



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas - IH  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-Fil

Saulo Fernandes Brito

*DE E-DUCERE: A PERSPECTIVA FORMATIVA DAS  
ARTES LIBERAIS NO PROJETO FILOSÓFICO-  
EDUCACIONAL DE HUGO DE SÃO VÍTOR.*

Brasília, DF  
2021

Saulo Fernandes Brito

*De E-ducere: A perspectiva formativa das artes liberais no projeto  
filosófico-educacional de Hugo de São Vítor.*

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Departamento de Pós-Graduação em  
Filosofia, da Universidade de Brasília –  
UnB –, como requisito à obtenção do  
grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Marcos  
Aurélio Fernandes

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Brasília, DF

2021

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**Instituto de Ciências Humanas**  
**Departamento de Filosofia**  
**Pós-graduação em Filosofia – Mestrado**

Título: *De E-ducere*: A perspectiva formativa das artes liberais no projeto filosófico-educacional de Hugo de São Vítor.

Autor: Saulo Fernandes Brito

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia – FIL –, da Universidade de Brasília – UnB –, como requisito à obtenção do grau em Filosofia – Mestrado.

Brasília, 30 de julho de 2021.

---

Professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes  
(Orientador – PPGFIL UnB)

---

Professor Doutor Guy Hamelin (Membro interno - PPGFIL UnB)

---

Professor Doutor Jorge Augusto da Silva Santos (Membro externo -  
PPGFIL – UFES)

---

Professor Doutor Agnaldo Cuoco Portugal (Suplente - PPGFIL – UnB)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, uno e trino, a Maria Santíssima, sede da Sabedoria, que me concedeu as graças necessárias para prosseguir.

Ao meu orientador, professor doutor *Marcos Aurélio Fernandes*, que tanto me ensinou sobre o amor a Filosofia e me inspirando para sempre buscar o aprofundamento na vida de estudos. Foi profundamente paciente comigo em todas as etapas desta dissertação. Por todo o auxílio, obrigado!

Ao professor doutor *Guy Hamelin* que generosamente se dispôs a compor minha banca de avaliação de qualificação, bem como a banca de avaliação final. Agradeço por me convidar a participar do grupo de estudos em filosofia antiga e medieval, pois esses encontros foram importantíssimos para o meu desejo de compreender ainda mais esse período tão rico de nossa história

Ao professor doutor *Jorge Augusto da Silva Santos* que também se dispôs a compor a banca de avaliação de qualificação e a banca de avaliação final. Que gentilmente me trouxe questionamentos acerca de minha pesquisa.

Aos demais professores da filosofia que me auxiliaram nesse processo; em particular agradeço ao professor doutor Bráulio Tarcísio P. de Matos por sua amizade e auxílio, também agradeço a sua esposa Maria Goretti (*in memoriam*) pelos diversos ensinamentos.

Aos colegas que em alguma etapa de meu mestrado caminharam ao meu lado, cursando as mesmas disciplinas, dividindo dúvidas e soluções sobre a Filosofia.

Agradeço especialmente e principalmente aos meus pais: Antônio Neves Brito e Marise Fernandes de Oliveira, aos irmãos Thais e Matheus. Aos amigos que fiz durante a vida. Em especial agradeço ao Victor Hugo de Oliveira pelo encorajamento e auxílio na revisão de trabalho. Também agradeço a Marina Gomes Macedo por todo o suporte para a concretização deste trabalho.

Deixo também o meu agradecimento aos amigos que fiz no grupo de pesquisa em filosofia antiga e medieval que me auxiliaram no processo da escrita.

Enfim, a todos aqueles que me estiveram ao meu lado em parte ou em todo meu período formativo, meus sinceros agradecimentos.

*Transforma-se o amador na coisa  
amada, por virtude do muito imaginar;  
não tenho logo mais que desejar, pois  
em mim tenho a parte desejada.*

*Se nela está minha alma transformada,  
que mais deseja o corpo de alcançar?  
Em si somente pode descansar, pois  
consigo tal alma está liada.*

*Mas esta linda e pura semidéia, que,  
como o acidente em seu sujeito, assim  
co'a alma minha se conforma,*

*está no pensamento como idéia; [e] o  
vivo e puro amor de que sou feito, como  
matéria simples busca a forma*

(Luis de Camões)

