Saint-Victor, nos ajudam a pensar sobre o tema dos capítulos subsequentes. A compreensão do contexto que serviu de atmosfera à obra vitorina é condição para estudar historicamente o autor. Além disso, ajuda-nos a compreender a centralidade da sapiência como princípio totalizante para se entender o homem, preparando a análise a ser realizada no capítulo seguinte: a da sistematização do saber difundido por Hugo de Saint-Victor. Em ambas as obras vitorinas analisadas, vemos a importância de se restaurar o pensamento, de se desenvolver intelectivamente e de converter isso em ações que visem o bem individual e comum. Isso, a nosso ver, configura seu projeto educativo.

2. A SISTEMATIZAÇÃO DO SABER EM HUGO DE SAINT-VICTOR: INTELLECTO, SAPIÊNCIA, HISTÓRIA E MEMÓRIA, FUNDAMENTOS PARA A EDUCAÇÃO E RESTAURAÇÃO HUMANA NO MEDIEVO

Nos escritos vitorinos, um dos temas fundamentais para a formação e a restauração humana é a sapiência. Esta é, segundo Hugo de Saint-Victor, o princípio fundamental, a razão primordial de todas as coisas. Aliado à sapiência está o intelecto, o que significa que o modo como o ser humano pensa, conhece e é educado depende, sobremaneira, da faculdade que lhe possibilita aprender e ensinar. Esta é sua perspectiva de intelecto. Nas obras analisadas, dirigidas aos estudantes da Escola de Saint-Victor, encontramos princípios educativos essenciais à formação humana. Entendemos que esses princípios, dentre os quais, a história e a memória, aliadas à sapiência e ao intelecto, representam a sistematização do saber necessário à formação e à restauração humana no medievo. Este capítulo é dedicado à análise desses princípios.

Nosso objetivo é demonstrar o modo como Hugo de Saint-Victor compreende e desenvolve, junto aos estudantes dessa escola, seu conceito de sapiência, evidenciando que conhecer a razão e o princípio primordial de todas as coisas era pressuposto para a educação e a restauração humana.

Para apresentar nossas reflexões, embora as fontes do trabalho sejam *Didascalicon* e *De sacramentis*, priorizaremos *Didascalicon* porque nela o autor desenvolve a concepção propulsora de sua sistematização do saber: o intelecto (intelectível e inteligível) como espelho da sapiência.

2.1. Intelecto e sapiência em Hugo de Saint-Victor: fundamentos da sistematização do saber

Iniciaremos nossa análise acerca da concepção de sapiência e de intelecto (intelectível e inteligível) como aspectos imprescindíveis à sistematização do saber situando a obra *Didascalicon*⁸⁵.

⁸⁵ Cumpre ressaltar que, na Introdução, já situamos a outra fonte vitorina da pesquisa, *De sacramentis*, na qual também nos basearemos nas reflexões expostas neste segundo capítulo.

O *Didascalicon*, escrito por volta de 1127, precede quase todos os demais escritos de Hugo de Saint-Victor, sendo considerado um marco na história do livro⁸⁶ (ILLICH, 1991; MARCHIONNI, 2001). Símbolo da efervescência de uma época “[...] é a obra mais famosa do vitorino em termos de racionalidade filosófica, ao lado do *Dos sacramentos*, que evidencia a face teológica do vitorino” (MARCHIONNI, 2001, p. 27). Efervescência, porque incorpora as novas exigências da sociedade do século XII, quando as novas organizações religiosas tendiam a recuperar o ascetismo da Igreja primitiva, associado com o serviço ao próximo. Nessa obra, portanto, o pensar e o agir expressam uma conexão singular: o trabalho intelectual que permite buscar a sapiência e a restauração humana.

Destacamos que a escolha de *Didascalicon* para tratarmos dos conceitos de sapiência e intelecto não é aleatória, como não o foi com *De sacramentis*. De fato, as duas obras vitorinas são expressivas no conjunto das demais e foram produzidas a partir da vivência de Hugo de Saint-Victor como mestre e responsável por ‘administrar’ a Escola de Saint-Victor. A sapiência determinada aos estudantes no *Didascalicon* não difere daquela requerida do corpo eclesiástico em *De sacramentis*. Embora o autor manifeste sua compreensão das atuações distintas no corpo social, afirma que esse princípio deve “[...] prover a todos, desejamos aumentar em todos aquilo que é bom e corrigir aquilo que é perverso. Queremos que todos entendam aquilo que dizemos, todos façam aquilo ao qual exortamos” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 10, § 6). Por isso, inferimos que as ‘exortações’ e os ensinamentos propostos por Hugo de Saint-Victor decorrem de sua sistematização do saber: para ele, pelo conhecimento, o homem se assemelharia à sapiência e, com ela, conheceria sua origem e teria a consciência necessária para sua restauração.

⁸⁶ Cf. ILLICH, Ivan. *Du lisible au visible*, sur l’Art de lire de Hugues de Saint-Victor, Paris: Éd. Du Cerf, 1991.

“Sobretudo depois que o famoso pedagogo Ivan Illich escreveu *Du lisible au visible*, que é um ensaio sobre a revolução intelectual do século XII a partir do Da arte de ler, este livro de Hugo de São Vitor é considerado um divisor de águas no saber mundial, de maneira a poder-se falar, diz Illich, de um ‘antes e após Hugo’. Com efeito, incitando seus jovens a ‘ler tudo’, Hugo inaugura aquela era do livro, que daria vida à Universidade e duraria até o começo deste terceiro milênio, quando o livro está sendo substituído pela página eletrônica [...]” (MARCHIONNI, 2001, p. 9, grifo nosso). Além dessa passagem, em que Marchionni (2001) evidencia Hugo de Saint-Victor como um importante autor de sua época e como um destaque na cultura livresca, observamos, nas palavras do próprio mestre vitorino, que as etimologias relativas ao livro são ‘úteis ao leitor’ (Cf. *Didascalicon...* L. IV, c. 16).

Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. A procura é, com efeito, ‘um grande conforto na vida’. Quem a encontra é feliz, e quem a possui é beato (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 1, § 9).

A sapiência, assim entendida pelo mestre vitorino, é a primeira entre todas as coisas. Não é um estágio do conhecimento ou qualquer sabedoria: é alguém, o *Logos*, a *ratio*, a mente divina, a segunda pessoa da Trindade. Por concebê-la tanto como a forma do perfeito quanto como a forma do mundo, o autor afirma que o mundo e o homem são frutos dela. Ambos “[...] estiveram dentro daquela forma e foram moldados por ela antes de serem criados”, tal “[...] como o arquiteto engendra a casa em sua mente antes de transpô-la para a prancheta” (MARCHIONNI, 2001, p. 11). Desse modo, seria em vão o homem procurar conhecer fora de si aquilo que ele é: isso pressupõe o desenvolvimento intelectual, pois tudo, incluindo a ação humana, é explicado pela razão (*ratio*), ou seja, a ação do homem é permeada pelo desenvolvimento do intelecto, como capacidade da alma⁸⁷ concedida pela sapiência.

Assim, Hugo de Saint-Victor busca conhecer o princípio de tudo o que há no mundo. Observando que essa “ordem racional do homem no universo é constantemente ferida no corpo e no espírito pelas formas sensíveis e materiais que distraem o homem” (MARCHIONNI, 2001, p. 13), o mestre indaga: como restaurar essa ordem? Assevera então que a semelhança do homem com a sapiência é restaurada pelo próprio homem, mediante suas ações e pensamentos, ou seja, pela atividade física, manual e intelectual, isto é, que o homem é restaurado pelo conhecimento. Questionando que conhecimento é esse, chegamos à compreensão de que esse é o centro de seu projeto educacional, no qual se insere o ato de ler, que envolve a didática, a teoria (fundamento) e os sacramentos. Estes, segundo Hugo de Saint-Victor, são constituídos por elementos corporais e materiais que

⁸⁷ De acordo com Hugo de Saint-Victor (*Didascalicon...*, L I, c. 1, § 4) “Uma convicção aceita entre os filósofos afirma que a alma é formada de todas as partes da natureza”, que “A alma, com efeito, conhece os elementos e as coisas que derivam dos elementos, pois pela inteligência compreende as causas invisíveis das coisas, e pelas impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas corpóreas. ‘Dividida, ela reúne o seu movimento em dois círculos’, pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas. Isto quer dizer que esta mente, que é capaz de captar todas as coisas, é formada de cada substância e natureza, para que possa representar em si a imagem das coisas semelhantes a ela” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 1, § 5). Para o mestre vitorino, as coisas e a alma têm semelhanças com a sapiência, pois elas foram concedidas ao homem quando a sapiência o criou dotado de intelecto, criando também as coisas do universo. Tornou possível, assim, o desenvolvimento da inteligência humana, para que a alma tivesse a capacidade de (re)conhecer (ter conhecimento) desse desenvolvimento.

permitem a ação divina no ser humano. A leitura tem o propósito de introduzir naquele que lê e estuda os conhecimentos que restauram nos homens a semelhança com a sapiência. Os sacramentos, por seu turno, têm a finalidade de propiciar a coesão da cristandade, desenvolver cada vida individual em seu seio, concedendo ao homem a esperança de salvação para a eternidade.

A sapiência é composta por duas partes: a inteligência e a ciência. A primeira [a inteligência] ocupa-se da investigação da verdade e da reflexão sobre os costumes, contemplando as dimensões teórica e prática (ética e moral). A segunda, a ciência, é realizada pela ação humana em consonância com seu desenvolvimento racional. Assim, a obra do homem não é a natureza, mas a imitação dela e por isso o autor a denomina de mecânica ou adulterina. Quanto ao modo como o artífice imita a natureza com seu trabalho, o autor afirma:

O artífice que infundiu a estátua observou o homem. Aquele que fez a casa olhou a montanha, pois como diz o profeta: 'Tu fazes jorrar as fontes nos vales e as águas escorrerão entre os montes'. As cristas das montanhas não seguram as águas. E assim, a casa teve que ser levantada até o alto da cumeeira, para que pudesse suportar com segurança os riscos das violentas tempestades. Quem, primeiro, inventou o uso das vestimentas, observou que todas as espécies daqueles que nascem possuem cada qual algumas proteções próprias, com as quais defendem a sua própria natureza contra os incômodos. A casca abraça a árvore, a pluma protege o pássaro, a escama cobre o peixe, a lã aquece a ovelha, o pelo veste os jumentos e as feras, a concha acolhe a tartaruga, [...]. E não foi sem razão que, enquanto cada um dos seres animados possui por nascença as armas de sua própria natureza, somente o homem nasce sem armas e nu. Foi conveniente, portanto, que a natureza provesse àqueles que não conseguem prover a si mesmos, enquanto ao homem foi reservada uma maior oportunidade de experimentar, ao ter que encontrar para si com a razão aquilo que aos outros é dado naturalmente. Muito mais brilha a razão do homem inventando estas mesmas coisas, de quanto teria resplandecido se já as tivesse (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 9, § 4).

A natureza humana é o que torna o ser distintamente humano – sua capacidade de raciocínio, de reflexão, seu intelecto, oriundo do “[...] modelo arquetípico de todas as coisas que residem na mente divina [...]”, ou seja, na sapiência, “[...] em cuja essência todas as coisas foram formadas, e diziam que a natureza era a causa primordial de todas as coisas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 10, § 3). Tal capacidade estaria ausente nos demais seres animados (*anima*). Com efeito, da sapiência procedem a natureza e a potencialidade

da alma humana, que por ser daquela criada possui a dimensão intelectível e a inteligível: intelectível, como inteligência pura e simples semelhante aos corpos celestes; inteligível, quando, ligada ao corpo, conhece os corpos sensíveis compostos. Fundamentando-se em Boécio, Hugo de Saint-Victor (*Didascalicon...*, L. II, c. 2, § 1) define o intelectível como “[...] aquilo que, permanecendo sempre um e o mesmo por si em sua própria divindade, nunca é alcançado por algum dos sentidos, mas somente pela mente e pelo intelecto [...]”. Esse assunto abrange a discussão ou a especulação sobre Deus, sobre a imortalidade do espírito e sua incorporação pela filosofia, ou seja, em sua natureza simples a alma faz teologia. Em relação à dimensão inteligível:

[...] enquanto obra do pensamento e da inteligência, é misturada com a primeira parte, o intelectível, uma vez que pertencem ao intelectível todas as obras celestes da suprema divindade como também tudo aquilo que sob o globo lunar é dotado do espírito mais feliz e da substância mais pura, e enfim as almas humanas. Todas estas almas, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial, pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis, de modo que elas, agora, mais que serem conhecidas, conhecem, e, em virtude da pureza da inteligência, se tornam tanto mais felizes quanto mais se aplicam às coisas intelectíveis (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 3, § 2).

O autor ilustra o movimento das dimensões intelectível e inteligível com o processo da alma humana de criação-saída-retorno. A alma (*anima*) humana foi essencialmente criada por Deus; portanto, sai de Deus de forma intelectível, mas, ao se misturar aos corpos, torna-se inteligível. Seu sentido, contudo, é retornar para a sua pureza e simplicidade original – a forma intelectível. É desse movimento que procede a restauração humana.

Agora você pode ver bastante claramente, creio eu, como as almas degeneram das coisas intelectíveis para as inteligíveis, quando a partir da pureza da inteligência simples, que não é ofuscada por nenhuma imagem dos corpos, descendem para a imaginação das coisas sensíveis. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 5, § 2, grifo do autor).

O intelecto humano, proveniente da esfera intelectível divina, recebe a forma inteligível a partir daquela pureza da inteligência simples, que, não sendo corrompida por nenhuma imagem dos corpos, descende para imaginação das coisas

sensíveis, ou seja, o intelecto humano é oriundo da forma intelectível e se torna inteligível ao passar da inteligência à imaginação. Já, a sensação, que é a impressão e não a imaginação recebida pela alma no corpo, é oriunda dos atributos das coisas externas. É desse modo que Hugo de Saint-Victor distingue a razão e a imaginação no homem, composto de corpo e alma. A razão, superior por ser a expressão da alma, exerce dupla atividade: quando atua sobre os atributos da imaginação, produz a ciência; quando opera pela luz divina, torna-se inteligência. Nesse sentido, o intelecto, ou a inteligência, destina-se às coisas imateriais; a imaginação, ou razão científica, destina-se às coisas materiais.

Em nós, para dizê-lo mais precisamente, o intelectível é aquilo que é objeto da inteligência, enquanto o inteligível é aquilo que é objeto da imaginação. A *inteligência* é o conhecimento puro e certo somente dos princípios das coisas, isto é, de Deus, das ideias, da matéria primordial dos sentidos advinda das imagens dos corpos impressas na mente, e não possui nenhum princípio certo de conhecimento. A sensação é uma impressão recebida pela alma no corpo e proveniente das qualidades das coisas vindas de fora (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 5, § 3, grifo do autor).

Assim, ao elucidar o movimento do intelecto humano (intelectível => inteligível), o autor demonstra dois aspectos importantes da educação. Primeiro, esse movimento possibilita compreender que a alma é aquilo pelo qual o ser humano vive e pensa e, desse modo, contempla a totalidade do corpo humano, criada por Deus, o autor dos 'princípios das coisas'. Segundo e concomitante ao primeiro, quando, na criação, o conhecimento puro é infundido no ser humano, o intelecto sai da esfera divina e toma corpo no mundo. Assim, se o ser humano possui uma totalidade, pois "[...] no homem há duas coisas: corpo e alma"⁸⁸ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2, tradução nossa), e se o pensar e o agir são duas atividades fundamentais da alma, na perspectiva vitorina, o conhecimento é o elemento que permite essa unidade. Diante das adversidades e das paixões vividas no mundo, o ser humano precisa buscar o conhecimento da verdade e o exercício da virtude, para, assim, adquirir uma formação íntegra que lhe permita restaurar-se, livrando-se das adversidades e das paixões.

⁸⁸ "[...] in hominae duo sunt, corpus et anima" (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2).

Duas são as coisas que recuperam no homem a semelhança divina, e são elas: 1) a especulação da verdade e 2) o exercício da virtude. Pois o homem é semelhante a Deus quando é sábio e justo, ainda que o homem seja sábio e justo de maneira mutável, Deus de maneira imutável (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 8, § 1).

Quando o homem guia suas ações norteado pelo conhecimento da sabedoria e da justiça, pode recuperar sua essência e assemelhar-se à sapiência. Nos termos do autor, diante das adversidades vivenciadas, é importante ‘nutrir-se e conservar-se’ das ações que não o permita ser feliz, pois a seu ver, a ignorância e injustiça os tornam infelizes, de modo que as pessoas conseguirão “[...] ficar novamente felizes quando, recolhendo-se desta dispersão para a fonte pura da sua natureza, se recompõem, como marcadas pelo signo da máxima figura (*que é Deus*)” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. II, c. 5, § 2, grifo do autor). Desse modo, o princípio norteador do possível retorno à felicidade, ao bem e, portanto, às ações sábias e justas é o intelecto: este é o princípio da educação. O homem pode ser educado porque sua natureza é mutável, ou seja, é passível de restauração e esta se alcança pela formação humana e intelectual.

[...] a finalidade de todas as ações humanas é direcionada para dois fins: ou para que em nós seja reparada a imagem divina, 2) ou para que se proveja às necessidades desta vida, a qual, quanto mais pode ser danificada pelas adversidades, tanto mais precisa ser nutrida e conservada (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 7, § 2).

Dentre as necessidades da vida, encontra-se a educação; com ela, o homem pode governar a si, (con)viver socialmente e adquirir discernimento. Essas atividades psíquicas e sociais provêm do desenvolvimento intelectual infuso na alma humana. Assim, educar era, antes de tudo, converter os estudantes em pessoas sábias e pautadas na retidão dos valores cristãos. Com efeito, para ser essencialmente douto, o sábio precisava ser bom, o que o tornaria digno de ciência, de razão e de afloramento da alma.

Deus criou a alma do primeiro homem a partir do nada, e soprou-o num corpo tomado e formado a partir da terra, do material, dando-lhe sentido e discernimento do bem e do mal, para que, por meio do

sentido, pudesse dar vida (vivificar, conservar a vida) ao corpo associado a ele, poder governá-lo pela razão, já que no próprio homem o sentido pode estar sujeito à razão, razão ao Criador, e assim o corpo pode mover-se segundo a razão pelo sentido, mas a razão move-se através do livre arbítrio de acordo com Deus⁸⁹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 3, tradução nossa).

O que move o homem para o entendimento e o discernimento do bem e do mal é o afloramento da alma, ou seja, o desenvolvimento intelectual, sua ação racional. Ao analisar a razão humana, o mestre vitorino observa que esta se move por meio da vontade, do livre arbítrio: “O movimento da mente está na vontade⁹⁰ [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VI, c. 4, tradução nossa). De seu ponto de vista, o objeto do pensamento e a sensibilidade humana podem se mover por sua racionalidade, contemplados por sua vontade, pela escolha do ser humano, pois “No movimento da mente só há livre arbítrio⁹¹ [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VI, c. 4, tradução nossa).

Hugo de Saint-Victor adverte que a liberdade volitiva não implica qualquer escolha, mas aquela permeada pela virtude e pela sabedoria. Esses três elementos (vontade, virtude e sabedoria) estão intrinsecamente ligados um ao outro, pois a vontade, como objeto da ação do homem, é plenamente desenvolvida quando há o aprimoramento intelectual que o conduz à ação virtuosa, ou seja, a ações que visem o bem comum, que lhe permitam tomar decisões sábias, voltadas para o bem, tanto o individual quanto o coletivo. Preocupar-se com o próximo e consigo indica a virtude na ação humana. Já, aquele que não preza o bem comum deixa-se corromper, o que não significa que ele não tenha desenvolvido o intelecto, mas sim que suas ações são movidas por injustiças, que o mestre medieval denomina de vícios.

Como dissemos acima, o vício é uma coisa e o pecado outro que procede do próprio vício, então entendemos que as virtudes são uma coisa e as palavras da justiça, outra que delas decorre. Pois a virtude é, por assim dizer, uma espécie de sanidade e integridade da alma racional cuja corrupção é chamada de vício. Verdaderamente uma

⁸⁹ Creavit Deus animam primi hominis de nihilo, et inspiravit eam corpori de terra per materiam sumptom et formato, dans ei sensum et discretionem boni et mali; ut corpus ipsum sibi sociatum per sensum vivificaret, per rationem regeret, et in ipso homine sensus esset subjectus rationi; ratio creatori, ut secundum rationem corpus moveretur per sensum; ratio autem libero arbítrio moveretur secundum Deum ((HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 3).

⁹⁰ “Motus mentis in voluntate est [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VI, c. 4).

⁹¹ “In motu mentis solo, liberum arbitrium est [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VI, c. 4).

obra de justiça está no movimento da mente racional que avança de acordo com Deus, decorrente de uma concepção do coração e prosseguindo até a conclusão do ato corporativo. Muitas virtudes são enumeradas nas Escrituras, especialmente na verdade, aquelas que no Evangelho estão dispostas na mesma categoria, por assim dizer, como antídotos ou sanidades contra a corrupção dos sete vícios.

Primeiro é humildade; segundo, clemência; terceiro contrição da mente; quarto, desejo de justiça; quinto misericórdia; sexto, pureza do coração; sétimo, paz interior da mente. Portanto, um homem deitado nos pecados está doente; os vícios são feridas; Deus é o médico; os dons do Espírito Santo são antidotes; As virtudes são sanidades; as bem-aventuranças são alegrias; pois através dos dons do Espírito Santo, os vícios ressoam. A solidez dos vícios é a integridade das virtudes. O homem sadio opera; operando, ele é o próprio trabalho ⁹² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. II, p. XIII, c. 2, tradução nossa).

Como o homem tem a liberdade de escolha, esta pode enveredar pela integridade da alma, o que ele denomina de virtude, ou pela corrupção, o que ele identifica como vício. Quando a integridade da alma é corrompida, sua racionalidade é guiada pelo comportamento vicioso, ou seja, o homem se desvia da reta conduta e pode prejudicar, além de si, outras pessoas. As virtudes são princípios morais importantes porque visam o bem comum, uma vida em sociedade melhor, mais harmônica e civilizada. Depreendemos, portanto, que, para o mestre vitorino, os estudantes da Escola de Saint-Victor (o que se estende para toda a civilização cristã do século XII) deveriam se fundamentar no conhecimento da humildade, da contrição da mente, da paz, da pureza de coração, enfim, em atos direcionados pela ética e pela moral, em conhecimentos que revelassem o sacramento no homem. Se estiverem presentes na ação e na formação humana, tais virtudes significam que os seres humanos desenvolveram seu intelecto pela via da reta razão. Com tal faculdade intelectual, os estudantes da Escola de Saint-Victor poderiam apreender a sistematização do saber propalada nas aulas do autor e compilada em sua obra.

⁹² Sicut superius diximus aliud esse vitium, atque aliud peccatum quod ex ipso vitio procedit, itaintelligimus aliud esse virtutes, atque aliud opera justitiæ quæ ex ipsis oriuntur. Virtus enim quasi quædam sanitas est integritas animæ rationallis, cujus corruptio vitium vocatur. Opus vero justitiæ est in motu mentis rationalis, qui secundum Deum incedit, a cordis conceptione surgens, et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens. Virtutes in Scripturis plurimæ numerantur, maxime vero quæ in Evangelio, quasi quædam antidota vel sanitates contra septem vitiorum corruptionem sub eodem numero disponuntur. Prima est humilitas, secunda mansuetudo, tertia mentis compunctio, quarta desiderium justitiæ, quinta misericordia, sexta cordis munditia; septima pax mentis interna. Homo igitur in peccatis jacens ægrotus est, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus santi vitia sanatur. Sanitas vitiorum integritas est virtutum. Sanus operaiur, operans remuneratur. Sic post virtutes opera bona sequuntur, et ex virtutibus opera ipsa oriuntur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. II, p. XIII, c. 2).

2.2. A sistematização do saber: conhecimento, memória e ordenação nos estudos

Por ser destinadas ao ensino, as duas obras de Hugo de Saint-Victor pressupõem uma sistematização do saber. Propondo-nos a entendê-la, fomos instigados a fazer alguns questionamentos: o que é e para que serve essa sistematização? Por que os estudantes do século XII, particularmente os da Escola de Saint-Victor, precisavam sistematizar o saber?

A resposta que Hugo de Saint-Victor daria a esses questionamentos parece-nos clara. A arte, a teologia, o direito, a medicina teriam a finalidade de, conhecendo as dádivas da natureza, conhecer o Artífice dela. Ler e ensinar são um caminho para a sapiência, porque esta possibilita chegar à transformação ou, na concepção vitorina, à restauração humana.

Hugo de Saint-Victor indica cinco fases nos estudos para se atingir o conhecimento: 1) leitura ou instrução, 2) meditação, 3) oração, 4) prática, 5) contemplação. A primeira concerne ao entendimento; a segunda, ao discernimento; a terceira, à súplica, ou seja, à elevação do pensamento para a profícua reflexão; a quarta, à procura; e a quinta é o encontro/alcance desse empenho. Para que os cinco estágios sejam realizados, o mestre vitorino recomenda um caminho a ser seguido, pois 'o modo de ler consiste em dividir'.

Toda divisão começa das coisas finitas e progride até as infinitas. Tudo aquilo que é finito é mais conhecido e mais compreensível pela ciência. A aprendizagem começa das coisas que são mais notas e, pelo conhecimento delas, chega ao conhecimento das coisas ocultas (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 9, § 2).

Para buscar a totalidade do saber (Deus), segundo ele, é preciso delinear um caminho metodológico e, no caso, condizente com o aprendiz. Por isso, o aprendizado principia pelas coisas singulares (mais conhecidas, 'notas', 'finitas') para então chegar às mais abrangentes, mais complexas ('ocultas', 'infinitas'). Vale lembrar que, estabelecido o escrito para a leitura, o método e a ordenação são requisitos essenciais para o estudo. Hugo de Saint-Victor enfatiza as regras necessárias ao ato de ler: "São três as regras mais necessárias para a leitura: *primeiro*, saber o que se deve ler; *segundo*, em que ordem se deve ler, ou seja, o

que ler antes, o que depois; *terceiro*, como se deve ler”. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, Prefácio).

Além da ordenação nos estudos é preciso ter disciplina, humildade, dedicar-se à meditação, à memória, à pesquisa e, também, ao silêncio, para obter a quietude necessária na vida. Assim, por meio de “[...] estudos honestos e úteis” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L.III, c. 16, §1), se alcançaria, dentre outras coisas, o discernimento e o despojamento de coisas supérfluas. Além dos princípios pedagógicos, Hugo de Saint-Victor propõe um caminho teórico, mapeado pela mística e pela Trindade. Cada um desses princípios é intrínseco aos demais, pois compõem uma unidade: o projeto educativo do mestre vitorino.

Três coisas são necessárias aos estudantes: 1) as qualidades naturais, 2) o exercício e 3) a disciplina. As qualidades naturais, para que entenda facilmente aquilo que ouve e memorize firmemente aquilo que entendeu. O exercício, para que eduque as qualidades naturais mediante o trabalho e a persistência. A disciplina, para que, vivendo em modo louvável, harmonize a conduta com o saber (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 6, § 1).

Analisaremos cada um desses aspectos necessários ao estudo, destacando que não só aqui, mas em diversas partes da obra, observamos o tríplice entendimento do mestre vitorino em sua didática, o que revela que seu caminho metodológico é mapeado pela Trindade.

Em relação ao primeiro aspecto necessário ao estudo, o mestre vitorino assevera que, para obter conhecimento, é importante que a pessoa disponha de inteligência e memória ao mesmo tempo: “[...] coisas que em qualquer estudo ou disciplina estão tão conexas que, se uma faltar, a outra não pode conduzir ninguém à perfeição, da mesma forma que os lucros servem para nada se faltar o armazenamento [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 7, §1). Afirma ele que ninguém construirá um armazém (comércio) se não tiver nada para guardar (se não se reverter em rendimento). Nesse sentido, “O engenho descobre e a memória custodia a Sabedoria” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 7, §1), ou seja, o estudo permite o desenvolvimento intelectual (o engenho) e ao desenvolvê-lo, aprimora e abstrai o conhecimento, adquirindo, por meio da memória, a sabedoria.

Sobre a memória, considero agora que não pode ser esquecido isto: como o engenho investiga e descobre, dividindo, assim, a memória guarda, resumindo.

Forçosamente, portanto, aquilo que dividimos aprendendo, devemos sintetizá-lo para ser confiado à memória. Resumir significa reduzir aquilo que qual foi falado ou escrito prolixamente para uma compilação breve e compendiosa que os antigos chamavam de epílogo, isto é, uma breve recapitulação das coisas ditas antes. De fato, qualquer tratado possui algum conceito basilar, sobre o qual toda a verdade da coisa e a força da argumentação se baseiam, e a ele todas as outras coisas se referem. Procurar e centrar isto é resumir.

Há uma fonte e muitos riachos: por que você segue as tortuosidades do rio? Fique com a fonte, e tem tudo. Afirmo que a memória do homem é fraca e gosta da brevidade, e se ela se dissipa em muitas coisas, fica menor em cada uma delas. Devemos, portanto, redigir em cada doutrina algo breve e certo, a ser depositado no arquivo da memória, do qual, em seguida, quando for necessário, as outras coisas derivem. Este resumo deve também ser revisitado freqüentemente e, do ventre da memória, ser chamado de volta para o paladar, para que não desapareça em virtude de um longo abandono.

Por isso, aconselho a você, estudante, a não alegrar-se excessivamente por ler muitas coisas, mas por entender muitas coisas, e não somente entender mas poder memorizar. Do contrário, não adianta ler muito nem entender muito. Razão pela qual repito quanto disse acima, isto é, que as pessoas que se dedicam ao estudo necessitam de engenho e de memória (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 11, § 1-4).

A memória é condição de aprendizado para Hugo de Saint-Victor. Como um dos vetores da Escolástica, ela possibilita à pessoa preservar o conhecimento. Não basta apenas ler diversos escritos; por meio da memória, pode-se apreender os conteúdos de cada um deles. Para tanto, é preciso o engenho, que seria o desenvolvimento do intelecto.

O segundo aspecto é o exercício deste engenho, o que, segundo Hugo de Saint-Victor (*Didascalicon*, L. III, c. 7, § 3) “[...] se dá mediante duas atividades: a leitura e a meditação. Na leitura, a partir de quanto foi escrito, ficamos formados nas regras e nos preceitos [...] Na leitura devem ser tidos em máxima consideração a ordem e o método”. Além da ordenação já exposta anteriormente (o que, como e por que ler), Hugo de Saint-Victor oferece uma exemplificação: a leitura de um texto consiste em primeiro inquirir a frase, depois o sentido, para então contemplar o pensamento, assim, concluirá uma clara exposição.

A meditação, por seu turno, “[...] é um pensar freqüente [sic] com discernimento, e investiga prudentemente a causa e a origem, o gênero e a utilidade

de cada coisa” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 10, §1). Significa dispor-se a pensar com expressiva concentração de espírito no exercício da leitura, refletir sobre a conduta humana, prezando pelo conhecimento minucioso dos ensinamentos sagrados e seculares.

Isso pressupõe o desenvolvimento do terceiro aspecto, que é a disciplina para o estudo: a harmonia entre a conduta e o saber, ou seja, a forma como os homens pensam, agem e vivem em consonância com o conhecimento ético⁹³. Dessa perspectiva, o início da disciplina reside na humildade, sobre a qual existem muitos ensinamentos. Deles, o mestre vitorino destaca três: não desvalorizar a ciência e o escrito; não se envergonhar de aprender, independentemente de com quem seja e não desprezar os sujeitos depois de ter alcançado o saber (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*).

O bom estudioso deve ser humilde e manso, afastado totalmente das preocupações vãs e ilícitas de volúpias, diligente e constante, para que aprenda com prazer de todos, nunca presuma de sua ciência, fuja dos autores de doutrinas perversas como do veneno, aprenda a refletir longamente sobre alguma coisa antes de julgá-la, não queira ser douto, mas sê-lo, ame os ensinamentos aprendidos dos sábios e procure tê-los sempre diante dos olhos como espelho do seu próprio rosto. E se, por acaso, certas coisas mais obscuras não são admitidas por sua inteligência, o bom estudioso não prorrompa em impropérios, como se crese que nada é bom a não ser aquilo que ele pode entender. Esta é a humildade da disciplina dos estudantes (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 13, § 10).

A humildade e a mansidão preservam o estudante para que leia e escute, com atenção, todos os escritos e, com isso, absorva os bons ensinamentos que cada um desses possa lhe oferecer. A reflexão, por sua vez, é consequência desses requisitos; afinal, como afirma o mestre vitorino, devemos aprender a refletir minuciosamente sobre todo escrito (conhecimento), pois, desta forma, não faremos julgamentos ou, ao menos, teremos ciência do que é tratado/estudado sem menosprezar o que o outro tem a transmitir.

⁹³ “O inventor da ética foi Sócrates, que sobre ela escreveu vinte e quatro livros acerca da justiça positiva. Em seguida Platão, discípulo dele, compilou vários livros *Sobre a república* a respeito das duas justças, a natural e a positiva. Mais tarde Cícero organizou os livros *Sobre a república* em língua latina” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 2, §7). O conhecimento ético para o mestre vitorino, que se pautava nos filósofos mencionados, implica a possibilidade de convivência e de ação social entre os homens, a manutenção ou a preservação de uma harmonia, uma ordem social.

O mestre assinala que o bom estudioso não se refere de forma impetuosa e ofensiva ao que desconhece ou age de forma repreensiva, julgando que apenas seu conhecimento é o melhor e que o ensinamento que ainda não entendeu é desnecessário, mas, sim, que esteja aberto ao conhecimento e ouça com atenção. É preciso dedicação para meditar e memorizar os ensinamentos, para que isso faça parte de suas ações e da pesquisa:

A dedicação à pesquisa pertence ao campo do exercício, e nisto o estudante precisa mais de exortação que de ensinamento. Aquele que quisesse olhar diligentemente o que os antigos suportaram pelo amor da Sabedoria e quantas memórias memoráveis de sua virtude deixaram aos pósteros, verá quanto à sua diligência é inferior à deles. Uns calcavam as honras, outros jogaram no ar as riquezas, uns se alegravam com as injúrias recebidas, outros desprezavam os sofrimentos, outros, deixando o convívio dos homens e adentrando-se nos últimos recantos nas solidões do ermo, se dedicavam somente à filosofia, para entregar-se à meditação tanto mais livremente quanto menos submetessem o espírito às volúpias que costumam impedir o caminho da virtude. Conta-se que o filósofo Parmênides passou quinze anos num rochedo do Egito. E Prometeu é recordado exposto ao abutre no monte Cáucaso por causa da vontade desmedida de meditar. Estes eremitas, sabendo que o verdadeiro bem não reside na estima dos homens, mas está escondido na consciência pura e que não são homens quantos, aderindo às coisas que perecem, desconhecem o seu próprio bem, demonstravam com a distância geográfica quanto diferiam dos outros na mente e na inteligência, não querendo que uma mesma habitação albergasse aqueles que não eram associados na mesma intenção. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. III, c. 14, § 1).

Com Hugo de Saint-Victor, compreendemos que o empenho no estudo, na pesquisa faz parte da vida do estudante. Não há ruptura entre o ser e o que ele estuda, conhece. Esse labor, no entanto, nem sempre vem acompanhado de louvor, de reconhecimento: pelo contrário, os exemplos dados pelo mestre vitorino atestam o quanto alguns pensadores vivenciaram as adversidades dessa dedicação, denotando a consciência e a pertinência de sua existência em âmbito social. Aquilo que somos (os pensamentos e as ações humanas) respinga no bem comum porque somos parte constituinte de uma sociedade. Nesse sentido, a quietude da vida é pertinente ao estudo: “[...] seja interior, para que a mente não se perca em desejos ilícitos, seja exterior, para que o ócio e a comodidade permitam estudos honestos e úteis, ambas pertencem à disciplina moral” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. III, c. 16, § 1).

Analisemos dois aspectos da quietude referida por Hugo de Saint-Victor. O primeiro reside na importância do silêncio e o segundo na do ócio. Pôr-se em silêncio pressupõe fundamentar-se misticamente, encontrar uma paz interior que potencialize o desvencilhar-se dos desejos concupiscentes, pois, assim, será possível se dedicar com mais equilíbrio ao ato da aprendizagem. Em consonância com esse equilíbrio está o ócio, cuja conotação é diferente da dos dias de hoje, ou seja, seu sentido não é de inatividade, preguiça, indolência. Para o autor, *otium* (ócio) significa repouso, tempo livre, dedicação ao saber, que principia pela leitura e chega à meditação e à contemplação. Por isso, o mestre vitorino entende como quietude da vida ter tempo livre para a dedicação ao estudo e conduzi-lo com ordenação e método. Caso contrário, o ócio seria motivo de vergonha para o estudante; demonstraria que ele estaria desperdiçando a preciosidade do tempo em coisas supérfluas, inúteis.

Deve-se saber que em qualquer trabalho são necessárias duas coisas: a aplicação e o método da aplicação, e estas duas coisas são tão conexas entre si, que uma sem a outra é ou inútil ou pouco eficiente. Com efeito, se diz que “a prudência é melhor que a força”, porque às vezes levantamos com a habilidade os pesos que não podemos mover com as forças físicas. O mesmo se dá em qualquer estudo. Aquele que trabalha sem método, trabalha muito, sim, mas não avança e, como a chicotear o ar, espalha as forças ao vento. Repare em duas pessoas atravessando o bosque, uma suando através de desvios, a outra escolhendo os atalhos de um traçado reto: fazem o percurso com o mesmo ritmo, mas não chegam no mesmo tempo. E o que denominaria eu a Escritura senão uma floresta, cujas frases colhemos na leitura como se fossem frutos dulcíssimos e as ruminamos na reflexão? Aquele, portanto, que em tão grande multidão de livros não mantém um método e uma ordem de leitura, este, como se vagueasse na densidade da floresta, perde o caminho do percurso certo “sempre estudando – como se diz – nunca chegando ao saber” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. V, c. 5, § 3).

Dessa forma, entendemos qual é a finalidade atribuída pelo mestre vitorino à sistematização do saber: edificar a formação dos estudantes, para que tenham uma fundamentação teórico-prática que lhes permita obter essa solidez, essa consistência. Conhecer a história é fundamental, porque, segundo Hugo de Saint-Victor, ela corrobora essa edificação aos estudantes.

2.3. A história em Hugo de Saint-Victor

“[...] toda edificação sem fundamento não pode ser estável, o mesmo se dá no estudo. E o fundamento e o princípio da ciência sagrada é a história, da qual deriva a verdade da alegoria, como o mel do favo. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 9).

A maneira como o autor pensa, compreende e descreve a história em suas obras revela-nos como o processo histórico faz parte de sua vivência no contexto do século XII. Sua exposição é metódica, didática, expressa sua função de mestre e, por conseguinte, suas orientações no processo de formação de seus estudantes e da organização da escola. Hugo de Saint-Victor começa seu discurso com os ensinamentos do local e do ofício em esteve inserido. “Sem dúvida é mister no estudo que você aprenda, antes de tudo, a história e a verdade dos fatos, retomando do começo ao fim 1) o que foi feito, 2) quando foi feito, 3) onde foi feito, 4) por quais pessoas foi feito” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 1). Assim entendida, a história é, ao mesmo tempo, o fundamento e o princípio para que os estudantes solidifiquem seus estudos. Observamos, então, que a ciência sagrada e, por conseguinte, as Sagradas Escrituras entrelaçam a educação vitorina. Esta conferiria unidade porque ele considera o processo histórico como base da ciência sagrada.

Lembre-mo-nos de sua comparação da leitura das Escrituras com a construção de um edifício: a base é a história, as paredes, a alegoria, e o telhado, a coroa de toda a tropologia. Com esse exemplo, Hugo de Saint-Victor explica a importância de uma formação consistente, o que é intrínseco à sua compreensão a respeito da pertinência da história:

Dispondo-se a edificar, portanto, ‘primeiro ponha o fundamento da história, depois, por meio da significação simbólica, erga o edifício da mente como fortaleza da fé. Por fim, por meio da beleza da moralidade, pinte o edifício com uma belíssima mão de cor’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 9, grifo do autor).

A disposição dessa edificação pode ser analisada em três instâncias, amalgamadas entre si: a da Escritura Sagrada, a da história e a do princípio educativo.

Assim, a primeira instância nos estudos seria o tríplice entendimento da Sagrada Escritura: “[...] a Sagrada Escritura apresenta três modos de entendê-la, a

saber, 1) o modo histórico, o modo alegórico, 3) o modo tropológico (*moral*)” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 2, § 1). Explicitemo-los.

O modo histórico, para Hugo de Saint-Victor (*Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 7, grifo do autor) implica “[...] usarmos um significado mais amplo desta palavra, isto é, se chamarmos *história* não apenas a narração dos fatos, mas aquele primeiro significado de qualquer narração que se expressa pela propriedade das palavras, nenhum livro é impróprio”. Com essa acepção, o mestre adverte que o sentido e o significado contido nas Escrituras Sagradas não é apenas a narração dos fatos, mas também o que nelas pode ser ensinado e aprendido por meio do entendimento histórico, salvaguardando juízos de valor: “[...] é necessário examiná-las com grande discernimento, se não queremos, por negligência, preterir algo, ou, por um zelo inoportuno, torcê-las violentamente para um sentido para o qual não foram escritas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 8).

Chenu (1999), na obra *La Teologia nel XII secolo*, tratando da consciência histórica e teológica no período em tela, corrobora a concepção de história em Hugo de Saint-Victor e de seu tríplice entendimento da Sagrada Escritura. Segundo ele, a “*história* designa o conteúdo, e a partir desse conteúdo, a forma de pensar uma economia religiosa”⁹⁴ (CHENU, 1999, p. 74, tradução nossa, grifo do autor). A economia religiosa, que Chenu identifica no pensamento vitorino, é relacionada ao conceito de economia na Teologia, que designa a ação de Deus na história. Em sua concepção de história, Hugo de Saint-Victor não desconsidera a pertinência de se ler os autores seculares (profanos), pois entende que as pessoas deveriam ler o máximo possível de escritos, para saber distinguir aquilo que lhes proporciona humanidade e conhecimento daquilo que não lhes proporciona sabedoria. Neste caso, a leitura seria pertinente para conhecer por experiência, adquirir capacidade de discernimento e chegar, assim, a um pensamento reflexivo.