## RESUMO

O *educere* nos ajuda a compreender o projeto educacional filosófico em um sentido mais profundo. Originariamente, esta noção pode ser entendida tanto no sentido de trazer para fora – dar à luz – as potencialidades e virtualidades humanas, quanto de elevação, que aponta para o princípio e o fim de toda a educação: a Sabedoria. Hugo de São Vitor nos propõe, em seu itinerário pedagógico, diversos elementos para o desenvolvimento das capacidades intelectivas, o que tornará mais livre o humano em sua humanidade, daí o papel importantíssimo das artes liberais nesse processo. Para que ocorra o aprendizado, o aluno deve ser preparado e habilitado através das disciplinas escolares (*trivium* e *quadrivium*). Entretanto, apenas o estudo não o conduz para a plena maturação do espírito, antes é preciso percorrer um árduo caminho metodológico de domínio do pensamento, desenvolver a capacidade meditativa para então alcançar o fim último da educação, a contemplação. Esta atividade do espírito se dá através da noção psicológica da *Affectio Imaginaria*, instância intermediária entre o corpo e o espírito, que possui consequências gnosiológicas claras. Cabe ressaltar que a plena manifestação desta educação não se encontrará nos métodos ou nos conteúdos, mas, tão somente, ao fim do processo educacional, pela simples razão de que se trata de um projeto *in fieri* que se resolverá no encontro contemplativo, na visão amorosa da Sabedoria.

Palavras-chave: Hugo de São Vitor, Educação, Artes Liberais, Contemplação, *Affectio Imaginaria*.

## ABSTRACT

The *educere* helps us to understand the philosophical educational project in a deeper sense. Originally, this notion can be understood both in the sense of bringing out – giving birth – human potentials and potentialities, and of elevation, which points to the beginning and the end of all education: Wisdom. Hugh of Saint Victor proposes to us, in his pedagogical itinerary, several elements for the development of intellectual capacities, which will make the human more free in his humanity, hence the extremely important role of the liberal arts in this process. For learning to take place, the student must be prepared and qualified through school subjects (*trivium* and *quadrivium*). However, only the study does not lead to the full maturation of the spirit, rather it is necessary to go through an arduous methodological path of mastery of thought, to develop the meditative capacity in order to reach the ultimate goal of education, contemplation. This activity of the spirit takes place through the psychological notion of *Affectio Imaginaria*, an intermediary instance between the body and the spirit, which has clear gnosiological consequences. It should be noted that the full manifestation of this education will not be found in the methods or in the contents, but only at the end of the educational process, for the simple reason that it is an *in fieri* project that will be resolved in the contemplative encounter, in the loving vision of Wisdom.

Keywords: Hugh of Saint Victor, Education, Liberal Arts, Contemplation, *Affectio Imaginaria*.

## Lista de Abreviaturas

### Obras de Hugo de São Vitor

<i>Coment.</i>	<i>Commentaria in hierarchiam coelestem s. Dionisii Areopagitae</i>
<i>De Fruct.</i>	<i>De fructibus carnis et spiritus</i>
<i>De medit.</i>	<i>De meditando seu meditandi artificio</i>
<i>De modo.</i>	<i>De modo dicendi et meditandi</i>
<i>De unio.</i>	<i>De unione corporis et spiritus</i>
<i>De trib.</i>	<i>(De tribus diebus) Eruditionis didascalicae – libri VII</i>
<i>Didasc.</i>	<i>Didascalicon de studio legendi</i>
<i>De sacra.</i>	<i>De sacramentis christianae fidei</i>

### Obras de S. Tomás de Aquino

<i>De Ver.</i>	<i>De Veritates</i>
<i>S. c. Gen.</i>	<i>Suma contra gentiles</i>
<i>S. Th</i>	<i>Summa Theologiae</i>



# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. OS FUNDAMENTOS DO PROJETO PEDAGÓGICO DE HUGO DE SÃO VITOR.	17
1.1 A relação entre educação e sabedoria.	17
1.2 A base educacional de Hugo de São Vitor.	29
1.3 A humildade e o educar.	33
1.3.1 A humildade como fundamento para a educação.	34
1.3.2 A natureza da humildade.	38
CAPÍTULO 2. A <i>RATIO STUDIORUM</i> DE HUGO DE SÃO VITOR: O DESENVOLVIMENTO DO PROGRAMA DE ESTUDOS.	49
2.1 O projeto pedagógico de Hugo de São Vitor: as Artes Liberais.	49
2.2 O itinerário da alma rumo à educação	60
2.3 O Desenvolvimento do Pensamento através da Leitura (Estudo).	64
2.4 A meditação como meio para o conhecimento.	69
2.4.1 A meditação através das criaturas.	73
2.4.2 A meditação através das escrituras.	78
2.4.3 A meditação sobre os costumes.	84
2.5 A contemplação: fim último da educação.	88
CAPÍTULO 3. O TÉLOS [τέλος] FILOSÓFICO: A ASCENÇÃO DA ALMA À SABEDORIA.	103
3.1 A Alma e a Restauração	105
3.2 Da União do Corpo e do Espírito: A <i>Affectio Imaginaria</i> .	112
3.3 Analogias e Símbolos.	122
3.4 Inteligência ( <i>Intelligentia</i> ) e Razão ( <i>Ratio</i> ).	133
BIBLIOGRAFIA	147