O estudante prudente, portanto, ouve todos com prazer, lê tudo, não despreza escrito algum, pessoa alguma, doutrina alguma. Pede indiferentemente de todos aquilo que vê estar-lhe faltando, nem leva em conta quanto sabe, mas quanto ignora. Daqui se origina o dito platônico: “Prefiro aprender modestamente as coisas dos outros a ostentar descaradamente as minhas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 13, § 5).

⁹⁴ “*historia* designa il contenuto, e, a partire da questo contenuto, il modo di pensare, di un’economia religiosa” (CHENU, 1999, p. 74).

Destacamos dois aspectos dessa passagem. O primeiro refere-se à questão da prudência e do discernimento; o segundo, à união de saberes. Em relação à primeira questão, observamos que o mestre vitorino orienta seus estudantes a não desprezar conhecimento e escrito algum, o que denota prudência nas ações e condições de discernimento, pois, com a humildade e a abertura para o conhecimento eles se inclinam para a aprendizagem. A segunda questão, interligada à primeira, refere-se aos *corpus* teóricos que poderiam fundamentar seus estudos: tanto a ciência sagrada quanto a profana devem compor o ensino e a aprendizagem dos estudantes da Escola de Saint-Victor e, por conseguinte, dos homens do século XII, pois fazem parte da história e, porque não dizer, da economia religiosa.

O fato é ainda mais notável na medida em que, mesmo em disciplinas seculares (profanas), existe a história, como uma das partes da gramática, como título de gênero literário, juntamente com a << prosa >>, os << metros >>, com << fábulas >> (lib. II, cap. 19). Enunciando estas categorias sem explicar, por razões de brevidade, Hugo retoma de Isidoro (*Etym.*, I, 5, 4) a classificação dos gramáticos antigos, particularmente aquelas fábulas e histórias como artes adequadas, fora da filosofia, da suprema arte, para preparar o espírito (*apêndices de artes [...] como são as Tragédias, Comédias, Sátiras [...], fábulas também e histórias*, III, 4; PL 176, 768) para a alta cultura. Voltando à história divina, como ele diz, muda o objeto e o método, apesar da semelhança da forma literária. A história significa, então, saber o conteúdo desta economia religiosa ao longo do tempo, saber o método original que é imposto a fim de construir como disciplina científica semelhante objeto, oferecido em um texto, de acordo com a letra⁹⁵ (CHENU, 1999, p. 74, tradução nossa, grifos do autor).

Hugo de Saint-Victor não desconhecia as especificidades das ciências (sagrada e profana), mas considerava ambas importantes para a formação dos estudantes, das pessoas. De seu ponto de vista, não só tais ciências constituíam a

⁹⁵ Il fatto è tanto più notevole in quanto, anche nelle discipline profane, l'*historia* esiste, come una delle parti della *grammatica*, a titolo di genere letterario, accanto alle <<prose>>, ai <<metri>>, alle <<favole>> (lib. II, cap. 19). Enunciando queste categorie senza spiegarle, per ragioni di brevità, Ugo riprende, attraverso Isidoro (*Etym.*, I, 5, 4), la classificazione dei grammatici antichi, in particolare quelle *fabulae* et *historiae*, come *artes* atte, al di fuori della filosofia, arte suprema, a preparare lo spirito (*appendice artium [...] ut sunt tragoediae, comoediae, satirae [...], fabulae quoque et historiae*, III, 4; PL 176, 768) all'alta cultura. Passando alla storia divina, come egli dice, cambiano oggetto e metodo, malgrado la somiglianza della forma letteraria. L'*historia* designa allora sai il contenuto di questa economia religiosa nel tempo sai il metodo originale che s'impone per costruire come disciplina scientifica un simile oggetto, offerto in un testo, secondo la lettera (CHENU, 1999, p. 74, grifo do autor).

unidade dessa formação, como também todo saber, inclusive o profano, era útil à ciência sagrada, ao harmonizar a investigação racional com a vida mística.

Procure em cada ciência somente aquilo que consta pertencer especificamente a ela. Em suma, quando você estiver lendo as ciências e tiver conhecido, mediante discussão e comparação, aquilo que é próprio de uma, aí finalmente será lícito comparar reciprocamente os fundamentos das ciências singulares e, desta consideração comparativa e recíproca, investigar aquelas coisas que anteriormente você tinha entendido menos. Você estará seguro nas discussões quando não tiver medo de errar (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L.III, c. 5, § 5).

Assim, quanto mais prudência e discernimento dispuser ao estudo tanto mais compreensão e reflexão poderá adquirir. Por isso, além da organização e da sistematização nos estudos, ele considera a importância do método de aprendizagem. Do contrário, adverte que se encontrariam “[...] muitos estudantes, mas poucos sábios” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 3, § 3). Isto significa que diante de um texto a ser lido e das questões nele suscitadas, os estudantes precisariam da memória dos ensinamentos aprendidos aliada à ordenação nos estudos (regras e fundamentos) para definir *o que, como e por que* ler.

Por modo alegórico, ou alegoria, o autor entende aquilo que não será tomado pelo estudante em sentido literal, mas como uma forma de expressar, um modo de interpretação que consiste em representar algo, um pensamento, uma ideia, um sentimento, por vezes subentendido e expresso de modo figurado ou não explícito, mas cuja compreensão poderia ser atingida com prudência e reflexão.

Quero, todavia, que você saiba, estudante, que este estudo exige não sentidos leigos e idiotas, mas mentes maduras, que devem possuir sutileza na investigação sem perder a prudência no discernimento. Esta é uma comida forte que, se não for mastigada, não pode ser engolida. É necessário, portanto, utilizar-se de um equilíbrio tal, que você, sendo sutil na pesquisa, não seja considerado temerário nas conjecturas [...] (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 4, § 2).

Valendo-se da própria alegoria, ele ensina aos estudantes que ela [a alegoria] seria uma espécie de ‘comida forte’, densa, que, por isso, requer desenvolvimento intelectual, prudência, discernimento, ‘sutileza na pesquisa’. Assim, poderiam

entendê-la, livrando-se de posições ‘temerárias nas conjecturas’, ou seja, desviando-se de condutas precipitadas ou impulsivas, o que prejudicaria o estudo, a pesquisa e a construção de uma base que lhes proporcionasse consistência e unidade na formação.

Neste imenso mar de livros e nestas várias sinuosidades de doutrinas, que amiúde confundem a mente do estudante por número e obscuridade, dificilmente poderá realizar uma construção unitária aquele que não conheceu antes e sumariamente em casa gênero, por assim dizer, algum princípio certo e fundado numa fé firme, ao qual todas as coisas sejam reportadas.

Quer que lhe ensine como devem ser realizadas estas bases? (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 4, § 7-8).

A última frase da citação revela a atenção e a preocupação do mestre vitorino com a formação de seus estudantes. Ele dispõe-se a ensinar um caminho que lhes proporcione bases sólidas para o estudo, pois caso não houvesse regras e ordenação nos estudos, a primeira dúvida encontrada ou um questionamento que lhes fosse feito, possivelmente, os desestruturariam.

Neste contexto, literário e doutrinário, em meio a esta ambigüidade universal da prática alegórica, assume significado e vigor a intervenção de Hugo de São Vítor, que rompe abertamente com um método a seus olhos condenável: contra a alegoria prematura, reage categoricamente a favor da história e de seu valor insubstituível: fora da letra (carta), tomada como fundamento, se construiria inutilmente. Evitar esse plano e sua técnica fundamental seria como querer ser um gramático sem conhecer o alfabeto. A realidade histórica da Escritura (*coisa*), e não apenas as palavras (*vozes*), é significativa: a alegoria é a operação (o processo) eminente pelo qual esta realidade tipológica é transferida para o seu antítipo, porque prenuncia o mistério; mas essa transposição exige, em primeiro lugar, que a realidade histórica seja considerada como um primeiro valor (em sua qualidade/importância primeira). Isto é o que Adam repetiu em Premostratense: <<Pois quanto mais forte, por assim dizer, estará na morada (na casa) o fundamento estabelecido (exposto, suposto) dos nossos livros, tanto mais segura suas paredes erguerão e o telhado sobreposto forte será>> (PL 198, 631 D). Aplicar-se-á, portanto, não apenas para seguir o significado atual do texto, mas para fixar o significado preciso dos termos << não somente de coisas foi gestada as narrativas, mas daquele principal significado de qualquer narrativa, que se expressa de acordo com a propriedade da palavra >>, disse Hugo⁹⁶ (CHENU, 1999, p. 225, tradução nossa, grifos do autor).

⁹⁶ In questo contesto, letterario e dottrinale, in mezzo a questa ambiguità universale della pratica alegorica, assume senso e vigore l'intervento di Ugo di San Vittore, che rompe apertamente con un

Chenu (1999), ao tratar do tríptico entendimento das Sagradas Escrituras em Hugo de Saint-Victor, ressalta a pertinência da história e da alegoria, mas ressalva a posição do mestre vitorino em relação à última, apontando que ele é contrário a um entendimento alegórico prematuro. Afirma que, em seus termos, é preciso primeiro ter claro o processo histórico, para então ter a capacidade de reflexão, tecer analogias ao que não está explícito nos escritos. Aqui o cuidado do mestre ao chamar atenção dos estudantes para a alegoria como uma ‘comida forte’ deve ser destacado em razão da importância que ele confere à realidade histórica e não apenas às palavras. Ambas [realidade histórica e palavras] são fundamentais na aprendizagem, na condução dos estudos e nas ações dos homens do século XII.

O modo tropológico, por sua vez, caracteriza-se pelo sentido figurado, metafórico, devendo, na perspectiva vitorina, ser entrelaçado à moralidade, a preceitos e regras que polarizam, governam as ações humanas de acordo com a justiça e a equidade natural, isto é, a leis da honestidade e do pudor. Esses aspectos compõem a moralidade. Afirma o mestre vitorino que, assim entendida, a tropologia “[...] parece mais relacionar-se com o significado das coisas que o significado das palavras”, pois “[...] no significado das coisas encontra-se aquela justiça natural, da qual se origina a nossa disciplina moral [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 5, § 1-2). O “[...] o significado das palavras se impõe pelo costume, enquanto o significado das coisas foi ditado pela natureza. A palavra é a voz dos homens, a coisa, a voz de Deus aos homens” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 3, § 2). Ao afirmar que a palavra proferida pelo homem revela-se tênue expressão dos sentidos, enquanto a coisa é um simulacro da razão divina, o autor se pauta na tradição cristã do conhecimento, segundo a qual Deus é o criador de todas as coisas.

metodo ai suoi occhi condannabile: contro una prematura allegoresi, reagisce categoricamente in favore della historia e del suo valore insostituibile: al di fuori della lettera, assunta come fondamento, si costruirebbe inutilmente. Eludere questo piano e la sua tecnica fondamentale sarebbe come voler essere grammatico senza conoscere l'alfabeto. Le realtà storiche della Scrittura (*res*), e non soltanto le parole (voces), sono significative: l'allegoria è l'operazione eminente con cui queste realtà tipologiche sono trasferite al loro antípodo, perché ne prefigurino il mistero; ma questa trasposizione impone innanzitutto che la realtà storica sia considerata nel suo valore primo. È quanto ripeteva Adamo il Premonstratense: <<Quanto enim fortius, ut ita loquamur, in domo libri nostri fundamentum suppositum esset, tanto securius eius et parietes erigi et tectum valeret superponi>> (PL 198, 631 D). Ci si applicherà, dunque, non solo a seguire il senso corrente del testo, ma a fissare il significato preciso dei termini, <<non tantum rerum gestarum narrationem, sed illam primam significationem cuiuslibet narrationis, quae secundum proprietatem verborum exprimitur>>, aveva detto Ugo (CHENU, 1999, p. 225, grifos do autor).

Nesse sentido, os três modos (histórico, alegórico e tropológico) são pertinentes à formação dos estudantes da Escola de Saint-Vitor e, por conseguinte, da civilização cristã no século XII porque compõem as bases, os fundamentos do estudo das ciências, sobretudo, o da sagrada. “Na história você tem que admirar os fatos de Deus, na alegoria, crer os seus mistérios, na moralidade, imitar sua perfeição” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 3, § 10). A perfeição, na tradição cristã é, justamente, buscar o conhecimento supremo, a sapiência.

Dessa forma, o tríplice entendimento da Sagrada Escritura preconizado por Hugo de Saint-Victor é visto como princípio educativo e edificante no estudo, pois, ao permitir a compreensão da história, do processo histórico, potencialmente, confere ao estudante uma base teórica sólida para direcionar seus estudos e, com isso, suas escolhas e suas ações na vida.

A edificação seria o princípio norteador do estudante, o sentido no qual ele deve balizar seu estudo. É nessa perspectiva que a Sagrada Escritura cumpre um papel fundamental; ela seria a ‘pedra angular’, aquela que atua como alicerce nas construções antigas, a primeira a ser assentada na aresta do edifício, formando um ângulo reto entre duas paredes. A partir dela se definia o posicionamento das demais pedras, nivelando e ordenando, assim, toda a construção.

Olhe o trabalho do pedreiro: posta a fundação, ele estica a linha horizontalmente, a faz descer perpendicularmente, e em seguida põe as pedras em ordem, polidas diligentemente. E depois procura outras e outras pedras, e, encontrando algumas pedras não conformes às da primeira fila, pega o cinzel, corta as partes excedentes, aplanas as partes ásperas e reduz as coisas informes a uma forma, e assim finalmente as acrescenta às outras já dispostas em ordem. E se, por acaso, encontra algumas pedras tais que não possa ser diminuídas nem adaptadas congruentemente, não as usa, para que não lhe aconteça que tentando quebrar a pedra, quebre o cinzel (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 4, § 4).

Com essa ilustração do trabalho de pedreiro, o autor propõe que os estudantes não conduzam seus estudos de modo superficial, mas com atenção, com consistência teórica. Assim, ao elevar seu pensamento, este não estará vazio ou breve, a ponto de se enfraquecer com o primeiro questionamento que lhe for feito. Semelhantemente ao que ocorre com as pedras que edificam a construção, “A fundação está dentro da terra e nem sempre tem pedras polidas. Mas o edifício está sobre a terra e exige uma estrutura uniforme”. Isto nos mostra que o fundamento

teórico nos estudos requer profundidade, mesmo que o estudante esteja iniciando seus estudos e por isso necessite de uma ‘estrutura uniforme’, isto é, de disciplina, de lapidar diariamente suas ações de modo a trilhar os caminhos da aprendizagem para chegar ao entendimento, à sabedoria. Esse é o caminho proposto para se entender as Escrituras Sagradas no curso da história, ou seja, um caminho que perpassa pelos modos histórico, alegórico e tropológico: “A fundação sob a terra [...] afigura a história, o edifício que é construído em cima sugere a alegoria. Por esta razão, a própria base deste edifício deve relacionar-se com a alegoria” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. VI, c. 4, § 5).

Compreendemos, portanto, que, para o mestre vitorino, nem sempre as palavras das Escrituras Sagradas terão um sentido literal, ou seja, tais escritos poderão apresentar um sentido ora histórico, ora alegórico, ora tropológico.

Certamente, nem todas as passagens que se encontram no discurso divino devem ser forçadas a ter esta interpretação, como se todo e qualquer texto possa ser imaginado contendo simultaneamente a interpretação histórica, alegórica e tropológica. Bem que muitos textos se prestem a isso, é difícil ou impossível observar o mesmo no texto inteiro (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 2, § 2).

Hugo de Saint-Victor ressalva que não necessariamente os livros sagrados devem ser lidos e interpretados concomitantemente à luz dos três modos, mas que em sua concepção esses três caminhos possibilitam a compreensão da unidade da dos escritos sagrados. Desse modo, das palavras divinas que os compõem,

[...] algumas foram colocadas para serem interpretadas só espiritualmente, outras servem para a seriedade moral, algumas foram ditas em sentido simplesmente histórico, outras podem ser expostas convenientemente em sentido histórico, alegórico e tropológico. E assim, de modo admirável, toda a Sagrada Escritura foi adequada e disposta em todas as suas partes pela *Sapiência* de Deus para que tudo quanto é contido nela faça ecoar, à maneira das cordas, a suavidade do entendimento espiritual. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 2, § 3, grifo do autor).

Recordamos que, como Hugo de Saint-Victor é considerado um místico (MARCHIONNI, 2001), sua forma de compreender as Escrituras e sua condução educativa estão entrelaçadas a esse entendimento. A experiência mística seria “[...]”

um entretenimento com a Mente divina” (MARCHIONNI, 2001, p. 14), ou seja, um encontro com a sapiência ao percorrer os ensinamentos propalados pelos mestres e obras estudadas. Essa tradição do conhecimento faz parte da formação de Hugo de Saint-Victor, iniciada com o estudo das Sagradas Escrituras e das obras clássicas de sua época e durante a qual ele se dedicou aos estudos com discernimento, propiciando, assim, o desenvolvimento de seu intelecto.

Por isso, é necessário tratar as Escrituras Sagradas de modo a não procurarmos em todo o lugar a história, nem em todo o lugar a alegoria, nem em todo lugar a tropologia, mas a situar com competência cada uma delas em seus lugares, como a razão pede. Frequentemente, todavia, no mesmo texto podem ser encontradas as três juntas, como quando a verdade *histórica* insinua algo místico através da *alegoria*, e igualmente demonstra pela *tropologia* o que deve ser feito (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. V, c. 2, § 4, grifo do autor).

A compreensão do estudante, seja ela histórica, alegórica ou tropológica, pressupõe diversos conhecimentos, dentre os quais o das palavras, o da leitura e o da interpretação que compõem, por assim dizer, as disciplinas das artes liberais, das ciências profanas e sagradas. Com base em tais conhecimentos, ele poderia se aproximar da sapiência. Essa sistematização do saber é considerada uma inovação da exegese dos vitorinos, o que pode ser evidenciado nas palavras de Chenu (1999, p. 227-228, tradução nossa, grifos do autor):

Esse caráter inovador da exegese de São Vitor é agora bem compreendido e conhecido. Mas gostaríamos de insistir na construção da teologia que Hugo e seus discípulos propõem a partir deste método histórico. O *Didascalicon* não é somente um *modo de leitura* (VI, 1; PL 176, 799 A) que chama as leis da exegese da Escritura de acordo com as categorias tradicionais, *história*, *alegoria*, *tropologia*, *anagogia*, propõe uma metodologia da ciência, da ciência sagrada como da ciência seculares, portanto, uma teologia organizada, edificada, construída. A imagem que constantemente vem das penas dos Vitorinos não é mais a evocação dos três afluentes que, na primeira era do mundo, de acordo com o mito primitivo, fecundava o solo e repartia a riqueza, mas a imagem de uma construção arquitetônica, a fábrica (fazer) espiritual (VI, 4; PL 176, 802-805), dos quais precisamente a controvérsia (disputa) do tabernáculo reforçava a representação. A Escritura não é somente uma sucessão de histórias curtas, de proposições, de ensinamentos; ela tem uma estrutura que deve, para ser lida sabiamente, aparecer

em sua construção⁹⁷ <<Porque ela também [Escritura] possui uma estrutura>> (Cf. VI, 4; PL 176, 802 B).

Denominando o tríplice entendimento das Sagradas Escrituras em Hugo de Saint-Victor como ‘três afluentes’, o autor ressalta o caráter inovador da Escola de Saint-Victor em relação à exegese e denota que essa concepção se caracteriza como uma construção histórica. Essa construção é importante por dois motivos. Primeiro, porque se refere à concepção de Trindade; segundo, porque possibilita a compreensão dos escritos, não só sagrados, mas também seculares, justamente porque estes têm uma estrutura, uma organização. Deles podem-se extrair ensinamentos que possibilitam a edificação a quem os procura: aquela edificação explicitada alegoricamente por Hugo de Saint-Victor. Em suma, trata-se de uma ordenação nos estudos com base em dois aspectos essenciais: um caminho teórico mapeado pela Trindade, que, sendo trino, simboliza a perfeição do conhecimento (Deus é Pai, Filho e Espírito Santo); outro, que põe em prática os ensinamentos aprendidos, de lapidar as ações humanas.

Que todas as coisas estão nessas três
 Quaisquer que sejam as coisas ditas de Deus, e verdadeiramente acreditadas em Deus, são referidas a essas três [as três pessoas da trindade] e elas consistem Nele; destas, como já foi dito, se você tira alguma coisa, o que resta não é perfeito; e se você tentar adicionar alguma coisa, o que é amplificado não é maior. Pois se você o chama de forte e incorrupto, imutável e invencível, e outros termos semelhantes, tudo isso aqui é do Seu poder; se você o chamar de providente, de inspetor, de escrutinador de segredos, e de inteligente, tudo isso é da Sua sapiência; se você o chamar de piedoso, se for bondoso, se for misericordioso, se for paciente, tudo isso é da Sua bondade. E na verdade não se pode acrescentar nada a estas coisas, porque tudo está contido nelas, o que é perfeito e verdadeiro: portanto, esses três designam a Trindade em perfeita semelhança; e convencem de que nada deve ser acrescentado aos

⁹⁷ Questo carattere innovare dell'esegesi di San Vittore è ormai ben chiaro e conosciuto. Ma vorremmo insistere sulla costruzione della teologia che Ugo I suoi discepoli propongono a partire da questo metodo storico. Il *Didascalicon* non è solamente un *iter legendi* (VI, 1; PL 176, 799 A) che richiama le leggi dell'esegesi della Scrittura secondo le tradizionali categorie, *historia*, *allegoriae*, *tropologia*, *anagogia*, propone una metodologia delle scienze, della scienza sacra come delle scienze profane, dunque di una teologia organizzata, edificata, costruita. L'immagine che costantemente si presenta sotto la penna dei Vittorini non è più l'evocazione dei ter fiumi che, nella prima età del mondo, secondo il mito primitivo, fecondavano il suolo e ne ripartivano le ricchezze, ma l'immagine di una costruzione architettonica, *fabrica spiritualis* (VI, 4; PL 176, 802-805), di cui appunto la controversia del tabernacolo rafforzava la rappresentazione. La Scrittura non è solamente una successione di racconti, di proposizioni, d'insegnamenti; ha una struttura, che deve, per essere letta intelligentemente, apparire nella sua costruzione. <<Nam et ipsa [Scriptura] structuram habet>> (Cf. VI, 4; PL 176, 802 B) (CHENU, 1999, p. 227-228, grifos do autor).

três, porque é perfeito, e nada deve ser tirado, pois assim está completo: esses três em Deus era um só, e para Deus eles eram um, mas foram encontrados distintos aqui onde eram próprio, e portanto eles se tornaram uma imagem da Trindade. A consideração seguiu a propriedade encontrada aqui até mesmo a inefável Trindade, e distinguiu como peculiar ali o que era peculiar apenas aqui, e algo diferente foi encontrado: três, de fato, em um era tudo, e tudo era um⁹⁸ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*.... L. I, p. III, c. 29, tradução nossa).

No caminho teórico da Trindade está implícita a sistematização do saber propalada aos estudantes pelo autor, na qual ele preza a busca da totalidade do conhecimento. Em diversos momentos das obras analisadas, ele destaca, com sua didática, a forma trina como método para a realização satisfatória do saber almejado: 'tudo, de fato, em um era tudo e tudo era um'. Nesse sentido, por exemplo, na obra *Didascalicon* o mestre trata, dentre outras questões, do tríplice entendimento da Sagrada Escritura, ou seja, o modo histórico, alegórico e tropológico; das três coisas necessárias aos estudantes: 1) as qualidades naturais, 2) o exercício e 3) a disciplina; a tríplice potência da alma: vegetativa, sensitiva e racional.

Na obra *De sacramentis*, por sua vez, o mestre vitorino trata de três elementos qualitativos do homem: a sabedoria, a prudência e a sensualidade/sensibilidade; em relação ao sacramento, ao qual para discerni-lo o autor propala três aspectos: a semelhança natural, a instituição e a santificação; no que tange a administração eclesiástica, Hugo de Saint-Victor observa que ela consiste em três aspectos: as ordens, os sacramentos e os preceitos; e em relação à restauração humana, o mestre afirma a importância em considerar três aspectos: o tempo, o lugar e o espaço. Portanto, compreendemos, assim, o caminho teórico vitorino contemplado pelo trino estudo. O número três, então, é entendido como a perfeição do conhecimento.

⁹⁸ Et quæquunque de Deo dicuntur, et creduntur veraciter in Deo: ad hæc tria referuntur et constat in his tribus in ipso, quibus, ut dictum est, si qui tollas perfectum non est quod relinquitur; si quid adjicere coneris, majus non est quod explicatur. Si enim fortem dicis et incorruptum et incommutabilem et invicibilem et cætera quæ similia sunt, hic totum hoc potentia est; si providum, si inspectorem, si scrutatem occulta, et intelligentem, hoc totum sapientia est; si pium, si mansuentum; si misericordem, si patientem, totum hoc bonitatis est. Et non potest his adjicere veritas quidquam, quia totum in his continetur quod perfectum est et verum: ideo tria hæc veritatem monstraverunt in simulacro perfecto et persuaserunt nihil adjiciendum tribus, quia hoc perfectum est, et nihil tollendum quoniam sic constat consummatum: et tria hæc in Deo erant unum; et Deo unum erant, sed distincta inventa sunt hic ubi non erant unum; et propterea Trinitatis imago facta sunt. Et secuta est consideratio proprietatem inventam hic usque ad ineffabilem Trinitatem; et distinxit ibi proprium quod proprium hic erat tentum, et differens inventum est; ibi autem in uno erat totum et unum totum (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*.... L. I, p. III, c. 29, tradução nossa).

Compreender e ordenar o estudo de forma trina, seja considerando as qualidades naturais, o exercício e a disciplina do estudante, seja analisando a Sagrada Escritura pelo modo histórico, tropológico e alegórico, conduz o estudante (o jovem teólogo) a um itinerário formativo. Isso pode ser observado quando consideramos os ensinamentos contidos tanto no *Didascalicon* quanto em *De sacramentis*.

Para dirigir eficazmente o jovem teólogo nesta <<fabrica espiritual>>, Hugo empreende sua *suma De sacramentis*, compêndio de doutrina que servirá como uma introdução a este segundo ensinamento, *secunda erudição (aprendizagem) que é uma alegoria*. O *De sacramentis* assim se insere entre um *primeiro aprendizado*, que consiste na lição de história, e um *segundo* fundada na alegoria. <<Ao ensinar com base no texto relacionado a ordem da história, a sucessão da história com suas contingências (contexto) e seus *obstáculos*, o estudo alegórico, libertado dessa servidão e assegurado por uma firme didática dos mistérios (*De sacramentis*), torna possível a ordem doutrinária>>. A *Suma* é assim colocada, portanto, pedagogicamente e metodologicamente, entre o estudo histórico da Bíblia e seu estudo alegórico, a suprema construção do teólogo. A teologia não só nasce a partir da Escritura, mas na Escritura se compõe⁹⁹ (CHENU, 1999, p. 228-229, grifo do autor, tradução nossa, grifos do autor).

De acordo com Chenu (1999), as obras vitorinas – *Didascalicon* e *De sacramentis* – podem ser consideradas um compêndio de doutrina (no sentido latino, cultura, instrução, educação), cujos ensinamentos pressupõem o conhecimento do processo histórico, a ordenação nos estudos (método), a didática, contemplando, assim, a sistematização do saber e os sacramentos então considerados necessários à construção do teólogo.

A Teologia, de acordo com Chenu (1999), tem sua gênese e composição nas Escrituras Sagradas. Portanto, é nesse documento que o mestre vitorino fundamenta seu projeto educativo de restauração humana: “[...] A matéria de todas as Sagradas

⁹⁹ Per dirigere efficacemente il giovane teologo in questa <<fabrica spiritualis>>, Ugo intraprende la sua *somma De sacramentis*, compendio di dottrina che servirà da introduzione a questo secondo insegnamento, *secunda eruditio quae in allegoria est*. Il *De sacramentis* s’inserisce dunque tra una *prima eruditio*, che consiste in *historia lectione*, e una *secunda* fondata sull’allegoria. <<Mentre l’insegnamento basato sul testo è legato all’ordine del racconto, alla successione della storia con le sue contingenze e i suoi *impedimenta*, lo studio allegorico, affrancato da questa servitù e garantito da una ferma didattica dei misteri (*De sacramentis*), rende possibile l’ordine dottrinale>>. Le *Summae* si collocano dunque così, pedagogicamente e metodologicamente, tra lo studio storico della Bibbia e il suo studio allegorico, suprema costruzione del teologo. La teologia non soltanto nasce dalla Scrittura, ma nella Scrittura si compie⁹⁹ (CHENU, 1999, p. 228-229, grifo do autor).

Escrituras é a obra da restauração humana”¹⁰⁰ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. 2, tradução nossa).

Reiteramos que as Sagradas Escrituras são a base do ensino no medievo. No caso de Hugo de Saint-Victor, juntamente com as disciplinas derivadas das ciências profanas, elas estão contempladas em sua sistematização do saber, sobremaneira em *Didascalicon*. Com efeito, na perspectiva vitorina, os escritos sagrados são um documento profícuo para restaurar o conhecimento do ser humano, particularmente o desenvolvimento intelectual. Restaurar, portanto, possibilita recuperar no ser humano sua característica fundamental: o pensar reflexivo. Nas obras vitorinas, tal pensar é oriundo da sapiência, pois esta é condição do desenvolvimento intelectual. Esses aspectos formativos compõem o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor que, justamente, será objeto de análise no capítulo seguinte.

¹⁰⁰ “Materia divinarum Scripturarum omnium, sunt opera restorationis humanae”¹⁰⁰. (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prologus, c. 2).

3. RESTAURAÇÃO HUMANA COMO PROPOSTA EDUCATIVA DE HUGO DE SAINT-VICTOR: SACRAMENTO E SAPIÊNCIA EM DIDASCALICON E DE SACRAMENTIS

Na proposta educativa de Hugo de Saint-Victor, observamos a centralidade da sapiência. Já mostramos, no capítulo anterior, a importância que o autor lhe atribui na formação do estudante da Escola de Saint-Victor, bem como na dos mestres, de seus pares (*corpo eclesiástico*) e da cristandade do período. Esclarecer as pessoas acerca da sapiência, principalmente aquelas que estavam se preparando para compor o corpo eclesiástico¹⁰¹, era condição de aperfeiçoamento nos estudos e na vida em sociedade.

Atingir a sapiência é o primeiro objetivo do homem porque ela é o primeiro motor e, portanto, a condição para a formação e a restauração humana. Nas obras analisadas, *Didascalicon* e *De sacramentis*, ela aparece como elemento central do projeto educacional em Hugo de Saint-Victor. Assim, neste capítulo, analisaremos como se constitui esse projeto educacional e, tecendo relações entre sapiência e sacramento, mostrar a necessidade de preparação teórica e didática na formação do homem cristão do século XII.

O modo como o mestre vitorino concebe a sapiência está intrinsecamente ligado a sua concepção de homem e de mundo, a qual é distinta¹⁰² da de alguns de seus contemporâneos¹⁰³. De nosso ponto de vista, há razões para acreditar que Hugo de Saint-Victor, ao compreender e compilar as questões acerca da sapiência como potência da alma inteligível no homem, estivesse motivado pelos rumos que a cristandade estava trilhando em sua época. Concordar com as posições dos

¹⁰¹ Mesmo que seja o futuro teólogo, no caso, os estudantes da Escola de Saint-Victor.

¹⁰² Alguns contemporâneos de Hugo de Saint-Victor divergiam de sua concepção de humanidade e sociedade, dentre eles, os que aderiam ao concubinato ou a ordenações clericais simoníacas, conforme já discutiremos no primeiro capítulo.

¹⁰³ Mesmo instituições cristãs de um mesmo período podem ter concepções distintas. A Escola de Saint-Victor, por exemplo, difere da Ordem Cisterciense. Enquanto a Escola de Saint-Victor é amplamente considerada como um ideal de sabedoria cristã receptiva aos valores da cultura secular (VERGER, 2001; LE GOFF, 2007) e aberta aos problemas de índole pessoal, a Ordem Cisterciense, também munida de célebres monges, preferia o cultivo da espiritualidade afetiva e expunha sua doutrina espiritual com foco principal na piedade. “Na abordagem comparativa de C. Stephen Jaeger verificou-se que entre Hugo de São Vitor e Bernardo de Claraval havia divergências pontuais em matérias de ensino e concepções religiosas” (LANZIERI JÚNIOR, 2013, p. 67). Para aprofundar os estudos nas distinções entre a Ordem cisterciense e a Abadia de Saint-Victor é válida a leitura de POURRAT, Pierre, *La Spiritualité Chrétienne*, tomo II, Le Moyen Age, Librairie Lecofre J. Gabalda et Fils Ed., Paris, 1928.

imperadores ou de seus sacerdotes adeptos significava concordar com uma série de concepções morais que não condiziam com esse vetor inteligível e com os valores cristãos. A nosso ver, essa seria uma das razões pelas quais o autor considerava necessária a preparação teórica e didática do homem cristão do século XII, sobretudo, o que comporia o corpo eclesiástico, abordando-a de dois ângulos: o livre arbítrio e o sacramento.

Na obra *De sacramentis*, a concepção de Hugo de Saint-Victor sobre o livre arbítrio está associada ao movimento da mente, à aptidão da vontade e ao despertar do desejo. Com o livre arbítrio, o homem tem a liberdade de pensar, de escolher e tomar suas decisões. Tais aspectos são de suma importância nas funções ocupadas por governantes, sejam estes de ordem política (como é o caso dos imperadores), espiritual (como é o caso dos pontífices) ou intelectual (como é o caso do mestre).

Porque o movimento espontâneo ou o apetite voluntário é livre-arbítrio: Livre, de fato, nisso porque há desejo. Mas o próprio poder e a aptidão da vontade é a liberdade pela qual ele se move em qualquer direção, e é dito que é a livre escolha da vontade. Movendo-se, porém, voluntariamente e nascendo pelo desejo espontâneo, isto é, escolher com poder e julgar com liberdade, em que consiste o livre-arbítrio. Por isso que estes foram feitos de livre escolha para que pudessem mover-se pelo desejo voluntário, mas de acordo com a eleição da vontade e a inclinação de seu desejo, sem coação¹⁰⁴ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. V, c. XXI, tradução nossa).

O ser dotado de intelecto e, por conseguinte, de livre arbítrio é capaz de escolher com poder e formular um juízo livre porque a potencialidade da sua mente, permeada pelo desejo, o permite. Contudo, para que essa potencialidade e apetite volitivo sejam direcionados ao discernimento e à sabedoria, é necessária uma formação humana e intelectual íntegra, ou seja, uma preparação teórica e didática.

As considerações do mestre vitorino em relação ao ato volitivo, a liberdade de pensar e escolher é significativa para nós porque nos faz refletir que, como pessoas, somos capazes de pensar e decidir, ou seja, somos responsáveis pelas nossas ações. É essa capacidade volitiva que, conforme Hugo de Saint-Victor, move o ser

¹⁰⁴ Quoniam spontaneous motus vel voluntarius appetitus liberum arbitrium est: liberum quidem in eo quod appetitus. Sed et ipsa potestas et habilitas voluntatis est libertas qua movetur ad utrumque, et liberum arbitrium dicitur voluntatis. Voluntarie autem moveri et ferri et spontaneo appetitu, hoc est potestate eligere et libertate judicare, in quo constat liberum arbitrium. Et propter hoc facti sunt liberi arbitrii, ut voluntario appetitu moveretur; sed secundum electionem voluntatis et inclinationem desidereri sui sine coactione (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. V, c. XXI).

humano e dá forma a seus atos, o que significa que as ações humanas podem ser boas ou más.

Tal percepção suscitava na cristandade do século XII debates importantes no campo da moral, dentre os quais o da responsabilidade do pecador pelo pecado cometido. Afinal, de que modo poderíamos compreender a ação individual, que pode ser virtuosa ou não, dependendo das escolhas e do contexto social e cultural em que é realizada, como é o caso, por exemplo, das ações do corpo eclesiástico e imperial?

Além de essas situações envolverem debates em âmbito político, também influenciaram contextos que consideramos pedagógicos. Dentre as escolas do século XII, temos o exemplo da de Saint-Victor, que, como vimos, é considerada “[...] herdeira da tradição e partidária das reformas, espiritual e intelectual, Sapiência e ciência” (MARCHIONNI, 2001, p. 23, grifo nosso).

A abadia, força intelectual e força política, é protegida pelos reis e pelos papas. De lá são escolhidos cardeais e confessores de reis e papas, para lá bispos e arcebispos dirigem-se para fazer retiros espirituais, lá encontramos em 1134 o jovem Pedro Lombardo, acolhido por recomendação de São Bernardo [...] (MARCHIONNI, 2001, p. 25).

Essa ambiência estava envolta nos debates políticos da época e, conforme a explanação do autor, nela eram escolhidos os cardeais e os confessores de reis e papas, mas também os pedagogos. É nela mesma que, expressando força intelectual e pedagógica, Hugo de Saint-Victor produziu e ensinou suas formulações, tratando tanto dos assuntos que permearam as reformas¹⁰⁵ quanto daqueles sistematizados¹⁰⁶ e direcionados à formação dos estudantes da Escola de Saint-Victor. Assim, as obras de Hugo de Saint-Victor adquirem contornos políticos e pedagógicos conforme são inseridas no bojo do projeto de civilização que procura, sobretudo, reformar para conservar e formar para restaurar.

Para Hugo de Saint-Victor, tornar-se sábio e, portanto, restaurado, não era suficiente para que o homem aprendesse as lições sobre a constituição e o desenvolvimento do gênero humano. Além disso, era preciso refletir sobre as origens da ação moral humana. A leitura das obras vitorinas sugere que, ao procurar

¹⁰⁵ Conforme já explicitamos, na Reforma Papal, debatiam-se, dentre outras, as questões da simonia e do nicolaísmo.

¹⁰⁶ Acerca dessa sistematização vide o item 2.2. do segundo capítulo desta tese.

compreender sua origem, o homem estaria buscando a sapiência e, assim, aprenderia a agir em conformidade com os preceitos cristãos, com a vida em sociedade. O contrário disso se observa quando o mestre vitorino descreve as paixões corporais, que designa como causadoras do desvio humano.

O espírito, de fato, quando é adormecido sob o efeito das paixões corporais e arrastado para fora de si por obra das formas sensíveis, esquece o que ele foi, e, não lembrando de ter sido outra coisa, se acha como sendo apenas aquilo que parece ser. Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. A procura da Sapiência é, com efeito, 'um conforto na vida' (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon...*, L. I, c. 2, § 8-9).

O homem sem sapiência e sem estudo, isto é, sem uma formação íntegra, estaria propenso a ser conduzido por qualquer frivolidade. Por isso, a sapiência se torna fundamento da sistematização do saber em Hugo de Saint-Victor, bem como condição para a restauração humana. Ressaltamos que a perspectiva de totalidade configura o *corpus* vitorino direcionado para a formação do homem cristão do século XII, pois, em suas formulações, uma pessoa que desconhece sua origem e sua natureza tampouco conhecerá as implicações da vida em sociedade e, portanto, não poderia ser sábia. Assim, alcançar a sabedoria implicava uma profunda relação com o *Logos*.

A sapiência, por representar, na perspectiva vitorina, a expressão máxima do *Logos*, também tem o sentido de relação com Deus por meio do sacramento, ou seja, de um instrumento que torna algo ou alguém relacionado à divindade. Assim, consideramos relevante tratar da relação entre restauração, sapiência e sacramento neste momento da tese, porque, como mestre e responsável pela Escola de Saint-Victor, o autor tinha a função de formar as pessoas, preparando-as para se comportar de maneira distinta. Como estudantes de Teologia ou como monges, partícipes do corpo eclesiástico, precisavam ser exemplos, convencer-se de se despojar de antigos costumes e hábitos para adquirir novos, ou seja, alinhar-se aos preceitos cristãos. Um preceito que pressupõe a distinção e a excelência nas ações humanas, a ética cristã da vida em sociedade, é, para Hugo de Saint-Victor, o sacramento.

Trataremos, a seguir, do sacramento e como o preceito foi instituído, segundo o mestre vitorino. Analisaremos a obra *De sacramentis* porque trata, em sua

totalidade, como já explicitamos e o próprio título sugere, dos sacramentos da fé cristã e de suas implicações. Escolhemos analisar o Livro I¹⁰⁷ da Nona parte dessa obra, porque nela o autor trata da centralidade da sapiência, incorporada aos sacramentos, e dos fundamentos morais na compreensão da natureza humana e do processo de retorno do homem ao criador, ou seja, da restauração. Conforme o autor, é preciso conhecer os fundamentos sapientes da potência da alma (inteligível) e os princípios pelos quais o homem pode cumprir seu destino e chegar à vida eterna a partir de suas próprias escolhas. Tais escolhas não ocorrem de forma aleatória ou involuntária, pois a natureza divina na criação implica o empenho de cada indivíduo para alcançar o repouso no Sumo Bem e esse empenho passa fundamentalmente pelo conhecimento e pela educação para, então, chegar à restauração.

3.1. O debate sobre a instituição do sacramento: livre arbítrio, virtudes e sapiência – fundamentos para a restauração humana

O mestre vitorino desenvolveu *De sacramentis* quando ainda não existia uma sistematização da teologia sacramentária¹⁰⁸. Esta foi declarada oficialmente pela Igreja no concílio de Florença em 1439, mas só no século XVI, no Concílio de Trento (1545-1563), é que a doutrina e os sete sacramentos foram definidos e decretados.

No sínodo de Lyon, em 1274, e no concílio de Florença, em 1439, que a Igreja assumiu oficialmente a doutrina sacramentária (DS 860; 1310; 1601). Os sete sacramentos formam uma unidade orgânica cujo centro são o batismo e a eucaristia. [...] O Concílio de Trento estabelece que o número dos sacramentos 'não é mais nem menos que sete' (DS 1601), i. é, batismo, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio. Enquanto Agostinho fala em 'dois e algum outro porventura indicado nas Escrituras', Hugo de S. Victor ainda enumerava 30 (trinta) sacramentos (ZILLES, 2005, p. 25).

¹⁰⁷ No Livro II, Hugo de Saint-Victor também discorre acerca dos sacramentos, contudo, estes são específicos, pois, na Sexta Parte, ele trata do Sacramento do Batismo; na Sétima Parte, da Confirmação; na Oitava Parte, do Corpo e do Sangue de Cristo; na Nona Parte dos ritos e sacramentos menores e, na Décima Primeira Parte, do sacramento do Matrimônio.

¹⁰⁸ A teologia sacramentária, ou seja, a doutrina dos sacramentos da Igreja, foi sistematizada, segundo Zilles (2005), a partir do sínodo de Lyon em 1274 e estabelecida no Concílio de Trento. O número dos sacramentos, que formam uma unidade [que é Cristo], são sete: batismo, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio. Antes desses acontecimentos, a quantidade deles era imprecisa ou estava sendo gestada.

De sacramentis, fonte principal desta parte do capítulo, contém um debate intenso sobre a totalidade dos mistérios da fé cristã na época de Hugo de Saint-Victor. Conforme explicitamos na Introdução, a obra é composta de dois livros: no primeiro, ele aborda desde a origem do mundo até a encarnação do Verbo; no segundo, desde a encarnação do Verbo até o fim dos tempos. O mestre considera como princípio de divisão cronológica a ordem do plano divino relacionado ao homem e a sua redenção. Com efeito, na leitura dessa obra, compreendemos que o autor define quatro momentos ou pontos principais desse plano: o primeiro, a criação do mundo e do homem; o segundo, a caridade do Criador, que formou o homem composto de corpo e alma à sua imagem e semelhança; o terceiro, a ‘queda’ humana em decorrência da transgressão do preceito da obediência e o quarto, a obra de restauração humana. Preocupando-se em investigar como e com que meios o homem pode ser restaurado, o autor expõe a importância de se conhecer a origem da moral humana, pois, ao apreender sua origem, os homens conheceriam os sacramentos e, sobretudo, buscariam a sapiência, o conhecimento da verdade e o amor da virtude. Com efeito, ambas (sapiência e sacramento) constituem vetores de restauração.

No primeiro ponto da sistematização da obra, fundamentando-se em Gênesis, Hugo de Saint-Victor faz uma descrição detalhada do trabalho divino nos seis dias da criação. Não satisfeito com sua apresentação, ele acrescenta: “Há muitas outras coisas que poderiam ter sido ditas misticamente sobre estes dias. [...] Mas nós temos o propósito de lidar com o sacramento da redenção da humanidade (que é formado desde o princípio até a obra de restauração)”¹⁰⁹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. I, c. 28, tradução nossa). No trabalho da criação se expressa a sapiência, da qual homem e mundo são frutos, segundo o mestre. A obra da criação, ou o princípio do mundo, foi feita em seis dias, mas a obra de restauração, que acompanha esse princípio e tem como finalidade a redenção do homem, continua pelos séculos. O mundo foi feito para o homem, para que ele o possuísse, tivesse domínio sobre ele e dele fosse servido com a única condição: a de reconhecer seu Criador em todos os momentos, servindo-se do livre arbítrio.

¹⁰⁹ “Perquam multa sunt alia quae de his diebus mystica dici potuerunt. [...] Nos siquidem propositum habemus de sacramento redemptionis humanae (quod a principio in operibus restorationis formatum est)” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. I, c. 28).

O livre arbítrio

Além disso, há três movimentos no homem: o movimento da mente, o movimento do corpo, o movimento da sensibilidade. O movimento da mente está na vontade, o movimento do corpo no trabalho, o movimento intermediário da sensibilidade no deleite. No movimento da mente só há livre arbítrio; no movimento do corpo e da sensibilidade são aquelas coisas que seguem o livre-arbítrio. Pois assim era à disposição da natureza, pois o movimento voluntário da mente era desejo, livre no movimento voluntário, vontade em desejo. A mente, portanto, move-se por si mesma e é o primeiro movimento da vontade. O movimento do corpo segue o movimento da vontade. Assim, como eu disse, a mente tem movimento de si mesma, mas não deve se mover de acordo com ela, mas segundo a vontade de seu Criador, que é a sua forma e exemplo e a regra proposta que ela deve seguir. E por isso, se ela se move de acordo com Deus, isso é justiça; se ela se move sem Deus ou contrária a Deus, isso é injustiça. Portanto, o movimento da mente é sempre justiça ou injustiça, mas o movimento do corpo é sempre obediência. Pois em que a mente se move, move-se pela liberdade, porque se move voluntariamente e se move por si mesma, e a ela pertence o fato de que ela se move, quer por mérito, se move bem, ou para culpar, se mal. Mas em que o corpo se move, move-se por necessidade, porque se move por outro, isto é, pela mente¹¹⁰ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 4, tradução nossa).

Ao discorrer sobre o livre arbítrio, Hugo de Saint-Victor observa três movimentos inerentes ao homem: o movimento da mente, do corpo e da sensibilidade. O livre arbítrio encontra-se no primeiro movimento, o intelectual. Os outros dois movimentos decorrem do primeiro. Dessa formulação do mestre vitorino, podemos depreender que o livre arbítrio é um elemento essencial para a formação humana, por três motivos. Primeiro, porque dele decorrem os princípios éticos e morais, com base nos quais o homem participa da esfera intelectual, discernindo o que sabe e o que precisa saber, portanto, ‘move-se por si’. Segundo, porque, em decorrência dele, o homem pode inferir e/ou deduzir as implicações de suas ações,

¹¹⁰ De libero arbitrio.

Porro tres sunt motus in homine, motus mentis, motus corporis, motus sensualitatis. Motus mentis in voluntate est, motus corporis in opere, motus sensualitatis medius in delectatione. In motu mentis solo, liberum arbitrium est; in motu mentis solo, liberum arbitrium est; in motu corporis et sensualitatis, illa sunt quae sequuntur liberum arbitrium. Sic enim prima fuit dispositio naturae; nam motus mentis voluntarius est appetitus, in voluntario liberum, in appetitu arbitrium. Mens igitur per se movetur, et est primus voluntatis motus. Motum voluntatis sequitur motus corporis. Mens itaque sicut dixi per se moveri habet; sed secundum se moveri non debet, imo secundum voluntatem creatoris sui quae forma illi est, et exemplar, et proposita regula quam sequatur. Et propter hoc si secundum Deum movetur, hoc est iustitia; si praeter Deum movetur, vel contra Deum, hoc est iniustitia. Ergo motus mentis iustitia semper est iniustitia; motus autem corporis semper est obedientia. Quod enim mens movetur, libertate movetur, quia voluntarie movetur, et per se movetur; et ejus est quod movetur, vel ad meritum si bene, vel ad culpam si male. Quod autem corpus movetur necessitate movetur, qui ab alio movetur hoc est a mente (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 4).

por constituir a ‘forma exemplar e a regra proposta a seguir’. Terceiro, porque leva o homem a conhecer a si e ao mundo, ou seja, como o homem foi feito ‘senhor do mundo’, precisava conhecer-se (pois é *imago Dei*) e as criações decorrentes do Criador. Isso significa entender que as ações humanas são de sua responsabilidade e que elas ocorrem em um determinado tempo e lugar, em decorrência da vontade divina e da necessidade humana. Com efeito, a vontade humana pode se inclinar para o bem, isto é, para a justiça, ou para o mal, isto é, à injustiça. É necessário que o homem desenvolva sua intelectualidade, pois assim moverá seu juízo em conformidade com a vontade divina expressa na razão humana.

[...] se tivesse se conservado à justiça, teria não apenas um movimento obediente do corpo, mas um movimento aquiescente de sensibilidade. Agora, no entanto, como ela própria não conserva a sua retidão, ela ainda, na verdade, por meio da indulgência do Criador, tem o movimento obediente do corpo, mas, por castigo, um movimento oposto de sensibilidade, cuja violência quando fortalecida às vezes se segue, às vezes, coíbe e modera. Mas se o movimento da sensibilidade domina o movimento da mente, domina também o movimento do corpo que está sujeito a ele, e então o pecado começa a reinar em nosso corpo mortal. Mas se ela não domina, a mente a usa a serviço de seu corpo, e apresenta seus membros como braços de justiça, e os movimentos da mente e os movimentos do corpo estão juntos, o movimento da sensibilidade separadamente e a justiça é consumada e a iniquidade é contida¹¹¹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 4, tradução nossa).

O livre arbítrio, portanto, é um elemento essencial na formação humana do período, pois, por meio dos movimentos da mente, do corpo e da sensibilidade, permite que o homem aprimore sua dimensão inteligível no sentido da vontade divina e, assim, desenvolva o discernimento em seu pensamento, revertendo-o em ações. Com efeito, compreendemos que ensinar ou convencer alguém a mudar seu juízo sobre a vida implica o desejo de apreender determinados conteúdos teóricos ou exortações morais. De acordo com Sicard (1991, p. 24), para Hugo de Saint-Victor, não basta receber um conhecimento, uma exortação, “Para construir a

¹¹¹ “Porro voluntas si iustitiam tenuisset, haberet non solum motum corporis obedientem, sed motum sensualitatis consentientem. Nunc vero quoniam rectitudinem suam ipsa non tenuit, habet quidem adhuc ex indulgentia Creatoris motum corporis obedientem; ex vindicta autem motum sensualitatis contradicentem. Cujus violentiam aliquando infirmata sequitur; aliquando autem corroborata coercet et moderatur. Si autem Morus sensualitatis dominatur motui mentis, dominatur et motui corporis, qui subjectus est illi, et tunc peccatum regnare incipit in nostro mortali corpore. Si autem non dominatur, utitur mens servitio corporis sui; et exhibet membra sua arma iustitiae, et sunt simul motus mentis et motus corporis, seorsum motus sensualitatis, et perficitur iustitia, et iniquitas cohibetur” ((HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p.VI, c. 4).

doutrina, a mente precisa ter ‘resumos’ fáceis de ver, entender e lembrar¹¹², ou seja, precisa também sintetizar diversamente o que se sabe. Assim, em decorrência do movimento da mente, daquilo que ‘sintetizou’ dos preceitos ensinados e formados pelo *Sumo bem*, o corpo move-se pelo ato de obediência (movimento do corpo) e de deleite (movimento da sensibilidade) e não o contrário. Contudo, sem o Sumo bem ou ignorando-o, isto é, sem a vontade divina que conduz ao intelectível, o homem incorre em confusão e infelicidade, guiando o movimento da mente pelo predomínio do movimento do corpo e da sensibilidade: das coisas visíveis, terrenas e transitórias.

Em um segundo momento da obra, Hugo de Saint-Victor afirma que, para ser partícipe da felicidade do Criador, o homem precisa desenvolver o fundamento da caridade em suas ações.

Deus onipotente, cuja felicidade não pode ser aumentada de modo algum, visto que é perfeita, nem diminuída, porque é eterna, somente pela caridade, não por qualquer necessidade de sua parte, criou o espírito racional no homem para ser partícipe de seus bens e em sua felicidade¹¹³ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. , p. VI, c. 1, tradução nossa).

A caridade revela a essência do cristão para o mestre vitorino, “Por isso, é claro que, desde o início, havia cristãos, se não de nome, de fato¹¹⁴” (HUGONIS DE SAINT-VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c.11, tradução nossa). Para o autor, ser cristão pressupõe a união do bem individual ao comum. Nisso repousa sua concepção de caridade: um elemento do agir humano para o bem. Tanto as autoridades (papa e imperadores) precisam da caridade para conduzir os governados quanto os súditos dela necessitam para poder viver bem e com todos socialmente. Por isso, a caridade é entendida como virtude; por isso precisa ser ensinada, uma vez que não é inata. Isso é possível porque o homem possui dupla substância [corpo e alma] e, com ela, pode se desenvolver intelectivamente e aprender os preceitos necessários à vida em sociedade.

¹¹² “Car pour bâtir la doctrine, l’esprit a besoin de disposer de ‘résumés’ aisés à voir, à comprendre et à retenir” (SICARD, 1991, p. 24).

¹¹³ “Deus omnipotens cujus beatitudo nec augeri potest omnino, quoniam perfecta est, nec minui, quoniam aeterna est, sola charitate, nulla sui necessitate, rationalem spiritum creavit, ut eum illius boni quod ipse erat, et quo ipse beatus erat, participem faceret” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. , p. VI, c. 1).

¹¹⁴ “Unde patet quod ab initio et si non nomine, re tamen Christiani fuerunt” (HUGONIS DE SAINT-VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c.11).

Para Hugo de Saint-Victor, o homem foi formado em dupla substância - corpo e alma - à imagem e semelhança de Deus. Além disso, o Criador, desde o princípio, lhe preparou duas dimensões de bem: uma visível e outra invisível, uma transitória e outra eterna. A primeira foi dada gratuitamente; ao passo que a outra, apenas prometida. Consta nas Escrituras que foram dadas ao homem livremente todas as coisas visíveis e que ele foi constituído senhor de todas elas. Posteriormente, foi imposta a obediência, como um preceito, para que o homem merecesse e se tornasse credor da recompensa prometida. Dessas duas dimensões de bem, ele poderia manter a primeira pela lei natural, que é inscrita em sua própria natureza, mas o bem eterno prometido não poderia ser alcançado por si mesmo.

Eis, então, que o mestre aborda o terceiro ponto: a queda do primeiro homem. Constituído como senhor do mundo, o homem foi colocado em um lugar de delícias para preservar os bens que lhe haviam sido dados e para buscar – com a ajuda da graça – aquele outro bem que lhe fora prometido com o preceito de obediência. No entanto, o homem não se apropriou do bem superior, ou seja, não preservou o preceito que lhe havia sido dado, nem procurou aquele que fora prometido.

Indaga o mestre vitorino: por que o homem tomou essa decisão? A resposta, segundo ele, encontra-se no texto de Gênesis, especialmente nas reflexões sobre a simbologia das árvores da vida e sobre o conhecimento do bem e do mal¹¹⁵. Para explicar o desvio humano, ou seja, como o homem se corrompeu, ele coloca em cena a figura maligna, a causa da desobediência e se recorda da inveja como motivadora do mal em face da condição beatífica do homem. Se, por obediência, este poderia ter a ambição de se erguer até o céu, ao bem mais alto, pela ‘arrogância’, poderia desmoronar na mais profunda ‘escuridão’. Quanto aos termos ‘arrogância’ e ‘escuridão’, o primeiro se refere à ausência da razão, da capacidade intelectual do homem em conhecer; o segundo, ‘escuridão’, decorre da arrogância, designando a privação de ‘luz’ – do conhecimento. E assim aconteceu: por arrogância o homem caiu e esse foi seu primeiro pecado.

[...] às vezes acontece que os impulsos contrários gerem confusão, a não ser que a razão, intervindo como mediadora, os separe uns dos outros, separe vontade e apetite e julgue entre desejos: por exemplo, qualquer coisa, seja qual for, proveniente da carne arrasta para baixo; algo que vem do espírito anseia pelo céu, buscando o bem

¹¹⁵ Trataremos dessa questão no quarto capítulo.

mais alto e imortal. Pois, quando, a razão no julgamento rigoroso, se coloca fortemente como uma espécie de firmamento no meio, e de um lado separa as águas acima dos céus, mas do outro, as que estão debaixo dos céus, a menor corrupção não pode infectar a pureza mais elevada da alma, nem a integridade que está acima sofre para se inclinar para aquelas coisas baixas e sem valor [...] ¹¹⁶ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. I, c. 19, tradução nossa).

Buscar o bem mais alto significa conduzir a vida humana de modo ordenado, reto e sem prejudicar o outro. Arrastar-se para baixo consiste em se desviar do caminho do bem comum, deixando-se corromper, ou, nas palavras do mestre vitorino, ‘infectar a pureza mais elevada da alma’. Desse modo, na justa punição, segundo o mestre, o homem deveria se submeter ao bem superior, uma vez que pela concupiscência se submetera ao bem inferior. O bem inferior torna-se, assim, um instrumento de separação entre o homem e Deus, em vez de ser um instrumento de reconciliação.

Segundo o mestre vitorino, pelo pecado, o homem perdera tudo o que lhe tinha sido dado e prometido. E assim começou sua punição: no corpo com a morte e na alma com a iniquidade. Tal punição era composta por três penalidades: a primeira era a morte do corpo, a segunda, a concupiscência da carne e a última, a ignorância da mente ou o enfraquecimento da razão. O homem não poderia se libertar dessas punições nem se purificar; pelo contrário, longe de diminuir, elas aumentariam, a menos que, de alguma forma, ele se restaurasse. Diante dessa situação, a divina misericórdia ¹¹⁷ organizara todas as coisas em ordem para a saúde, para a cura do homem doente por causa do pecado.

É importante assinalar que Hugo de Saint-Victor não se detém em considerar as consequências do pecado, entendidas como justa punição pela culpa. Em vez

¹¹⁶ “Sed fit aliquoties ut contrarii motus confusionem gignant; nisi ratio media interveniens dividat ab invicem, et discernat voluntates et appetites, desideriaque dijudicet. Quid sit videlicet quod ex carne deorsum trahit; quid quod ex spiritu in superna inhiat, summum illud et immortale bonum ambiens. Nam, cum ipsa ratio fortiter iudicii censura quasi firmamentum quoddam in medio sese collocat, atque hinc supercoelestes aquas, illinc autem eas quae sub coelo sunt disponit separatim, non potest inferior corruptela inferiorem animae puritatem inficere; neque ipsa quae sursum est sinceritas, ad ea quae subter sunt objecta et vilia sinitur sese inclinare” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. I, c. 19).

¹¹⁷ A expressão ‘divina ou infinita misericórdia’ designa o ‘ser’ e a ‘essência’ eterna, ou seja, “Entre as várias coisas há aquelas que não têm início nem fim, e estas são chamadas de eternas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. I, c. 6, § 1). Nessa ordem, encontra-se a infinita misericórdia: “Na primeira ordem situamos aquilo no qual não há diferença entre o ‘ser’ e ‘aquilo que é’, no qual a causa e o efeito não são duas coisas distintas, o qual possui o existir não em virtude de algo de fora, mas em virtude de si mesmo, como é o único pai e artífice da natureza” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. I, c. 6, § 2).

disso, ele as considera como implicações do livre arbítrio (da vontade e do apetite humano) configurando-as como uma doença que Deus cura por infinita misericórdia. Isso fica claro quando ele afirma que o homem “[...] pelo pecado começou a adoecer¹¹⁸ [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. XII, tradução nossa). Essa ideia esclarece sua concepção dos sacramentos: Deus vem para curar o doente. Se, desde o começo do mundo, houve doença, desde então houve medicina e remédio para curá-lo do pecado: o sacramento.

Em relação à razão pela qual os sacramentos foram instituídos, o mestre destaca algumas reflexões. Primeiramente, indaga se Deus poderia ter redimido o homem de uma maneira diferente da que ele fez e, meditando sobre isso, responde: “Certamente Deus poderia ter redimido a humanidade de forma diferente do que ele fez se assim quisesse” – mas ele o fez por meio da Encarnação do Verbo¹¹⁹ – “porque era a mais conveniente para a doença humana¹²⁰” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 10, tradução nossa). O pecado é compreendido pelo autor como doença da alma humana revertida em ato, pois pecar implica agir em desacordo com os princípios propalados pelo cristianismo de forma voluntária. Diante disso, o mestre vitorino questiona: qual teria sido a razão para a instituição dos sacramentos? Refletindo, ele responde:

Após o primeiro pai da raça humana ser expulso do paraíso por causa do pecado da desobediência, veio a este mundo o diabo exercendo o direito da tirania sobre ele [...] Mas, a providência de Deus, que o dispôs a salvação, moderou o rigor da justiça pela misericórdia [...] da mesma punição ele preparou o remédio para ele¹²¹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 11, tradução nossa).

¹¹⁸ “[...] per iniquitatem ægrotare cœpit [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *De sacraementis...*, L. I, p. VIII, c. XII).

¹¹⁹ “E assim Deus é feito homem para libertar o homem que Ele havia feito, para que Ele mesmo pudesse ser Criador e Redentor do homem. O Filho foi enviado para mostrar seu consentimento na adoção do Pai. A sabedoria veio para vencer a malícia, para que o inimigo conquistado pela astúcia, pudesse ser conquistado pela prudência” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. VI, tradução nossa).

¹²⁰ “Propter quod veraciter profitemur quod redemptionem generis humani etiam alio modo Deus perficere potuisset si voluisset. Sed quod iste nostræ infirmitati convenientior” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c.10).

¹²¹ “Postquam prius parens generis humani propter inobedientiæ culpam a paradiso exulans venit in hunc mundum; diabolus jus tyrannicum in illo exercens [...] Sed Dei providentia quæ hunc ad salutem disponebat sic justitiæ rigorem per misericordiam temperavit [...] ex ipsa ei pœna remedium præpararet” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 11).

Assim, segundo o autor, a razão para a instituição dos sacramentos é a misericórdia e a providência divinas. São elas que dão razão ao amor de Deus pelo homem, embora o puna de forma justa por sua falta, pela desobediência. Elas são a causa da instituição dos sacramentos como meios específicos para o homem se curar de sua doença, ou seja, restaurar-se. Os sacramentos foram dados ao homem *ad remedium*. Em outras palavras, por parte de Deus, a causa dos sacramentos foi a misericórdia e a providência; por parte do homem, o pecado e sua doença. A providência divina pode ser compreendida como o conhecimento de Deus sobre as coisas criadas, ou seja, o governo de Deus sobre as criaturas. Esse governo é justo, segundo o autor, pois visa preservar a ação própria das criaturas, de modo que sua liberdade (livre arbítrio) e virtude sejam características dos seres inteligentes. Além disso, podemos perceber uma relação entre providência e prudência, já que o mestre vitorino emprega os termos latinos *providentia* e *prudencia*. Providência significa previdência, presciência, conhecimento futuro; prudência tem o sentido de previdência, sabedoria, conhecimento, inteligência. São, portanto, termos com conotações semelhantes para nomear um determinado agir, sapientemente avaliado em conformidade com determinados princípios e valores. Talvez a diferença entre ambos (providência e prudência) esteja no tempo de ação, ou seja, enquanto a primeira [providência] trabalha com o futuro, a outra [prudência] tem o presente como objeto de sua ponderação.

Quanto ao tempo da instituição dos sacramentos, afirma o mestre vitorino: “Acredita-se que os sacramentos foram instituídos desde o princípio, por causa da desobediência do primeiro pai [...], pois, desde aquele momento que o homem começou a adoecer, [...] Deus preparou a medicina para curá-lo em seus sacramentos¹²²” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12, tradução nossa). A seu ver, se não houvesse doença, não haveria motivo para remédio, pois não haveria nada a curar: “[...] enquanto houver doença, haverá tempo para o remédio¹²³” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12, tradução nossa). Com efeito, os meios dados desde o princípio foram se manifestando de maneira mais clara e patente à medida que o tempo da graça se

¹²² “Tempus institutionis sacramentorum ab eo incœpisse creditur, quo primus parens merito inobedientiæ [...] Ex quo enim homo a statu primæ [...] ægrotare cœpit; continuo Deus reparando in sacramentis suis medicinam præparavit” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12)

¹²³ “[...] sciat quia quandiu morbus est, tempus medicine est” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12).

aproximava, isto é, a vinda de Cristo: “[...] alguns antes da lei escrita, outros sob a lei, outros sob a graça¹²⁴” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12, tradução nossa).

Como pode se depreender, da mesma forma que a humanidade foi contemplada pela perspectiva total da economia salvadora, Hugo de Saint-Víctor também apresenta uma visão ampla e genérica dos sacramentos. No entanto, ele observa que, alguns sacramentos, de modo peculiar (em termos de grau de perfeição), não apenas como signos sensíveis, mas como sinais eficazes da graça, são ‘os remédios perfeitos’ que combatem a própria doença e restauram plenamente a saúde. Em resumo, podemos afirmar que, segundo o autor, desde o tempo em que o homem adoeceu pelo pecado - desde a sua primeira queda - houve ‘sacramentos’, que são diferentes segundo os tempos, como diversos são os efeitos produzidos por cada um deles.

Em relação às razões morais, Hugo de Saint-Víctor observa que, para obter a santificação da alma por meio dos sacramentos, é muito conveniente que seja por meio de elementos sensíveis, conforme três razões: para a humildade, para a instrução e para exercitar a virtude.

1. Para a humildade. Os sacramentos foram instituídos para humilhação do homem, porque, quando o homem, criatura racional, se submete aos elementos insensíveis, que foram feitos por natureza inferior a ele, por meio dessa humilhação ele merece se reconciliar com seu Criador: “[...] ao se afastar do bem superior (Deus), o homem correu para o bem inferior (as criaturas) e se submeteu a ele fazendo o seu bem¹²⁵ [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. III, tradução nossa). Para o autor, “É justo, portanto, que o homem, que por arrogância se afastou de Deus submetendo-se aos bens terrenos, agora olhe para Deus em busca de humildade e se prostre obedientemente diante desses bens, de acordo com o preceito divino¹²⁶” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. III, tradução nossa).

¹²⁴ “[...] alia ante legem, alia sub lege, alia sub gratia” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 12).

¹²⁵ “[...] abstractus a superiori avertabatur; ad inferior a conversus præcipitabatur, et illi se subjiciebat quod bonum auum faciebat [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 3).

¹²⁶ “Justum ergo est ut homo qui prius Deum superbiendo deserens, se terrenis per concupiscentiam subdidit; nunc per humilitatem Deus requirens (ut plenius affectum suæ devotionis insinuet) eisdem se propter præceptum Dei per obedientiam inclinet.” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 3).

2. Para instrução. Os sacramentos também foram instituídos para a instrução, já que, por meio de sua aparência externa visível, a mente humana conhece a virtude que o sacramento contém, mas nunca poderia conhecer as coisas divinas, a não ser a partir da experiência das coisas humanas. Portanto, enquanto o bem invisível lhe é devolvido, externamente ele é instruído sobre seu significado por meio dos sentidos, sendo, assim, externamente estimulado e internamente reparado. Ou seja, com o que lida e vê, chega ao conhecimento do que percebe e não vê. Os dons espirituais da graça são semelhantes aos antídotos invisíveis, que são administrados ao homem nos sacramentos visíveis, como nos recipientes que os contêm (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*). Portanto, do lado de fora do recipiente, a virtude da medicação é indicada para que o paciente saiba o que está tomando e assim deseje recebê-lo. Portanto, é preciso instruir-se, prezar por uma formação que lhe permita desenvolver o intelecto e compreender tanto o que visualiza (material, corpóreo) quanto o que não vê (imaterial).

3. Para o exercício da virtude. Os sacramentos foram instituídos para exercitar o ser humano de tal forma que sua mente, enquanto se cultiva externamente por meio do exercício de diferentes obras, internamente se torna fértil para produzir múltiplos frutos de virtude. O bem do homem era único e não precisava dessa multiplicidade enquanto permanecia ligado a ele pelo amor. No entanto, quando ele deixou sua mente dividida pela concupiscência e tendeu ao múltiplo e transitório, não pode mais permanecer estável. Assim como em amar muitas coisas, ele divide nelas sua afeição, também quando segue as coisas variáveis, ele mesmo varia. Qualquer coisa que apele a tudo isso, para seu descanso e conforto, leva ao trabalho e ao sofrimento em razão da mesma condição de mutabilidade.

Assim, talvez a frase popular 'errar é humano' expressaria bem esse terceiro ponto, pois nele Hugo de Saint-Victor reconhece a finitude e a imperfeição humana, considerando que, justamente por ser finito e imperfeito, diante do pecado cometido, o homem pode, pela vontade e pelo desejo de rever seus atos, mudar. Tal mudança passa, para Hugo de Saint-Victor, inevitavelmente pelos sacramentos e pela obra de restauração, que compreendemos ser o quarto ponto e o tema central da obra vitorina. Em suma, foi em decorrência do pecado que, segundo o mestre vitorino, se instituíram os sacramentos para restaurar o homem.

3.2. Os sacramentos: concepção, composição e análise em Hugo de Saint-Victor

Antes do século XII¹²⁷, o termo sacramento não era um termo unívoco, isto é, não tinha um significado próprio e exclusivo. Do século seguinte até o século XVI, seu significado foi definitivamente estabelecido (ZILLES, 2005). O termo era aplicado indistintamente aos ritos sagrados, que incluíam o que hoje se designa de sacramentais¹²⁸, celebrações litúrgicas, mistérios da fé e, juntamente, os próprios sacramentos. Os teólogos se esforçaram para reunir todos os dados que a tradição teológica lhes forneceu e sistematicamente formularam a instituição divina dos sete sacramentos.

No período em que Hugo de Saint-Victor viveu, o debate acerca dos sacramentos fazia parte do debate sobre a Reforma Gregoriana: “[...] a reforma empenha-se em sacralizar” (BASCHET, 2006, p. 192).

Esta é uma das questões centrais das transformações que afetam a Igreja durante os séculos XI e XII: produzir uma sacralização máxima do clero, que, ao mesmo tempo, reforce seu poder espiritual e interdite aos laicos toda intervenção profanadora no domínio reservado da Igreja. Sacralizar é separar. Ora, o movimento de reforma só procede por separação. Ele distingue as *spiritualia*, que só podem ser detidas e conferidas pelos clérigos, e as *temporalia*, às quais os laicos devem se limitar. Ele impõe uma série de oposições paralelas, entre o espiritual e o material, entre celibato e casamento, entre os clérigos e os laicos, e esforça-se para evitar toda a mistura entre essas categorias [...] (BASCHET, 2006, p. 193).

Por isso, acreditamos que, como essa questão tinha sido posta na ordem do dia, o mestre vitorino refletiu sobre ela, dando origem à obra *De sacramentis*. Os sacramentos faziam parte tanto dos meandros dessa reforma medieval quanto da obra vitorina,

¹²⁷ “A história mostrou-nos que a Patrística e a Idade Média eram menos exigentes quanto à instituição e ao número ‘sete’ dos sacramentos. Admitia-se, sem dificuldade, uma instituição divina mediata. O número de sete afirmou-se mais ou menos na metade do século XII, depois de grandes divergências de opiniões. Na verdade os sete sacramentos fazem parte da vida da Igreja desde tempos imemoráveis. Nesta prática as igrejas ortodoxas também coincidem com a Igreja Católica. O que não se tinha, até o século XII, era uma doutrina explícita sobre o número sete dos sacramentos” (ZILLES, 2005, p. 25, grifos do autor).

¹²⁸ Sinais sagrados instituídos pela Igreja; objetos (como medalhas, crucifixo, rosário, escapulário); orações presentes nas bênçãos, nas consagrações, nos exorcismos.

[...] pois a doutrina da presença real, de que o papado se apropria em meados do século XI, confere ao sacerdote o poder 'de produzir pela sua própria boca o corpo e o sangue do Senhor', segundo os termos de Gregório VII, ou seja, realizar a cada dia o incrível milagre de transformar o pão e o vinho em carne e sangue, verdadeiro corpo de Cristo realmente presente no sacramento (BASCHET, 2006, p. 193)

O sacramento, no âmbito da Reforma, pode ser considerado elemento significativo na sacralização do clero, pois conferia a seus integrantes distinção em relação aos demais, os leigos, inclusive os imperadores. Precisamos explicar esta afirmação. A Reforma constituiu-se como um movimento pró restauração da hierarquia eclesial, para libertá-la do controle e da intervenção dos leigos em seus assuntos. O primeiro visado era o imperador, pois, no modelo carolíngio e bizantino ainda ativo, ele era o chefe dos cristãos, podendo intervir nas questões eclesiais e impor candidatos ao trono romano (BASCHET, 2006). Um objetivo da Reforma era estabelecer a 'pureza' do clero, afastar dele todo o risco de mácula provocada pelas riquezas materiais e carnis. Promovendo uma "[...] evolução do ritual de ordenação afastando-se da simplicidade dos séculos precedentes, multiplica os símbolos da graça e do poder espiritual conferidos ao sacerdote" (BASCHET, 2006, p. 192-193). Dentre eles, encontra-se o sacramento.

Hugo de Saint-Victor compreende essa situação, conforme podemos observar em *De sacramentis*. Em sua análise, os sacramentos deveriam ser ministrados por sacerdotes sábios, restaurados. Como teólogo, ele menciona também razões teológicas para a instituição dos sacramentos: "[...] elementos perceptíveis por si não podem ser sacramentos" (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 4, tradução nossa). Como exemplo, ele menciona os sinais e instrumentos do sagrado, porque eles não são sagrados por sua própria natureza, mas pela 'instituição' que é adicionada por meio da dispensação e pela graça que é infundida pela 'bênção'. Se os elementos não tivessem recebido o significado e a graça, além de sua própria natureza, não poderiam ser sacramentos. A natureza de cada uma das coisas lhes dá a capacidade de ser o que são. A instituição, feita por quem tem autoridade, acrescenta o significado do que será. A bênção acrescenta a santidade requerida. A natureza foi feita pelo Criador, a autoridade foi proposta pelo Salvador e a bênção é administrada pelo dispensador [eclesial]. Disso decorre a importância de o corpo eclesial ser sacralizado e sábio, ou seja, distinto das

posições e das ações dos imperadores e sacerdotes adeptos destes, os quais estavam em desacordo com os preceitos do cristianismo. Contudo, “O ministro não santifica nem por si nem de si, porque ele não trabalha sozinho, nem a sua própria virtude é a que opera a santificação, mas a de Deus¹²⁹” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 4, tradução nossa).

Procurando explicar melhor esse debate acerca dos sacramentos, abordaremos sua definição e composição, bem a análise de Hugo de Saint-Victor a respeito deles. Segundo o autor, para chegar a uma definição completa dos sacramentos na Nova Lei, era necessário reunir elementos de caráter simbólico (sinais) e dinâmico (graça), sem esquecer sua origem causal ou instituição feita por Cristo.

Assim, em *De sacramentis*, ele começa por assumir a definição de origem agostiniana: “O sacramento é o sinal de uma coisa sagrada¹³⁰” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2, tradução nossa). Para o mestre vitorino, esta seria propriamente uma definição, porque pode ser aplicada tanto às palavras da Sagrada Escritura, quanto às coisas sagradas, etc., não sendo, portanto, exclusiva delas. Por essa razão, ele rejeita a definição de Agostinho de Hipona e afirma:

Para discernir o que é um sacramento, é necessário procurar por estas três coisas: a semelhança natural, a instituição e a santificação, coisas que todo sacramento e somente a ele convém. A aptidão natural da matéria é dada a partir da criação, o significado próprio é instituído pelo Salvador e a santificação vem pelas palavras do ministro¹³¹ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2, tradução nossa).

Com o intuito de refletir sobre a definição de sacramento pelos meios que conferem santificação à alma, visto que nem todos os sinais são sacramentos, Hugo de Saint-Victor questiona a relação entre o sinal e o sacramento, afirmando que só o

¹²⁹ “Sanctificat postremo sacerdos neque per se neque in suo, quia nec solus ipse est qui operatur, nec virtus ipsius est quæ ad sanctificationem tribuitur” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 4).

¹³⁰ “Sacramentum est sacrae rei signum” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2).

¹³¹ “Ibi enim est quae visibile elementum quod est sacramentum, et inveniuntur haec tria in uno; repraesentatio ex similitudine, significatio ex institutione, virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione est, ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per Creatorem; secunda adjuncta per Salvatorem, tertia ministrata per dispensatorem” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 2).

sinal significa sua origem, isto é, o que vem por meio da instituição; o sacramento representa aquilo que é dado pela semelhança. Por outro lado, o sinal da coisa pode significar, não conferir. Por conseguinte, no sacramento não há apenas significado, mas também eficácia, de tal forma que significa a instituição e, ao mesmo tempo, representa a semelhança e confere inclusive a santificação. Desse modo, o autor compreende a instituição do sacramento expressa por Cristo e a eficácia desses meios para a salvação, identificando três aspectos:

1. A relação entre o signo e a coisa significada por ele, mediante uma razão de similaridade. Por exemplo, a água do batismo 'purifica' a alma do pecado humano, mas é importante independentemente de ser considerada sagrada ou não, porque sacia a sede, limpa e purifica da sujeira, etc. Por isso, em sua similaridade, simboliza a purificação da alma do cristão.

2. O significado exclusivo do elemento material, isto é, uma significação própria, que é dada por uma instituição expressa de Cristo.

3. A eficácia do sacramento, uma vez que, para o mestre, ele não é simplesmente um sinal de algo, mas age realmente como aquilo de que é sinal. Assim, para Hugo de Saint-Victor, os sacramentos são sinais sensíveis e eficazes da graça, instituídos por Cristo. Ou, em suas palavras:

[...] se alguém quiser definir mais plenamente e mais perfeitamente o que é um sacramento, pode definir que: 'Um sacramento é um elemento material ou corpóreo colocado diante dos sentidos exteriores (a sensibilidade), que representa a semelhança, significa a instituição e contém pela santificação a graça invisível e espiritual'¹³² (HUGÓNIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. II, tradução nossa).

Essa é a definição que Hugo de Saint-Victor considera mais completa e perfeita. A seu ver, todos os elementos sapientes e místicos da fé e do sagrado estão contemplados nela, especialmente os três aspectos essenciais do sacramento: a semelhança natural, a instituição e a santificação, coisas que todos os sacramentos têm e que só a eles são conferidas.

¹³² Si quis autem plenius et perfectius quid sit sacramentum diffinire voluerit, diffinire potest quod <sacramentum est corporale et materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam> (HUGÓNIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. II).

1. Para que haja uma semelhança entre o signo e o significado, é necessário que o sacramento tenha uma aptidão natural para significar o que representa. Por exemplo, a água tem a qualidade natural da limpeza e pode, portanto, representar a graça do Espírito Santo. De uma maneira semelhante, limpa a sujeira do corpo como limpa as manchas da alma.

2. A instituição deve ser feita por quem tem autoridade; caso contrário, não contemplará o sentido próprio e expresso de cada sacramento. Por essa razão, o Salvador instituiu a água como um elemento que serve para significar a purificação da alma. No momento da instituição, a água não só tem a qualidade material e natural do significado de limpeza, mas lhe é acrescentado, por instituição divina, o poder de significar a graça espiritual que purifica a alma.

3. Ele confere santificação. A aptidão natural do elemento e sua instituição divina não são suficientes para levar a cabo o sacramento como remédio eficaz. As palavras da bênção são necessárias para que o elemento seja santificado e preenchido com graça. Como contém graça, tem a capacidade de conferi-la.

Assim, em relação à composição do signo sacramental, Hugo de Saint-Victor considera duas coisas: os elementos com os quais se constitui o sinal, ou seja, o que é visto e percebido pelos sentidos e o que vem significado pelo sinal, que é a graça. Explica então que o sinal sacramental é constituído de duas partes: a) o elemento material, visível, que é percebido pelos sentidos, b) as palavras que acompanham a santificação do elemento. Portanto, ele entende que há uma dupla composição de coisas e palavras.

a) O elemento material

Todos os sacramentos são constituídos por *rebus*, *factis* ou *dictis* (o primeiro seria a água, o óleo, o pão e o vinho; o segundo, o sinal da cruz e as mãos em sinal de oração; o terceiro, a invocação da Trindade ou orações similares).

b) As palavras

Em relação às palavras que são adicionadas aos elementos sensíveis, o mestre observa que o elemento não pode ser mais do que elemento e não pode ser um sacramento até receber as palavras de santificação. Portanto, as palavras são o elemento constitutivo e formal do sacramento.

O sacramento também é concebido como um sinal eficaz de outro elemento, que é interno e não é visto, ou seja, a graça que, pela fé, os cristãos creem que está no sacramento, por meio do qual recebem seus efeitos saudáveis: *virtus*

sacramenta. O que os sacramentos conferem, de acordo com Hugo de Saint-Victor, é precisamente a graça. Esta é definida por ele como um efeito operado pelo sacramento e pela própria natureza da graça; da mesma forma, o sacramento pode ser considerado um sinal eficaz da graça e da maneira pela qual ela é produzida ou causada. Portanto, o termo ‘graça’, para o mestre, designa a ação direta e exclusiva da sapiência, pois é a segunda pessoa da Trindade e, como conhecimento supremo, possibilita a restauração humana.

Assim, fica claro que Hugo de Saint-Victor se esforça para responder a pergunta: *‘qualiter sit reparatus homo’*. As reflexões e as possíveis respostas formuladas durante anos de análise coroam sua monumental obra, *De sacramentis*. Podemos, a partir dessas explicações, analisar com mais vagar o que pode ser considerado como seu projeto educacional: a restauração humana.

3.3. De sacramentis e a restauração humana: reflexões sobre o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor

Em primeiro lugar, por sua obra-prima, o monumental *De sacramentis christiane fidei*, cuja redação se estendeu, a partir de 1131, ao longo de mais de cinco anos de maturidade de Hugo. Como veremos, é obviamente construído peça por peça no plano que o jovem professor tinha dez anos antes dos detalhes para seus ouvintes¹³³ (SICARD, 1991, p. 21).

Com base na análise de Sicard (1991), podemos entender que a obra monumental *De sacramentis* coroa o pensamento de Hugo de Saint-Victor, que, por alguns anos, dedicou-se à *opus restorationis humanae*. Essa obra pode ser considerada como seu projeto educacional, porque se constitui como um documento que consagra a orientação educativa. Um projeto, um documento dessa espécie, precisa conter a explicitação dos objetivos, dos princípios, dos valores e das implicações no âmbito educativo. A obra de Hugo de Saint-Victor contém esses aspectos, apresentando-se como a concretização de uma proposta educativa iniciada, pelo menos, uma década antes de sua finalização. Seu objetivo é refletir sobre a condição e a restauração do homem, conforme os princípios e os valores

¹³³ “Em premier lieu par son maître-ouvrage, le monumental *De sacramentis christiane fidei*, dont la rédaction s’est étendue, à partir de 1131, sur plus de cinq années de la maturité de Hugues. Comme on va le voir, Il est manifestement bâti pièce à pièce sur le plan que le jeune professeur avait dix ans plus tôt détaillé à ses auditeurs” (SICARD, 1991, p. 21).

com os quais procura desempenhar sua função educativa no século XII (seja como teólogo e mestre, seja como responsável pela organização da Escola de Saint-Victor). O projeto revela sua maturidade intelectual e sua preocupação pedagógica e ontológica, própria de um mestre.