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo geral apresentar a concepção filosófica da educação em Hugo de São Vitor (1096-1141). Não se trata, entretanto, de uma investigação do emprego deste termo em sua obra, antes pretendemos pintar um quadro geral para o conjunto que compõe o que temos chamado de educação, analisando os elementos que devem compor essa noção.

Educação será compreendida nos seguintes termos: em português esta palavra tem a sua origem remota no verbo *educare* que significa, em sentido próprio, 1) criar, amamentar; em sentido figurado: 2) educar, instruir, ensinar, mas também 3) produzir. Porém essa palavra, é derivada do verbo *Educere* que, por sua vez, significa levar para fora, fazer sair, tirar de; daí: criar, educar; donde: dar à luz, produzir – tudo isso, tomando-se em sentido próprio. Em sentido figurado, este verbo significa elevar, exaltar, mas também esgotar, esvaziar, absorver. Tem também o sentido de passar o tempo. Composta do prefixo *ex* (fora, exterior) e do radical *ducere* (guiar, instruir, conduzir).

Portanto o eduzir [*educere*] aparece como condição para uma dupla perspectiva: 1) no sentido de dar à luz (como em sentido próprio) e por outro o 2) de elevação (no seu âmbito figurado); deste modo nós podemos compreender o *educare* [a instrução e o ensinar] em um sentido mais amplo como o *educere*. Isso é: trazer para fora as virtualidades e potencialidades da natureza humana; desdobrar e dar realização às possibilidades intrínsecas, internas e essenciais deste homem a ser educado. Com isso antevemos o propósito educacional de Hugo de São Vitor. O mestre Vitorino pretende criar possibilidades para o desenvolvimento da luz da razão, na medida mesmo em que, percebendo em um sentido de elevação da própria alma, busca o princípio mesmo de todas as coisas. Afastando-se do particular sensível, pretende-se compreender melhor a orientação do homem no cosmos total, o que nos conduz para uma consideração dos entes sob os aspectos da sua universalidade. Princípio este que se manifesta perante o mundo sensível (Cf. HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 2). Portanto cabe ao homem o desenvolvimento do seu próprio ser, ser conduzido para fora – como na alegoria da caverna (Cf. PLATÃO, *República*, 514a-519e) –, desvencilhar-se da alienação, do estado da condição humana, para algo mais livre. Elevar e exaltar o próprio ser, é neste sentido que o *educere* permite compreender melhor o *educare*. E foram essas ideias –

postuladas há cerca de vinte e quatro séculos – que deram vida ao que chamamos hoje de civilização ocidental<sup>1</sup>.

Nesse sentido, pretende-se abordar, nesta dissertação, os aspectos norteadores da educação para Hugo de São Vitor e como, através desta, podemos compreender a plenitude da alma humana que se per-faz (está por fazer) – *in fieri* –, o que significa, neste mesmo sentido, que o homem não nasce como um ser per-feito (feito, acabado). Logo surge a nossa questão: como o homem se autoconstitui? Pois pelo fato de estar lançado no aberto das possibilidades de ser e ter, no espaço da liberdade, e pelo fato mesmo de ser um ser de liberdade, o homem permanece – perante a si – uma criatura estranha. Por esse mesmo motivo o homem existe como porvir. Tudo que constitui o seu mundo, porém, está dado como tarefa de criação, de educação. Sendo assim vemos emergir a questão sobre como se dará esta educação para homem.

A partir desse objetivo geral, o presente trabalho tem por objetivo específico buscar nas obras ditas pedagógicas de Hugo de São Vitor a sua doutrina educacional, entender o modo como está organizada em sua obra e os seus desdobramentos. Constitui o centro de nossa investigação os seguintes textos: a primeira obra *Sobre o Modo de Aprender e de Meditar*; a segunda é o *Opúsculo Sobre a Arte de Meditar*; e a terceira e mais conhecida como *Didascalicon de studio legendi* (acompanhado do livro sétimo *Tratado dos três dias [De tribus diebus]*) – certamente um dos maiores tratados de pedagogia da época<sup>2</sup>.

Para realizar bem essa tarefa também analisamos outros textos do mestre Vitorino a fim de delimitarmos ainda melhor alguns problemas que foram surgindo durante o percurso. Assim as obras, *Commentaria in Hierarchiam Coelestem S. Dyonisii Areopagitae*, *De Sacramentis Christianae Fidei*, *De Fructibus Carnis et Spiritus*, *De Unione Corporis et Spiritus* e *Sermones Centum*, ganham espaço dentro de nossa investigação.

Visando atingir o objetivo específico analisado, a dissertação se estrutura em três capítulos. No primeiro, são apresentadas algumas noções básicas para compreender o

---

<sup>1</sup> Cf. DAWSON, C. **La crisi dell'educazione occidentale**. Brescia: Morcelliana, 1965. Disponível em: <<http://www.rassegnastampa-totustuus.it/cattolica/wp-content/uploads/2014/07/CRISI-DELLEUCAZIONE-IN-OCCIDENTE-C-Dawson1.pdf>>. Acesso em: 31 mai. 2018.

<sup>2</sup> Consultar: ILLICH, I. *In the Vineyard of the Text. A commentary to Hugh's Didascalicon*. Chicago, USA: University of Chicago Press, 1996.

propósito de Hugo de São Vitor, são, portanto, as linhas fundamentais da sua filosofia educacional. Buscamos demonstrar tanto o princípio dessa educação quanto o fim específico a que se pretende. No segundo capítulo fizemos uma exposição pormenorizada dos elementos que tornam este itinerário possível. Exposta a visão sobre o modo como o homem deve começar a sua jornada rumo à educação e a maneira como deve se orientar ao seu fim, resta ainda estabelecer os meios para torná-lo possível através da via educacional que além de descrever o quadro de estudos, amparada na tradição das artes liberais, perpassa o desenvolvimento do pensamento, passando pela meditação até desembocar no ápice da vida educacional através da contemplação. Por fim, no terceiro capítulo, analisamos, a partir do exposto nos capítulos precedentes, os elementos formais que possibilitam a ascensão da alma à sabedoria – ideal a um tempo móvel e derradeiro da filosofia. Analisamos como o homem pode pretender alcançar essa finalidade. Hugo de São Vitor apresenta uma importante contribuição psicológica através da *affectio imaginaria*, importante aspecto para a ligação entre a alma e o corpo, abrindo a possibilidade para a compreensão dos símbolos e das analogias, conteúdos indispensáveis para que alma humana suba até o seu fito.

A questão da educação, sua natureza e método para o desenvolvimento do próprio ser sempre constituiu um dos problemas centrais da filosofia. Por isso mesmo, os mais vigorosos sistemas filosóficos podem ser considerados como grandes escolas educacionais. Lauand compreendeu bem essa perspectiva e por isso afirmara de um modo muito preciso que: “a filosofia da educação é sempre algo derivado e relativo, decorrendo da antropologia filosófica. Pode-se recolher e apresentar a filosofia da Universidade (e da educação) em articulação com (qualquer) quadro maior da antropologia filosófica” (LAUAND, 1987, p. 23-24).

Entre todas as tentativas de erigir um sistema educacional na antiguidade, talvez a proposta desenvolvida por Hugo de São Vitor seja a que reúne os elementos de modo mais bem organizado para a formalização de uma escola. Tendo exercido o papel de diretor da escola de São Vitor e atuando como o professor, o mestre Vitorino dirige os seus escritos principalmente com a finalidade de estruturar de modo devido a instituição escolar preocupando-se não apenas com o ensinar, “mas também [em] explicar aos alunos como se deveria aprender, aos professores [em] orientar como se deveria ensinar,

e à escola como se deveria organizar” (ROSA, 2019, p. 9<sup>3</sup>). Embora a análise das diversas tentativas educacionais que antecederam o projeto pedagógico de Hugo de São Vitor tenha grande valor especulativo e histórico, todavia não fará parte do escopo desta dissertação.

No entanto, para compreender a importância da educação para Hugo de São Vitor devemos olhar a sua dedicação aos estudos. Em uma das poucas passagens em que encontramos uma narrativa de si próprio, o Vitorino nos fala de seu amor ao estudo demonstrando como o seu empenho fora sempre o da procura pelo conhecimento: “Ouso afirmar-te que eu mesmo nunca desprezei nada que fosse pertinente à minha instrução, pelo contrário, muitas vezes eu me dediquei ao aprendizado de algumas coisas que os outros julgavam ser piada ou loucura.” (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 3, § 3<sup>4</sup>). Desta fala podemos inferir que Hugo possuía um espírito disposto à verdadeira educação, isto é, uma abertura de alma, o desejo primordial para quem deseja aprender, e o desejo primordial para quem deseja também ensinar.