O primeiro testemunho explícito de sua atividade docente aparece em 1127, no *Epistula* no qual o estudante Laurentius introduz o texto das anotações tiradas durante as lições de Hugo. Nesta data já gozava do título de *Magister*. Mas a produção literária do vitorino que precedeu e a intensa atividade de ensino que ela testemunha, a implementação de novos métodos pedagógicos ordenados por um currículo concebido por Hugo, seu já grande prestígio dentro da escola abadia, tudo convida a reconhecê-lo, antes de 1125, um lugar, uma autoridade e uma função preponderante, até mesmo única¹³⁴ (SICARD, 1991, p. 17).

Hugo de Saint-Victor atraiu¹³⁵ para Paris e para a escola onde atuava expressiva quantidade de estudantes. Ao compor suas diversas obras, de caráter pedagógico, mas também teológico-místico, exegético e sistemático, apesar de sua erudição, “[...] buscou sempre fugir aos holofotes do ambiente acadêmico parisiense e europeu” (GRYZBOWSKI, 2014, p. 129). Destaca o autor que

[...] essa opção de Hugo, o fato de o autor não fazer em seus escritos quaisquer referências a si ou a sua própria história que permitam identificar com clareza a origem e as intenções do *magister*. Hugo busca sempre desaparecer no fundo de suas obras, deixando que estas “falem por si”, sem apoiar-se na fama de seu autor. Dentre os muitos textos cerca de 250 títulos chegaram aos dias atuais. Destes o mais importante é talvez a *summa* de Hugo, *De sacramentis christianae fidei* (GRYZBOWSKI, 2014, p. 129).

Essa explicação do autor confirma nossa inferência de que seus ensinamentos, dentre eles, a humildade, faziam parte de sua prática. Revela-se,

¹³⁴ “Le premier témoignage explicite de son activité enseignante apparaît en 1127, dans l’*Epistula* par laquelle l’élève Laurentius introduit le texte des notes prises pendant les cours de Hugues. A cette date déjà celui-ci jouissait du titre de *Magister*. Mais la production littéraire du victorin qui avait précédé et l’intense activité enseignante qu’elle atteste, la mise en œuvre de méthodes pédagogiques nouvelles ordonnées à un programme d’études conçu par Hugues, son prestige déjà grand au sein de l’École abbatiale, tout invite à lui reconnaître, avant 1125, une place, une autorité et une fonction prépondérantes, voire uniques” (Sicard, 1991, p. 17).

¹³⁵ “A fama do *magister* de S. Victor espalhou-se ainda bastante cedo, atraindo para Paris e para a escola onde atuava uma grande quantidade de alunos. Dentre estes encontrava-se, a partir da segunda metade da década de 1120, o jovem preboste de Klosterneuburg, Otto, filho do Markgraf Leopold III da *Marchia orientalis* do império romano medieval, atualmente Áustria” (GRYZBOWSKI, 2014, p. 129).

assim, que a perspectiva de totalidade permeia não apenas a condução do seu saber, mas a da sua vida: “Quanto a mim, porém, oxalá ninguém me conheça e eu conheça tudo! Mas vocês se gloriam de ter visto Platão, não de tê-lo entendido” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon...*, L. , c. 13, § 4). Com isso, o mestre vitorino se refere à importância de não separar o conhecimento teórico de sua ação prática, pois aprender, conhecer e pôr em prática o que se estuda contribuem para a busca da sapiência.

[...] porque tudo contribui para o verdadeiro bem do homem e para a restauração da imagem divina: tal é o objetivo que o professor de Saint-Victor propõe aos seus alunos que continuem através dos estudos que ele acabou de esboçar no programa. O pensamento de Hugo é organizado em torno da ideia de que existe uma unidade essencial de conhecimento e de ser humano que a queda rompeu e que é uma questão de restauração: é para tal ser humano concreto que sua pedagogia se aplica e é ele que tende a curar”¹³⁶ (SICARD, 1991, p.19, tradução nossa).

Compreendemos que o termo ‘tudo’ utilizado por Sicard (1991) ao mencionar o objetivo do mestre vitorino de contribuir para o verdadeiro bem tem o sentido de união de conhecimentos importantes e necessários para a formação humana e intelectual no século XII. Para Hugo de Saint-Victor, ferido em seu conhecimento e em seu amor, submetido em seu corpo ao sofrimento e à morte, o homem, dedicando-se ao conhecimento, poderá buscar sua integridade. Poderá ser restaurado por meio da *speculatio veritatis* (*especulação da verdade*) e *exercitium virtutis* (*exercício da virtude*). Por um lado a lógica (*trivium*) e a filosofia teórica (*quadrivium*), ordenadas ao conhecimento da verdade; por outro lado, a ‘prática’, ordenada ao amor e à prática do bem. Quanto ao sofrimento, à doença e à fome, as artes mecânicas estão aí para mitigá-las: todas as disciplinas que revisou no *Didascalicon* são, portanto, parte da cooperação do homem com sua própria salvação e, da mesma forma, recebem um *status* na vida religiosa da abadia. Todas as artes que acabamos de mencionar têm valor espiritual quando ordenadas a um conhecimento superior. As frequentes exortações morais em *De sacramentis* e em

¹³⁶ “[...] c’est que tout concourt au vrai bien de l’homme et à la restauration de l’image divine: car tel est le but que le maître de Saint-Victor propose à ses élèves de poursuivre à travers ou par les études dont il vient de tracer le programme. La pensée de Hugues s’organise autour de l’idée qu’il y a une unité essentielle des savoirs et de l’être humain que la chute a brisée et qu’il s’agit de restaurer: c’est à un tel être humain concret que s’applique sa pédagogie et c’est lui qu’elle tend à guérir” (SICARD, 1991, p. 19).

Didascalicon são precisamente para assegurar um exercício correto dessas artes, evitar que haja trabalho corrupto, ou seja, evitar o desvio do fim a ser alcançado com a contribuição delas. Todas as artes servem à ciência divina; a sabedoria inferior, ordenada de acordo com a justiça, leva à sabedoria superior, à sapiência e, por conseguinte, à restauração humana (SICARD, 1991).

Hugo de Saint-Victor considera três aspectos essenciais em sua abordagem da restauração humana: 1) o tempo, 2) o lugar e 3) o remédio. Como teólogo, com sua forma de explicar as questões abordadas, ele parte, justamente, da ideia da Trindade e da ciência sagrada na qual tinha sido formado, para, então, compreender sua própria realidade (o contexto ao qual estava inserido). Suas formulações, a nosso ver, permitem tecer um paralelo com as reflexões no âmbito da História da Educação. Partindo da ciência sagrada, Hugo de Saint-Victor explica os três aspectos referentes à restauração humana. Com o cuidado próprio de um mestre que por muitos anos refletiu e ponderou as questões tratadas, esclarece:

Portanto, em relação à restauração do homem, antes de tudo, temos que considerar três coisas: o tempo, o lugar e o remédio. O tempo é a vida presente que passa desde o início do mundo até o fim dos séculos. O lugar é este mundo. E o remédio consiste em três coisas: fé, os sacramentos e as boas obras¹³⁷ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. I, tradução nossa).

Vejamos cada um destes em sua perspectiva:

3.3.1. O tempo

É o tempo de vida correspondente ao curso da história, ou seja, da vida humana desde o início do mundo até o fim dos séculos. Discutimos tal questão no segundo capítulo, quando abordamos a concepção de história de Hugo de Saint-Victor.

Baseando-se nas Escrituras, principal fonte de nutrição para o pensamento vitorino, ele divide a história humana em três períodos: o primeiro é aquele em que o homem foi criado por Deus, antes do pecado; o segundo é aquele em que caiu após

¹³⁷ Tria ergo hic in reparatione hominis primo loco considerata occurrunt: tempus, locus, remedium. Tempus est praesens vita ab initio mundi usque ad finem saeculi. Locus est mundus iste. Remedium in tribus constat: in fide, in sacramentis in operibus bonis (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. I).

o pecado, com as consequências e as penalidades por sua falta. O terceiro é dividido em períodos sucessivos: o primeiro é o da lei natural, que se estende de Adão a Moisés; o segundo, o da lei escrita, de Moisés a Cristo; o terceiro, o da graça, que vai de Cristo até o fim dos tempos.

No primeiro período, os homens tiveram que conduzir seu comportamento contando apenas com a luz natural da razão, isto é, eles só tinham a lei natural como norma da vida. No segundo, eles tiveram a ajuda de leis externas, isto é, dos preceitos da lei escrita os quais deveriam guiar suas ações. Por fim, foram iluminados e inspirados pela luz divina (o conhecimento proveniente do desenvolvimento da alma) para que conhecessem o bem que deveriam fazer, amando seu criador, e, fortalecidos com essa luz, alcançassem a sapiência. Assim, desde o princípio, o criador mostrou os sacramentos como integridade da alma, que ele mais tarde selaria no ato da cruz. Enquanto isso não aconteceu, o homem foi fortalecido pela virtude que exercia diante da esperança da futura santificação. Esse período, que se estenderia até o final dos tempos, é descrito pelo mestre em três momentos distintos: a) *ante legem* (antes da Lei), b) *post legem* (após a lei) e c) *sub gratia* (sob a graça). Finalmente, o terceiro período ou estado é o da eternidade, quando o homem, na perspectiva vitorina, será libertado tanto do pecado quanto das penalidades que lhe foram devidas.

Os sacramentos foram dados de acordo com os diferentes tempos. No tempo da lei natural existiam as décimas (espécie de dízimo), as oblações (oferta voluntária a Deus) e os sacrifícios. Estes são chamados de sacramentos porque são sinais de algo sagrado, isto é, são sinais da remissão de pecados. Tais sacramentos tinham como objetivo evitar que homem cometesse prevaricação, se não os cumprisse. Contudo, se os guardasse fielmente, ou seja, se os cumprisse, seria credor do benefício.

A época da lei escrita continha três coisas: os preceitos, os sacramentos e as promessas. Como, para Hugo de Saint-Victor, o homem estava doente, os sacramentos foram dados como algo intermediário entre os preceitos e as promessas, a fim de ajudá-lo a observar as leis e obter as promessas feitas. Os sacramentos que havia nesse tempo (antes da lei) estavam dispostos em três classes: os que foram instituídos *ad remedium*, aqueles que foram *ad obsequium* e os instituídos *ad cultum divinum*. No primeiro caso - como a circuncisão e os sacrifícios oferecidos pelos pecados e crimes do povo -, eles foram ordenados

especialmente para a remissão dos pecados, pois tinham como principal objetivo buscar a santificação dos homens. No segundo caso, as oferendas pacíficas dos fiéis tinham a intenção de promover a reconciliação, a prática da virtude e o exercício da devoção. O terceiro, com o átrio (santuário), o tabernáculo (sacrário) e todos os utensílios que ali eram mantidos, bem como com as vestes sagradas e tudo o que fosse relacionado ao ornamento do culto divino, tinha como objetivo promover a piedade no culto divino.

Os primeiros sacramentos foram instituídos *quasi ad necessitatem*, isto é, como necessidade, para que, por meio deles, o homem fosse santificado. Os segundos, *quasi ad exercitium*, para que o homem exercitasse a virtude e aumentasse seu mérito por meio da obediência. Os terceiros foram instituídos *quasi ad praeparationem*, para que o homem aprendesse a reverenciar as coisas do culto divino oferecido a Deus.

Finalmente, os sacramentos do tempo da graça, segundo o autor, foram instituídos para que o homem alcançasse sua salvação. Estes são também de três tipos: 1) Aqueles que são necessários para obter a salvação e, portanto, *ad salutem (para a saúde)*, os quais são designados com o termo apropriado e exclusivo do sacramento, a exemplo da água do batismo, da recepção do corpo e do sangue de Cristo. 2) Os que servem para adquirir mais graça, mas não são necessários para alcançar a salvação, sendo portanto instituídos *ad exercitationem*. O autor aponta como exemplos a aspersão de água benta e a imposição de cinzas e afins (seria o que se chama de sacramentais nos dias de hoje). 3) Os que dispõem o homem para receber de uma maneira uma graça mais digna ou para realizar com dignidade, decoro e piedade os atos próprios do culto divino e, portanto, o *ad officium* instituído, que indica ordem ou relação com outras coisas. Deste grupo ele menciona todos os objetos que se referem ao culto e à ordem sagrada.

Quanto à questão da constituição dos sacramentos, afirma: “Todos os sacramentos divinos são realizados em três matérias, ou seja, nas coisas, nas obras ou nas palavras¹³⁸” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 6). Entretanto, é importante ressaltar que ele compreende o elemento material do sacramento como parte da totalidade do sacramento: “[...] são principalmente chamados sacramentos em que a virtude é por meio da santificação e o efeito da

¹³⁸ “In tríplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 6).

salvação por meio da operação¹³⁹” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 6, tradução nossa). Em outras palavras, os sacramentos são constituídos por elementos materiais, mas estes são considerados sacramentos não porque são coisas, fatos ou palavras, mas porque contêm e conferem a graça que santifica o homem. Embora cada um deles faça isso de forma diferente, formam um todo, que é o sacramento.

3.3.2. O lugar

O lugar dos sacramentos é o mundo, o contexto que é preciso compreender para buscar a restauração. O contexto do século XII, Paris, a abadia e a escola de Saint-Victor são o lugar em que Hugo de Saint-Victor viveu, produziu suas obras e ensinou, conforme discorreremos no primeiro capítulo. O mestre se refere às adversidades e paixões, nas quais o homem foi colocado, como um lugar de penitência, de punição de quem por sua culpa se tornou corrompido. É nesse lugar também que, refletindo sobre seu desvio, esse homem pode se restaurar pelo conhecimento, ter uma formação íntegra que lhe proporcione o conhecimento da verdade e a prática do amor pela virtude.

Assim, embora considerando que o lugar onde a restauração ocorre é o mundo, o contexto em que o homem vive, Hugo de Saint-Victor identifica também outros lugares, a saber: o céu, o paraíso, o purgatório, o inferno, os quais, com o mundo, compõem um total de cinco. O céu é o lugar do bem, do bem confirmado e daqueles que por meio da disciplina alcançam o melhor progresso. O paraíso é o lugar daqueles que estão iniciando e progredindo para o bem. O purgatório, um lugar intermediário entre paraíso e inferno, destinado àqueles pecadores medianos, ordinários (‘medíocres’ em latim), que não poderiam ir diretamente ao paraíso, mas que também não mereciam o inferno. O inferno, por sua vez, é o lugar de essência do mal, lugar de condenação. “Assim então, no céu está o lugar mais elevado, depois do céu, o paraíso, depois do paraíso, o mundo, depois do mundo, o fogo do

¹³⁹ “[...] et principaliter sacramenta dicuntur in quibus virtus est per sanctificationem, et effectus salutis per operationem” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IX, c. 6).

purgatório, depois do purgatório, o inferno¹⁴⁰” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c. 2, tradução nossa).

O homem, então, está situado neste mundo em um lugar de arrependimento, uma vez que um tempo de arrependimento foi concedido para que ele corrija seus males, restaure o bem, para que se incline ao bom caminho ao chegar não ao julgamento, não para cometer falta, mas para receber, em prol da justiça, a glória para si. Resta, portanto, enquanto há tempo que procure conselho e peça ajuda para sua correção e libertação. Mas, uma vez que se considere suficiente de si mesmo por nenhum outro, é necessário que Ele por meio de sua graça diferir do julgamento, entretanto pela mesma graça busque conselho para salvar-se; e após o conselho, levar ajuda. E assim, pois, é preciso que ele deixe de lado, entretanto, o caráter de juiz e assuma pela primeira vez o caráter de conselheiro, depois o de ajudante (auxiliar), ao menos de modo que Ele primeiro deixe o homem inteiramente para si mesmo, para que o próprio homem experimente sua ignorância e entenda que carece/necessita de conselho, em seguida, também perceber sua falta e reconhecer que ele tem a necessidade de ajudar. Para tal razão, portanto, o tempo da lei natural do homem é deixado inteiramente a si mesmo, posteriormente o tempo do conselho da lei escrita é dado a ele quando percebe sua própria ignorância; finalmente no tempo de graça a ajuda é cumprida/apresentada ao confessar sua falta/defeito. O conselho era no cômputo de reparação. A ajuda era efeito da redenção. A fim de, portanto, seja capaz de saber mais claramente o acerto de contas de satisfação que o homem deve pagar ao Criador pelo seu pecado¹⁴¹ [...] (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c. 3, tradução nossa).

O lugar de arrependimento para corrigir os males humanos é o mundo. O homem foi colocado nele para se restaurar e chegar à sapiência, retornar ao Criador. O homem foi “[...] posicionado no meio, para que possa ter um lugar onde possa ascender pelo mérito da justiça ou descer por meio da culpa do pecado” (HUGONIS

¹⁴⁰ “Sic igitur coelum in summo est, post coelum paradus, post paradus mundus, post mundum ignis purgatorius, post purgatorium infernus” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 2).

¹⁴¹ “Positus est ergo homo in mundo isto in loco poenitentiae, spatio poenitendi indulto, ut mala corrigeret, bona repararet, ut tandem correctus ad iudicium veniens; non pro culpa poenam, sed pro iustitia gloriam sibi praeparatam acciperet. Restat ergo ut dum tempus est consilium exquirat et auxilium requirat correctionis et liberationis suae. Sed quia ipse per se ad neutrum sufficiens invenitur, necesse est ut ille per gratiam suam differat iudicium, interim per eandem gratiam ostendat evadendi consilium; et post consilium conferat auxilium. Sic itaque oportet ut interim deponat personam iudicis, 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 legiscognoscenti 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. Ut ergo rationem satisfactionis quam pro peccato” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c. 3).

DE S. VICTORE, *De sacramentis*, L. I, p. VIII, c. 2, tradução nossa). Para tanto, o homem precisa desenvolver sua racionalidade, perfazendo um caminho reto e justo, ou seja, o caminho da formação em detrimento da ignorância; o caminho do auxílio em detrimento do abandono. Pelo caminho da satisfação, do arrependimento, do conselho e da restauração do bem, quando se torna sábio e justo, o homem recupera sua imagem e semelhança de Deus.

Compreendemos, assim, que o homem foi criado à imagem e semelhança divina, o que revela a centralidade de sua importância para o Criador, que, no princípio, o formou para ser 'senhor deste mundo' com base no livre arbítrio e no desenvolvimento intelectual. Em decorrência de suas ações, estando no centro, poderia permanecer nele ou ascender ao bem supremo pela busca da sapiência, da verdade e do amor à virtude, mas poderia cair também no profundo dos males, condenado pelos pecados cometidos. Tudo dependeria de sua ética, da forma como conduziria seu viver na sociedade, no caso, a do século XII, onde estava e/ou desejaria permanecer. Com efeito, se as ações tendem ao bem, o homem, com sua inteligibilidade, busca a sapiência, mas se os atos convergem para o mal, para a injustiça, sua alma fica 'doente', permeada de confusão, precisando ser, portanto, restaurada em sua saúde, em sua integridade. Para isso, o autor propõe um remédio.

3.3.3. O remédio

O que é o remédio da alma? E por que foi instituído? Em seu raciocínio, o mestre vitorino responde que o remédio da alma é o sacramento, instituído para curar o homem da doença: com o pecado da transgressão da obediência, por mover a mente pelo predomínio do corpo e da sensibilidade, o homem não desenvolve o discernimento e, conseqüentemente, a prudência em seus atos.

Considerando que, desde o início da doença, a providência divina dispôs todas as coisas em ordem e saúde, o mestre vitorino questiona: que remédios foram dados ao homem para curá-lo de sua doença? Responde à sua própria indagação: 'O remédio consiste em três coisas: a fé, os sacramentos e as boas obras'. Estas três coisas foram dadas ao homem desde o início para que ele lutasse contra a concupiscência e contra o mal e, sem elas, ele não poderia obter saúde. Com a fé, foi dada a força, pois ela seria o conhecimento vigoroso necessário ('iluminação

divina’) para conservar a vida, a civilização cristã e o cristianismo, por meio do combate ou do diálogo com as heresias e os movimentos emergidos no século XII. Os sacramentos seriam as armas dadas ao homem para que combatesse os pensamentos ímpios e os desvios humanos, ou seja, lutasse contra seus inimigos. No entanto, eles não eram apenas armas, mas também remédios, já que as armas servem para proteger aqueles que são saudáveis e remédio para curar aqueles que estão doentes.

Tais considerações mostram por que o autor designa os sacramentos com o termo ‘remédio’: se o pecado é doença, os sacramentos são o remédio certo para a cura. Em outras palavras, o sacramento seria um remédio para curar as feridas ou os males que afligem o homem em decorrência do pecado. Corpo e alma saudáveis proporcionam ações boas e justas.

Por meio de boas obras, juntamente com a fé e os sacramentos, o homem luta contra suas paixões e adversidades. Esse é o terceiro aspecto do ‘remédio da alma’ para a restauração humana: na medida em que os pensamentos do homem são guiados pela ética e pelos valores morais, as boas obras, segundo o mestre vitorino, repousam nas virtudes.

Sobre virtudes e boas obras

Como já dissemos acima, o vício é uma coisa e o pecado outra, que procede do próprio vício; assim, entendemos que as virtudes são uma coisa e as palavras da justiça, outra que se origina delas. Pois a virtude é, por assim dizer, uma espécie de sanidade e de integridade da alma racional, cuja corrupção é chamada de vício. Verdadeiramente, um trabalho de justiça está no movimento da mente racional que avança de acordo com Deus, surgindo de uma concepção do coração e prosseguindo para fora até a conclusão do ato corpóreo. Muitas virtudes são enumeradas das Escrituras, especialmente aquelas que no Evangelho estão dispostas sob a mesma categoria, por assim dizer, como um tipo de antídoto ou sanidade contra a corrupção dos sete vícios. Primeira, é a humildade; segunda, benevolência; terceira, a contrição da mente; quarta, o desejo de justiça; quinta, a misericórdia; sexta, a pureza do coração; sétima, a paz interior da mente. Portanto, um homem tomado em pecados está doente; os vícios são as feridas; Deus é o médico; os dons do Espírito Santo são antídotos; as virtudes são sanidades; as bem-aventuranças são alegrias; pois através dos dons do Espírito Santo, os vícios são feitos sanados. A solidez dos vícios é a integridade das virtudes¹⁴² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. XIII, c. 2, tradução nossa).

¹⁴² De virtutibus et operibus bonis. Sicut superius diximus aliud esse vitium, atque aliud peccatum quod quod ex ipso vitio procedit, ita intelligimus aliud esse virtutes, atque aliud opera justitiæ quæ ex ipsis oriuntur. Virtus enim quasi quædam sanitas est et integritas animæ rationalis, cujus corruptio

Hugo de Saint-Victor discorre acerca das virtudes e das boas ações. Em sua concepção, as virtudes são aquelas que proporcionam o bem viver, o equilíbrio necessário entre o desenvolvimento inteligível e o agir corpóreo, ou seja, as ações humanas que aprimoram tanto sua essência (individualmente) quanto na convivência social. Por isso, ela se une às boas obras para que o homem consiga operar em seu contexto com vistas ao bem interior, para chegar, por conseguinte, ao bem comum. Na relação entre as virtudes e as boas ações, Hugo de Saint-Victor elenca sete virtudes que se constituem como antídoto contra os pensamentos e as ações que ele denomina de vícios. A humildade, a benevolência, a contrição da mente, o desejo de justiça, a misericórdia, a pureza de coração e a paz interior da mente podem se reverter em ações no âmbito social em razão da necessidade humana: no ato de alimentar quem está faminto; dar o que beber a quem tem sede; hospedar quem está necessitado; vestir quem não tem roupa; visitar enfermos e encarcerados. Assim, em sua ação pelo bem comum, o homem demonstra misericórdia por quem necessita. Uma alma racional que se move para o bem possui integridade e adquire um corpo saudável, livre de ‘dores’ e ‘feridas’ na alma, pois seu movimento está em direção à prática do conhecimento do Sumo bem: a misericórdia.

O homem saudável opera; operando ele é remunerado. Assim, as boas obras seguem as virtudes e, das virtudes, as próprias obras surgem. Seis obras de misericórdia são especialmente enumeradas pelo Senhor no Evangelho (Cf. Mt 25). O primeiro é alimentar os famintos; o segundo, dar bebida para o sedento; o terceiro, para acolher o estrangeiro; o quarto, vestir o nu; o quinto, visitar os enfermos; o sexto, ver o encarcerado e preso. Pois, nessas necessidades, todo o trabalho da vida é compreendido ou imaginado, no qual quem tem compaixão pelo seu próximo, por causa de Deus, merece a misericórdia de Deus em sua própria necessidade¹⁴³

vitium vocatur. Opus vero justitiæ est in motu mentis rationalis, qui secundum Deum incedit, a cordis conceptione surgens, et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens. Virtutes in Scripturis plurimæ numerantur, máxime vero quæ in Evangelio, quæ quæam antidota vel sanitates contra septam vitiorum corruptionem sub eodem numero disponuntur. Prima est humilis, secunda mansuetudo, tertia mentis compunctio quarta desiderium justitiæ, quinta misericordia, sexta cordis munditia, septima pax mentis interna. Homo igitur in peccatis jacens ægrotus est, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus sancti vitia sanantur. Sanitas vitiorum integritas est virtutum (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. XIII, c. 2).

¹⁴³ Sanus operatur, operans remuneratur. Sic post virtutes opera bona sequuntur, et ex virtutibus opera ipsa oriuntur. Sex opera misericordiæ in Evangelio (Matth. XXV), specialiter a Domino enumerantur, in quibus perfectio bonorum operum significantur. Primum est esurientem pascere,

(HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. XIII, c. 2, tradução nossa).

Deus é a causa do ‘operar’ saudável do homem, pois, formando-o em corpo e alma, possibilita que ele desenvolva sua racionalidade (sua esfera inteligível), aja com foco na virtude e pense reflexivamente sobre suas ‘operações’ (ações), criando hábitos cotidianos. Toda ação tem implicações, que podem ser agradáveis (‘remuneradas’) ou desagradáveis (quando conduz ao ‘pecado’ e/ou ao ‘vício’). Desse modo, o estudo da virtude deve purificar o coração do homem, para que desperte nele a busca do conhecimento da verdade, pois, no conhecimento da verdade e no amor exercido pela virtude reside a restauração humana. “Nestes consistem o conhecimento da verdade e o amor da virtude: e esta é a verdadeira restauração do homem¹⁴⁴” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. 6, grifo nosso, tradução nossa). Essa totalidade de saberes que restauram o homem é compilada por Hugo de Saint-Victor nas duas obras analisadas, pois uma complementa a outra. O conhecimento da verdade está em cada arte, em cada ciência, pois estas foram formadas pelo Criador. Com as peculiaridades de cada uma, elas formam a totalidade, conduzindo a um único fim: a sapiência. O amor da virtude revela a premissa da sapiência, que é o bem praticado: amar é pensar e agir em conformidade com o bem. Por isso, ambos [verdade e amor] são faces de uma mesma moeda: a verdadeira restauração humana.

Observamos, assim, que o tempo, o lugar, as boas obras, a verdade e o amor são aspectos essenciais contemplados pelo mestre vitorino para que a restauração humana ocorra. Compreendemos que as reflexões de Hugo de Saint-Victor, além de uma finalidade doutrinal, tinham a intenção de oferecer aos estudantes as condições e os fundamentos para que agissem na sociedade de modo deliberado, oferecer à sociedade pessoas que lhe eram necessárias e, ao mesmo tempo, promover o desenvolvimento dos indivíduos e das instituições sociais, possibilitando, dessa forma, a coesão social e o aprimoramento do cristianismo. Por isso, ele considerava pertinente conhecer a origem humana e moral para buscar a sapiência, o que seria

secundum sitientem potare, tertium, hospitem colligere, quartum nudum vestire, quintum infirmum visitare, sextum and incarceratum et clausum venire. In iis enim necessitatibus omnis vitæ humanæ moléstia vel comprehenditur vel figatur, in quibus quisquis porpter Deum proximo compatitur, misericordiam a Deo in sua necessitate meretur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. II, p. XIII, c. II).

¹⁴⁴ In quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prologus, c. 6, grifo nosso).

possível quando se considerasse, compreendesse e agisse em determinado tempo, lugar e com boas obras.

Com tais considerações, acreditamos ter alcançado o objetivo proposto, qual seja, analisar como se constitui o projeto educacional de Hugo de Saint-Victor no sentido da restauração humana.

Destacamos que, de sua perspectiva, tendo como referência e fundamento o sacramento e a sapiência, poder-se-ia preparar os estudantes teórica e didaticamente em seus estudos e, por conseguinte, em seu viver na sociedade do século XII. Para o mestre vitorino, “A finalidade de todas as coisas e esforços humanos, que são guiados pela Sapiência, deve mirar ou a restabelecer a integridade da nossa natureza ou a mitigar a fatalidade das privações, às quais a vida está sujeita”. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon...*, L. I, c. 5, § 1).

Destacamos ainda que os conceitos que polarizam o projeto educacional vitorino, no qual o intelecto (intelectível e inteligível) seria espelho da sapiência, podem ser observados tanto em séculos anteriores (com Agostinho de Hipona), século IV, quanto posteriormente a Hugo de Saint-Victor, século XII, como Boaventura de Bagnoregio, século XIII. Essa percepção deve-se ao caminho teórico-metodológico no qual nos fundamentamos: o ‘fundo permanente’ postulado por Bloch (2001). Embora os autores sejam de períodos distintos, observamos uma linha entre eles, guardadas as devidas proporções. Estamos nos referindo à questão da sapiência como ‘perfeição’ da vida, na qual, a origem humana aparece na simbologia da *árvore da vida* e a instauração do ‘pecado’ é simbolizada na *árvore do conhecimento de bem e do mal*. Por isso, no primeiro capítulo, procuramos contextualizar a ideia de vontade, de desejo e, no segundo capítulo, abordamos a questão da sapiência, aliada à sistematização do saber em Hugo de Saint-Victor. A vontade e o desejo, segundo o mestre vitorino, suscitaram o ‘pecado’; a sapiência, por seu turno, é um conceito e um princípio pedagógico central da proposta vitorina, porque, de sua perspectiva, a restauração humana consiste no conhecimento da verdade (que é a própria sapiência) e no amor da virtude.

Por isso, no próximo capítulo, abordaremos os conceitos: *árvore da vida* e *árvore do conhecimento do bem e do mal*, tendo em vista a tradição do conhecimento expressa nos autores: Agostinho de Hipona (354-430), Hugo de Saint-Victor (1096-1141) e Boaventura de Bagnoregio (c.1217-1274). De nosso ponto de vista, esses autores expressam a perspectiva que aparece no *Manual* de Dhuoda,

no *Espelho de Príncipe*¹⁴⁵. Espelho, na perspectiva de Hugo de Saint-Victor, exprime a mente racional – a sapiência (o *Logos*). Na premissa vitorina, esse entendimento ocorre na esfera mística, isto é, por meio da fé, do conhecimento, da verdade e da contemplação: “A imagem no espelho é a fé em seu coração¹⁴⁶” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 9, tradução nossa). O *espelho*, seja ele o objeto (como simbologia) ou o gênero literário, é um meio ou possibilidade que os homens medievais encontraram para buscar o entendimento da ação divina e a imagem de sua benevolência, ou seja, o modelo de perfeição a ser seguido pela humanidade. Nesse sentido, a ação humana espelha aquilo que a pessoa é por meio do conhecimento que possui. É, então, essa tradição do conhecimento em Hugo de Saint-Victor que analisaremos no capítulo seguinte.

¹⁴⁵ Acerca da concepção de Espelho, na Idade Média, sugere-se a leitura do apêndice E desta tese.

¹⁴⁶ “Imago in speculo fides in corde tuo” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 9)

4. A TRADIÇÃO DO CONHECIMENTO EM HUGO DE SAINT-VICTOR: FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E DA RESTAURAÇÃO HUMANA NO MEDIEVO

O objetivo deste capítulo é tratar da tradição do conhecimento em Hugo de Saint-Victor (1096-1141). Centrando-nos em Agostinho de Hipona (354-430) e em Boaventura de Bagnoregio (c.1217-1274), abordaremos o conceito central nesses autores: a sapiência como espelho da tradição do saber que contempla a origem humana, expressa na simbologia da *árvore da vida*, e a instauração do 'pecado' simbolizada na *árvore do conhecimento do bem e do mal*. Estabeleceremos aproximações entre as obras *Didascalicon* e *De sacramentis* do mestre vitorino e as formulações de Agostinho de Hipona na *Comentário ao Gênesis*, bem como com as de Boaventura de Bagnoregio em *A Árvore da Vida; Cristo, único mestre de todos; Redução das ciências à teologia, Brevilóquio e Itinerário da mente para Deus*. O objetivo é analisar a tradição do conhecimento a respeito da sapiência e de seus desdobramentos (a *árvore da vida* e a *árvore do conhecimento do bem e do mal*).

Situemos, primeiramente, alguns aspectos biográficos dos autores. O bispo de Hipona, segundo Pessanha (1984), nasceu *Aurelius Augustinus* em 13 de novembro de 354, na cidade de Tagaste, província romana da Numídia, na África do Norte. Sua mãe, Mônica, era cristã e o pai, Patrício, pagão. Recebeu do lado materno uma formação cristã, embora tenha florescido tardiamente o compromisso com a religião cristã. Agostinho iniciou seus estudos em Tagaste, dando continuidade em Madura e, depois, em Cartago, lugar onde viveu com uma concubina. Dessa união, nasceu um filho, Adeodato, no ano de 372. Com os estudos em Cartago, ele teve acesso a um livro de Cícero, intitulado *Hortênsio*. De acordo com Pessanha (1984), Agostinho iniciou seu magistério em 373, em Tagaste, o que coincidiu com sua adesão ao maniqueísmo. Entre 374 e 383 lecionou em Cartago; de 383 a 384 lecionou em Roma e, entre 384 e 386, em Milão. Nesse momento, converteu-se ao cristinianismo, instigado pela leitura de um texto das Sagradas Escrituras e pelo contato com o bispo Ambrósio. Abdicou do cargo de professor e realizou um retiro em Cassiciaco. Depois, retornou a Milão, onde foi batizado com seu filho e com seu amigo, Alípio. Desse modo, somente após completar 32 anos é que Agostinho assumiu o compromisso com a religião cristã,

dedicando sua vida ao estudo e ao ensino das Sagradas Escrituras e, por conseguinte, ao cuidado com os cristãos.

Após a morte de sua mãe, ocorrida em 387, ficou algumas semanas em Roma e em 388 retornou a Tagaste na África, onde passou a viver monasticamente. Tornou-se presbítero em Hipona, no ano 391, lugar em que fundou um mosteiro. Em 395, tornou-se bispo, vindo a falecer em 28 de agosto de 430. Esses aspectos biográficos são pertinentes à formação humana e cultural de Agostinho, pois seus escritos o revelam. No caso da obra que analisamos, além da influência tardia de sua mãe no compromisso selado com a doutrina cristã, ressaltamos o maniqueísmo, pois uma de suas principais preocupações nessa obra foi responder às acusações dos maniqueus acerca do princípio da matéria feita por Deus, ou seja, da criação. Destacamos também que, nos primeiros anos após sua conversão e seu batismo, isto é, entre 386 e 391, quando se retirou do mundo com seus amigos, Agostinho dedicou-se a uma profunda revisão de sua vida e de seu pensamento, despojando-se de tudo o que caracterizava sua vida antes da conversão e adotando outro referencial: a tradição recebida por Ambrósio e pelas Sagradas Escrituras, como restauração de sua vida.

Boaventura de Bagnoregio nasceu João de Fidanza na cidade de Bagnoregio, distrito de Viterbo. Não há um consenso quanto à data de seu nascimento: uns dizem ser em 1217, outros em 1221. Recebeu o mesmo nome do pai que era médico. Sua mãe chamava-se Maria de Ritelli.

Ressaltamos que, embora os autores sejam de períodos distintos, guardadas as devidas proporções, é pertinente analisá-los tendo em vista a importância que eles atribuem à formação humana permeada pela sapiência. Esse conceito norteia não só o pensamento vitorino, mas também o de Agostinho de Hipona, que viveu no século IV, e o de Boaventura de Bagnoregio, século XIII, servindo de referência para essa tradição. Ressalvamos que, em seus escritos, Hugo de Saint-Victor segue uma tradição¹⁴⁷ do conhecimento, mas também compõe uma sistematização do saber,

¹⁴⁷ De acordo com Marchionni (2001, p. 16) “Em termos de divisão geral do saber e de classificação das ciências, chegam até Hugo duas tradições: a) a tradição platônica-estóico-agostiniano-isdoriense, que divide a filosofia em física, ética e lógica, b) a tradição aristotélico-alexandrino-boeciana, que divide a filosofia em teórica, prática e poética. [...] sob o impacto dos textos greco-árabes e dos primeiros textos científicos de Aristóteles, o século XII explode. É o momento do *Da arte de ler*”.

acrescentando à filosofia as ciências mecânicas¹⁴⁸, dividindo-a em quatro partes: teórica, prática, mecânica e lógica.

Hugo de Saint-Victor “[...] tinha diante seus olhos outras introduções ao saber, de outros grandes pedagogos, as quais lhe servem de fontes [...]” (MARCHIONNI, 2001, 15), dos quais se destaca Agostinho de Hipona (354-430). A ordem e a regra que Hugo de Saint-Victor e sua escola seguem têm origem agostiniana: “[...] Hugo de S. Vítor, o maior representante do século XII, é ‘considerado um *alter Augustinus*’” (Gomes, 2012, p. 386, grifo do autor), em razão de sua familiaridade com as obras e com a influência teórica desse teólogo do cristianismo.

Ao analisarmos as formulações de Hugo de Saint-Victor e de Boaventura de Bagnoregio acerca da sapiência, observamos que, em sua concepção, os dois autores atribuem importância à leitura e ao mestre para o desenvolvimento do intelecto, que também é considerado elemento essencial para que o homem se assemelhe à sapiência. Tal concepção revela a influência das reflexões patrísticas-agostinianas, levando-nos a perceber como vai sendo construída a tradição do conhecimento nesses autores. Ao aproximarmos Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio, evidenciamos que, em suas reflexões, é o intelecto que leva o homem a Deus e lhe proporciona toda a natureza de conhecimento.

Esse procedimento de aproximação entre os referidos autores, bem entre os debates acerca da sapiência, do intelecto e da tradição do saber, justifica-se pelo entendimento de que, para eles, o conhecimento e, conseqüentemente, a leitura são intrínsecos ao pensamento, ao saber essencial para a formação da pessoa, no caso, o cristão sábio e restaurado.

O termo ‘tradição’ tem origem no termo latino *traditio*, que significa ‘entregar’, ‘transmitir’, ‘passar adiante’, ‘ensinar’. A tradição é a transmissão do conhecimento, dos costumes, das memórias para as pessoas, para que passem a fazer parte da história e da cultura delas. Para que um saber se estabeleça como tradição, é necessário decorrer um tempo para que se crie o hábito e para que outros se apropriem desse conhecimento. Nesse sentido, Agostinho de Hipona, do século IV, influenciou teoricamente Hugo de Saint-Victor, do século XII; este, por sua vez, influenciou outro mestre medieval do século seguinte ao seu: Boaventura de

¹⁴⁸ As ciências mecânicas são: fabricação da lã, armamento, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro.

Bagnoregio (c.1217-1274), um dos principais mestres da Universidade de Paris no século XIII (OLIVEIRA, 2017) e, posteriormente, Cardeal e Ministro Geral da Ordem Franciscana.

Deve-se reconhecer, na sistematização da espiritualidade franciscana, levada a cabo principalmente por São Boaventura, uma gênese intelectual, que nos permite falar, ainda que em sentido impróprio, de uma escola franciscana: uma continuidade da corrente agostiniana e platônica a que Alexandre de Hales e o doutor seráfico tiveram acesso através de Santo Anselmo e da escola de São Vitor (IRIARTE, 1985, p. 152).

Constatamos, assim, a influência tanto agostiniana quanto vitorina na espiritualidade e na intelectualidade franciscana, sobretudo, em Boaventura de Bagnoregio. Ao buscar elos entre esses três autores, guardando as devidas proporções pelo fato de serem autores de tempos distintos, encontramos uma linha tênue entre eles: a questão da sapiência como ‘perfeição’ da vida. Dela emana a preservação do conhecimento para prover a formação humana por princípios que conduzam ao bem viver, terreno e celeste. De modo aproximado e/ou semelhante, os três autores entendem que a ‘perfeição da vida’¹⁴⁹ está no saber, na ação e na contemplação. Suas formulações mostram a importância que eles atribuem à formação humana permeada pela meditação contemplativa. Esta proporciona a quem a escolhe uma vida afável e de consolo ou amparo nas situações adversas, afastando a alma (*anima*) da obscuridade e permitindo-lhe desfrutar da paz almejada na vida celeste. A contemplação, nesse sentido, ensina a procurar e a entender, por meio das coisas que foram criadas, aquele que as criou, instruindo o ânimo (*anima*) com a razão, perfazendo-a de júbilo. A contemplação, assim, possibilita compreender melhor a ética, os mandamentos e as criações do Artífice, pois é obra dele. Segundo os referidos autores, tudo aquilo que a sua potência forma, sua sapiência ordena e sua graça restaura.

Tendo explicitado o objetivo deste capítulo e a fundamentação teórica para alcançá-lo, analisaremos a tradição do conhecimento em Hugo de Saint-Victor:

¹⁴⁹ Cumpre observar que uma das obras em que Boaventura de Bagnoregio trata dessa temática é A Perfeição da Vida. Vide em: SÃO BOAVENTURA. A Perfeição da Vida. In: _____ **Obras Escolhidas**. Org. Luis Alberto de De Boni. Caxias do Sul: Livrarias Sulina Editora, 1983.