Não podemos deixar de citar o fruto do desenvolvimento educacional através do *De Sacramentis Fidei Christianae*<sup>5</sup> de Hugo de São Vitor. O pensador se propõe a apresentar uma exposição do conteúdo teológico das Sagradas Escrituras, bem ao modo de uma Suma Teológica<sup>6</sup>, e segundo o filósofo Julian Marias (2019), é uma suma mais

---

<sup>3</sup> O que fica bastante evidente no seu texto mais famoso: *Didascalicon*. Discorremos mais sobre o livro durante a dissertação

<sup>4</sup> L. = Livro; c. = Capítulo; respectivamente. Texto latino “Ego tibi affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertineret contempsisse, sed multa saepe didicisse, quae aliis joco, aut deliramento, similia viderentur”.

<sup>5</sup> Possui um comentário excelente em inglês por Paul Rorem, intitulada *Hugh of Saint Victor*, New York, USA: Oxford University Press, 2009.

<sup>6</sup> Rosa aponta que o texto de Hugo de São Vitor foi a primeira Suma Teológica organizada. Segundo ele: “muitas ou talvez mesmo quase todas as demais obras de Hugo de São Vitor que não tratam diretamente de Pedagogia [...], só podem ser verdadeiramente compreendidas quando inseridas dentro desta que foi uma das mais notáveis das pedagogias [...]. Efetivamente, a maioria destas obras [escritas por Hugo] foram sendo redigidas à medida em que Hugo, percebendo que não havia ainda, na Tradição Cristã, textos que pudessem preencher tais ou quais necessidades de seu modo de entender a Educação, as foi compondo e escrevendo ele próprio. [...] Hugo de São Vitor deu o nome de “*Os Mistérios da Fé Cristã*”, ou no original latino, *De Sacramentis Fidei Christianae*. Porém, anos antes de escrevê-la, em uma outra obra, os seis livros do *Didascalicon*, obra dedicada apenas a questões de pedagogia, Hugo de São Vitor havia demonstrado a necessidade de se redigir um texto que tivesse características que viriam a se encontrar em seu “*Os Mistérios da Fé Cristã*” e posteriormente na *Summa Theologiae* de Santo Tomás, e que pudesse ser utilizado como subsídio para uma das etapas de seu programa pedagógico” (ROSA, 1992, p.3). No início da Suma Teológica de Santo Tomás, encontramos uma nota afirmando que o seu texto se dirige *aos alunos iniciantes* nas ciências sagradas; pode-se deduzir que há, de fato, na tentativa em que se debruça Hugo, o caráter pedagógico associado aos seus escritos, como uma forma de introduzir o leitor em uma empreitada educacional, assim, tenta sistematizar os elementos centrais que os estudantes deveriam deter-se para a própria instrução.

completa e perfeita que a tentativa de Abelardo, demonstrando no texto uma exímia “capacidade de síntese e sistematização desconhecidas até então, comparáveis, em sua novidade, à especulação metafísico teológica contida nos trabalhos de Santo Anselmo. Ambas estas características seriam posteriormente assimiladas, aprofundadas e fundidas em um mesmo todo por Santo Tomás de Aquino na sua *Summa Teologiae*” (ROSA, 2019, p. 9). Aqui encontramos uma excelente via de pesquisa que pode ser realizada em um próximo estudo: qual a relação entre o projeto filosófico-educacional de Hugo de São Vitor e o projeto da suma teológica.

Mas ainda nos resta uma questão: se Hugo de São Vitor tem tanta importância no âmbito educacional, por que a sua obra não foi tão bem assimilada na posteridade? Segundo pensa Campanhari (2018), talvez a popularização das sumas tenha sido um dos motivos pelos quais houve um esquecimento das obras do mestre Vitorino – isso é, as suas obras teológicas não tiveram tanto prestígio quantos as sumas de Santo Alberto e Tomás de Aquino, por exemplo. As *Sumas Teológicas* serviam de base e o modo de sistematizar as doutrinas teológicas – sendo Santo Tomás reconhecido por levar ao pleno desenvolvimento deste método de exposição. Deste fato temos uma melhor noção da importância do projeto iniciado por Hugo uma vez que a sua iniciativa tomará proporções grandiosas. Tanto é verdade que o Aquinate – que claramente tem a sua base na proposta iniciada pelo Vitorino –, foi tomado, pela Igreja Católica, como “mestre de pensamento e modelo quanto ao reto modo de fazer teologia [e filosofia]” (JOÃO PAULO II, 2012, p. 61).

Haveria ainda outro motivo elencado por Campanhari (2018): trata-se de um elemento no âmbito da educação, isso é, com a progressiva alteração no sistema de ensino (neste período o sistema educacional começa a se centrar nas universidades), foi-se abandonando a forma pela qual Hugo conduzia a sua escola. Os propósitos distavam daquele ideal da Sabedoria, que, por sua vez, é alcançado pela contemplação, e com a qual, acreditava Hugo, se alcançaria o antegozo nesta vida do que será a recompensa futura das boas obras. Esta formação humana – centro da vivência escolar no mosteiro de São Vitor – pretendia dar aos alunos uma instrução integral, o que dista da forma como entendemos a formação “universitária” em nosso século, mas que certamente constituía o centro da vivência do século XIII. A educação não serviria, naquele período, para ensinar às pessoas como desempenharem certas funções trabalhistas – função que poderia ser desempenhada após o atestado de formação que é garantido pelo

diploma –, o que fica bem evidente logo no início do seu tratado *Didascalicon* (que analisaremos a seguir). Assim o pensamento do Vitorino foi caindo no esquecimento, ao passo que a tradição cristã também foi perdendo vigência na Europa.

Mas para notarmos a importância que Hugo de São Vitor teve em seu tempo temos um belo testemunho de São Boaventura, autor do célebre “*Recondução das Ciências à Teologia*”, que o descreve como sendo possivelmente um dos maiores mentores entre aqueles que ensinavam à época, assim afirmara o contemporâneo de Santo Tomás de Aquino:

Porquanto, em todos os livros da Sagrada Escritura, além do sentido literal, que as palavras exprimem exteriormente, é possível conceber um tríplice sentido espiritual, a saber: o alegórico, pelo qual se ensina o que se deve crer a respeito da Divindade e da humanidade; o moral, pelo qual se ensina como se deve viver; e o anagógico, pelo qual se ensina de que maneira se deve aderir a Deus. Daqui se infere que toda a Sagrada Escritura ensina estas três coisas: a geração eterna de Cristo e a sua encarnação (sic), a regra de viver, e a união de Deus e da alma. A primeira diz respeito à fé, a segunda aos costumes, a terceira ao fim de ambas. Sobre a primeira deve trabalhar afincadamente o estudo dos doutores, sobre a segunda o estudo dos pregadores, sobre a terceira o estudo dos contemplativos. Agostinho ensina principalmente a primeira, Gregório ensina principalmente a segunda, mas a terceira é Dionísio que ensina- Anselmo segue Agostinho, Bernardo segue Gregório, Ricardo segue Dionísio, porque Anselmo distingue-se no raciocínio, Bernardo na pregação, e Ricardo na contemplação. Mas Hugo congloba todas elas (SÃO BOAVENTURA, 1996, p. 18).

No primeiro capítulo nos preocupamos em delimitar os pressupostos educacionais da obra vitorina, bem como a sua finalidade, que aponta para a sabedoria (tal como concebida por Hugo, isso é, como a figura do Deus que é pura inteligência), mas ainda considerada a partir de sua visão elementar – a prova da existência de um ser divino, eterno e que é pura inteligência somente se fará no terceiro capítulo. Deste modo Hugo de São Vitor entende que a humildade é o princípio da educação, tanto em seu aspecto intelectual quanto ético, isso significa que o *ethos* formativo se constitui a partir da vivência desta virtude, portanto, dessa qualidade que é a raiz de todas as virtudes. A humildade enquanto raiz das virtudes já indica uma ligação psicológica, conseqüentemente há uma disposição intelectual prévia para o desenvolvimento da vida de estudos através da humildade.

Porém, compreendidos estes aspectos norteadores se faz necessário entender como, através de um sistema educacional, podemos alcançar tal propósito, entramos assim na consolidação “metodológica” desta investigação, entender como se estruturam os mecanismos de estudo é a apontar os meios necessários para que o aluno possa aprender e fazer. Assim, o segundo capítulo pretende esclarecer o modo como se

entendem as artes liberais dentro desse processo, e, além disso, qual o método investigativo para os estudos, desde a sua concepção que parte do pensamento, até a culminação de seu propósito através da contemplação.