4.1. A tradição do conhecimento: aproximações entre Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio

Para os autores, a formação humana e intelectual tinha como fundamento a sapiência, da mesma forma que a finalidade da sistematização do saber tinha como finalidade conhecer as dádivas da natureza e, por conseguinte, seu Artífice. Tal era o propósito por eles atribuído às artes, ao direito, à teologia e à medicina. Consideravam eles que era preciso ler e aprender para adquirir conhecimento e, então, ensinar. O caminho teórico compartilhado por eles é a mística, considerada como um entretenimento com a sapiência. Em especial, para Hugo de Saint-Victor, esse era o caminho para buscar a restauração humana.

O ato de ler, de aprender e também de ensinar é moral e político “[...] aquele que se alimentou da leitura deve alimentar a cidade, vigiando sobre ela como uma sentinela” (MARCHIONNI, 2001, p. 15). O local onde se situa a escola e o mestre vitorino é a ‘iluminada’ Paris do século XII (VERGER, 2001), um contexto de renascimento urbano e comercial e de florescimento do ensino do século XII. Nessas instituições, as escolas, encontramos aquele que ensina – o mestre.

Na concepção de mestre, cumpre observar, encontramos uma primeira aproximação entre Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio. Como ‘resultado’ da construção do jovem estudante (teólogo) no século XII, surgiria no século XIII o mestre das universidades medievais, ou seja, conduz-se o estudante da potência (possibilidade) de aprender ao ato de conhecimento (conhecer de fato). Verger (1999) denomina esse personagem do século XII de ‘homem de saber’ e Le Goff (2006), de ‘intelectual na Idade Média’. Entendemos que é no século XIII, especialmente, com as universidades medievais (corporações de ofício – corporação de mestres e estudantes) que a ideia de que todo mestre é um teólogo se delineia. O título de teólogo estava condicionado ao término do curso da Faculdade de Teologia, equivalente ao doutorado, que tornava o sujeito um *magister*¹⁵⁰ *in sacra pagina*. Inferimos que, nesse período (século XII), começam a se desenhar os

¹⁵⁰ Para o período, em tela, *magister* designa o mestre, aquele que ensina, que possui autoridade para ensinar alguém. “A função docente é [...] muito mais antiga que as universidades medievais, como sugere o uso das palavras-chave tiradas do latim clássico: *magister* (mestre), *doctor* (doutor) e *professor* (professor). Embora estes termos não fossem usados indiscriminadamente, começaram a ter um significado semelhante, com a ideia de ensino aliada à de excelência num determinado domínio. Era a este segundo aspecto que, de facto, se dava maior ênfase na Idade Média” (VERGER, 1996, p.144).

contornos da alcunha de teólogo vinculada ao de mestre, isto é, aquele que ensina para, potencialmente, aquele que aprende. Não estamos afirmando que antes não existiam pessoas que ensinavam, e sim que, com o renascimento comercial e urbano, com as escolas do século XII, enfim, com esse contexto histórico do período em tela, tal conotação começou a ganhar *corpus*¹⁵¹.

Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá com as cidades. Só o surpreendemos verdadeiramente no século XII. Sem dúvida, a cidade medieval não surge no Ocidente nessa época como um inesperado cogumelo. Há mesmo historiadores que a vêem já totalmente constituída no século XI, no século X e cada fascículo de revista especializada anuncia um novo renascimento urbano um pouco mais afastado no tempo. Sem dúvida sempre houve cidades no Ocidente, mas os ‘cadáveres’ das cidades romanas do Baixo Império não continham em suas muralhas mais do que um punhado de habitantes, em torno de um chefe militar, administrativo ou religioso. Territórios episcopais, sobretudo, não contavam senão com um magro laicato em volta de um clero um pouco mais numeroso, sem outra vida econômica além de um pequeno mercado de serventia local destinado às necessidades cotidianas. Sem dúvida, incentivadas provavelmente pelo mundo muçulmano, que precisa para suas enormes clientelas – de Damasco, de Fustat, de Túnis, de Bagdá, de Córdoba – das matérias-primas do Ocidente bárbaro (madeiras, espadas, peles, escravos), embriões de cidades – os “portus” – se desenvolvem, autônomos ou ligados aos flancos das cidades episcopais ou dos ‘burgos’ militares desde o século X, talvez do século IX. Mas o fenômeno só atinge amplidão suficiente no século XII. Modificou então, profundamente, as estruturas econômicas e sociais do Ocidente e começa, pelo movimento comunal, a sacudir-lhe as estruturas políticas. A essas revoluções acrescenta-se uma outra – cultural. A esses surgimentos ou a esses renascimentos junta-se um outro, o intelectual. (LE GOFF, 2006, p. 30-31, grifo nosso).

O autor chama atenção para a influência do contexto sobre o intelectual medievo: o do renascimento urbano, comercial e cultural. É nessa época, século XII, que, em decorrência das mudanças urbanas, comerciais, culturais, políticas e comunais, esses homens de saber passam a ‘ganhar a vida com as palavras’, dedicando-se ao ensino e à pesquisa como atividades profissionais. É esse intelectual¹⁵² que, nos séculos XII e XIII, conforme Hugo de Saint-Victor e

¹⁵¹ No sentido de incorporar, de delinear, definir.

¹⁵² Com base nos pressupostos teóricos (Marc Bloch; Arthur Schopenhauer; Tomás de Aquino; François Guizot) que fundamentam nossa trajetória acadêmica, compreendemos o intelectual como

Boaventura de Bagnoregio, respectivamente, se torna mestre, seja na escola, seja na universidade.

Nessa tradição do conhecimento, Cristo personifica o perfeito mestre. Tal concepção pode ser apreendida em diversos momentos das obras analisadas, mas, especificamente, podemos citar o capítulo seis da Primeira Parte do Segundo Livro da obra *De Sacramentis: Que o Verbo assume a alma racional com a carne, e de qual natureza a alma estava em sabedoria e virtude, justiça, bondade e mérito*. Nesse capítulo, ao tratar da alma racional, da divindade e da humanidade em Cristo, o autor retrata a paixão de Cristo, seu sofrimento e sua glorificação da humanidade, mostrando-o como via de conhecimento, de *espelho*, um exemplo a ser seguido. Toda a sua história compilada nas Sagradas Escrituras permite à civilização cristã aprender o caminho da fé, como condição necessária à contemplação, das ações justas, da prática de virtudes na direção de um bem maior, o bem comum. Cristo, para os autores, é a fonte de sabedoria, de uma natureza de conhecimento que, por meio da experiência contemplativa, possibilita aos homens assemelhar-se à sapiência.

De fato, por meio do sofrimento, Ele se tornou um exemplo de sofrimento para todos os que crêem, assim como, ao ressuscitar, Ele se tornou uma forma de glorificação para todos os que sofrem. Isso, portanto, Ele ganhou pelo sofrimento, que todos eles o seguissem como mestre e doutor¹⁵³ [...] (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 6, tradução nossa).

Compreendido como perfeito exemplo a ser seguido, Cristo é considerado um mestre único, não apenas em razão do sofrimento e da glorificação, mas também por seu processo histórico, que, segundo Hugo de Saint-Victor, conduz pela via do desenvolvimento da fé ao desenvolvimento do intelecto do homem, revelando-se a este como a fonte de conhecimento desse desenvolvimento. Essa compreensão do mestre vitorino delineia sua concepção teórica mística.

Semelhantemente, Boaventura de Bagnoregio afirma: “Cristo, enquanto caminho, é mestre e princípio do conhecimento que se realiza pela fé. Esta forma de conhecimento pode dar-se de dois modos: pela revelação e pela autoridade”

sujeito que se apropria do conhecimento e que pensa a sociedade, no sentido da vida coletiva, prezando pelo processo civilizatório.

¹⁵³ “Patiendo quippe omnibus credentibus factus est exemplum passionis, sicut resurgendo omnibus patientibus forma glorificationis. Hoc ergo lucratus est patiando, quod ipsum magistrum et doctorem sequuntur [...]” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 6).

(BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Cristo único mestre*, § 2). A compreensão deve-se ao desenvolvimento do intelecto, no qual se encontra o florescimento da razão. Desenvolvendo-o por meio da leitura e dos estudos, pode-se chegar à revelação (aquilo que se desconhece), mas esta não procede sem autoridade, ou seja, sem alguém que detenha o conhecimento para ensinar. Por isso, na concepção mística de Boaventura de Bagnoregio, “[...] só por estes dois caminhos é possível chegar ao conhecimento que se realiza pela fé [...] por um dom de Cristo, que é o princípio de toda a revelação em virtude de sua vinda à mente, e fundamento de toda a autoridade pela sua vinda à carne” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Cristo único mestre*, § 2).

*Um só é o vosso mestre, Cristo. Mateus 23, 10. Com estas palavras exprime-se com clareza qual seja o princípio frontal da iluminação cognoscitiva, isto é Cristo, que – como diz Hebreus, 1,3 – é irradiação da glória e imagem de sua substância, e a tudo sustenta com o poder de sua palavra; ele é a origem de toda a sabedoria, segundo Eclesiastes 1,5: Fonte da sabedoria é a palavra de Deus nos céus. O mesmo Cristo é então a fonte de todo o conhecimento certo. De fato, ele é o caminho, a verdade e a vida, como o diz João, 14,16. Há, pois, uma tríplice graduação do conhecimento certo e correto, conforme o diz Hugo de São Vítor, no *De Sacramentis*: <<Estes são os três graus de crescimento da fé, com os quais a fé, aumentando, chega à perfeição: primeiro, escolher pela devoção; segundo, aprovar pela razão; terceiro, apreender pela verdade>>. Disto fica claro que há uma tríplice modalidade de conhecer: a primeira se realiza pela crença de um piedoso consentimento; a segunda, pela firmeza derivada de um raciocínio seguro; a terceira, enfim, pela claridade de pura contemplação. A primeira refere-se ao hábito da virtude da fé; a segunda, ao hábito do dom do intelecto; a terceira, ao hábito da bem-aventurança, que é a pureza de coração. Há, pois, três diversas formas de conhecimento: a creditiva, a dedutiva e a contemplativa, e de todas elas Cristo é o princípio e causa; da primeira, enquanto é caminho, da segunda, enquanto é verdade, e da terceira enquanto é vida (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Cristo único mestre*, § 1, grifo do autor).*

Boaventura de Bagnoregio fundamenta-se em *De sacramentis* para explicar sua concepção de mestre e de sapiência. Como sugere o próprio título da obra de Boaventura, ele concebe Cristo como o único mestre de todos. Significa que o único meio de se entender tudo eram os ensinamentos do Mestre, a fonte de sapiência. Ele era o único mestre porque era o criador de tudo e todos; como fonte de sabedoria (sapiência) porque concedera aos seres humanos a inteligência para

conhecer as coisas e, por meio destas, o próprio Criador: nas palavras de Hugo de Saint-Victor, 'o Artífice delas'.

Ao ler as obras analisadas, percebemos que o mestre vitorino influenciou teoricamente Boaventura de Bagnoregio, em cujas obras, podemos encontrar temas e questões tratadas anteriormente por Hugo de Saint-Victor, a exemplo da importância do mestre, da relação entre teologia e filosofia, da árvore da vida, entre outros. Desse modo, podemos afirmar que Boaventura de Bagnoregio utilizou-se do pensamento vitorino como *fundamentum*¹⁵⁴, tanto que o colocou em um patamar elevado ao lado de outros célebres pensadores consagrados ao longo da história:

[...] em todos os livros da Sagrada Escritura, além do sentido literal, que as palavras expressam exteriormente, encerram-se três sentidos espirituais, a saber: o alegórico, pelo qual se nos ensina o que devemos crer a respeito da divindade e da humanidade de Cristo; o moral, pelo qual se nos ensina como devemos viver; e o anagógico, pelo qual se nos ensina o caminho para aderir a Deus. Donde se deduz que toda a Sagrada Escritura nos ensina estas três coisas: a geração eterna e a encarnação de Cristo, a norma de viver, e a união entre Deus a alma. A primeira refere-se à fé, a segunda, aos costumes, e a terceira, ao fim de ambas. Sobre a primeira deve concentrar-se a atenção dos doutores; sobre a segunda, a dos pregadores; sobre a terceira, a das almas contemplativas. A primeira é ensinada principalmente por Santo Agostinho, a segunda por São Gregório, e a terceira por Dionísio. Santo Anselmo segue a Santo Agostinho, São Bernardo a São Gregório, e Ricardo de São Vítor a Dionísio, pois Santo Anselmo distingue-se pelo raciocínio, São Bernardo pela pregação e Ricardo pela contemplação. Mas Hugo de São Vítor sobressai em todas (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Redução das ciências à teologia*, § 5, grifo nosso).

Em *Redução das ciências à teologia*, observamos que Boaventura de Bagnoregio, além de estabelecer uma relação entre o ensino teológico e o ensino filosófico, destacando a relevância de ambos, evidencia a pertinência de Hugo de Saint-Victor como teórico medieval. De modo semelhante ao mestre vitorino, Boaventura de Bagnoregio também propõe três 'caminhos' para o estudo das Sagradas Escrituras: o alegórico, que possibilita aprender sobre a divindade e a humanidade de Cristo; o moral, que ensina o modo de vida; e o anagógico, como método (caminho) de compreensão para se chegar à sapiência.

Boaventura de Bagnoregio demarca um novo período da ordem franciscana, pois demonstra preocupação com a manutenção da ordem, com o estudo e com os

¹⁵⁴ Significa base, alicerce, fortalecimento (QUICHERAT; SARAIVA, 1927).

lugares para esse estudo, visando preservar os preceitos do fundador da ordem, Francisco de Assis (1182-1226). Com isso, postula seu projeto social e educativo: a preservação da Ordem Franciscana.

Paris, com a referida Universidade, foi uma das regiões mais desenvolvidas na época, apresentando expressiva 'iluminação'¹⁵⁵ (leia-se conhecimento). Compreendemos, assim, a importância da universidade¹⁵⁶ para a sociedade, seja para o medievo seja para os dias atuais, haja vista ser por meio dela que se formam muitos dos profissionais que atuam e compõem a sociedade atual, ou seja, a universidade adentra as 'entranhas' sociais por meio de médicos, advogados, enfermeiros, arquitetos, engenheiros, professores, entre outros, que ali se formam.

Não podemos apresentar um único ou isolado acontecimento como causa do surgimento das universidades e dos intelectuais medievais, mas podemos nos referir às transformações sociais que ocorreram em séculos anteriores. Observamos, de um lado, o surgimento das corporações de ofício, dentre as quais as universidades, como a sede de saber e da efervescência do pensamento filosófico e teológico; a divisão do trabalho, evidenciando uma nova medida de tempo, sem depender simplesmente da natureza ou da ideia de salvação eterna; o renascimento comercial e citadino; a fundação de algumas das mais importantes ordens¹⁵⁷ religiosas da Igreja, como a dominicana (Ordem dos pregadores) e a franciscana (Ordem dos frades menores), na qual encontramos Boaventura de Bagnoregio (c. 1217-1274) (OLIVEIRA, 2007; MAGALHÃES, 2011). Vale lembrar que não apenas no âmbito religioso esses pregadores mendicantes atuaram, mas na Universidade também. Ao lado de Boaventura de Bagnoregio, outro mestre de grande expressividade na Universidade de Paris é Tomás de Aquino (1225-1274).

¹⁵⁵ A universidade de Paris (século XIII) se destaca pelo estudo da teologia e da filosofia, pelo estudo referente ao espírito. Paris é considerada, nesta época, o centro da cristandade latina e a sua instituição universitária é o centro de 'luz' que ilumina todo o Ocidente (OLIVEIRA, 2006).

¹⁵⁶ Em nossa compreensão de universidade, na atualidade, a exemplo dos ensinamentos de Durkheim (1973), essa instituição não se separa da escola, pois os profissionais que atuam na instituição escolar são formados na universidade. Portanto, uma é extensão da outra. Nesse sentido, elas não são fragmentadas, mas os conhecimentos apropriados a uma e outra formam uma unidade, sendo por meio dessa unidade que os profissionais nelas formados atuam na sociedade.

¹⁵⁷ Vale lembrar que não apenas no âmbito religioso esses pregadores mendicantes atuaram, mas na Universidade também. Ao lado de Boaventura de Bagnoregio, outro mestre de grande expressividade na Universidade de Paris é Tomás de Aquino (1225-1274).

Por outro, observamos o despontar de inquietudes sociais, como as heresias¹⁵⁸ ocorridas nas regiões francesas¹⁵⁹ (FALBEL, 1969); as crises¹⁶⁰ na Universidade de Paris (NUNES 2001); as disputas entre papado e império; o borbulhar da inquisição, das cruzadas (PIZOLI, 2014); as lutas internas entre os reinos que, paulatinamente, configuraram o espaço geográfico do que, posteriormente, foi chamado de Europa (LE GOFF, 2007).

É considerando esse contexto de transformações sociais e comportamentais que podemos entender o surgimento das universidades e de seus intelectuais. Contudo, nosso propósito não é analisar essas transformações e a gênese de tal instituição, ainda que sejam pertinentes, mas situá-las historicamente como pressupostos da organização social que influenciou o mestre Boaventura de Bagnoregio.

Com o propósito de entender as demandas de seu tempo histórico e, assim, se adaptar a elas, Boaventura chegou à necessidade de preservar os mandamentos divinos. Afirmava que, era necessário (re)organizar primeiramente o próprio pensamento para, então, desenvolver e alcançar a sabedoria, o que pressupunha entender que a Teologia era a explicação de todas as ciências. Desse modo, o homem compreenderia que as demandas de seu tempo, dentre elas, o desenvolvimento comercial, o conhecimento de novos territórios, de outras culturas, exigiam o conhecimento das ciências. Na obra *Redução das ciências à Teologia*, Boaventura de Bagnoregio assinalou que as ciências explicavam as coisas, mas isso somente era possível porque Deus era o cerne de toda a ciência.

E assim fica manifesto como a *multiforme sabedoria de Deus*, que com grande claridade se nos manifesta na Sagrada Escritura, oculta-se em todo o conhecimento e em toda a criatura. Fica manifesto também como todo o conhecimento está subordinado à Teologia, e por isto ela assume os exemplos e utiliza a linguagem pertencentes a qualquer outro gênero de conhecimento. Fica manifesto, igualmente, quão ampla é a via iluminativa, e como no íntimo de toda a coisa que se sente ou se conhece está presente o próprio Deus. – E este há de ser o fruto de todas as ciências, que por meio delas se edifique a fé [...] (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Redução das ciências à Teologia*, § 26, grifo do autor).

¹⁵⁸ Dentre as heresiaais, destacam-se os cátaros ou albigenses e os valdenses, as quais estão contempladas no apêndice F desta tese.

¹⁵⁹ Tais regiões eram compostas por reinos que, a partir do século XV, quando os reis conseguiram o poder efetivo de todo o território, constituíram a França atual.

¹⁶⁰ Em relação às crises na Universidade de Paris no século XIII, vide apêndice G.

Era dessa maneira que o autor explicava a importância da ciência, da autoridade, da revelação e da razão para se conhecer a verdade. Em sua obra, ele procurou reconduzir os vários conhecimentos humanos à Teologia, a ciência por excelência de então. Por meio do conhecimento, pautado nos ensinamentos sagrados, o homem poderia entender a existência das coisas, isto é, a existência do Criador de tudo e de todos, e a inteligência que ele concedeu aos homens para que chegassem a essa descoberta.

Anteriormente, dentro dessa tradição, em consonância com o pensamento da Igreja, Hugo de Saint-Victor escreveu *De sacramentis*. Assevera ele que, ao enviar o Filho à terra para conduzir a restauração humana, Deus estava possibilitando o desenvolvimento intelectual pela união entre oração (fé) e razão, o que expressa a forma de pensar e agir da Escolástica. Nessa perspectiva de desenvolvimento da inteligência e, por conseguinte, da sabedoria, a razão temporal se incorporava à razão prática, uma vez que, por meio desta, pelo uso do intelecto, a mente configurava o conhecer. Quando Boaventura de Bagnoregio afirma que ser mestre é ensinar de modo teórico e prático (pelo exemplo nas ações), proporcionando esse desenvolvimento intelectual, está assimilando essa compreensão magistral de Hugo de Saint-Victor.

Da mesma forma, Hugo de Saint-Victor, embora caracterize o mestre como autoridade intrinsecamente ligada à forma como concebe o conhecimento – a iluminação necessária para se assemelhar à sapiência –, não desconsidera a concepção de mestre de autores profanos (seculares) anteriores a ele. Assim, leva em conta, ao mesmo tempo, a pertinência das artes e das ciências do período antigo, quando ser mestre significava deter o conhecimento, de modo profícuo, das artes liberais, das ciências profanas.

De todas as ciências [...] os antigos destacaram de modo especial sete delas em seus programas de ensino. Nelas viram tanta utilidade em comparação com todas as outras, que, qualquer um que inquirisse firmemente delas, chegaria ao conhecimento das outras mais pesquisando do que ouvindo. Elas são como instrumentos ótimos e tirocínios pelos quais ao espírito prepara a via para o pleno conhecimento da verdade filosófica. Por esta razão se chamaram “trívio” e “quadrívio”, pois por elas, como se fosse por algumas vias, o espírito vivo penetra nos segredos da Sabedoria. Ninguém, em tempos antigos, era considerado digno de ser chamado pelo nome de mestre, se não conseguisse mostrar os conhecimentos

destas sete ciências. Conta-se que Pitágoras mantivesse em seus cursos um certo costume, tal que, até terminar os sete anos, correspondentes exatamente ao número das artes liberais, nenhum dos seus discípulos ousasse fazer perguntas sobre as coisas que eram proferidas por ele, mas o discípulo dava crédito às palavras do mestre até ouvir tudo, e assim, depois, pudesse descobrir sozinho o fundamento daquelas palavras.

De alguns se diz que aprenderam estas sete ciências com tanta aplicação que as tinham todas claramente na memória, de modo que, qualquer texto que tomassem, qualquer questão que propusessem para ser resolvida ou provada, tinham imediatamente prontas na memória, a partir destas sete ciências, as regras e os fundamentos para definir aquilo que era controvertido, nem precisavam folhear as páginas dos livros. Por esta razão acontece que naqueles tempos o número de sábios era tal, que eles escreviam mais livros de quantos nós poderíamos ler (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon...*, L. III, c. 3, § 1-3, grifo nosso).

Hugo de Saint-Victor explica que, na Antiguidade, o ofício de mestre demandava o conhecimento teórico e prático das sete artes liberais compostas pelo trívio e o quadrívio. Ele se refere a conhecimento teórico e prático porque pressupunha que o estudante não apenas as conheceria por meio do curso ministrado pelos mestres, mas também pelo despertar da memória e da apropriação necessárias para demonstrá-las cotidianamente, sem precisar do auxílio dos livros para recordá-las e ensiná-las aos discípulos. Desse modo, elas se apresentavam como ‘instrumentos ótimos e tirocínios pelos quais ao espírito é preparada a via para o pleno conhecimento da verdade filosófica’.

Diante dessas considerações, observamos que a sistematização do saber em Hugo de Saint-Victor pressupõe a união dos conhecimentos: a ciência sagrada e a ciência profana. Significa dizer que chegam até ele duas tradições: “[...] a) a tradição platônico-estóico-agostiniano-isidorenses, que divide a filosofia em física, ética e lógica, b) a tradição aristotélico-alexandrino-boeciana, que divide a filosofia em teórica, prática e poiética” (MARCHIONNI, 2001, p. 16). Assim, além de a filosofia se constituir em introdução ao saber que influencia o mestre vitorino, servem-lhe também de fontes reconhecidos autores, sobretudo Agostinho de Hipona, com *A Doutrina Cristã*; Marciano Capella (360-428), com *Das núpcias da filologia e de Mercúrio*; Cassiodoro (485-585), com *Instituições das lições divinas e seculares*; Isidoro de Sevilha (560-636), com *Etimologias*, e Rabano Mauro (780-856), com *Da formação dos clérigos*. O mestre vitorino se apropria dessas tradições e, segundo

Marchionni (2001), também acrescenta em suas formulações (entendimento) a filosofia e, nela, as ciências mecânicas:

Hugo introduz uma grande novidade, acrescentando à filosofia as ciências mecânicas e dividindo-a em quatro partes: *teórica*, *prática*, *mecânica*, *lógica*. A *teórica* se divide em teologia, matemática e física; a matemática compreende aritmética, geometria e música. A *prática* se divide em solitária (ética, moral), privada (econômica, dispensativa), pública (política, civil). A *mecânica* engloba 7 ciências: manufatura da lã, armadura, navegação, agricultura, caça, medicina, lazer. A *lógica* se divide em gramática (arte de escrever) e *ratio disserendi* (arte de argumentar); a arte de argumentar se divide em demonstrativa, provável e sofística; a provável se divide em dialética e retórica. (MARCHIONNI, 2001, p. 17).

É complexo afirmar que Hugo de Saint-Victor foi o primeiro a juntar as ciências mecânicas à filosofia e que isso seria uma ‘novidade’: com efeito, esse gênero de introdução ao saber nasce em meados do século II. De qualquer forma, entendemos que essa abertura filosófica é significativa para a didática e para o ofício de mestre e, por conseguinte, para o período histórico do autor.

Este gênero de introdução ao saber nasce em ambientes alexandrinos na metade do século II, estende-se pelos ambientes sírio-árabes e penetra nos ambientes latinos a partir de Boécio, no século V. O termo filosofia era utilizado para indicar o saber em geral, ou melhor, a reflexão mais profunda sobre o significado das várias ciências (MARCHIONNI, 2001, p. 15).

O mestre vitorino compreendia a história e percebia a necessidade das ações humanas oriundas de um saber filosófico que contemplasse as exigências postas na ordem do dia. Nos Livros I e II da obra *Didascálicon*, ele discorre sobre o que é filosofia, sua finalidade, suas divisões e sua denominação. Desenvolvendo essas quatro questões, ele elenca quatro definições.

A primeira definição é etimológica, cuja gênese o mestre vitorino atribui a Pitágoras:

‘Primeiro, entre todos, Pitágoras deu à procura da sabedoria o nome de filosofia’, e ele preferiu ser chamado ‘filósofo’, enquanto antes se falava simplesmente *sóphoi*, ou seja, sábios. Com efeito, é bonito que ele chame os pesquisadores da verdade não sábios, mas amantes da sabedoria, pois a verdade total está tão escondida, que, por mais que a mente arda do seu amor, por mais que se empenhe na sua inquirição, é difícil chegar a entender a verdade como ela

realmente é. E assim ele definiu a filosofia como a doutrina daquelas coisas que fossem verdadeiras e possuíssem uma substância imutável (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. I, c. II, § 1, grifo do autor).

Essa primeira definição de filosofia pode ser situada no cenário histórico do século XII, compreendido pela expressão de *renascimento*. Confirmamos, assim, que o pensamento grego faz parte da formação intelectual-cultural de Hugo de Saint-Victor e que essa influência se deve em grande medida às traduções greco-árabes que chegaram às escolas do século XII. Para analisar a origem da definição filosófica, o mestre vitorino se refere à cultura grega e a Pitágoras, que a concebe como amor (*filía*) da sapiência (*sofía*). Assim, segundo Pitágoras, o filósofo não é aquele que possui sapiência, mas aquele que humildemente a procura, por amá-la. Afirma Hugo de Saint-Victo: “A filosofia é [...] o amor, a procura, e uma certa amizade para com a *Sapiência* [...] que, não carecendo de nada, é mente viva e ‘única razão primordial das coisas’” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. I, c. II, § 2, grifos do autor). Esclarecendo que mente viva significa a própria sapiência, ele lança luz sobre o profundo alcance da filosofia: tendo o homem prejudicado sua semelhança com a sapiência pelas ações contrárias ao bem, cabe às artes a incumbência de restaurá-la nos homens, de maneira que, quanto mais estes se assemelhassem à natureza divina, mais possuiriam sabedoria, que nos homens é forma e em Deus é natureza.

A segunda definição de filosofia é de teor platônico e aristotélico, divulgada, segundo Nunes (1974), havia séculos pelas obras de Cassiodoro e de Isidoro de Sevilha. O mestre vitorino a apresenta como “[...] disciplina que investiga exaustivamente as razões de todas as coisas humanas e divinas” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. I, c. IV, § 1).

Na esteira da mentalidade grega, ele apresenta a terceira definição:

‘A filosofia é a arte das artes e a disciplina das disciplinas’, isto é, aquela para a qual todas as artes e disciplinas olham. Pode ser denominado *arte* aquilo que ‘consiste das regras e dos preceitos de uma arte’, como é o escrever, e disciplina uma *ciência* ‘considerada completa’, como na matemática. Ou pode-se falar de arte ‘quando é tratado algo verossímil ou opinável’ e de *disciplina* quando ‘se discute algo com argumentações verdadeiras sobre as coisas que não podem comportar-se diversamente. Esta diferença entre arte e disciplina foi estabelecida por Platão e Aristóteles’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. II, c. I, § 3, grifo do autor).

Constatamos, portanto, que Hugo de Saint-Victor conhecia os filósofos da Antiguidade. Ao abordar em quatro ramificações a definição, a finalidade, a denominação e as divisões da filosofia, ele revela seu conhecimento do princípio aristotélico, segundo o qual é necessário haver tantas partes da filosofia quantos são os tipos de substâncias, ou, quantas são as diversidades dos seres (Cf. *Metafísica*).

A quarta definição evoca a ideia da morte e nos recorda a *Carta sobre a felicidade* (a Meneceu) de Epicuro (341 a. C.- 270 a. C.). A morte¹⁶¹ desejada ou física representa o nível máximo de liberdade para o pensamento epicurista. Por seu turno, a morte em Cícero (106 a. C.-43 a. C.) é uma fonte de sabedoria. Influenciado por essas ideias, o autor expõe sua quarta definição: “[...] A filosofia é a meditação da morte, coisa que convém, sobretudo, aos cristãos, os quais desprezando a ambição terrena, vivem num estilo de vida disciplinado, à semelhança da pátria futura” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. II, c. I, § 4). Para o autor, mesmo diante do finamento, a filosofia deveria estar presente, pois ser fundamentalmente um cristão pressupunha pensar e agir com vistas ao desprendimento das coisas terrenas e ao primor de suas ações, como plano salvífico.

Assim, observa-se que a compreensão filosófica do mestre vitorino assenta suas raízes tanto na tradição secular quanto na sagrada. Em relação à tradição secular, segundo Leff (1996), as ramificações da filosofia revertem-se na disposição hierárquica do conhecimento herdado da antiguidade clássica:

Tanto Platão (*República* II, III, VII) como Aristóteles (*Política*, VII, VIII) descreveram uma educação básica que se fundava nas disciplinas elementares de Gramática, Literatura, Música e Aritmética e que preparava o caminho para os estudos avançados da Matemática e, por fim, da Filosofia, que tinha por objetivo a sabedoria, o fim último

¹⁶¹ “[...] A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade”. (EPICURO, 1997, p. 27). “Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no entanto, a maioria das pessoas foge da morte como se fosse o maior dos males, ora a deseja como descanso dos males da vida” (EPICURO, 1997, p. 29). Cumpre observar que nesta parte seguimos as normas da ABNT (AUTOR, ANO, PÁGINA) e não como propusemos anteriormente para autores até o século XVIII, porque a tradução em língua portuguesa que utilizamos não está disposta em livro, parte, seção ou divisões afins, mas sim em texto corrido em formato bilíngue (grego – português), não sendo possível visualizar a referida disposição.

do conhecimento. Essa visão propedêutica das <<artes liberais>> - assim eram chamadas as artes para o homem livre, por oposição ao que tinha actividades servis – transitou para a educação romana, onde as artes liberais visavam o objectivo mais prático de uma preparação em Direito e funções públicas. Esta noção de educação básica foi por sua vez herdada pela Idade Média e adaptada, sobretudo por S.^{to} Agostinho, aos propósitos cristãos de domínio do significado das Escrituras, repositório da sabedoria cristã fundada na fé e no amor a Deus (LEFF, 1996, p. 307).

Hugo de Saint-Victor não só considera que essa disposição do conhecimento das ciências profanas, ou seja, as sete artes do trívio e do quadrívio, estão presentes nessa divisão filosófica, como introduz nela o trabalho humano, expresso nas ciências mecânicas. Ele divide a filosofia em quatro ciências (teórica, prática, mecânica e lógica). Cada ciência dessas, por sua vez, contém subdivisões. Desde a teórica (teologia, matemática e física) até as artes do trívio (gramática, dialética e retórica), incluídas na lógica. No meio estão as do quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música), juntamente com a matemática, a prática (ética, econômica e política) e as sete artes mecânicas (lanifício, armadura, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro). Embora o autor desmembre as sete artes liberais, reduzindo o quadrívio à matemática e a uma parte da filosofia teórica e incluindo o trívio na lógica, continua a atribuir um papel relevante a essas ciências, pois ele considera que todo o saber, inclusive o profano, é útil à ciência sagrada, sendo possível harmonizar a investigação filosófica/racional com a vida mística. Cada uma dessas ciências é, portanto, explicada aos estudantes da Escola de Saint-Victor.

Da leitura dessas obras, sobretudo as do mestre vitorino, depreendemos que a sabedoria, ainda que seja divina, é humana. É divina porque o mundo, nesse período, é explicado pela religiosidade cristã; é humana, porque situada em um contexto social, o medieval. Athayde (2007, p. 180, grifo nosso) menciona que Hugo de Saint-Victor

[...] sustenta que a alma humana é por natureza dividida em sentido e inteligência. Essa divisão estabelece os modos de sua atuação. Desta forma, o homem atua pelos sentidos quando se aplica às coisas sensíveis (razão humana), tratando de sua manutenção e preservação no mundo material, e pela inteligência (razão divina), quando almeja as coisas intelectíveis, a Mente Divina: “Dividida a alma, ela reúne o seu movimento em dois círculos”, “pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si a semelhança das coisas”.

Os homens são seres dotados de intelecto, como demonstra o excerto. Assim, para o mestre vitorino, o pensamento/intelecto é fruto da razão divina, pois a mente é capaz de captar todas as coisas, e também da humana, porque é formada de substância e natureza (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*).

Essa questão sobre a sabedoria (divina e humana) é semelhante às formulações anteriores de Agostinho de Hipona, quando este trata da Sagrada Escritura. Para o bispo de Hipona, a Escritura Sagrada também se assemelha ao entendimento de sabedoria, tal como, posteriormente, no século XII, Hugo de Saint-Victor depreende, ou seja, que ambas são divina e humana. Isso porque ela revela as palavras de Deus, que não falou por si, mas elegeu homens para proferi-las e delas se apropriarem por meio dos ensinamentos sagrados. Assim, a Sagrada Escritura é um documento divino e humano, por expressar a voz emanada de Deus aos homens. É o que afirma Agostinho de Hipona em *A Doutrina Cristã* (L. I, c.13):

Como veio ele? “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo, 1, 14).

Assim como, ao falarmos, o pensamento de nossa inteligência (*quod animo gerimus*) torna-se som, isto é, palavra sensível que penetra no espírito dos ouvintes pelos ouvidos corporais e, entretanto, esse som trazemos no coração e é chamado linguagem [...] revestindo a forma de voz para tocar o ouvido dos outros sem nenhum traço de alteração, assim a Palavra de Deus, sem mudar de natureza, fez-se carne para habitar entre nós.

Podemos analisar essa passagem em dois momentos, que expressam duas questões essenciais. Na primeira, percebemos que Agostinho de Hipona busca fundamentação nas Sagradas Escrituras para formar o cristão e, por isso, Deus é o elemento essencial para se chegar ao conhecimento. Na segunda, ao mencionar que o ‘Verbo se fez carne e habitou entre nós’, ele expressa Cristo como elemento de representação da sociedade, uma vez que, feito homem, ele é o ponto de partida para que essa sociedade tenha conhecimento. Para o autor, o Criador é a expressão máxima de toda sabedoria. Nas Sagradas Escrituras, essa premissa pode ser observada na carta aos Romanos: “Porque todas as coisas vêm dele, por meio dele e vão para ele [...]” (Rm 11, 36). Afinal, essa percepção agostiniana está amparada no entendimento da Trindade: Deus é Pai, Filho e Espírito Santo, como uma e

suprema realidade, isto é, o bem comum a todos (SANTO AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, Livro, I, c. 5).

De modo semelhante, Hugo de Saint-Victor também apresenta a Trindade como *espelho*, modelo de perfeição para os homens, unidade do conhecimento, de método e sistematização do saber.

Assim, desde o princípio Deus foi mostrado à consciência humana, e a fé, auxiliada pelas evidências da verdade, Deus confessara que é, e que Ele é um. E que Ele também é três. E de fato, na unidade, confessa a eternidade, a imensidão e a simplicidade, mas na eternidade imutabilidade, na imensidão simplicidade, que é uma eternidade sem tempo, e imensidão sem quantidade. Mas na trindade confessara comunhão de unidade, igualdade de imensidão, coevidade de eternidade. E comunhão de unidade sem divisão, igualdade de imensidão sem diminuição, coevidade de eternidade sem ordem ou sucessão, isto é, que Ele é, respectivamente, um todo na unidade, cheio de imensidão, perfeito na eternidade¹⁶² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I. p. III, c. 4, tradução nossa).

O mestre vitorino procurou fundamentar a totalidade do saber em forma trina, delineando seu caminho teórico-metodológico. Juntamente com esse entendimento, procurou fundamentar filosoficamente o conceito de sabedoria, sempre mostrando que Deus era e continuava sendo o ponto de explicação. Com esse princípio [sabedoria], os homens deveriam ler tudo e todos¹⁶³, para saber distinguir, isto é, ter a capacidade de discernimento e chegar a um pensamento reflexivo.

¹⁶² Ita ergo ab initio proditus est Deus conscientiae humanae et adjuta fides indicii veritatis confessus est Deum esse, et ipsum unum. Deinde etiam trinum esse. Et in unitate quidem confessus, est aeternitatem et immensitatem autem simplicitatem, hoc est aeternitatem, sine tempore, et immensitatem sine quantitate. In Trinitate vero confessus est communionem unitatis, aequalitatem immensitatis, coevitatem aeternitatis. Et communionem quidem unitatis sine divisione; aequalitatem immensitatis sine diminutione; coevitatem aeternitatis sine ordine vel successione. Hoc est singulis in unitate totum, in immensitate plenum, in aeternitate perfectum (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. III, c. 4).

¹⁶³ Essa afirmação carrega uma complexidade. Precisamos destacar que, contexto do mestre vitorino, o estudante da Escola de Saint-Victor despendia tempo para se dedicar aos estudos, pois vivia nas dependências da Abadia. Por isso, Hugo de Saint-Victor preconiza que o estudante “Não considere vil conhecimento algum [...] porque todo conhecimento é bom. Se tiver tempo livre, não recuse de ao menos ler algum escrito. Se você não lucra, também não perde nada, sobretudo, porque não há nenhum escrito, creio eu, que não proponha algo desejável, se é tratado no lugar e no modo devido, e não há nenhum escrito que não contenha algo especial não encontrado alhures, algo que o diligente escrutador da palavra não possa agarrar com tanta maior graça quanto é mais raro. Mas não existe um bom que tire o melhor. Se você não pode ler todas as obras, lê as mais úteis. Ainda que você possa ler todas, não deve ser dispensado o mesmo afinco a todas. Algumas devem ser lidas para serem desconhecidas, outras para serem apenas ouvidas, pois não raro aquilo que não ouvimos é considerado maior do que realmente é, e é mais fácil ser estimada uma coisa, da qual se conhece o fruto” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. III, c. 13, § 7-8).

Podemos, assim, nos aproximar das formulações de Boaventura de Bagnoregio. Assim como Hugo de Saint-Victor, esse mestre segue os preceitos agostinianos além dos propalados por Francisco de Assis (c. 1182-1226). Embora não ignore sua essência teológica, percebe que a filosofia está na ordem do dia, ou seja, em última instância, também considera pertinentes as ciências sagradas (Teologia) e as profanas (Filosofia). Observamos que, sua obra, *Reductio artium ad theologiam*, escrita em latim, é habitualmente traduzida como *Redução das ciências à teologia*, o que conduz à ideia de que a Filosofia está ‘submissa’ à Teologia. No entanto, Carvalho (1996) salienta que, no título dessa obra, o vocábulo latino *reductio* (re + duco) significa recondução. Nesse sentido, do ponto de vista desse autor, Boaventura de Bagnoregio não ignorava as ciências, a filosofia, antes se ‘alimentava’ desta como condição para chegar ao conhecimento.

[...] por isso que reconduzir se integra num ideal de sabedoria, que não conhece a subtração ou diminuição, mas a evidenciação pela ligação. Será, por estas razões, que não convém confundir redução com recondução, pois se em ambas encontramos a tensão teleológica para o «gramma» original, a recondução fá-lo retomando no seu contexto explicativo o pensamento da relação intersticial que parece silenciar-se nas estratégias meramente redutoras (CARVALHO, 1996, p. 213).

Quando Boaventura de Bagnoregio aborda as ciências como ‘luz’ emanada por Deus aos homens, embora se refira a quatro luzes: luz exterior; luz inferior; luz interior e luz superior, está considerando que a soma delas [luzes] compõe um todo: o conhecimento.

A primeira luz refere-se às coisas exteriores ao homem que foram elaboradas para suprir suas necessidades corporais. Para explicá-la, ele se fundamenta em Hugo de Saint-Victor, pois o doutor Seráfico afirma que tal luz se compõe segundo as sete artes/ciências mecânicas (como estágios de sabedoria humana) destacadas pelo mestre vitorino em *Didascalicon*, a saber: a do lanifício (ciência da lã), a da armadura, a da agricultura, a da caça, a da navegação, a da medicina e a do teatro.

A segunda luz é a de todos os seres vivos. Fundamentando-se em *Comentário ao Gênesis*, de Agostinho de Hipona, Boaventura de Bagnoregio afirma que a luz inferior é a do conhecimento sensitivo. Assim, os homens podem perceber as formas corpóreas pela via dos cinco sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato e, pela sensibilidade, os quatro elementos: água, fogo, terra e ar.