Por fim, se a concepção huguiana da pedagogia está fundada na compreensão e identificação do estudante com o seu fim último, devemos voltar o nosso olhar para a perspectiva transcendental da educação, uma abertura para o encontro com a Sabedoria. Resta-nos investigar a maneira pela qual a alma humana (intelectiva) pode aproximar-se desta Sabedoria e conhece-la, para tanto, investigamos a noção da alma desde uma perspectiva gnosiológica e tentamos elucidar como poderia ela estar unida ao corpo; o que ocorre por uma interessante noção da psicologia de Hugo de São Vitor pautada na ideia de *affectio imaginaria*, essa faculdade da alma seria o elemento responsável por operar a (re)ligação entre a alma e o corpo, conseqüentemente seria nessa mesma instância que poderíamos conceber as analogias e os símbolos (que são as fontes do conhecimento do intelecto divino e o que provaria também a existência dessa mesma divindade).

Após essa breve introdução, cremos possuir os elementos necessários para nos determos na análise da doutrina pedagógica organizada por Hugo de São Vitor, na nossa exposição prezaremos pela elucidação dos elementos centrais da sua filosofia, tangenciada pela compreensão teológica do nosso autor. Passemos para o problema do princípio e o fim da educação.



## CAPÍTULO 1. OS FUNDAMENTOS DO PROJETO PEDAGÓGICO DE HUGO DE SÃO VITOR.

*“Das universidades [e do ensino] depende a vida espiritual das nações”.*

*Otto Maria Carpeaux*

A educação sempre acompanhou o desenvolvimento das nações. Desde o primeiro ser humano ali havia uma tarefa a ser realizada, conduzir esta pessoa através do trabalho de sua psique e de suas potencialidades para viver a vida de plena liberdade do espírito. O homem, que se via como algo distinto no imediatamente visível: possuía matéria, porém se distinguiu das coisas meramente materiais; poderia crescer e se reproduzir, mas era distinto do ser das plantas; tem a capacidade de se locomover e de prever certos acontecimentos, contudo, não se percebia com um outro animal. Desta constatação surge uma questão: que é o homem para que possa ser educado? Por que se educa e qual o critério de uma educação bem-sucedida? Assim a filosofia da educação está amparada sob as questões diretamente ligadas à teleologia (REBOUL, 1978; KNELEER, 1984; CUNNINGHAM, 1975) (que na doutrina aristotélica nos remete aos problemas metafísicos) e aos elementos antropológicos, uma vez que (a) a natureza da vida excelente é um alvo primordial da educação; (b) a natureza do próprio homem, porque é que estamos educando; (c) a natureza do processo educacional, pois precisamos de mecanismos para realizar tal propósito; e (d) a natureza da realidade suprema, que todo conhecimento procura penetrar. Estas questões são próprias do caráter filosófico educacional.

Pretendemos compreender esses temas através da obra de Hugo de São Vitor, entendendo qual a tarefa do homem diante do mundo. Abordaremos as questões que são centrais no seu pensamento, a saber: o princípio de todo o aprendizado (que reside na humildade), bem como a sua finalidade (a contemplação da sabedoria).

### **1.1 A relação entre educação e sabedoria.**

Acertadamente, Sócrates dissera uma das frases que, sem dúvidas, servem de baliza e estrutura para fundamentar a educação no mundo ocidental. Diz-nos o grande mestre: “a vida irrefletida, para os homens, não vale a pena ser vivida” (*Apologia*,

38a5). A auspiciosa frase anuncia uma relação intrínseca entre duas tendências: o valor moral tem – em certo sentido – uma semelhança com a atividade intelectual refletidamente relacionada com a própria vida do indivíduo<sup>7</sup>.

Isso significa que dentro do projeto socrático de educação – se é-nos permitido assim referir-nos a essa simples citação – há algumas implicações que são componentes essenciais para o desenvolvimento de sua filosofia. Por primeiro, é necessário estabelecer um ponto de partida, um *ponto arquimédico*, como propunha Descartes<sup>8</sup> (2004), isto é, encontrar um fundamento que estabeleça o critério central da discussão; dessa se seguirá, então, o segundo ponto: desenvolver um *discurso racional e sistemático* que consiga dar conta dos elementos do primeiro postulado. Por fim, que se estabeleça uma *ética coerente* com esse discurso, uma realização prática desses conhecimentos adquiridos. Logo, é inerente ao projeto filosófico a ideia do esforço de investigação – e, por conseguinte, da ideia da maturação do próprio ser humano enquanto filósofo na medida em que ele, realizando essa unidade do conhecimento, apreenda nela a unidade da sua própria alma, da sua pessoa e adquira, conseqüentemente, os critérios para uma coerente ação moral. Sendo assim, aqueles que não buscam uma ordem no pensamento e tampouco estabelecem critérios para a própria vida mediante essas crenças assimiladas e revisadas, não poderá alcançar a plenitude de uma vida de excelência.