A terceira luz é a do conhecimento filosófico, da verdade intelectual, da totalidade do ser: “[...] se chama ‘interior’ porque adquire as causas interiores e secretas, o que se obtém pelos primeiros princípios das ciências e da verdade natural, impressos no homem pela mesma natureza” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Redução das ciências à teologia*, § 4).

A quarta luz é a da Sagrada Escritura, a verdade da salvação, “[...] a qual é chamada de luz superior, pelo fato de conduzir a objetos superiores, manifestando o que está para além da razão e [...] pelo fato de descer do “Pai das luzes” (Tg 1, 17) não por descoberta humana, mas por inspiração divina” (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Redução das ciências à teologia*, § 5). Para o doutor Seráfico, de Deus provem todo o conhecimento, toda a sapiência; somente pelos ensinamentos do Criador, interpretando a Sagrada Escritura, as pessoas poderiam chegar ao conhecimento de si e do mundo, isto é, atingir o grau de entendimento, de obediência, e dessa forma, poderiam se preocupar com o próximo (a sociedade), fazer o bem.

Considerando, pois, a iluminação da arte mecânica, quanto à produção da obra, intuiremos aí a geração e a encarnação do Verbo, isto é, a divindade e a humildade de Cristo, e a integridade total da fé. Se, porém, considerarmos o efeito, intuiremos então a norma da vida. Porquanto todo o artífice tenciona produzir uma obra bela, útil e duradoura, e quando consegue reunir essas três qualidades, a obra se torna estimável e digna de aceitação. [...] Se considerarmos o fruto da arte mecânica, poderemos ver aí a união entre a alma e Deus (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Redução das ciências à teologia*, § 12-14).

Ao produzir uma arte mecânica, o artífice tem como finalidade um benefício, seja para o Criador seja para o próximo. Exatamente por isso, Boaventura de Bagnoregio, fundamentando-se em Hugo de Saint-Victor, a compara com a Sagrada Escritura, cuja finalidade é sempre mostrar a palavra de Deus, que é o bem. Assim, ambas (a arte e a Sagrada Escritura) resultam no bem comum.

Entendemos que essas formulações boaventurianas acerca das ciências são baseadas na perspectiva vitorina. No século XII, as ciências eram consideradas necessárias à formação dos estudantes e, por conseguinte, à sociedade; por isso, Hugo de Saint-Victor compreendia que a formação deveria resultar na sapiência como bem comum, o que implica ter ordenação nos estudos.

Com efeito, se diz que ‘a prudência é melhor que a força’, porque às vezes levantamos com habilidade os pesos que não podemos mover com as forças físicas. O mesmo se dá em qualquer estudo. Aquele que trabalha sem método, trabalha muito, sim, mas não avança e, como a chicotear o ar, espalha as forças ao vento. Repare em duas pessoas atravessando o bosque, uma suando através de desvios, a outra escolhendo os atalhos de um traçado reto: fazem o percurso com o mesmo ritmo, mas não chegam no mesmo tempo. E o que denominaria eu a Escritura senão uma floresta, cujas frases colhemos na leitura como se fossem frutos dulcíssimos e as ruminamos na reflexão? Aquele, portanto, que em tão grande multidão de livros não mantém um método e uma ordem de leitura, este, como se vagueasse na densidade da floresta, perde o caminho do percurso certo ‘sempre estudando – como se diz – nunca chegando ao saber’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. V, c. 5, § 3, grifo do autor).

Para o mestre vitorino, a prudência deve permear tanto a metodologia de estudo do aluno quanto sua vida em sociedade. Independentemente do que irá estudar, sem um caminho teórico, sem objetivos e sem ordenação, ele até poderá trabalhar/estudar muito, porém sem avanços. É justamente essa a compreensão do mestre vitorino ao usar a expressão ‘como se vagueasse na densidade da floresta’, sem chegar ao destino almejado. Simbolicamente, o que acontece na ‘floresta’ pode acontecer com os estudos: ter muitos livros [árvores], questões a ser refletidas [paisagens vistas], mas sem um método, uma ordenação [um caminho traçado], o estudante ficará sempre estudando [caminhando], mas dificilmente chegará ao saber, ao ‘fruto dulcíssimo’. Por isso, a importância da prudência e do método: a prudência, porque permite saber, avaliar e julgar a própria ação; o método, porque com uma ordenação, a pessoa guiará seus estudos e suas leituras, definindo: “[...] primeiro, saber o que se deve ler; segundo, em que ordem se deve ler, ou seja, o que ler antes, o que depois; terceiro, como se deve ler”. (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, Prefácio).

Na questão da ordenação dos estudos, percebemos mais uma aproximação de Hugo de Saint-Victor com o pensamento patrístico, especialmente com a autoridade (*autorictas*) de Agostinho de Hipona que, em sua obra *A Doutrina Cristã*, também se inquieta com a apreensão do conhecimento e apresenta um itinerário formativo de como se deve proceder para aprender. Preocupado com a formação do cristão, Agostinho de Hipona assegura que este só se torna um cristão quando consegue entender as mensagens contidas na Sagrada Escritura. Afinal, para ele, a

pessoa torna-se cristã na medida em que faz uso da leitura e, por conseguinte, da compreensão dos escritos sagrados.

A primeira observação a ser feita quanto a essa busca e empresa é, como já dissemos, tomar conhecimento dos Livros santos. Se, a princípio, não se conseguir apreender o sentido todo, pelo menos fazer a leitura e confiar à memória as santas palavras (SANTO AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, L. II, c. 9).

Em consonância com os ensinamentos propalados por Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor assinala: “Deve-se saber que no elóquio divino não apenas as palavras, mas também as coisas têm significado, fato que não costuma ocorrer em outros escritos” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. V, c. 3, § 1). Dessa forma, o mestre vitorino atesta que “Quem se aproxima da leitura divina para ser formado, deve, antes de tudo, conhecer o seu fruto” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. V, c. 6, § 1), ou seja, todo escrito e, por conseguinte, toda leitura devem ser elaborados a partir de uma finalidade. No caso, o fruto da Sagrada Escritura, segundo o mestre, está compreendido em dois aspectos: a instrução da mente com o conhecimento e o adorno dos bons costumes. Os livros sagrados ensinam aquilo que agrada o saber e as virtudes necessárias à formação da pessoa. As Escrituras Sagradas, sob esse aspecto, são um meio para corrigir os costumes, proporcionar o entendimento para se buscar a perfeição.

Feitas essas aproximações, destacamos nos autores estudados a atenção destinada à formação da pessoa. Para eles, essa formação pressupunha a busca da totalidade do saber, o entendimento do processo histórico, a dedicação ao ofício de mestre, o desenvolvimento da faculdade intelectual humana. Deter o conhecimento a ponto de não precisar recorrer aos escritos a todo o momento significa possuir um grau elevado de conhecimento, uma erudição que justifica a designação de mestre. Nesse sentido, compreendemos por que, em suas formulações, os referidos autores consideravam Cristo a expressão máxima desse ofício para sociedade: para além da criação, seus ensinamentos faziam parte de suas ações cotidianas, tudo o que ensinava revelava-se seus atos. Analogamente, guardadas as devidas proporções, elas se assemelham aos debates¹⁶⁴ atuais ocorridos nas instituições de ensino e em

¹⁶⁴ Acerca dessa temática, é válida a leitura de PIMENTA, Selma Garrido. **O estágio na formação de professores**: unidade teoria e prática? 4 ed. São Paulo: Cortez, 2001.

eventos científicos a respeito da relação entre a teoria e a prática¹⁶⁵ na educação. Nos autores estudados não há cisão, ruptura entre o ofício e a prática de mestre, eles se compõem como unidade: a indivisibilidade revelada na sapiência. Para os mestres medievais, a sapiência é a totalidade do saber, é, de modo imutável e intelectível, o ‘princípio primordial de todas as coisas’.

4.2. Reflexões sobre a sapiência: princípio formador e restaurador – aproximações entre Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio

A sapiência norteia os ensinamentos de Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio. Para o bispo de Hipona, o saber tem por finalidade a libertação interior, a compreensão e a beatitude do homem. Contudo, o único saber que liberta, compreende e beatifica é a sapiência – a Mente divina. Esta é alcançada pelo homem quando o espírito considera Deus como base do conhecimento e da conduta. Na sapiência, os conhecimentos são entendidos pelo vínculo da compreensão racional com a iluminação da fé.

Não encontramos o tempo antes dessa criação, porque a sabedoria foi a primeira de todas as tuas criações. E é claro que não me refiro à Sabedoria da qual és Pai, ó nosso Deus, e que te é perfeitamente igual e coeterna, por quem todas as coisas foram criadas, e que é o princípio em que criaste o céu e a terra; refiro-me à sabedoria criada, dessa essência intelectual que, pela contemplação da luz, também é luz; a esta, embora criada, também chamamos de sabedoria (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, c. XV, § 3).

Agostinho de Hipona distingue ‘as sabedorias’ entre Deus, na Trindade, denominada sapiência, e a potencialidade que ele infundiu nos homens pela essência intelectual, denominada sabedoria. É por meio do desenvolvimento do intelecto, do entendimento, da inteligência que o homem pode chegar à verdade, ou seja, aproximar-se sapiência. Assim, ser sábio significa ser mutável, isto é, poder deixar de ser ‘pedra’ bruta pela lapidação, pela civilidade.

A verdade, Senhor é que criaste o céu e a terra. A verdade é que o princípio é tua Sabedoria, em que criaste todas as coisas. É também

¹⁶⁵ Sobre essa temática, sugere-se a leitura do apêndice H desta tese.

verdade que este mundo visível se compõe de duas grandes partes, o céu e a terra, síntese de todas as realidades criadas. É ainda verdade que tudo o que é mutável sugere a nosso pensamento a idéia de algo informe, susceptível de tomar forma, de mudar e de se transformar (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, c. XIX).

Segundo Agostinho de Hipona, o homem pode aprender e ensinar à medida que se aproxima da sapiência, com base na pertinência de sua escolha e de sua vontade: “[...] Quem é consultado ensina em verdade, e este é o Cristo que habita [...] no homem interior”, ou seja, isto significa “[...] a virtude única de Deus e a eterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela ao homem na medida de sua própria boa ou má vontade” (SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, c. XI).

Assim, as formulações agostinianas acerca da sapiência podem ser aproximadas das de Hugo de Saint-Victor. Para o mestre vitorino, a sapiência é a primeira a ser buscada pelo homem, pois, contendo a forma do bem perfeito, expressa excelência. A sapiência ilumina o homem para que, voltando para si, encontre seu princípio, sua origem. Iluminado por ela [sapiência], o homem teria condições de reconhecer quão inconveniente é privilegiar as coisas que lhe são externas, já que tudo o que necessita para viver habita em si. Isso não significa, todavia, que a alma não conheça as coisas distintas de si, pois, pelos sentidos corporais (tato, olfato, audição, paladar e visão), conhece as formas sensíveis (visíveis) e, pela razão (inteligência), conhece as causas invisíveis.

[...] A razão, de fato, foi constituída no homem no mais alto lugar, direcionando sua atenção apenas para as coisas divinas e invisíveis e conforme a vontade divina. Então, uma outra razão que considerava as coisas corpóreas e visíveis, que estava sujeita ao mais elevado e, por ele informado, dominava a sensibilidade que estava sujeita a ele e que foi estabelecida no terceiro e mais baixo lugar. Assim, então, três coisas foram encontradas no homem: a sabedoria, a prudência e a sensualidade. A sabedoria, que é a razão relacionada com as coisas divinas; prudência, que é a razão relacionada com as coisas humanas; e a sensualidade, isto é, afeição ou desejo relacionado às coisas terrenas¹⁶⁶ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 13, tradução nossa).

¹⁶⁶ Erat quippe in homine ratio supremo loco constituta, solis divinis et invisibilis intendens et divinæ voluntati se conformans. Post hæc alia quædam ratio corporalia et visibilia respiciens, quæ subiciebatur superiori, et ab illa informata subjectæ sibi sensualitati dominabatur, quæ tertio et imo loco fuerat constituta. Sic itaque tria inventa sunt in homine: sapientia, prudentia et sensualitas. Sapientia scilicet hoc est ratio ad divina, prudentia autem hoc est ratio ad humana; sensualitas vero

Hugo de Saint-Victor observa três elementos qualitativos no homem: a sabedoria, a prudência e a sensualidade. Para o autor, a sabedoria é constituída pela razão, pois o homem a alcança quando desenvolve seu intelecto, mediado pela iluminação e pela vontade. A prudência, quando não exercida pela virtude, é em certa medida racional, mas não orientada pela reta razão, pela escolha do bem eterno (que concede redenção à pequenez humana). Dessa forma, o homem se apropria de manhas e artimanhas para obter bens terrenos, os quais, por vezes, são transitórios e prescindíveis a uma vida sábia. A sensualidade relaciona-se à afeição ou ao desejo das coisas terrenas, em virtude da capacidade perceptiva sensorial responsável pelas emoções, pelos sentimentos e pelas sensações físicas do ser humano. Essa afeição ou permissividade da vontade é que, segundo o mestre vitorino, levou o homem à concupiscência, à malícia.

E assim Deus é feito homem para libertar o homem que Ele havia feito, para que Ele mesmo pudesse ser Criador e Redentor do homem. O Filho foi enviado para mostrar seu consentimento na adoção do Pai. A sabedoria veio para vencer a malícia, para que o inimigo conquistado pela astúcia, pudesse ser conquistado pela prudência¹⁶⁷ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 6, tradução nossa).

Como membro da igreja, Hugo de Saint-Victor assinala que Deus se fez homem por meio de seu Filho para conduzir a redenção humana, para que os atos humanos contrários aos preceitos cristãos se transformassem em atos prudentes. Ou seja, Deus, como sapiência e detentor de toda a criação, não queria ver sua criatura decaída pelo pecado, pois isso configuraria o contrário da natureza que o criou. Para o mestre vitorino, ele se fez carne e habitou entre os homens, pois, sendo Cristo um humano, por meio de seus atos, mostraria/ensinaria, cotidianamente, aos demais a sapiência do Pai. Nisso consiste a recuperação da dignidade da natureza humana à imagem e semelhança divina: “[...] quando é sábio e justo, ainda que o homem seja sábio e justo de maneira mutável, Deus de maneira imutável” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascálicon*, L. I, c. 8, § 1). Todos os seres

hoc est affectus sive appetitus ad terrena [...] (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VIII, c. 13).

¹⁶⁷ Factus est itaque Deus homo ut hominem quem fecerat liberaret, ut idem esset creator hominis et redemptor. Missus itaque Filius, ut in adoptione paterna assensum suum demonstraret. Venit sapientia ut vinceret malitiam, ut hostis qui astutia vicerat, prudentia vinceretur (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p.VIII, c.6).

humanos possuem essa dignidade, mas nem todos a conhecem na mesma proporção. Expliquemos. A alma humana, adormecida pelas paixões corpóreas, inclina-se, por meio das formas sensíveis (visíveis), às coisas externas a si, e, assim, se esquece ou ignora o que foi e pensa ser o que parece. Desse modo, é pelo estudo que, na perspectiva vitorina, o ser humano pode ser reerguido de onde estava, para conhecer sua natureza e aprender a não procurar externamente a si o que pode estar encontrar dentro de si. Eis a busca humana pela sapiência: “Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. A procura da *Sapiência* é, com efeito, ‘um grande conforto na vida’ (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. I, c. 1, § 9, grifo do autor).

A procura da sapiência encontra-se no desenvolvimento da inteligência humana aprimorada pela dedicação aos estudos. A sapiência é a mente viva e a razão primeira das coisas, pois significa o sumo bem, o conhecimento supremo. Com efeito, para Hugo de Saint-Victor, a procura pela sapiência é ‘um conforto na vida’ porque procede de uma iluminação na alma e configura-se como um retorno do homem à natureza criada por Deus; ou seja, quando o homem, pelo estudo, conhece o bem a ponto de se restaurar, conhece não somente a si, mas o seu Artífice, o único mestre, fonte de toda sapiência.

Nesse sentido, Boaventura de Bagnoregio, também, no século XIII, comunga dessa compreensão magistral sapiente, como pode ser observado no item anterior desta tese. E em consonância a ela aponta um duplo caminho à sapiência, uma vez que, ao mesmo tempo, ao ser dela criado, torna ao homem tudo inteligível, é a inteligência que o possibilita compreender a existência de Deus. Assim, Boaventura de Bagnoregio (*Brevilóquio*, I parte, c. VIII, § 2) observa que a sapiência é a ciência que “[...] não só é conhecedora, mas também a razão de conhecer, por isso – enquanto razão de conhecer tudo o que é conhecido, chama-se luz; enquanto razão de conhecer o que é visto e aprovado, espelho [...]”, pois para o autor,

[...] a inteligência, prosseguindo suas indagações com o raciocínio, repara que alguns seres não possuem senão a existência, outros possuem a existência e a vida, e outros têm a existência, a vida e o discernimento. Os primeiros são seres inferiores, os segundos intermediários e os terceiros os mais perfeitos. Vê também entre estes três que alguns são puramente corporais. Outros, ao invés, são em parte corporais, em parte espirituais. E de tudo isto deduz a

existência de seres totalmente espirituais, mais perfeitos e mais dignos do que os precedentes. – Vê ainda que certos seres estão sujeitos à mudança e à corrupção, como tudo aquilo que é terrestre. Outros são móveis mas incorruptíveis, como os corpos celestes. Compreende então que existem outros seres que são imutáveis e incorruptíveis, como aqueles que habitam acima do céu visível. É assim que o mundo visível leva o intelecto a considerar o poder, a sabedoria e a bondade de Deus – e fá-lo reconhecer que Deus possui o ser, a vida, a inteligência, uma natureza espiritual, incorruptível e imutável (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerário...*, c. 1, § 13).

O autor compreende a inteligência como a essência do homem. Dela decorre a percepção da razão de suas vidas, o meio, a existência e distinções entre os seres vivos e, por conseguinte, da compreensão da existência de Deus. Desse modo, é a inteligência, o desenvolvimento intelectual, infuso pela sapiência, que permite ao homem tudo compreender, pois, a seu ver,

[...] como a perfeição da sabedoria encontra-se junto com a simplicidade suprema, segue-se que conhece em si e por si tudo o que é distinto de si. Disto segue-se, em segundo lugar, que conhece as coisas criadas de modo incriado; por onde, em terceiro lugar, que conhece as dependentes independentemente; por onde, em quarto lugar, que conhece eternamente as temporais; por onde, em quinto lugar, que conhece as futuras presencialmente; por onde, em sexto lugar, que conhece imutavelmente as mutáveis; por onde, em sétimo lugar, que conhece infalivelmente as contingentes (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Brevilóquio*, I parte, c. VIII, § 5).

O mestre franciscano reconhece na inteligência humana a condição primordial para a compreensão da luz divina, pois, sem o intelecto, ou seja, sem o uso do desenvolvimento cognitivo o homem não compreenderia a Verdade, que é Deus. Assim, para Boaventura de Bagnoregio, é a luz divina, que é a sapiência, que torna possível a inteligência e o homem é submetido a esta luz para compreender a Verdade e fazer-se um ser singular.

Continuando nossas reflexões acerca da importância da sapiência para a formação e a restauração humana no medievo, abordaremos, de uma perspectiva de longa duração, as formulações de Agostinho de Hipona, Hugo de Saint-Victor e Boaventura de Bagnoregio. Com base na ideia de permanência destacada por Bloch (2001), analisaremos a relação entre a sapiência e os conceitos de *árvore da vida* e *árvore do conhecimento do bem e do mal*, iniciada com Agostinho de Hipona,

seguido por Hugo de Saint-Victor no século XII e por Boaventura de Bagnoregio no século XIII.

4.3. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal: reflexões sobre sapiência e pecado

Agostinho de Hipona, em *Comentário ao Gênesis*, analisa a questão da origem e do fim do ser humano, do pecado original e da redenção de Cristo. Esclarecemos que esse livro escriturístico, cujas interpretações e análises não correspondem às exigências da ciência bíblica na atualidade, não será analisado aqui de acordo com as regras dessa ciência, mas sim conforme respectivo contexto histórico, social e cultural. Ou seja, as reflexões neles contidas serão abordadas da perspectiva que orienta esta pesquisa – a da História da Educação.

Não estamos, contudo, pretendendo nos remeter às causas da desagregação política do Império Romano ou das migrações ‘bárbaras’, mas observar que houve conflitos que, em consonância com esses acontecimentos, assinalaram o período em que Agostinho de Hipona viveu. Sabemos que, entre os séculos IV e V, com o movimento migratório ocorrido na Europa¹⁶⁸ como um todo e com o fluxo dos ‘bárbaros’ no Ocidente, ocorreu uma destruição, uma desarticulação do sistema imperial, influenciando as relações econômicas, políticas, sociais. Embora não afiancemos que esta seja a única causa, compreendemos que contribuiu para a reorganização da sociedade e para a reestruturação social.

Com base em autores como Febvre (2004), Le Goff (1983), Guizot (1907), concluímos que a degradação política do Império romano é acompanhada pelo fortalecimento da Igreja, que, além da propagação do conhecimento cristão que lhe era imanente, atribuiu-se a incumbência de reorganizar a sociedade fundamentando-se nos princípios religiosos. Ou seja, essa instituição se atribuiu o papel de reorganizar a sociedade de então, como também o de civilizar os povos ‘bárbaros’ que compunham aquela sociedade juntamente com os romanos que tinham resistido à crise e às guerras. Foi justamente nesse contexto de participação da Igreja no desenvolvimento da civilização que Agostinho de Hipona esteve

¹⁶⁸ Vale ressaltar que, na época em que viveu o autor, ainda não havia a denominação de tais territórios com o nome que hoje conhecemos, Europa, e que o conceito de Europa surgiu, posteriormente, na modernidade. Utilizamos o termo para deixar claro ao leitor qual é a espacialidade territorial a que estamos nos referindo.

inserido: os mosteiros e as escolas paroquiais cumpriam uma função social, na medida em que se constituíam como modelo para a organização social. Assim, tinham a finalidade de ensinar a comunidade, tanto interna quanto externa, bem como de prepará-la para apropriação da cultura da Igreja, cujo legado, conforme aponta Le Goff (2007), se tornaria patrimônio cultural da humanidade, influenciando a formação do que se constituiria a Europa.

O contexto de consolidação da Igreja como responsável pela administração da sociedade não só foi influenciado pelas formulações de Agostinho de Hipona, como também essa organização social e institucional favoreceu a influência e a constância de suas formulações sobre o ensino, tanto no período em que viveu quanto no decorrer da Idade Média. Isso pode ser constatado em Hugo de Saint-Victor e, posteriormente, em Boaventura de Bagnoregio.

Feitas essas considerações, adentramos na interpretação da *árvore da vida* e da *árvore do conhecimento do bem e do mal* em Agostinho de Hipona, recuperando alguns capítulos dos livros que compõem *Comentário ao Gênesis*. No capítulo III do Livro VIII dessa obra, Agostinho recupera os versículos 8 e 9 do capítulo 2 de Gênesis para evocar a criação do Jardim do Éden e das espécies de árvores ali concebidas pelo Criador. Em seguida, no capítulo IV do Livro VIII, ele trata da criação das duas árvores singulares desse jardim: a *lignum vitae* (árvore da vida) e a *lignum scientiae boni et mali* (árvore do conhecimento do bem e do mal), interpretando a árvore da vida como figura de sabedoria. No capítulo V, interpreta a referida árvore também como simbologia da cruz de Cristo. No capítulo VI do Livro VIII, ele descreve a árvore do conhecimento do bem e do mal como um vegetal visível e corporal, ou seja, concreto e real. No capítulo XIII do Livro VIII, narra a cena em que o Criador proibiu Adão de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. No capítulo XV do Livro VIII, explica por que a árvore foi assim denominada. Assim, chegamos à origem da mortalidade e da lascívia, isto é, o pecado da soberba, conforme retratada pelo bispo de Hipona no capítulo XXXII do Livro XI, bem como da expulsão do paraíso, a excomunhão do primeiro casal do Jardim do Éden, descrita no capítulo XL do Livro XI. Vejamos.

Deus plantou um jardim em Éden (isto é, de delícias), no oriente, aí colocou o homem que modelara. Com efeito, assim está escrito, assim foi feito. Em seguida recapitula de modo que o mesmo que registrou brevemente, mostra como foi feito, ou seja, Deus plantou o

paraíso e ali estabeleceu o homem que modelara. Pois assim fala: *Deus fez crescer da terra toda a espécie de árvores formosas de ver e boas de comer.* Não disse: Deus fez crescer do solo outras árvores ou as demais árvores, mas: Fez crescer da terra toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer. Para então, a terra já produzira toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, ou seja, no terceiro dia; no sexto dia dissera: *Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento.* Acaso lhes deu então uma coisa, e agora quis dar outra? Não penso assim; mas como a estas espécies pertencem essas árvores crescidas no paraíso, que a terra já produzira no terceiro dia, produziu-as ainda no seu tempo; ou seja, o fato, conforme está escrito, de a terra as produzir então, aconteceu então causalmente na terra, ou seja, que então ela recebera ocultamente o poder de produzir, e por este poder pode acontecer também que a terra agora as produza de modo visível e no tempo devido (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 3).

Conforme destaca Agostinho de Hipona, ao criar as espécies de árvores no Jardim do Éden, o Criador as fez formosas e suculentas, mas o homem não foi criado ali e sim estabelecido nesse espaço. A criação do homem, na interpretação do bispo de Hipona, veio a partir do nada, isto é, “[...] o que não é absolutamente, denomina-se ‘nihil’ (nada) [...]” (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 16, grifo do autor). Ele não foi feito de uma matéria preexistente, mas sim de absoluta inexistência, e o tempo em que a criação foi formada não é perceptível ao ser humano, pois o tempo de Deus é distinto do tempo humano: o Criador é um ser único, imutável, imperecível, necessário e atemporal para Agostinho de Hipona. Em virtude dessa concepção de que o Ser supremo é um ser plenamente bom, o mundo, para o autor, também foi criado por ele necessariamente bom, pois, se houvesse alguma natureza má, esta profanaria a benevolência divina. Contudo, embora naturalmente boa, a criação não é dotada da mesma natureza do Criador, por isso é contingente, transitória e, por conseguinte, suscetível à mudança. Por isso, ela pode alterar a natureza em que foi criada, o que compreende como corrupção, como pecado.

[...] um só Deus [...] fez e criou tudo o que existe, enquanto existe, de tal modo que toda a criatura, seja intelectual ou corporal, ou o que se pode dizer brevemente de acordo com as palavras das divinas Escrituras, visível ou invisível, foi criado não da natureza de Deus, mas do nada por Deus [...] Eis porque são boas todas as coisas que Deus fez. Mas, as coisas más não são naturais, e tudo o que denomina mal é pecado ou castigo do pecado. Pecado não é senão

o consentimento vicioso da vontade livre ao nos inclinarmos àquelas coisas que a justiça proíbe, e das quais o homem é livre de se abster; ou seja, o mal não está nessas coisas, mas no seu uso não legítimo. O uso das coisas é legítimo, contanto que a alma permaneça na lei de Deus e esteja sujeita ao Deus único com um amor perfeito, e se sirva das demais coisas, que lhes estão sujeitas, sem cupidez e sem luxúria, ou seja, de acordo com o preceito de Deus. Desse modo a alma administrará as coisas sem dificuldade e sem fadiga e com maior facilidade e felicidade (SANTO AGOSTINHO, *Comentário Literal ao Gênesis*, c. III, § 2-3, grifos do autor).

Com base nas formulações de que a criação se fez a partir do nada (*ex nihilo*) e considerando o contexto em que Agostinho de Hipona as escreveu, podemos inferir que o pensador se opõe aos maniqueus¹⁶⁹ e lhes demonstra que o mundo (material) deve seu princípio unicamente a Deus e que a contingência e a suscetibilidade das coisas existentes comprovam que estas não decorrem da mesma natureza do Ser que as criou. Se assim não fosse, seriam imutáveis e imprescindíveis, assim como o Criador. Para o autor, é da natureza das criaturas ser contingentes, o que denota a impossibilidade de se auto gerarem, seja porque são criaturas mutáveis e suscetíveis, seja porque foram criadas a partir do nada e não da natureza do Criador, vista pelo bispo de Hipona como perfeita, única, imutável e detentora de constância. Nesse sentido, tudo o que foi criado pelo Ser supremo é bom, sendo o mal derivado da permissão corrompida pela vontade livre (o livre arbítrio). Por isso, o mal não é natural, mas provém da ação ilegítima do homem, de sua desobediência aos preceitos divinos, ocasionando a debilidade da alma, sua fadiga e a dificuldade para chegar à natureza do bem: a felicidade.

Assim, adverte Agostinho de Hipona para o sentido e o significado das duas árvores singulares situadas no Jardim no Éden (Cf. Gn. 2, 8-9): a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Da primeira, Agostinho evoca a sabedoria como necessária ao bem, a felicidade da natureza humana para se aproximar do Criador. Da segunda, o autor reflete sobre a razão de sua denominação e da (des)obediência do homem.

É preciso examinar com diligência o que vem em seguida com toda clareza: *E a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal*, a fim de que não se leve para o sentido alegórico, como se não tivesse existido estas árvores, mas

¹⁶⁹ Em relação ao maniqueísmo sugere-se a leitura do apêndice H desta tese.

signifiquem uma outra coisa com o nome de árvores. Com efeito, foi dito a respeito da sabedoria: *É uma árvore da vida para os que a acolhem*. Pois, existindo nos céus a Jerusalém eterna, foi fundada também na terra a cidade pela qual fosse significada a celeste; e Sara e Agar, embora signifiquem os dois testamentos, contudo eram também duas mulheres, e se Cristo nos irriga pela paixão da cruz com água espiritual, contudo era também pedra da qual, após ter sido ferido com uma vara, manou para o povo sedento a água da qual se diria: E essa rocha era Cristo. Todas estas coisas significaram coisas diferentes do que eram, mas elas existiram na realidade. E quando foram citadas pelo narrador, a linguagem não era a figurada, mas uma narrativa clara das coisas, nas quais se apoiava a linguagem figurada. Portanto, existia a árvore da vida, assim como Cristo é pedra; e Deus não quis que o homem vivesse no paraíso sem os mistérios de coisas espirituais representadas por coisas corporais. O alimento de Adão estava nas demais árvores, mas na árvore da vida estava o mistério; significando o que, senão a sabedoria sobre o qual foi dito: *É uma árvore da vida para os que a acolhem*, do mesmo como se diria Cristo: “Pedra da qual mana água para os sedentos”? (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 4).

Na interpretação agostiniana, as árvores possuem tanto materialidade (existência) como imaterialidade, semelhantemente ao homem, pois ambos (árvore e homem) foram criados por Deus. Eles têm, também, sentido de imaterialidade, na medida em que no homem há a alma, e na árvore o sentido de sabedoria, ou seja, ambas (alma e sabedoria) não são palpáveis ao tato e visíveis aos olhos humanos, mas são experienciados na condução da vida humana: a alma. Em certa medida, a árvore da vida simboliza a sabedoria humana ao se aproximar da natureza de bem do Criador, um aprimoramento dos seres humanos, o modelo a ser seguido para alcançar o bem. É nesse sentido que analisamos e compreendemos a afirmativa agostiniana: “[...] existindo nos céus a Jerusalém eterna, foi fundada na terra a cidade pela qual fosse significada a celeste [...]” (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 4). Ou seja, o invisível apresenta o visível, a materialidade compõe a imaterialidade e vice-versa.

Assim também a Sabedoria, que é o mesmo Cristo, é a árvore da vida que está no paraíso espiritual, aonde, ainda estando na cruz, enviou o ladrão. Foi criada como árvore da vida no paraíso corporal para simbolizar a cruz de Cristo, pois a Escritura, que narra os acontecimentos verificados em seus tempos, disse e narrou que o homem criado em seu corpo foi estabelecido no paraíso vivendo no corpo. [...] Agora não duvido e não julgo que alguém duvide que a sabedoria não seja corpo, e, portanto, não seja uma árvore; mas que a sabedoria podia ser simbolizada no paraíso corporal pela árvore,

ou seja, por uma criatura corpórea, como um sacramento, não julga que deva acreditar aquele que não percebe a Escritura tantos sacramentos corporais de realidades espirituais, ou afirma que o primeiro homem não viveu significando algum sacramento desta classe. [...] Porque, se aceitam o referente a Agar e a Sara e a Ismael e Isaac, como um fato real, e também como uma figura, não percebo por que não admitem também que a árvore da vida era uma árvore e, contudo, era figura de sabedoria. (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. V).

O autor assevera que a árvore da vida pode ser compreendida e analisada tanto como uma planta, como materialidade corpórea, quanto, no sentido figurado, como sabedoria, porque retrata Cristo como modelo para a redenção humana. É no mesmo sentido que analisa a árvore do conhecimento do bem e do mal, isto é, como real, visível e material.

Vejamos em seguida a respeito da árvore do conhecimento do bem e do mal. Não há dúvida de que esta árvore era visível e corporal, como as demais árvores. Que fosse uma árvore não se deve duvidar; mas por que recebeu este nome, é preciso investigar. A mim que reflito uma e outra me agrada aquela opinião segundo a qual essa árvore não produzia alimento nocivo, nem que aquele que a criara boa todas as coisas viesse a criar alguma coisa má no paraíso, mas que o mal para o homem foi a transgressão do preceito. Convinha, por outro lado, que o homem submetido ao Senhor recebesse uma proibição, para que a obediência, que devia merecer seu Senhor, fosse uma virtude. Posso dizer que a obediência representa a única virtude para toda criatura que age sob o poder de Deus; e que o primeiro e maior dos pecados do orgulho, cujo nome é desobediência, é querer usar de seu poder para sua ruína. Não haveria como o homem pudesse pensar no Senhor e reconhecê-lo, se não lhe fosse ordenado aquele preceito. Assim, essa árvore não é má, mas foi denominada de árvore do conhecimento para discernir o bem e o mal, porque, se o homem dela comesse depois da proibição, nela aconteceria a futura transgressão do preceito, na qual o homem aprenderia pela experiência do castigo a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência. Portanto, não foi denominada árvore no sentido figurado, mas deve ser considerada uma árvore verdadeira, à qual foi imposto não pelo fruto ou pela maçã que dela nasceria, mas pelo que se seguiria se fosse tocada contra o que fora proibido (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 6).

A razão da denominação da árvore do conhecimento do bem e do mal, tomada por Agostinho como verdadeira, é que o Criador concedeu a Adão e a Eva uma escolha: obedecer-lhe ou não, respeitar seu mandamento. “[...] Com efeito, a árvore recebeu este nome para que se evitasse, não a tocando conforme o preceito, o que sentiria, tocando-a contra a proibição” (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao*

Gênesis, L. VIII, c. 15). Assim, o casal tinha a liberdade para realizar diversas coisas, exceto de se alimentar da referida árvore. Para o bispo de Hipona, isso não significa que o fruto oriundo dessa árvore ou a própria árvore fossem nocivos ou essencialmente maus: o mal residia no ato da transgressão, na desobediência em relação ao preceito prolapado por Deus. “[...] Pois não foi o fato de terem comido da árvore que motivou a criação dessa árvore do conhecimento do bem e do mal; mas [...] mesmo que tivessem sido obedientes [...] denominar-se-ia do mesmo modo [...]” (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 15). O que importava não era a criação da árvore em si, mas a compreensão e a obediência do preceito solicitado pelo Criador para a natureza e alma humana.

O Senhor Deus deu a Adão este mandamento: “*Podes comer de todas as árvores do paraíso. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres morrerás.*” Se tivesse algum mal aquela árvore, da qual Deus proibiu ao homem comer, a natureza envenenada de seu mal pareceria conduzir à morte. Mas porque plantara no paraíso todas as árvores boas aquele que fez muitas coisas, todas boas, e não havia natureza alguma do mal, posto que em parte alguma existe qualquer natureza má [...] foi proibido comer dessa árvore, que não era má, para que a própria observância do preceito fosse por si mesma um bem, e a transgressão, um mal.

Não se podia revelar melhor e com mais perfeição quanto mal representa somente a desobediência, quando por ela o homem se tornou réu da iniquidade, visto que tocou a árvore contra uma proibição de modo que, se não tivesse tocado, certamente não teria pecado. Com efeito, aquele que diz, por exemplo: “Não toques esta planta, porque pode ser venenosa e pode levar à morte”, a consequência será certamente a morte do que fez pouco caso do preceito; mas se ninguém tivesse proibido e ele a tivesse tocado, sem dúvida teria morrido. Com efeito, seria contrária à saúde e à vida dele quer lhe fosse proibido ou não. (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. VIII, c. 13, grifo do autor).

Agostinho de Hipona explica como o homem se corrompeu e se distanciou da matriz que o criou e que criou todas as coisas. Ao optar por aquilo que era efêmero, ele manchou a perfeita criação divina que sempre conteria os traços fundamentais do bem¹⁷⁰ vital, para o qual havia sido formado. Compreendemos a importância, do ponto de vista agostiniano, da obediência humana, de respeitar os preceitos, ensinamentos prolapados. O desvio dos preceitos ensinados implica a

¹⁷⁰ Acerca do conceito de bem em Agostinho de Hipona recomenda-se a leitura de: SANTO AGOSTINHO. *A natureza do bem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

responsabilidade do homem com seu conhecimento. Por isso, pelo desenvolvimento intelectual ele poderia discernir as consequências das ações tomadas. Desse modo, Agostinho de Hipona interpreta o pecado como demanda que motivou que o 'Verbo se fizesse carne e habitasse entre os homens' (Cf. Jo 1, 14), para libertá-los do resultado do pecado. É, portanto, o 'Verbo' como *árvore da vida* que, segundo ele, liberta os seres humanos do pecado, fonte de mortalidade e de lascívia.

Esta morte teve lugar no dia em que se fez o que Deus proibiu. Com efeito, perderam aquele estado admirável pelo qual não poderiam nem ser atacados pela doença, nem ser mudados pela idade, o que lhes era dado pela árvore da vida por uma força misteriosa. Assim, no corpo deles, que embora animal devia ser transformado depois para melhor, já estava significado pelo alimento da árvore da vida o que, mediante o mesmo alimento espiritual da sabedoria, do qual aquela árvore era um sinal, acontece nos anjos pela participação na eternidade para não se mudarem para pior. Tendo perdido este estado, o corpo deles contraiu a propriedade doentia e mortífera que está inerente também à carne dos animais e, por isso, também o mesmo movimento pelo qual se efetua nos animais o apetite da concupiscência para que os que nascem sucedam aos que morrem. Já no próprio castigo, a alma racional, sinal de sua nobreza, envergonhou-se do instinto animalesco nos membros do corpo, e incutiu-lhe o pudor, não somente porque o percebia onde nunca percebera antes, mas também porque aquela sensação vergonhosa procedia da transgressão do preceito. Naquele momento percebeu que de graça estava vestido, quando em sua nudez não tinha essa sensação indecorosa. Ali se cumpriu o que está escrito: *Senhor, em tua benevolência deste virtude à minha beleza; mas escondeste tua face e fiquei perturbado*. Finalmente em razão desta perturbação, recorreram às folhas de figueira, teceram um cinto e, porque se despojaram do objeto de glória, teceram o objeto de vergonha (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. IX c. 32, grifo do autor).

Para o autor, a *árvore da vida* era importante porque proporcionava o estado admirável do homem, simbolizava o florescimento da vida humana, pois prezava por seu desenvolvimento intelectual. Essa condição e essa força eram concedidas de forma misteriosa, sacramental, porque preservavam a sapiência. Isto significa que, para o autor, aquela planta protegia o homem da doença, de transformações oriundas da idade, porque era o alimento espiritual que o revestia de graça. Desse modo, o autor destaca a finitude humana perante a infinidade e a benevolência de Deus. Suas naturezas são distintas e demarcadas desde o princípio da criação, sendo tal distinção coroada com a violação do preceito, do que fora proibido pelo Criador à criatura, revelando a origem da mortalidade (ser finito) e do

comportamento lascivo no homem. A lascívia vai além do pecado humano: ela envolve o desprezo do bem, do alimento espiritual da árvore da vida que é a sabedoria, pois o ato lascivo delinea ou caracteriza a impureza humana, resultando na expulsão de Adão e Eva do paraíso – na excomunhão.

‘A fim de que agora não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!’, o Senhor Deus o expulsou do paraíso de delícia para trabalhar a terra de onde foi tirado. As primeiras palavras são de Deus, mas o fato veio em seguida como consequência das palavras. Alijado da vida, não somente da que receberia com os anjos, se tivesse observado o preceito, mas também da que levava no paraíso num estado feliz do corpo, certamente teve que se separar da árvore da vida, seja porque por ela subsistiria nele aquele estado feliz do corpo, sendo algo visível com poder invisível, seja porque nela estaria também o sacramento visível da sabedoria invisível. Devia ser expulso dali certamente como já devendo morrer e também como excomungado, assim como também neste paraíso, que é a Igreja, costuma-se afastar o homem dos sacramentos visíveis do altar pela disciplina eclesiástica.

*Ele fez sair o homem e o colocou frente ao paraíso de delícia. Isso aconteceu para significar algo, mas aconteceu para que o pecador na miséria morasse diante do paraíso, que simbolizava espiritualmente a vida feliz. E ordenou aos querubins e à espada de fogo que guardassem o caminho da árvore da vida (SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, L. IX, c. 40, grifo do autor).*

Agostinho de Hipona, portanto, ao ser partícipe de seu contexto, é influenciado a analisar a criação humana, fundamentando-se em Gênesis. Para o autor, a *árvore da vida* simboliza o desenvolvimento da vida humana, a perfeição pretendida pelo Criador para sua criatura, pois, semelhantemente a uma árvore, os seres humanos também nascem, crescem, se desenvolvem e ‘dão frutos’. Com a ação desobediente do primeiro casal da tradição cristã, o desenvolvimento da vida humana ganha um novo desfecho – a mortalidade. Assim, a gênese da vida perpassa pelo desenvolvimento, pelo florescimento até sua decaída, delineada pela morte.

A análise da trajetória humana simbolizada na árvore da vida e na do conhecimento do bem e do mal é importante para o nosso estudo porque evidencia o motivo pelo qual o ser humano, nas perspectivas de Agostinho de Hipona e de Hugo de Saint-Victor, precisa ser restaurado. O pecado não somente simboliza a transgressão do preceito imposto pelo Criador nessa tradição, mas também as responsabilidades do homem por suas ações. Tais formulações instigam-nos a

refletir que o ser humano, por ter sua natureza mutável, pode se guiar pelo desenvolvimento do bem ou pelo desrespeito a si e ao próximo. O exemplo do casal, oferecido por Agostinho de Hipona, aplica-se a outros contextos, como o atual, quando se transgride uma lei, se desobedecem princípios postulados à ordem individual e também social.

Tratar da árvore da vida em Agostinho Hipona é, em nosso entendimento, meditar sobre a condução da vida humana, sobre os pensamentos que orientam os homens e direcionam suas escolhas cotidianas, pois estas respingam, de certa maneira, em seu meio social. Assim, as escolhas em nossa vida podem ter consequências que tendem ao nosso bem ou não, mas diariamente as experienciamos, seja chegando à compreensão, seja almejando alcançar discernimento ou atestando equívocos. Por vezes, precisamos restaurar nossas forças para vivenciar as adversidades e, por outras, para chegar à felicidade, que, de acordo com as formulações agostinianas e também, em certa medida, com as vitorinas, veremos como a redenção humana.

No século XII, Hugo de Saint-Victor retomou e interpretou o tema da *árvore da vida* e da *árvore do conhecimento do bem e do mal*, especialmente em *De sacramentis*. No capítulo XXXI da Sexta Parte do Livro I, ele trata da árvore da vida. Em seguida, no capítulo XXXII da mesma parte e do mesmo livro, ele expõe sua interpretação da árvore do conhecimento do bem e do mal. Vejamos cada uma delas.

Árvore da vida

Aqui no meio dos outros dons de Deus preparados para a alegria da vida humana, esse dom maravilhoso também é mencionado, que é dito ser a árvore da vida, cuja virtude é declarada ter sido tão maravilhosa que tomada em certos momentos (desde que o homem fizesse uso dela) poderia ter protegido a vida corpórea no homem não só da morte, mas também ileso de cada debilidade¹⁷¹ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IV, c. 31, tradução nossa).

A árvore da vida é compreendida pelo autor como uma virtude divina dada ao homem. Se este, personificado em Adão, tivesse feito bom proveito dela, ou seja, se

¹⁷¹ De ligno vitae. Ubi inter caetera Dei dona ad jucunditatem vitae humanae praeparata, etiam illud mirandum commemoratur quod lignum ibi vitae esse dicitur, cujus virtus tam mirabilis fuisse perhibetur, ut in certis temporibus sumptum vitam corporalem in homine (quandiu ipse homo illo uteretur) non solum a morte, sed ab omni etiam defectu illaesam custodire potuisset (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. IV, c. 31).

tivesse guiado seus pensamentos e escolhas pela obediência, guardando o preceito, cujo fim era o bem, teria preservado sua vida corpórea, não apenas da morte, mas da fragilidade e de cada enfermidade que pudesse abatê-lo. Assim, a árvore da vida era um elemento representativo da vida eterna, da qual o homem poderia participar por ser criatura de Deus, mas o ser humano não é Deus, embora tenha sido criado à sua imagem e semelhança. Imagem, pela razão, ao desenvolver seu intelecto, e semelhança, pelo amor, ao desenvolver o bem, a sensibilidade humana.

Assim, seguindo os pressupostos agostinianos, Hugo de Saint-Victor analisa a árvore da vida tanto de forma simbólica como de forma real, em sua materialidade corpórea. De forma simbólica, porque o ser divino a criou em similitude para se aproximar de sua perfeição. De forma material, porque, assim como as árvores precisam fixar suas raízes na terra para se alimentar da água, do ar e da luz solar, os seres humanos também necessitam dessas bases naturais para se sustentar. Esses alimentos fortalecem a árvore possibilitando que ela cresça, se desenvolva e possa se elevar na direção vertical, do céu, da luz solar. O mesmo ocorre com os seres vivos, que necessitam de alimento, de água, de ar, de luz para seu crescimento e desenvolvimento. Assim como as árvores, ao crescer e se desenvolver, atravessam as estações do ano, os seres humanos constituem suas vidas em diversos momentos (a fase embrionária, o nascimento, a infância, a adolescência, a fase adulta e a velhice).

Assim como fez Hugo de Saint-Victor, podemos nos fundamentar nas Escrituras Sagradas e observar não somente o livro do Gênesis, que trata da materialização e da simbologia da árvore da vida, mas também o Evangelho de Mateus, onde se diz que mesmo a menor das sementes, como a mostarda, pode crescer e se desenvolver, tornando-se a maior das hortaliças ao se fazer árvore, de modo que as aves do céu venham pousar nos seus ramos (Cf. Mt 13, 31-32). Assim como as árvores, ao crescer, elevam seu tronco e ramos, a vida humana também tem ramificações que se constituem nos diversos momentos vivenciados, seja nos de felicidade, de normalidade seja nos de adversidade.

Nem sempre temos certeza ou discernimento sobre o caminho trilhado, mas sabemos que, seja qual for, a vida tem que prosseguir e, na tradição do conhecimento em que os autores analisados estão inseridos, a vida não cessa sua caminhada, mesmo com a morte, haja vista a crença na salvação eterna anunciada em Cristo, símbolo da árvore da vida. Assim, na visão do mestre vitorino, em virtude

da debilidade humana gestada pelo pecado, é preciso promover a restauração humana para se aproximar da sapiência.

Segundo essa tradição do conhecimento, o ato de discernir entre o que é bem e o que é mal é uma capacidade característica de Deus. A árvore que expressa esse discernimento é a árvore do conhecimento do bem e do mal. Portanto, temos, de um lado, a árvore da vida, que as profecias na tradição explicitam ser Cristo, para a redenção humana. Por outro, temos a árvore do conhecimento do bem e do mal, que simboliza a escolha despertada pela vontade, a obediência ou a ausência desta nos atos humanos.

Na verdade, desde que no movimento da vontade racional, a justiça e a culpa foram formadas igualmente, porque pelo movimento da vontade foi provocado, é que eles foram feitos maus ao serem desviados do bem em que estavam, e do mesmo modo pelo movimento da vontade que foi trazido que eles eram bons em ser convertidos do bem em que foram para o bem que ainda não eram, por isso no movimento da vontade racional todos os méritos consistiu no que eles eram, quer bom ou mau. Portanto, tanto o bem como o mal devem ser procurados lá onde a justiça e a culpa estão, já que a justiça é boa e a culpa é má. A própria culpa não era à vontade, pois à vontade, dada por Deus, não era má; nem o movimento da vontade era mau, porque era da vontade, e estava na vontade, e a vontade tinha recebido o movimento de Deus; nem aquilo em que havia movimento da vontade era mal, uma vez que era algo, e tudo o que era algo era de Deus, e era bom (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I. p. V, c. 25).

Na perspectiva vitorina, a vontade em sua origem não é má, porque ela procede de Deus e, portanto, sua essência é boa. Contudo, o movimento da vontade, quando esta deixa de ser inerente ao homem pela criação e passa a ser provocada pelo desejo contrário ao preceito, torna-se culpa e, deixando de ser desenvolvido pela vontade racional, coloca-a sob o crivo da justiça, configurando-se como um ato injusto. É nesse sentido que podemos compreender a questão da obediência e da desobediência humana: quando a vontade é desenvolvida racionalmente e converge para o conhecimento do bem, observamos a obediência humana; todavia, quando é transgredida pelo ato contrário ao bem, ela se torna culpa pela desobediência humana. É isso que, segundo o mestre vitorino, o Criador testou na natureza humana ao impor o preceito sobre a árvore do conhecimento do bem e do mal.

A árvore do conhecimento do bem e do mal também é dita ter estado lá, o que, de fato, não poderia, por sua própria natureza, dar ao homem o conhecimento do bem e do mal, assim como a árvore da vida poderia preservar a vida corpórea no homem por sua natureza e a virtude concedida por Deus, mas é chamada de árvore do conhecimento do bem e do mal apenas por esta razão, porque estava preparada para testar a obediência do homem ou provar sua desobediência. Pois havia certos bens que o homem ainda não conhecia através da experiência e havia igualmente certos males dos quais ele ainda era ignorante através da experiência. E o conhecimento da árvore do bem e do mal foi colocado, por assim dizer, no meio, para que, por meio dele, a obediência passasse ao gosto e ao conhecimento dos bens, ou pela desobediência poderia vir a sentir e perceber os males. Assim, portanto, neste lugar, ele deveria receber a ocasião de conhecer o bem ou o mal, ainda não pela natureza da árvore que não podia por si mesma ter dado isso ao homem, mas porque nisso, por meio da obediência, recebeu ocasião do bem, ou através da desobediência, ocasião do mal, de acordo com a devida recompensa. Mas se desejamos interpretar a força desse termo de outra forma, poderemos dizer que Adão, antes do pecado, conhecia o bem e o mal; o bem, através do conhecimento e da experiência, mas do mal através do conhecimento sozinho. Depois, no entanto, ele tocou a árvore proibida, então também começou a reconhecer o mal através da experiência, e, através da experiência do próprio mal, ele também sabia o quão estritamente bom deveria ter mantido. Portanto, essa árvore através da virtude da obediência ou por culpa da desobediência foi capaz de beneficiar ou ferir o homem. Agora, no que diz respeito à sua natureza, acredita-se que essa árvore tenha sido tal que, se o homem comesse ou não comesse seu fruto, ele não teria sofrido ferimento. Mas, adequadamente, a árvore da vida de sua natureza deu virtude; a árvore do conhecimento do bem e do mal, de fato, não é fornecido apenas à ocasião da virtude, porque os bens da vida inferior são da natureza, mas os bens, da vida superior da graça¹⁷² (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 32, tradução nossa).

¹⁷² Lignum etiam scientiæ boni et mali ibi fuisse narratur, quod non similiter quidem ex natura sua scientiam boni et mali homini dare potuit, quemadmodum lignum vitæ vitam in homine corporalem ex natura sua et virtute sibi indita a Deo potuit conservare, sed idcirco tantum lignum scientiæ et mali dicitur; quia ad probandum obedientiam hominis, sive inobedientiam experiendam parabatur. Erant enim quædam bona quæ necdum homo per experientiam cognoverat; et erant similiter quædam mala quæ per experientiam adhuc nescierat. Et positum est quæse in médio lignum scientiæ boni et mali, ut per illud homo vel obediendo ad bona gustanda et cognoscenda transiret, vel non obediendo ad mala sentienda et percipienda pertingeret. Sic igitur in loco isto sive boni sive mali cognoscendi occasionem accipere debuit; non tamen ex natura ligni quæ hoc homini ex se dare non potuit, sed quia in eo vel obediendo boni vel non obediendo Mali pro debita remuneratione accepti occasionem. Si vero aliter vim hujus nominis interpretari voluerimus, dicere poterimus, quod Adam ante peccatum bonum et malum scivit; bonum quidem per scientiam et per experientiam, malum vero per solam scientiam. Postquam autem lignum vetitum tetigit, malum jam etiam per experientiam cognoscere cæpit, atque per experientiam ipsius mali bonum quoque quam stricte fuerat tenendum agnovit. Sic igitur lignum istud per virtutem obedientiæ vel inobedientiæ culpam, prodesse aut nocere homini potuit. Quantum autem spectabat ad naturam ipsius, tale fuisse creditur ut sive ederet sive non ederet homo fructum ejus, non læderetur. Convenienter autem lignum vitæ ex sua natura virtutem tribuit; lignum vero scientiæ boni et mali virtutis tantum occasionem præstitit, quia bona inferioris vitæ ex natura sunt; bona vero superioris vitæ ex gratia (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. VI, c. 32).

Para o autor, a árvore do conhecimento do bem e do mal foi disposta no meio do Jardim do Éden para expressar sua centralidade. O objetivo era mostrar a pertinência da escolha dos atos humanos e da obediência para o conhecimento, mas não para qualquer natureza de conhecimento, e sim para o conhecimento do bem, aquele que propiciasse a prática de virtudes. Assim, o homem, mais do que conhecer abstratamente o bem e a virtude, poderia experienciá-los, praticá-los cotidianamente. Os bens podiam ser materiais (visíveis) ou imateriais (invisíveis), haja vista que, no entendimento do mestre vitorino, os bens materiais fazem parte da vida social (vida inferior) e os bens imateriais, da vida espiritual (vida superior), da graça divina experienciada pela alma do homem. Contudo, no estado de mortalidade a que o homem chegou, em razão do pecado, cabia-lhe restaurar-se ou não dessa condição. Eis a proposta educativa em Hugo de Saint-Victor no *De sacramentis*:

Como todas as artes são subservientes à sabedoria divina E, assim, é evidente que todas as artes naturais servem à ciência divina e que a sabedoria inferior, corretamente ordenada, leva à superior. Assim, esse é o significado das palavras em relação às coisas que a história contém que, como se disse, é servida por três ciências, isto é, a gramática, a dialética e a retórica. É nesse sentido, contudo, que consiste o significado das coisas em relação aos fatos místicos, que a alegoria está contida. É nesse sentido, que consiste no significado das coisas em relação às coisas místicas a serem feitas, que a tropologia está contida, e estas duas são servidas pela aritmética, pela música, pela geometria, pela astronomia e pela física. Além desses, há, acima de tudo, aquela ciência divina à qual a Escritura divina conduz, seja na alegoria ou na tropologia; a que está na alegoria, forma (ensina) a fé correta, a outra, que está na tropologia, ensina o bom trabalho. Nestes consistem o conhecimento da verdade e o amor da virtude: e esta é a verdadeira restauração do homem¹⁷³ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. 6, grifo nosso, tradução nossa).

O mestre vitorino defende uma formação humana e intelectual baseada na união de saberes laicos (artes liberais) e saberes sagrados (ciência sagrada) como

¹⁷³ CAP. VI. Quomodo omnes artes subserviunt divinae sapientiae.

Ex quo constat quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit. Sub eo igitur sensu qui est in significatione vocum ad res, continetur historia; cui famulantur tres scientiae sicut dictum est, id est grammatical, dialectica, rhetorica. Sub eo autem sensu qui est in significatione rerum ad facta mystica, continetur allegoria. Et sub eo sensu qui est in significatione rerum ad faciendam mysticam, continetur tropologia, et his duobus famulantur arithmetica, musica, geometria, astronomia et physica. Super haec ante omnia divinum illud est ad quod ducit divina Scriptura sive in allegoria, sive in tropologia: quorum alterum (quod in allegoria est) rectam fidem, alterum (quod in tropologia est) informat bonam operationem: in quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prologus, c. 6, grifo nosso).

unidade formativa. Nisso se expressa seu entendimento de educação. Reiteramos aqui o que já discorremos anteriormente sobre o projeto educativo do mestre vitorino e o que há pouco observamos a respeito do que é para ele a vida inferior e a vida superior: sua proposta é a unidade restaurativa do homem. Esta é resultante da sistematização do saber, que seria permeada pelo conhecimento das artes naturais que servem à ciência divina, pois a sabedoria é vivenciada na vida inferior e, quando ordenada, conduz à sabedoria superior. Desse modo, ao desenvolver o pensamento/a razão pelo crivo sapiente das reflexões das ciências sagradas, o homem tem a possibilidade de se aproximar da sapiência, do Artífice da criação. Isso significa que ele vivenciou o conhecimento da verdade e o amor à virtude, sendo a vivência dessa gama de conhecimento a coroação da real restauração do homem.

Se, então, o bem supremo que se julga ser a contemplação do homem merecido de seu Criador não é inadequadamente fé, por meio da qual ele começa de alguma maneira a ver o ausente, é recordado o princípio do bem e o primeiro passo em sua restauração. Esta restauração, de fato, aumenta de acordo com os aumentos da fé, como o homem é mais iluminado por meio do conhecimento que ele pode conhecer plenamente, e está inflamado pelo amor que ele pode amar ardentemente¹⁷⁴ (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 9, tradução nossa).

É justamente desse Artífice como bem supremo que o homem pode se recordar, guiando sua escolha pelo princípio de bem. Tanto em Hugo de Saint-Victor quanto, semelhantemente, em Boaventura de Bagnoregio, observa-se o Artífice da criação da *árvore da vida*, outro tema em comum entre os autores. Observamos que Boaventura de Bagnoregio desenvolveu o tema a *árvore da vida* e, ao fazê-lo, mostra que leu e se fundamentou em Agostinho de Hipona e em Hugo de Saint-Victor como *espelho* em seu conhecimento. Com efeito, compreendemos que o doutor Seráfico, ao redigir *Árvore da Vida*, coroou o pensamento dos referidos mestres acerca dessa temática, embora não a tenha tratado da mesma forma que aqueles. Em suas formulações, ele não priorizou o livro escriturístico do Gênesis, ainda que tenha se fundamentado em vários textos bíblicos. Para ele, a *árvore da*

¹⁷⁴ Si ergo summum bonum hominis contemplatio creatoris sui merito creditur, non inconvenienter fides per quam absentem videre quodammodo incipit, initium boni, et principium restorationis ejus memoratur. Quae videlicet restauratio secundum incrementa fidei crescit, dum homo per agnostionem amplius illuminatur, ut plenius agnoscat, et inflammatur per dilectionem, ut ardentius diligat (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, L. I, p. X, c. 9, tradução nossa).

vida seria o próprio Cristo, pois era composta de três ramificações, das quais floresciam doze misteriosos frutos.

[...] na primeira ramificação inferior descrevi a origem e a vida do Salvador; na do meio, a paixão; e em cima a glorificação. Na primeira série de ramos vão colocados de uma e outra parte quatro versículos por ordem alfabética; e o mesmo na segunda e terceira ramificação, de cada qual das quais pende, à guisa de fruto, um só broto; e assim os doze ramos oferecem os doze misteriosos frutos da *Árvore da Vida*. Imagina, pois, no íntimo do teu espírito, a árvore ideada, regada nas raízes pela fonte do manancial perene, fonte que vai crescendo até formar um rio vivo e caudaloso, de quatro canais, para regar o paraíso de toda a Igreja. Do tronco da árvore brotam doze ramos com suas folhas, flores e frutas. As folhas sejam medicina universal efficacíssima, preservativa e reparadora de toda a espécie de enfermidades, porquanto *a palavra da cruz é virtude divina para dar salvação a todo o homem que crê*. Sejam todas as flores belas da beleza de todas as cores, e fragrantas da suavidade de todos os aromas; e restaurem e atraiam os corações angustiados dos que anseiam e suspiram. E sejam doze os frutos contendo todo o deleite e a doçura de todo o sabor, para que, oferecidos aos familiares de Deus, deles comam e se saciem, mas sem nunca se enfatiarem. – A este fruto duodenário corresponde o fruto nascido do seio virginal, que na árvore da cruz chegou à maturidade saborosa pelo calor vivificante do sol eterno (a caridade de Cristo), e que agora, no paraíso celeste (a mesa de Deus) se oferece para ser saboreado por todos quanto o desejam (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *A Árvore da Vida*, Prólogo, § 2-3).

Nessa interpretação da composição da *árvore da Vida*, Boaventura de Bagnoregio a divide em três ramos, que denomina de três mistérios cristológicos: o mistério da origem, o mistério da paixão e o mistério da glorificação de Cristo; destes três ramos fez brotar doze frutos. Os três mistérios podem ser compreendidos em consonância com a disposição da Trindade, que seria a soma e a multiplicação da unidade, ou seja, seria, ao mesmo tempo, una e trina. Como Deus é único na Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, na segunda pessoa da Trindade estaria a *árvore da vida*, expressando as três etapas do filho de Deus: encarnado, crucificado e glorificado. Desse modo, Cristo revela o Pai, a si mesmo e ao Espírito Santo. O número três (3) também pode ser observado em diversos aspectos do universo: na constituição do tempo ou da história em passado, presente e futuro; nas dimensões do espaço em comprimento, largura e profundidade ou, ainda, na composição do planeta em terra, céu e mar.

Os doze frutos germinados desses três ramos podem ser considerados os doze meses que constituem o ano; na tradição cristã, os doze apóstolos escolhidos por Cristo em seu ministério na Terra; as doze estrelas que coroam uma mulher em Apocalipse (12, 1), representando a nação de Israel com suas doze tribos; os doze frutos da árvore da vida descritos em Apocalipse (22, 2) para curar as nações, enumeradas em doze, como as tribos (Cf. Gn 29, 30, 35). Para Boaventura de Bagnoregio, os doze frutos simbolizam os degraus a ser galgados ou os ensinamentos a ser apropriados pelos homens para o cuidado de sua alma e para que encontrem a integridade humana.

Mas posto que um e indivisível, este fruto nutre as almas devotas, segundo os diversos estados sociais e dignidades, virtudes e obras, com multiformes consolações, redutíveis a doze, por cujo motivo, não sem razão, o propus e designei de forma que exprima os doze sabores da árvore da vida em outros tantos ramos. O escopo vem a ser o seguinte: no primeiro ramo a alma devota percebe o sabor de sua suavidade, meditando a origem preclara e o doce nascimento de seu Salvador; no segundo ramo, a generosa condescendência e humílima conversão; no terceiro, a altura da virtude perfeito; no quarto, a plenitude da superabundante piedade; no quinto, a confiança que teve na prova da paixão; no sexto, a paciência que manifestou em meio de tantos ultrajes e excessivas contumélias; no sétimo, a constância que manteve inalterada no doloroso martírio da aspérrima cruz; no oitavo, a vitória obtida na agonia e no trânsito da morte; no nono, a novidade da ressurreição adornada de maravilhosos dotes; no décimo, a altura sublime da ascensão, derramadora dos carismas espirituais; no undécimo, a equidade do juízo vindouro; no duodécimo, a eternidade do reino divino.

Chamo-os de frutos porque com sua muita suavidade deleitam e com sua eficácia confortam a alma que os medita e com cuidado os considera distintamente cada qual por si, contanto que deteste o exemplo de Adão prevaricador, que preferiu a árvore da ciência do bem e do mal à *Árvore da Vida*. Mas não evitará a árvore maldita quem não prefere a fé à razão, a devoção à investigação, a simplicidade à curiosidade, e finalmente a todo o sentimento carnal e a toda prudência da carne a sagrada cruz de Cristo, pela qual se nutre a caridade do Espírito Santo nos devotos corações, e se difunde a setiforme graça [...] (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *A Árvore da Vida*, Prólogo, § 4-5, grifo do autor).

Para o autor, o bem dos homens estava em sua alma e em seu coração, ou seja, se todos cressem e entendessem as palavras do Senhor, o coração estaria restaurado e a alma salva para a eternidade. Dessa forma, saboreariam do entendimento dos frutos dulcíssimos da *árvore da vida* expressos nas Escrituras Sagradas que narram a origem, a paixão e a glorificação de Cristo. A dificuldade era

que as pessoas cressem que Cristo representava o Pai e que tinha ressuscitado para provar que a misericórdia ao próximo levava a uma vida eterna, o que está exemplificado nessas três etapas cristológicas. Crer em Cristo, ou na Trindade, significava a compreensão do bem, em detrimento do mal simbolizado pela prevaricação de Adão ao preferir o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal ao da árvore da vida. Essa escolha revela a ausência de discernimento e de obediência por parte do primeiro homem. Contudo, Boaventura assegura que, para alcançar essa compreensão e adquirir discernimento para pensar e agir, os seres humanos necessitavam pedir em oração os sete dons do Espírito Santo.

Rogamos, pois ao clementíssimo pai, por meio de ti, seu unigênito, feito homem por amor de nós, crucificado e glorificado, que de seus tesouros envie sobre nós o Espírito da graça septiforme, o qual descansou em ti e em toda a sua plenitude, a saber: o espírito da sabedoria para que gozemos o fruto da Árvore da vida, que és tu, e os sabores que reanimam a vida; o dom do entendimento com que sejam esclarecidos os olhos de nossa mente; o dom do conselho, para caminharmos, seguindo as tuas pisadas, pelas sendas da retitude; o dom da fortaleza para triunfar da violência dos inimigos que nos combatem; o dom da ciência para, alumiados com os fulgores da sacra doutrina, discernirmos perfeitamente o bem e o mal; o dom da piedade, para *revestir-nos de entranhas de misericórdia*; o dom do temor com que, segregando-nos de todo o mal, docemente repousemos na sujeição reverencial à tua eterna majestade. Estas coisas no-las quiseste que pedíssemos na oração que nos ensinaste, e estas te suplicamos agora, por tua cruz, nos alcances para a glória de teu santíssimo nome, ao qual com o Pai e o Espírito Santo sejam dadas toda honra e toda glória, ação de graças, louvor e império pelos infinitos séculos dos séculos. Amém (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *A Árvore da Vida*, c. III, § 49, grifo do autor).

Conforme o autor explicita na oração, para resguardar-se do mal, concordar com as palavras do Pai e esclarecer as dúvidas da mente, o primeiro dom era o da inteligência, do entendimento. O dom do conselho era pertencente a Cristo e a seus ensinamentos propalados nas Sagradas Escrituras; o dom da ciência unia-se ao da inteligência e, assim, os dois compreendiam os demais dons que Deus concedera aos seres humanos, pois aqueles que conseguissem adquirir os dons do Espírito Santo jamais escolheriam, como fez Adão, o mal. Foi assim que o autor explicou a importância da ciência para se conhecer a verdade. Por meio do conhecimento da ciência, pautando-se nos ensinamentos da Sagrada Escritura, o homem poderia entender a existência das coisas, ou seja, a existência de Deus, criador de tudo e de

todos, bem como a inteligência que ele deixou para que a humanidade chegasse a tal descoberta, a *árvore da vida*, aproximando-se da sapiência. Ao compreendê-la, ela conheceria a origem da criação humana e o seu desenvolvimento simbolizado pela *árvore da vida* (Cf. Gn. 2, 8-9).

Observamos que a *árvore da vida* é um tema recorrente na Idade Média. Os autores analisados tratam tanto dessa árvore como da 'queda' humana e da instauração do pecado simbolizadas na *árvore do conhecimento do bem e do mal* (Cf. Gn. 2, 8-9. 16-17; 3, 6-7).

Em síntese, os conceitos analisados nesta tese conduzem à compreensão da sapiência, que, permeando toda esta pesquisa, apresenta-se como condição e princípio pedagógico norteador da formação e da restauração humana e intelectual. Destacamos, portanto, a importância desses conceitos para a História da Educação da Alta Idade Média e do medievo, conforme os ensinamentos de Agostinho de Hipona, Boaventura de Bagnoregio e, em especial, de Hugo de Saint-Victor

Reiteramos que as noções de árvore da vida, árvore do conhecimento do bem e do mal, de mestre, de relação entre filosofia e teologia, bem como a concepção de sapiência, de intelecto e de sacramento, são fundamentais para a formação e a restauração humana na perspectiva vitorina. Percebemos que Hugo de Saint-Victor estabelece uma significativa relação entre esses conceitos, pois sua concepção de sapiência rege, por assim dizer, as outras concepções. Por exemplo, o bem só é assim definido pela ação intelectual, que delinea a formação e a restauração a ser adquirida mediante a busca do bem escolhido. A sapiência aparece como determinante da ação própria do intelecto divino, estabelecendo não somente a ordem pela qual o mundo se move, mas também o pressuposto ético de toda a ação humana. Para ser um estudante, um membro da Igreja, um homem sábio e restaurado era preciso conhecer profundamente esses conceitos em sua relação com a realidade terrena.

CONCLUSÃO

A título de conclusão, destacamos algumas de nossas principais reflexões no processo de análise das fontes.

Primeiramente, destacamos a centralidade da sapiência como pressuposto para a formação e a restauração humana. Verificamos que a restauração inicia-se com uma investigação profícua da sapiência e do intelecto. A sapiência requerida por Hugo de Saint-Victor, tanto dos estudantes da Escola de Saint-Victor quanto do corpo eclesiástico, consistia em um conhecimento profundo da natureza divina das coisas, da condição humana no contexto da criação e do modo como os homens deveriam conduzir sua vida em sociedade, permeada por embates no âmbito político, intelectual, cultural, comercial, religioso e histórico. É esse contexto de embates que justifica o tratamento dispensado por Hugo de Saint-Victor aos conceitos de mística e de restauração. Esses conhecimentos competiam à sapiência, mas também ao intelecto, à prudência e ao sacramento, pois um homem sábio e restaurado era aquele que, desenvolvendo seu intelecto, contemplava e conhecia não somente as coisas, mas o Artífice delas, pois sabia avaliar e julgar a própria ação, e nela encontrar sua sacramentalidade: ser 'divino' o suficiente para agir socialmente.

A proposta de formação e de restauração do homem em Hugo de Saint-Victor obedece a uma perspectiva cristã, abrangendo o homem cidadão, sua forma de se apropriar do presente. Com base em uma tradição desse conhecimento, o autor aponta caminhos para esse homem. Eis o objeto de nossa tese, a proposta vitorina. O caminho proposto pelo autor é permeado pela memória, pela história, pela sistematização do saber, pois, para ensinar, é preciso recuperar no ser humano sua característica fundamental, que é o pensar reflexivo. A compreensão do processo histórico é portanto a base teórica de sustentação da aprendizagem. A apropriação do conhecimento ocorre pela memória. Nesse sentido, "O engenho descobre e a memória custodia a Sabedoria" (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, L. III, c. 7, §1), ou seja, o estudo permite o desenvolvimento intelectual (o engenho), sendo necessário desenvolvê-lo, aprimorar e abstrair o conhecimento por meio da memória para adquirir a sabedoria.

Em segundo lugar, destacamos que, para Hugo de Saint-Victor, para ser, de fato, cristão, mestre ou pertencente ao corpo eclesiástico, o homem deveria fundamentar sua vida no caminho da sapiência, da caridade e do sacramento. O cristão 'comum' não poderia ministrar o sacramento, apenas um eclesiástico. No entanto, também não era este que conferia a graça infusa no sacramento, e sim o Criador, porque na graça se encontrava sapiência, que é própria dele. Agir sacramentalmente significava encontrar, por meio de elementos materiais colocados diante dos sentidos, a graça espiritual, ou seja, a sapiência, que é o fundamento e a condição necessária para pensar e agir socialmente, já que o bem individual teria como foco o bem comum.

O mestre, por sua vez, como aquele que se colocava como responsável pelo desenvolvimento de outro sujeito, deveria se empenhar em ser sábio e restaurado. Contudo, a sabedoria do mestre, assim como a do estudante, desenvolvia-se na esfera inteligível, formada pela esfera intelectível divina. Portanto, a do mestre e a do educando eram sabedorias da vida inferior (inteligível) e a do Criador, era a sabedoria superior (intelectível). Isto significa que, no homem, ela se expressa como forma (possibilidade de desenvolvimento) e, em Deus, como sua natureza, que é trina. Cristo, portanto, como segunda pessoa da Trindade confere à humanidade a sapiência do Criador, sendo o *espelho* necessário ao ofício de mestre, porque é o modelo de perfeição e sabedoria da vida, a união do conhecimento com a ação prática. Com efeito, o fato de ser mestre não fazia dele, necessariamente, um ser sábio e restaurado. Consagrar-se mestre implicava, além de um compromisso pedagógico, firmar um compromisso ético, intelectual e político com a cristandade. No caso do mestre vitorino, esse compromisso era com a comunidade da Abadia e da Escola de Saint-Victor.

Em terceiro lugar, destacamos que, para o autor, a sapiência é essencial para a mística como caminho teórico, pois possibilita que a pessoa se utilize da contemplação meditativa para encontrar o vigor e o conhecimento necessários à condução da vida, espiritual e social (o pensar e o agir humano). Essa compreensão revela, ao mesmo tempo, a totalidade do ser e do saber humano, que é composta de corpo e alma, sendo espiritual e social na compreensão mística do autor. Espiritual, porque nela se encontra a alma (princípio animador do corpo) e o desenvolvimento do intelecto. Social, porque é o tempo presente, o século XII, contexto da Reforma Gregoriana e do renascimento que influenciam o ensino e justificam o debate acerca

do conceito místico de restauração humana. Esta pressupõe responsabilidade, compromisso com a ação social, não podendo ser realizada por alguém alheio ao mundo espiritual. Dessa forma, pregava-se a prática das virtudes, o esmero, o refinamento interior, a dedicação, própria de quem preservava o conhecimento intelectual e o desenvolvia em consonância com a sensibilidade afetiva, evidenciando esforço e diligência. Por esse caminho, o homem encontraria a restauração: “Nestes consistem o conhecimento da verdade e o amor da virtude: e esta é a verdadeira restauração do homem¹⁷⁵” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prólogo, c. 6, grifo nosso, tradução nossa). Ou seja, por meio dessa totalidade de saberes o homem se restauraria. No projeto educacional proposto por Hugo de Saint-Victor estavam contemplados os objetivos e o caminho teórico, prático e didático da formação humana. Suas obras ganharam contornos políticos e pedagógicos porque se inseriam no projeto de civilização, de reformas internas da instituição eclesiástica, que procuravam, sobretudo, reformar para se conservar e formar para se restaurar.

Em quarto lugar, observamos, no decorrer da pesquisa, os vários conceitos que o autor considera importantes para a formação do homem, da sociedade, do ensino e da aprendizagem. O principal deles é a sapiência, que permeia todo o debate vitorino. Aliado ao conceito de sapiência encontra-se o de intelecto, o princípio e o fim da sapiência, no qual está contemplada a origem humana, conforme a simbologia da *árvore da vida*, e a corrupção humana instaurada pelo ‘pecado’, simbolizado na *árvore do conhecimento de bem e do mal*. Tais conceitos são importantes no projeto educacional vitorino de restauração humana, na medida em que servem de exemplos, de simbologia para conhecer o contexto da criação e do desenvolvimento da vida humana.

A questão da sapiência, do livre arbítrio, da prudência são essenciais no debate sobre a restauração humana. O conceito de sapiência é apresentado na obra de Hugo de Saint-Victor de forma trina. A pessoa sábia e restaurada é aquela que tem livre arbítrio, prudência e, portanto, busca a sapiência. É sábia a pessoa que, utilizando-se de sua liberdade de pensar, de escolher e de tomar suas decisões, conhece as formas inteligíveis das coisas e, por conseguinte, a prudência. É prudente a pessoa que, desenvolvendo essa virtude, pode tomar a decisão correta

¹⁷⁵ In quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis” (HUGONIS DE S. VICTORE, *De sacramentis...*, Prologus, c. 6, grifo nosso).

perante o objeto, o contexto e a finalidade da ação (a ordenação do estudo e da vida em sociedade). A prudência, assim concebida na perspectiva vitorina, é tão necessária para a sapiência quanto o saber teórico, prático e didático das coisas.

Os motivos que tornam a sapiência o princípio da restauração humana são diversos, mas citaremos duas reflexões que consideramos essenciais.

O primeiro deles é que a sapiência, para o autor, é o princípio primordial de todas as coisas. Nesse sentido, tudo o que existe foi criado por Deus a partir da sua sapiência, composta de intelecto e vontade, sendo o princípio da criação também o fim dela. Respeitar e obedecer o que ele chama de preceito, 'a ordem natural das coisas' pretendida pelo Criador para sua criatura, significa agir beatífica e inteligentemente.

O segundo motivo é que os homens só podem cumprir seu destino de criatura por meio da sapiência. É ela que possibilita o desenvolvimento do intelecto no homem, isto é, da potencialidade da alma, que, por ser criada pela sapiência, possui a dimensão intelectível e inteligível. Deus age por meio da sua vontade e do seu intelecto, que é absoluto; ele criou o homem dotado de intelecto para que, desenvolvendo-o, este pudesse pensar e agir de maneira análoga à sua vontade, ao bem. É, então, por meio da racionalidade desenvolvida pelo intelecto que o homem pode se aproximar de Deus, sendo a ignorância e o orgulho (soberba) dois males da humanidade. De modo singular, a simonia e o concubinato seriam os dois maiores males da sociedade em que Hugo de Saint-Victor viveu. É do processo de criação-saída-retorno da alma humana que procede a restauração humana: a alma (*anima*) humana foi, essencialmente, criada por Deus, portanto, ela sai de Deus de forma intelectível, mas, ao misturar-se aos corpos, torna-se inteligível. Seu sentido, contudo, é o de retornar para a sua pureza, simplicidade e ordem original – a forma intelectível.

Com isso, consideramos que as reflexões de Hugo de Saint-Victor, além de uma finalidade doutrinal, tinham a intenção de conceder aos estudantes as condições necessárias para pensar e agir em seu presente, na sociedade da qual faziam parte. Ressaltamos, enfim, que a exaltação da sapiência e do intelecto na obra de Hugo de Saint-Victor como princípio e faculdade divina de tudo o que existe, não reflete, necessariamente, a forma como concebemos o intelecto humano. Sem a intenção de divinizá-lo ou santificá-lo, afirmamos que suas formulações revelam a posição e o interesse de ressignificar a natureza e formação humanas diante das

transformações e dos movimentos que então ocorriam. Ao formular seu entendimento das questões de sua sociedade, o mestre vitorino também contribuiu para ela, pois formava as pessoas que a integrariam.

Se, no século XII, ele instruía os estudantes da Escola de Saint-Victor, instruímos hoje também à medida em que a leitura de seus escritos nos permite refletir que determinados aspectos são essenciais ao ser humano e ao 'ser professor'. Conhecer o homem e a sociedade em suas múltiplas peculiaridades, assumir as responsabilidades, priorizar o bem comum mais do que os interesses particulares: eis os fundamentos do ser sábio e restaurado que foram pertinentes aos cidadãos do século XII e o são também aos homens do século XXI.

Assim, não refutamos a tese vitorina de que a sabedoria deve permear a formação humana e intelectual, e, sobretudo, priorizar a atenção de quem ensina. Concordamos com ela. O contexto de reformas e de renascimentos no qual Hugo de Saint-Victor viveu serviu de horizonte para que ele apontasse 'caminhos' para a educação de sua época, com base na tradição do conhecimento. Hoje, perguntamos: para que serve a educação? Para 'onde' os estudantes querem ir por meio do estudo e da leitura? É possível se apropriar da sabedoria? Para Hugo de Saint-Victor, como vimos, a educação serve para a formação e integridade da natureza humana. Os estudantes, em sua concepção, estavam ali para aprender o caminho da sapiência, porque ela era o fim do processo de ensino e aprendizagem. Como se chegava à sapiência, como se a conhecia? Hugo de Saint-Victor reflete e responde que tudo começa com o ato de ler, seguido pelo ato de refletir e, enfim, pelo ato de contemplar (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*). Há, portanto, um caminho formativo para alcançar o pleno conhecimento e conduzir a natureza humana. Isto porque, para o mestre vitorino: "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" (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 5, § 1, grifo do autor).

Observamos, no decorrer de nossa vivência na área da educação, que a natureza humana, ou seja, a condição de humanidade é pressuposto para educação, haja vista observar em cada teoria uma determinada concepção de desenvolvimento humano. E, nesse sentido, refletir sobre a restauração humana em Hugo de Saint-Victor implica na reflexão da fecundidade da natureza humana. O que

é próprio do ser humano? O simples pensar? O mestre vitorino toma para si essas questões não para retomar o passado e lá repousar, mas para pensar o cerne do seu tempo e apontar caminhos formativos para nele viver e conhecer. Basear-se em uma tradição de conhecimento, a seu ver, não era sucumbir-se a ela, mas fundamentalmente, a partir da reflexão dela apresentar novos caminhos: a formação pela união de saberes sagrados e profanos; ordenação e método de estudo e na vida; o exercício/a prática de virtudes; o trabalho e a ação fundamentada na Verdade – eis seu projeto educacional.

A interrogação do que seria próprio do ser humano se vincula a tentativa de uma compreensão ontológica. Se é próprio do ser humano o pensar para agir no tempo e espaço em que se encontra, por que, então, que há o pecado, a instauração do mal? Para Hugo de Saint-Victor, o pecado significa uma 'doença da alma', a privação do que a eleva, pois refere-se a ausência do pensamento reflexivo com vistas ao bem (particular e comum), aos princípios propalados pelo cristianismo. Assim, o mal constitui-se na ação volitiva pensada pelo ser humano. Mas não pensada reflexivamente, pois a seu ver, o pensar reflexivo é uma característica humana, distinta dos demais seres animados, afinal, o pensar reside na capacidade cognitiva de se relacionar com o outro, de estar e ser parte constituinte de um todo, de responder e amar a este todo, que no caso, era a sociedade do século XII.

O pecado assim concebido, implica, fundamentalmente, na superficialidade da estrutura subjetiva humana. Por isso, os sacramentos aliado à formação e ao desenvolvimento intelectual restauraria o homem naquela sociedade, pois prezaria pelo aprimoramento pessoal e, por conseguinte, social daquele período: a civilização cristã do século XII. Assegurar a integridade da natureza humana pressupunha, para o mestre vitorino, instruir, aprimorar os costumes, os valores éticos e morais, ou seja, garantir a preservação do humano e, por conseguinte, do mundo/da civilização. Assim, a integridade da natureza humana, sua formação, contempla uma experiência profunda com a sapiência, na medida em que ao prezar pelo conhecimento assegurasse a capacidade de renovação, em não dissociar a experiência da comunhão entre pensamentos, palavras e atos. Isso exige o pensamento reflexivo, que se torna possível graças ao pleno uso cognitivo do intelecto.

A nosso ver, isso engendra um debate sobre a prioridade da educação e do desenvolvimento intelectual humano, o que mostra a atualidade do debate sobre a

sabedoria, a restauração e a natureza humana encontrado nas obras vitorinas, uma vez em que o ambiente escolar suscita algumas reflexões, dentre elas, sobre a natureza humana. Quando se observa que o ambiente escolar está envolto às dificuldades e transtornos de aprendizagens¹⁷⁶, agressividades¹⁷⁷ verbais e físicas, indisciplina¹⁷⁸, quadros depressivos¹⁷⁹, etc., constata-se a nossa preocupação em debater a condição da natureza humana. Esse debate se reverte na reflexão de uma das temáticas principais do pensamento vitorino: a da unidade humana composta de corpo e alma. É nessa unidade em que se encontra a dimensão formativa: o intelecto, e com ele, a natureza humana, pois “a integridade da natureza humana, por sinal, se realiza de duas maneiras, pelo conhecimento e pela virtude [...]” (HUGO DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon...*, L. I, c. 5, § 3). O conhecimento e a virtude são, potencialmente, desenvolvidos e aprendidos quando há o pleno uso cognitivo do intelecto. Nesse sentido, esse debate é importante, justamente, porque nos faz pensar em nossos desafios educativos. A História da Educação, desse modo, nos ajuda a ter uma sensibilidade por meio de seu estudo, não somente em conhecer os distintos processos de ensino aprendizagem no curso da História, como também refletir sobre a condição de humanidade. Não se trata de cristalizar os escritos vitorinos como norte para a educação brasileira, mas sim de destacar que, já no século XII, os intelectuais tinham hipóteses sobre a relação entre a faculdade intelectual e a ação e condição humana no processo educativo. Se, em Hugo de Saint-Victor, essa relação possibilitaria a restauração, a nosso ver, ela é imprescindível à educação como um todo. Algo parece certo: é impossível haver aprendizagem sem responsabilidades e desenvolvimento intelectual. Essa é, a nosso ver, uma constatação que merece maior aprofundamento.

¹⁷⁶ Acerca dessa temática é válida a leitura de MAZER, Sheila Maria; DAL BELLO, Alessandra Cristina; BAZON, Maria Rezende. Dificuldade de aprendizagem: revisão de literatura sobre os fatores de risco associados. **Psicol. educ.** no.28, São Paulo jun. 2009. Disponível: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-69752009000100002.

¹⁷⁷ Sobre essa questão, recomenda-se a leitura de: ASSIS, SG., and MARRIEL, NSM. Reflexões sobre violência e suas manifestações na escola. In: ASSIS, SG., CONSTANTINO, P., and AVANCI, JQ., orgs. Impactos da violência na escola: um diálogo com professores [online]. Rio de Janeiro: Ministério da Educação/ Editora FIOCRUZ, 2010, pp. 41-63. ISBN 978-85-7541-330-2. Available from SciELO Books .

¹⁷⁸ Em relação à indisciplina no ambiente escolar, sugere-se a leitura de: AQUINO, Julio Groppa (org.). **Indisciplina na Escola**: alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1996.

¹⁷⁹ Sobre essa questão, é válida a leitura de: JATOBÁ, Joana D’Arc Vila Nova; BASTOS, Oton. Depressão e ansiedade em adolescentes de escolas públicas e privadas. **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, 56(3): 171-179, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/jbpsiq/v56n3/a03v56n3.pdf>.

REFERÊNCIAS

FONTES AGOSTINIANAS

SANTO AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Edições Paulina, 1991.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SANTO AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005.

FONTES DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. A Árvore da Vida. In: _____ **Obras Escolhidas**. Org. Luis A. De Boni. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1983.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. Cristo, único mestre de todos. In: _____ **Obras Escolhidas**. Org. Luis A. De Boni. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1983.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. Redução das ciências à teologia. In: _____ **Obras Escolhidas**. Org. Luis A. De Boni. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1983.

FONTES VITORINAS

HUGO DE SAINT-VICTOR. **Didascálion**: Da arte de ler. Petrópolis: Vozes, 2001.

HUGONIS DE S. VICTORE. De sacramentis fidei christianae. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologia Latina**. Disponível em: <<https://archive.org/details/patrologiaecurs05migngoog>>. Acesso em 05 jan. 2017.

HUGH OF SAINT VICTOR. **On the sacraments of the chrstian Faith**. Translated by Roy J. Deferrari. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2007.

OBRAS CONSULTADAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995.

ATHAYDE, Wesley Rodrigues. A Sapiência e as Sete Artes Liberais segundo Hugo de São Vítor. **Humanidades em diálogo**, vol.I, nov. 2007.

BAUER, Martin; AARTS, Bas. A construção do corpus: um princípio para coleta de dados qualitativos. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (Org.) **Pesquisa qualitativa com textos, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 39-63.

BAUTIER, Robert-Henri, Origines et premiers Développements de l'Abbaye de Saint-Victor. In: LONGÈRE, Jean. **L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age**. Brepols, 1991.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. de Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da História**, ou, O ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Introdução à História**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média**, século XII. Lisboa: Edições 70, 1986.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução da historiografia**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BURKE, Peter. **História e teoria social**. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BUTLER, Cuthbert. **Il misticismo occidentale**. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo. Società editrice il Mulino: Bologna, 1970.

BYNUM, Caroline Walter. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

CACCIAPUOTI, Pierluigi. **Deus existentia amoris**, teologia della carita negli scritti di Ricardo di San Vittore. Turnhout: Brepols, 1998.

CALVINO, Ítalo. **Porque ler clássicos?** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Unesp, 1999.

CARVALHO, Mario Santiago de. São Boaventura: Recondução das Ciências à Teologia. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 9, p. 205-215, 1996. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/reducao_reconducao>. Acesso em: 11 ago. 2016.

CASTRO, Hebe. História Social, In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 45-59.

CHENU, Marie-Dominique. **La teologia nel XII secolo**. Introduzione di Inos Biffi. Traduzione Paolo Vian. Milano: Editoriale Jaca book SpA, 1999.

COELHO, Maria Filomena. Prefácio. In: RUST, Leandro Duarte. **A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história**. Cuiabá: AdUFMT, 2013.

COSTA, Ricardo da. O Espelho de Reis de Frei Álvaro Pais (c. 1275-1349) e seu conceito de tirania. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). **Atas do III**

Encontro Internacional de Estudos Medievais. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2001, p. 338-344. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/o-espelho-de-reis-de-frei-alvaro-pais-c-1275-1349-e-seu-conceito-de-tirania>>. Acesso em: 01 ago. 2017.

DHUODA. **La Educación cristiana de mi hijo.** Pamplona: Editora Eunate, 1995.

DURKHEIM, Emile. **A evolução pedagógica.** Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia.** Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1973.

EPICURO. **Carta sobre a Felicidade** (a Meneceu). São Paulo: Unesp, 1997.

FALBEL, Nachman. As heresias dos séculos XII e XIII. **Revista de História**, v. 38, n. 78, p. 325-352, 1969.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história.** Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FEBVRE, Lucien. **A Europa:** gênese de uma civilização. São Paulo: EDUSC, 2004.

GENICOT, Léopold. **Profilo della civiltá medioevale.** Milano, 1968.

GOMES, Vinícius Sabino. A origem do gótico nas ideias de Erwin Panofisky.

Escritos, Medellín–Colombia, v. 20, n. 45, p. 359-388, jul-dez, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v20n45/v20n45a06.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

GRYZBOWSKI, Lukas Gabriel. Política: entre a teoria e a práxis no século XII. O *De sacramentis* de Hugo de S. Victor e a *Historia de duabus civitatibus* de Otto de Freising. **Roda da Fortuna.** Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval, v. 3, n. 2, p. 124-147, 2014.

GUIZOT, François. **Historia da civilização na Europa.** Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora e oficinas Typographica e de encadernação, 1907.

GUIZOT, François. Sétima lição. In: MENDES, Claudinei Magno Magre; OLIVEIRA, Terezinha. (orgs.). **Formação do Terceiro Estados as comunas**: coletâneas de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Maringá: Eduem, 2005. p. 27-48.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica**. Grega e Latina. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HASKINS, Charles Homer. **The Renaissance of the Twelfth Century**. 3rd edn. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1933.

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1985.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: UNIMEP, 1999.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário da Literatura medieval galesa e portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. **Aprender para ensinar, doutrinar para salvar**: a formação da sabedoria cristã do abade Guiberto de Nogent (c. 1055-c. 1125) em Monodiae (c.1115). 300 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói, 2013.

LAUAND, Jean Luiz. **Antropologia e Formas quotidianas**: a Filosofia de S. Tomás de Aquino Subjacente à nossa Linguagem do Dia-a-Dia. In: Conferência proferida na Universitat Autònoma de Barcelona, Dept. de Ciències de l'Antiguitat i de l'Etat Mitjana em 23 abril 1998. Disponível em:
<http://www.hottopos.com/notand1/antropologia_e_formas_quotidiana.htm>. Acesso em: 10 mar. 2017.

LAUAND, Jean Luiz. Cassiodoro e as instituições: o Trabalho dos Copistas. **Videtur**, n. 31, São Paulo: Mandruvá. Disponível em:
<<http://www.hottopos.com/videtur31/jean-cassiodoro.htm>> Acesso em: 28 dez. 2018.

LEFF, Gordon. A Faculdade de Artes. In: RÜEGG, Walter (Org.) **Uma história da Universidade na Europa**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1996.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LEMAÎTRE, Nicole; QUINSON, Marie-Thérèse; SOT, Véronique. **Dicionário cultural do Cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LONGÈRE, Jean. **L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age**. Brepols, 1991.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Boaventura e a querela na Universidade de Paris: mendicância e dialética. **NOTANDUM**, Ano XIV, n. 27, p. 37-51, set-dez, 2011. Disponível em: < <http://www.hottopos.com/notand27/notandum27.pdf>>. Acesso 28 ago. 2017.

MARCHIONNI, Antonio. Introdução. In: HUGO DE SAINT-VICTOR. **Didascálion**: Da arte de ler. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENDES, Claudinei Magno Magre. A importância da pesquisa de fontes para os estudos históricos. **Acta Scientiarum**. Education. Maringá, v. 33, n. 2, p. 205-209, 2011. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/14174/8002>>.

Acesso em: 27 mar. 2017. doi: 10.4025/actasieduc.v.33i2.14174

MERINO, José Antônio. **Humanismo Franciscano**: franciscanismo e mundo atual. Petrópolis: FFB, 1999.

Mistério. In: ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, **Dicionário escolar da língua portuguesa**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008, p. 865.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

NARDI, Paolo. Relações com as autoridades. IN: RIDDER-SYMOENS, Hilde (Coord.). **Uma história da Universidade na Europa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996, v. 1. As Universidades na Idade Média, p. 75-105.

NUNES, Meire Aparecida Lóde. **E o Logos se fez carne...**: uma análise dos afrescos de Giotto na Capella Degli Scrovegni. 2015. 247 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, 2015.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. A origem da Universidade de Paris (II). **Revista de História**, São Paulo, v. 34, n. 70, p. 415-449, 1967. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/126115/122919>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da Filosofia no século XII**. São Paulo: Grijalbo Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Boaventura e Aristóteles. **Cadernos de História e Filosofia da Educação**. São Paulo, v. IV, n. 6, 2001, online. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/videtur15/ruy.htm>>. Acesso em: 07 ago. 2017.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. O Realce de Pedro Afonso no Renascimento do séc. XII. **Mirandum**. São Paulo, ano III, n. 8, jul-dez, 1999. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand8/ruynun.htm>>. Acesso em: 27 dez. 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. **Escolástica**. São Paulo: Mandruvá, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. Chartularium Portugalensis: reflexões sobre a universidade medieval no Século XIV e a política. **Cadernos de História da Educação**, v.16, n.2, p. 553-591, mai.-ago. 2017.

OLIVEIRA, Terezinha. A Escolástica como Filosofia e Método de Ensino na Universidade Medieval: uma reflexão sobre o Mestre Tomás de Aquino. **Notandum**, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, n. 32, maio-ago, 2013. Disponível em: < <http://www.hottopos.com/notand32/03terezinha.pdf>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. Intelectuais e Educação no século XIII: Tomás de Aquino e Boaventura. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO – A EDUCAÇÃO E SEUS SUJEITOS NA HISTÓRIA, 2006, Goiânia. **Anais do IV Congresso Brasileiro de História da Educação**. Goiânia: EDIPUCG, 2006. Disponível em: < <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautores/eixo06/Terezinha%20Oliveira%20-%20Texto.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2017.

OLIVEIRA, Terezinha. Os mendicantes e o ensino na Universidade Medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: Simpósio Nacional de História, XXIV, 2007. São Leopoldo, RS. **Anais...** São Leopoldo: Unisinos. Disponível em: < <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Terezinha%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2017.

OLIVEIRA, Terezinha. Os mosteiros e a institucionalização do ensino na Alta Idade Média: uma análise da história da educação. **Série-Estudos** - Periódico do Mestrado em Educação da UCDB. Campo Grande - MS, n. 25, p. 207-218, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.serie-estudos.ucdb.br/index.php/serie-estudos/article/viewFile/308/161>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. Transformações sociais e educação na antiguidade e medievalidade. In: Seminário de Pesquisa do PPE, 2012, Maringá. **Anais...**

Disponível em:

<http://www.ppe.uem.br/publicacoes/seminario_ppe_2012/trabalhos/gp/18_OLIVEIRA.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2017.

PESSANHA, José Américo Motta. Vida e Obra. In: SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PIEPER, Josef. **Abertura para o todo**: a chance da Universidade. São Paulo: APEL Editora, 1989.

PIRENNE, Henri. **As cidades da Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.

PIZOLI, Rita de Cássia. **O papel da contemplação no projeto social e educativo de Bernardo de Claraval**, 174 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2014.

POIREL, Dominique. **Ugo di San Vittore**: storia, scienza, contemplazione. Milano: Jaca Book, 1997. Disponível em:<
https://books.google.com.br/books?id=vofPui9v71AC&pg=PA143&lpg=PA143&dq=D.+Van+Den+Eyden+.+Essai+sur+la+succ&source=bl&ots=NWarRnwfPq&sig=i6sUf97Cm2JckcArC4_RROmrWEw&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjL5rv01uDVAhWEI5AKHXb_B5YQ6AEIKTAA#v=onepage&q=de%20sacramentis&f=false>. Acesso em: 17 ago. 2017.

PUECH, Henry-Charles. **Histoire des Religions**. vol II. Paris. Gallimard, 2004.

QUICHERAT, L.; SARAIVA, F.R. dos Santos. **Novissimo Dicionario Latino-Portuguez**. 9. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1927.

RUBIM, Sandra Regina Franchi. **Educação, História e Imagens de D. Sebastião**: a construção de um ideal laico e cristão. 2016. 255 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, 2016.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

RUST, Leandro Duarte. **A reforma papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história**. Cuiabá: AdUFMT, 2013.

SAINT ISIDORE OF SEVILLES. **Isidore of Seville's Etimologies**: the complete translation of Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX. Volume one. Books I-X. Charlotte, Vermont: MedievalsMS, 2005. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=igxC93_A-fIC&pg=PR15&lpq=PR15&dq=SAN+ISIDORO+DE+SEVILLA.+Etimolog%C3%ADas.+Madrid:+Biblioteca+de+Autores+Cristianos,+2004.&source=bl&ots=k0S7WjO1Rv&sig=sd07DclHTMKQdcINDWSuujl20W0&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwiYp4vX6erfAhXJFLkGHXz8Ai4Q6AEwCXoECAIQAQ#v=onepage&q=book%20x%20appellatives&f=false>. Acesso em: 13 jan. 2019.

SICARD, Patrice. **Hugues de Saint-Victor et son école**. Brepols, 1991.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SOUZA, José Antonio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STREFLING, Sergio Ricardo. **Igreja e poder**: plenitude e soberania popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=DD7cCScAVV0C&pg=PA37&dq=expoente+da+escola+de+saint-victor&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiQ0Iypw-bLahWGIpAKHfNMAmEQ6AEIJjAA#v=onepage&q=expoente%20da%20escola%20de%20saint-victor&f=false>>. Acesso em: 05 jan. 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Volume VI. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VERGER, Jacques. **As universidades na Idade Média**. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1990.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VERGER, Jacques. Os professores. In: RIDDER-SYMOENS, Hilde de. (Org.). **Uma História das Universidades na Europa**. Lisboa: Casa da Moeda, 1996, p. 143-167. (v.I As Universidades na Idade Média).

VIANA, Ana Paula dos Santos. **A virtude da fidelidade como preceito educativo em Dhuoda**. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2014.

WULF, F. Mística. In: FRIES, Heinrich (org.). **Dicionário de Teologia**: conceitos fundamentais da Teologia atual. São Paulo: Edições Loyola, 1970. vol. III.

ZILLES, Urbano. **Os sacramentos da Igreja Católica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Disponível em: <
https://books.google.com.br/books?id=3DWyq2pgVrwC&pg=PA25&lpg=PA25&dq=d+e+sacramentis+hugo+de+s.+victor&source=bl&ots=OdIL_kolKe&sig=TK0JdoTipJtZO DxpX_xlB7-Wla0&hl=pt-PT&sa=X&ved=2ahUKEwjM9v2emZjeAhUI1IkKHaZKCDc4ChDoATAEegQIBRAB#v>

[=onepage&q=de%20sacramentis%20hugo%20de%20s.%20victor&f=false>](#). Acesso em: 21 out. 2018.

APÊNDICES

APÊNDICE A – *Corpus*: obras de Hugo de Saint-Victor

TÍTULO	DISPONÍVEL EM:
<i>Didascalicon de studio legendi</i>	PL CLXXVI, 737 – 812
<i>De institutione novitiorum</i>	PL CLXXVI, 925 – 952
<i>Epitome Dindimi in philosophiam</i>	R. Baron, <i>Hugonis de Sancto Victori Opera propedeutica</i> , Notre Dame, 1966.
<i>De grammatica</i>	R. Baron, <i>Hugonis de Sancto Victori Opera propedeutica</i> , Notre Dame, 1966.
<i>Practica geometriae</i>	R. Baron, <i>Hugonis de Sancto Victori Opera propedeutica</i> , Notre Dame, 1966.
<i>Descriptio mappe mundi</i>	P. Gauthier-Dalché, <i>La "Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire</i> , Paris 1988.
Quaestiones Et Decisiones In Epistolas Divini Pauli	PL CLXXV, 431 – 634
<i>De Scripturis et scriptoribus sacris</i>	PL CLXXV, 9-28
<i>Annotationes in Pentateuchon</i>	PL CLXXV, 29-86
<i>Annotationes in libros Iudicum et Ruth</i>	PL CLXXV, 87-96
<i>Annotationes in libros Regum</i>	PL CLXXV, 95-114
<i>Homiliae in Ecclesiasten</i>	PL CLXXV, 113-256
<i>Expositio super Psalmos</i>	PL CLXXVII, 589-634
<i>Expositio super Threnos</i>	PL CLXXV, 255-322
<i>Institutiones in Decalogum</i>	PL CLXXVI 9-14
<i>Eulogium sponsi et sponsae</i>	PL CLXXVI, 987-994
<i>In canticum beatae Mariae</i>	PL CLXXV, 413-432
<i>De oratione dominica</i>	PL CLXXV, 774-789
<i>De assumptione beatae Mariae</i>	PL CLXXVII, 1209-1222
De Modo Dicendi Et Meditandi Libellus	PL CLXXVI, 875-880
<i>Commentarius in Hierarchiam coelestem</i>	PL CLXXV, 923-1154
<i>Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae</i>	PL CLXXVI, 17-42
<i>De sacramentis christianae fidei</i>	PL CLXXVI, 173-618
<i>De verbo Dei</i>	PL CLXXVII, 289-294

<i>De quatuor voluntatibus</i>	PL CLXXVI, 941-846
<i>De Verbo incarnato collationes</i>	PL CLXXVII, 320-324
<i>De sapientia Christi</i>	PL CLXXVI, 845-856
<i>De tribus diebus</i>	PL CLXXVI, 811-838
<i>De potestate et voluntate Dei ut maior sit</i>	PL CLXXVI, 839-842
<i>De beatae Mariae verginitate</i>	PL CLXXVI, 857-876
<i>De tribus rerum subsistentiis</i>	C. H. Buttimer, <i>Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De studio legendi. A critical Text</i> , Washington 1939.
<i>De arca Noe morali</i>	PL CLXXVI, 617-680
<i>De arca Noe mystica</i>	PL CLXXVI, 681-704
<i>De vanitate mundi</i>	PL CLXXVI, 703-740
<i>De septem donis Spiritus sancti</i>	PL CLXXV, 410-414
<i>De quinque septenis</i>	PL CLXXV, 405-410
<i>De unione corporis et spiritu</i>	PL CLXXVII, 285-289
<i>De meditatione</i>	PL CLXXVI, 993-998
<i>De virtute orandi</i>	PL CLXXVI, 977-988
<i>De substantia dilectionis</i>	PL CLXXVI, 15-18
<i>De laude caritatis</i>	PL CLXXVI, 696-976
<i>Soliloquium de arrha animae</i>	PL CLXXVI, 951-970
<i>Epistolae duae ad Ranulphum de Mauriaco</i>	PL CLXXVI, 1011
<i>Epistola ad Iohannem Hispalensem</i>	PL CLXXVI, 1014
<i>Miscellanea</i>	PL CLXXVII, 469-590
<i>Sententiae de divinitate</i>	A. M. Piazzoni, <i>Ugo di San Vittore 'auctor' della "Sententiae de divinitate"</i> , Studi Medievali, 23 (1982).

APÊNDICE B – Relação de trabalhos sobre Hugo de Saint-Victor

- O Didascálicon de Hugo de São Vitor – Regras de leitura enquanto normas de vida. Marinho Nogueira, Maria Simone. *Mirabilia*; Núm. 16 (Gener-Juny 2013), p. 52-64.
- De l'intégration au dépouillement: Thomas de Celano et sa réception de quelques thèmes d'Hugues de Saint-Victor. Poirel, Dominique. *Franciscan Studies*, 2012, Vol.70, pp.341-366.
- Croire comme preuve de l'inconcevable d'après le traité *De fide* d'Hugues de Saint-Victor. Kieft, Xavier. *Questes*, 15 November 2006, pp.3-9. OpenEdition Journals.
- Livre de la nature et dbat trinitaire au XII e sicle. Le *De tribus diebus* de Hugues de Saint-Victor. Smith, Lesley. *The Journal of Theological Studies*, 2003, Vol.54(2), pp.818-820. Oxford University Press.
- Le vœu de Hugues de Saint-Victor à Pierre Lombard. Guareschi, Massimiliano. *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 01 November 1998.
- Avant la *Practica geometriae* attribuée à Hugues de Saint-Victor: le lexique de la géométrie pratique au XI siècle. Jacquemard, Cathérine. *Voces*, 1997, Issue 8, pp.207-226.
- Deux traités faussement attribués à Hugues de Saint-Victor. Eynde, Damien Van Den. *Franciscan Studies*, 1959, Vol.19(3), pp.318-324
- *Luvre de Hugues de Saint-Victor, I: De institutione novitiorum; De virtute orandi; De laude caritatis; De arrha animae* . Edited and translated by P. Sicard, H. B. Feiss, D. Poirel and H. Rochais. (Sous la Rgle de Saint Augustin.) Pp. 335+1 colour plate. Turnhout: Brepols, 1997. B.Fr. 1,700. 2 503 50561 9. Haseldine, Julian. *The Journal of Ecclesiastical History*, 1999, Vol.50(1), pp.131-177. Cambridge University Press.
- L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor, vol. 2, *Super Canticum Mariae* etc. (Review). Evans, G. R. *The Journal of Theological Studies*, April, 2001, Vol.52(1), p.522.
- Hugues de Saint-Victor et son École. Gibson, Margaret *The Journal of Ecclesiastical History*, 1992, Vol.43(4), pp.678-679.

- Livre de la nature et debat trinitaire au XII siecle. Le De tribus diebus de Hugues Saint-Victor. (Book Review). Smith, Lesley. The Journal of Theological Studies, Oct, 2003, Vol.54(2), p.818-820.
- Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle: Le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor (Book Review). Mews, Constant J. Speculum, 1 January 2004, Vol.79(1), pp.255-257.
- La "Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor. Kish, George. Speculum: A Journal of Medieval Studies, July, 1990, Vol.65(3), p.701(2).
- Diagrammes Médiévaux et Exégèse Visuelle: Le "Libellus de Formatione Arche" de Hugues de Saint-Victor. (Book Review). Chase, Steven. Speculum, 1 July 1996, Vol.71(3), pp.761-762.
- Litterature et spiritualite en Scandinavie medievale: La traduction norroise du De arrha animae de Hugues de Saint-Victor, 1st ed., 1 vol. Eldevik, Randi. Scandinavian Studies, Fall, 1997, Vol.69(4), p.499.
- Le "Cur Deus homo" d'Anselme de Canterbury et le "De arrha animae" d'Hugues de Saint-Victor traduits pour Philippe le Bon. Evans, G. R. Speculum: A Journal of Medieval Studies, July, 1987, Vol.62, p.765(2).
- The Liber Sermonum Hugonis: The Discovery of a New Work by Hugh of Saint-Victor. Stammberger, Ralf M. W. Medieval Sermon Studies, 01 October 2008, Vol.52(1), pp.63-71.
- Hugh of St. Victor on "Jesus wept": compassion as ideal humanitas (Critical essay). Coolman, Boyd Taylor. Theological Studies, Sept, 2008, Vol.69(3), p.528(29).
- Three Medieval Chroniclers: Monastic Historiography and Biblical Eschatology in Hugh of St. Victor. Otto of Freising, and Ordericus Vitalis. Petry, Ray. Church History: Studies in Christianity and Culture, 1965, Vol.34(3), pp.282-293.
- Hugh of St. Victor and the Ark of Noah: A New Look. Zinn, Grover. Church History: Studies in Christianity and Culture, 1971, Vol.40(3), pp.261-272.
- Medieval theories of education: Hugh of St Victor and John of Salisbury. Fitzgerald, Briand. Oxford Review of Education, 01 October 2010, Vol.36(5), p.575-588.

APÊNDICE C – Movimentos laicos e pobreza no século XII

Dentre os movimentos laicos e de pobreza difundidos no século XII, Bolton (1986, p. 63) destaca dois grupos: os Valdenses e os Humiliati, “[...] cujos adeptos desejam incitar os outros à vida cristã e a ouvir os Evangelhos”. Os Valdenses tiveram sua origem no grupo de adeptos de Pedro Valdes, de Lyon, na França. Esse homem foi um comerciante abastado que se converteu em 1173 “[...] em resultado de ter ouvido a história popular de Santo Aleixo contada por um menestrel ou artista ambulante. Esta história de renúncia extrema, que, no século XII, se tornara em algo de parecido com um culto, parece ter sido um catalisador importante ao caminhar Valdes para uma vida de pobreza voluntária, e foi o impulso directo para a sua conversão. Os valores difundidos pelo culto de Aleixo remontavam à tradição da *imitatio Christi* e representavam mais uma solução laica individualista para uma crise de consciência do que a via monástica e institucional mais comuns proporcionavam. Os que estavam descontentes com os valores sociais correntes encontraram uma mensagem vital na *Vita de Aleixo*. Ao mudar dramaticamente o seu modo de vida, o homem podia encontrar uma resposta pessoal aos tormentos da época através da renovação espiritual. A primeira inspiração pessoal de Valdes foi vender tudo o que tinha adquirido através da usura e passar a viver de esmolas. Em seguida quis ler directamente a Bíblia, de modo que foi para uma escola local de teologia (*schola*) para consultas e sobre o assunto” (BOLTON, 1986, p. 64). Após seu estudo e tradução da Bíblia para o vernáculo, começou a pregar a penitência e o Evangelho. Reuniu, então, uma comunidade formada por homens e mulheres que, enviados por ele, começaram a pregar, mas como essas pregações ocorriam sem a permissão do bispo de Lyon e, além disso, o grupo criticava o clero, foi proibido de realizar essa prática e seus integrantes acabaram sendo excomungados. Os Humiliati, por sua vez, “[...] estavam principalmente localizados na Lombardia e parece terem vindo das camadas superiores da sociedade. Tal como os Valdenses, também foram excomungados em 1184, juntamente com todo um grupo de heréticos [...]” (BOLTON, 1986, p. 72).

APÊNDICE D – Gnosticismo

Segundo Abbagnano (1970), foram designadas de gnosticismo algumas correntes filosóficas que se difundiram nos primeiros séculos depois de Cristo no Oriente e no Ocidente e que produziram uma literatura rica e variada. No entanto, esta se perdeu, à exceção de poucos textos conservados em traduções coptas, chegando até nós somente por meio dos trechos mencionados e ao mesmo tempo refutados pelos Padres Apologistas. O gnosticismo é uma primeira tentativa de filosofia cristã, sem rigor sistemático e misturada a elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Em geral, para os gnósticos, o conhecimento era condição para a salvação, de onde o nome, adotado pela primeira vez, de ofitas ou Sociedade da Serpente, que mais tarde se dividiu em numerosas seitas. Estas utilizavam textos religiosos atribuídos a personalidades bíblicas, como o *Evangelho de Judas*, mencionado por Irineu. Outros textos dessa espécie foram encontrados em traduções coptas: o mais importante é *Pistis Sophia* (publicado em 1851), uma forma de diálogo entre o Salvador ressuscitado e seus discípulos especialmente Maria Madalena sobre a queda e a redenção de Pistis Sophia, ser pertencente ao mundo dos *Éons*, bem como sobre o caminho de purificação do homem por meio da penitência. Os principais gnósticos dos quais temos notícia são: Basílides, Carpócrates, Valentim e Bardesane, cujas doutrinas são conhecidas pelas refutações de Clemente de Alexandria, Irineu e Hipólito. Uma das teorias mais típicas do *gnosticismo* é o *dualismo* dos princípios supremos (admitido, por exemplo, por Basílides), ligado a concepções orientais. As tentativas de união entre os dois princípios, bem e mal, têm como resultado o *mundo*, no qual as trevas e a luz se unem, mas com predomínio das trevas (ABBAGNANO, 1970).

APÊNDICE E – *Espelho de Príncipe*

O gênero literário *Espelho de Príncipe* são tratados de conduta ética e moral, utilizados com o intuito de orientar reis e príncipes sobre a arte de governar. Contemplavam conselhos na arte da guerra, no modo de agir, nas qualidades que deveriam possuir, enfim, na formação necessária não somente para manter seu reinado, sua vida política, mas também na vida pessoal. Nesse gênero literário, a história serve de exemplo, pois evidencia as atitudes, as posições dos antigos governantes, exemplos estes que ensinariam o comportamento adequado aos soberanos. Nessa perspectiva, ao analisarmos, na dissertação de Mestrado (VIANA, 2014), a obra de Dhuoda (século IX), intitulada, *La educación cristiana de mi hijo*, observamos, fundamentada em Lauand (1986), Nunes (1995) e Costa (2001), que a obra de Dhuoda insere-se nesse gênero literário, em virtude de seu conteúdo e características pedagógicas.

O *Espelho* é um gênero literário que traça o retrato de um ideal, especialmente o ideal moral. Na Gália franca, os espelhos eram sobretudo obras de espiritualidade escritas por clérigos. Daí a extrema originalidade de Dhuoda, uma mulher, leiga, e mais: uma mãe escrevendo para seu filho. Original também é o caráter pessoal e autobiográfico que Dhuoda imprime ao livro, que não se reduz a um tratado de moral ou espiritualidade, mas visa à formação geral do perfeito *gentleman* (LAUAND, 1986, p. 122, grifos do autor).

A obra de Dhuoda é considerada pelos estudiosos, como Lauand (1986), Merino (1995) e Nunes (1995) um manual, pois além de constituir um livro de educação de uma mãe zelosa e erudita que o redige em forma de testamento espiritual, também tem conotação de espelho, afinal

Na época carolíngia os termos manual e espelho eram empregados geralmente como sinônimos. Aliás, como observa Riché, esse gênero literário remonta à antiguidade egípcia e hebraica, passou às civilizações bizantina e árabe. Os “espelhos” apresentavam-se como guias de orientação política, de educação física, moral e literária para os jovens aristocratas” (NUNES, 1995, p. 139).

O *Manual* de Dhuoda insere-se nesse formato literário, cuja finalidade era apresentar uma proposta de formação moral e religiosa para formar os jovens desse período, mostrando quais seriam as normas de comportamento a ser seguidas para

que eles tornassem virtuosos. É isto que encontramos na obra de Dhuoda. Preocupada com a formação do filho e considerando o modelo ideal de homem de seu tempo, bem como o contexto social em que estava imersa, ela descreve as orientações necessárias a formação de seu primogênito, ou seja, qual o *espelho* que deveria refletir sua vida, pois

Espelho, do latim *speculu*: reprodução fiel da imagem, representação, reflexo. Em seu sentido figurado, um modelo, exemplo a ser seguido, imitado. Deriva do verbo deponente latino *specular*, cuja primeira acepção é observar. Essas palavras, por sua vez, derivam da raiz indo-europeia *scop*. [...]

Mas como os pensadores da Idade Média entendiam esta alegoria? A tradição veterotestamentária traz a idéia do *Espelho* como um lugar que o homem, ou melhor, os reis, podem vislumbrar a ação de Deus. No *Livro da Sabedoria*, obra que se insere na tradição literária parenética [...] encontra-se uma passagem em que o autor se vale desta metáfora reino-terrestre celeste: “A Sabedoria é mais móvel que qualquer movimento [...] Ela é um aflúvio do poder de Deus, uma emanção puríssima da glória do Onipotente, pelo que nada de impuro nela se introduz. Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade” [...]. Assim, desde a tradição deuterocanônica, o Espelho é o lugar da contemplação, a porta por onde os soberanos podem receber a iluminação que reflete a luz divina da Sabedoria. Com ela, através do *Espelho*, os reis podem exercer sabiamente o ofício da Justiça à maneira de Salomão. O *Espelho* representa a Sabedoria e faz parte da simbologia do poder monárquico e da educação do príncipe. Por sua vez, na tradição filosófica ocidental, o Espelho também representa, desde Platão (c. 429-347 a.C.) até Plotino (204/205 – 270 d.C.), a alma. Segundo este último, a imagem de uma pessoa está sujeita a receber a influência de seu modelo, como um Espelho (PLOTINO, *Ennéades*, Paris, IV, 3); a alma possui duas faces: um lado inferior, voltado para o corpo, e um lado superior, voltado para a inteligência (PLOTINO, *Ennéades*, III, 43; IV, 88). [...] Platonista da escola de Orígenes, Gregório acreditava que para qualquer método ser eficaz deveria se como um *Espelho*. Assim como uma virgem, espécie de *corpo-espelho* onde as pessoas poderiam ter um vislumbre da pureza da alma, da imagem de Deus” (COSTA, 2001, p. 339-340, grifos do autor).

Observa-se, portanto, o autor discorre a acepção de *espelho* desde o período antigo até o medievo. Neste período, a concepção de espelho há relação com a sapiência, como local de contemplação, de modelo de perfeição a ser seguido pelos homens para guiar suas ações.

APÊNDICE F – Heresias

Em relação às heresias, destacam-se os cátaros ou albigenses e os valdenses. “Parece que os cátaros eram dualistas e, a exemplo dos gnósticos, consideravam o Jeová do Antigo Testamento um demiurgo iníquo, sendo Deus verdadeiro apenas aquele revelado no Novo Testamento. Viam a matéria como algo essencialmente mau e acreditavam que, para o virtuoso, não há ressurreição do corpo. Os maus, porém, transmigrarão para corpos de animais. Com base nisso, eram vegetarianos, abstendo-se até mesmo de ovos, queijo e leite. Comiam peixes, porém, por acreditarem que não se reproduziam por meio do sexo. Todo sexo lhes era abominável; o casamento, diziam alguns, é ainda pior do que o adultério, uma vez que é contínuo e complacente. Por outro lado, não encontravam objeção ao suicídio. Aceitavam o Novo Testamento mais literalmente do que os ortodoxos; privavam-se de juramentos e davam a outra face. Os perseguidores registraram o caso de um acusado de heresia que defendeu-se dizendo que comia carne, mentia, jurava e era um bom católico” (RUSSELL, 2015, p. 177).

Em relação aos valdenses, “Trata-se dos seguidores de Pedro Valdo, entusiasta que, em 1170, iniciou ‘cruzada’ em prol da observância da lei de Cristo. Ele doou todos os seus bens para os necessitados e fundou a sociedade dos ‘Pobres de Lyon’, que praticavam a pobreza e uma rigorosa vida de virtudes. De início, tiveram aprovação papal, mas invectivaram com demasiado entusiasmo a imoralidade do clero e foram condenados pelo Concílio de Verona em 1184. Em seguida, estipularam que todo homem bom tinha competência para pregar e expor as Escrituras; nomeavam, ademais os próprios ministros e dispensaram os serviços dos presbiterato católico. O grupo se espalhou pela Lombardia e pela Boêmia, onde preparou o caminho para os hussitas” (RUSSELL, 2015, p. 178).

APÊNDICE G – CRISE NA UNIVERSIDADE DE PARIS (SÉCULO XIII)

Nunes (2001, online, grifo nosso), que estuda uma das crises ocorridas na Universidade de Paris no século XIII, evidencia a proibição dos escritos aristotélicos nessa ambiência e também a entrada dos mendicantes (dominicanos e franciscanos) no corpo docente da referida instituição. Um dos documentos que os regulavam a partir de então era – *Parens Scientiarum Universitas*: “Na diocese de Paris, por duas vezes, em 1210 e em 1215, sob o papa Inocência III, foi proibida a explicação em classes da universidade dos *librinaturales* de Aristóteles, nas traduções árabe-latina e greco-latina, e da *Metafísica* na tradução greco-latina. [...] De 1229 a 1231 lavrou a gravíssima crise da Universidade de Paris, desencadeada pela violência da polícia contra os estudantes, fato que ocasionou a greve e até mesmo a transferência dos cursos para fora de Paris. Essa crise terminou com a bula *Parens scientiarum*, do papa Gregório IX, de 13 de abril de 1231, endereçada aos professores e estudantes da Universidade de Paris, esta carta, diz Grabmann no seu clássico estudo *I divietiecclesiastici de AristotelesottoInnocenzo III e Gregorio IX* (Roma, 1941), pode ser definida, com plena razão, como a *magna charta* da Universidade de Paris. Foi durante essa crise universitária que a Ordem Dominicana foi introduzida no corpo docente da Universidade de Paris, em 1229, e nisso ela foi prontamente acompanhada pela Ordem Franciscana em 1231, quando o mestre universitário, Alexandre de Hales, se tornou franciscano, conservando sua cátedra de Teologia. Na bula *Parens scientiarum*, tida por Denifle, “*quasi totius Universitatis constitutio*”, Gregório IX trata do estudo de Aristóteles na Faculdade de Artes e do método conveniente ao ensino da Teologia. Os regulamentos do papa sobre os *librinaturales* de Aristóteles são aplicáveis aos professores de Artes. Eles podiam ser lidos fora das classes, e a proibição do seu ensino público valia só para a Universidade de Paris, até que uma comissão de especialistas procedesse ao exame, à emenda, à correção dos escritos aristotélicos, freqüentemente maculados pelas interpretações dos filósofos muçulmanos, máxime de Averróis, e até que ficassem livres da suspeita de heresia”.

APÊNDICE H – Teoria e prática

Em nosso entendimento o conhecimento é passível de relações, aproximações e reflexões justamente porque não separamos a prática das ideias. É, pois, em razão de termos aprendido que nós somos o que as nossas ações evidenciam, que a prática tem fundamento (teoria), ou seja, é mediada pela reflexão filosófica, cujo aprendizado revela nosso percurso teórico-metodológico. Compreendemos a Filosofia ou o ato de filosofar como essência da formação, logo, pensamos o conhecimento e o homem como um todo, indivisível. Chegamos a essa compreensão por meio de vários ensinamentos, dentre eles, os de Josef Pieper que, em *Abertura para o todo: a chance da Universidade* (1989), destaca a centralidade do ato de filosofar na formação superior. Esse debate acerca da importância do ato de filosofar nos inquieta à medida que compreendemos que, como profissionais da educação, lidamos com o homem e as relações sociais e, além disso, precisamos desenvolver competências técnicas e políticas articuladas com a dimensão ética do trabalho docente.

Com efeito, o homem, as relações sociais e a ética podem ser considerados três dos principais objetos de preocupação dos estudos filosóficos. Desde os filósofos pré-socráticos, que procuravam a origem de tudo o que existe por meio de formulações racionais, sem recorrer a explicações mitológicas, até o embate em torno do uso de células-tronco na medicina, no qual o entrave parece ser a origem da vida, percebe-se uma busca incessante de respostas sobre o universo para satisfazer as angústias fundamentais da humanidade e dar a ela um norte para pensar e agir eticamente. Assim, entendemos que os estudos filosóficos ajudam na reflexão sobre a natureza humana, processo indispensável para quem pretende ensinar ou quem já exerce esse ofício – só homens podem ensinar e aprender, e no bojo das relações que estabelecem entre si na sociedade. Nesse sentido, Pieper (1989, p. 26) nos permite observar que: “Filosofar significa: dirigir o olhar a tudo aquilo que se nos depara e, num esforço de pensamento preciso e metodicamente disciplinado, suscitar a questão de seu significado último e fundamental”.

APÊNDICE I – Sobre o maniqueísmo

O maniqueísmo é uma forma religiosa que compreende o mundo dividido em duas forças: a do bem e a do mal, isto é, entre Deus e o diabo. Ela foi fundada por Mani (Manes ou Manchaeus) nascido na Pérsia, no século III, o qual difundiu essa religião no Império Romano e no Ocidente cristão. “O maniqueísmo, no entanto, se tomado como oposição levada ao extremo, enrijecendo essa oposição naqueles dois princípios radicalmente distintos, o Bem por um lado e o Mal pelo outro, o fará em diferente operação ou interpretação: para ele (Mani), o responsável da queda, da catástrofe que está na origem do mundo material e conseguinte infelicidade que submeteu a humanidade, é justamente o “Príncipe das Trevas”, mas a organização deste mundo onde se misturam os elementos bons e elementos maus, o caráter provisório que ela representa é a obra de entidades emanadas do Deus supremo”. (Le manichéisme, toutefois, s’il pousse l’opposition à l’extrême, en la durcissant en celle de deux principes radicalment distincts, l’un du Bien et l’autre du Mal, l’exploitera ou l’interprétera différemment : pour lui, le responsable de la chute, de la catastrophe qui est à l’origine du monde matériel et de la suite de malheurs qu’y subit l’humanité, est bien le « Prince des Ténèbres », mais l’organisation de ce monde où se mêlent éléments bons et éléments mauvais, les pis-aller qu’elle représente, est l’œuvre d’entités émanées du Dieu suprême)” (Puech, 2004, p. 554).