Hugo de São Vitor, por sua vez, nos intima a uma forma de vida que se assemelha a esta proposta: “De todas as coisas que devem ser almeçadas, a primeira é a

---

<sup>7</sup>Comentando sobre essa perspectiva socrática, escreve Scolnicov, professor da universidade Hebraica de Jerusalém: “A atividade digna para o homem era, no seu parecer [de Sócrates], o exame crítico de cada um de suas próprias ações e opiniões, e suas implícitas suposições. Este questionamento não tinha nenhum objetivo pragmático ou utilidade além de si. Ele não ensina ‘como gerenciar melhor os assuntos domésticos e da cidade’. (*Protágoras*, 318e5-319a1). Ao contrário, ele próprio era a ‘preocupação da alma’, independentemente de suas conseqüências pragmáticas, às vezes, mesmo a despeito delas. A concepção de *eudaimonia* de Sócrates, de felicidade-e-sucesso, era tão diferente da concepção comum, que seus discursos sobre ela assumiam, às vezes, um ar paradoxal: ‘Não é das posses que a excelência vem ao homem, mas pela excelência as posses e todo o resto chegam a ser boas para os homens’ (*Apologia*, 30b3)”. Scolnicov, S. *Platão: da educação como desenvolvimento da razão*. Piauí, Cadernos do NEFI, v.1, n°1, 2015, p. 4.

<sup>8</sup> Nas “Meditações sobre filosofia primeira” (tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004).Descartes se propõe a reformular o método filosófico, isso é, pretende descobrir um novo ponto de partida para a filosofia; o filósofo deseja encontrar os elementos que o levem a duvidar das opiniões que consentiu (p. 21) para então postular uma sentença da qual não se possa duvidar, daí que se segue a famosa proposta cartesiana do *Cogito*, ou o “eu pensante” que servirá de critério para estabelecer as demais verdades sobre si e sobre o cosmos.

Sabedoria<sup>9</sup>, na qual consiste a forma do bem perfeito” (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 1 §1). Essa sabedoria é algo que é desejado desde os antigos e tal fato pode ser comprovado pela simples compreensão da palavra *filosofia* [Φιλοσοφία = filo + sophia. Literalmente, o Amigo da Sabedoria] , e que, costumeiramente, atribui-se a Pitágoras a autoria da expressão: “Pitágoras, o primeiro de todos, denominou a busca da sabedoria [*studium sapientiae*] de *filosofia*<sup>10</sup>” (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 2 §1).

Rosa complementa essa ideia dizendo que:

[...] foi Pitágoras quem inventou a palavra ‘*filósofo*’. Quando certa vez haviam perguntado a Pitágoras o que era um homem sábio, Pitágoras respondeu que não existe um homem sábio. A sabedoria não é coisa dos homens. A sabedoria deve ser atribuída exclusivamente a Deus, dizia Pitágoras. O homem, no máximo, pode ser um amigo da sabedoria, isto é, um filósofo, termo que em grego significa exatamente isto, ‘*amigo da sabedoria*’. O homem pode ser no máximo um amigo da sabedoria e procurar imitar o mais possível a sabedoria que se encontra plenamente possuída apenas por Deus (1989, p. 82).

Cabe notar um fato interessante: toda a tradição posterior aos pitagóricos fez uso desta mesma terminologia para referir-se a essa ciência e julgamos que também Hugo estabelece este mesmo *status* à sabedoria<sup>11</sup> – ainda que a perspectiva aqui em discussão difira daquela postulada por Pitágoras. Entretanto, há uma consequência direta que se evidencia pelo próprio uso do termo *filósofo* – isto é, o amante/amigo da sabedoria –, considerando que o verbo *amar* – que antecede o substantivo *a sabedoria* – é um verbo

<sup>9</sup> *Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*. Salvo por palavras expressas, o termo sabedoria deve ser entendido como sapiência, pois, segundo Antonio Marchionni, o termo remete à mente divina, seguindo a tradição patrística e posterior, como em Santo Agostinho e São Francisco de Assis que chegam a invocar ao Cristo como “*Sapiência do Pai*”, expressão que também está presente no *Didascalicon* (Livro IV, Capítulo 8). (Cf. MARCHIONNI, A. Introdução. In: *Didascalicon* da arte de ler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 10). Retomaremos este assunto mais a frente.

<sup>10</sup> A tradução melhor seria: o estudo da sabedoria [*studium sapientiae*] – termo utilizado desde o período de Agostinho – e que significa empenho, dedicação. Estudo da sabedoria seria, então, o empenho de busca da sabedoria. Deste modo o significado fica mais aparente.

<sup>11</sup> Diante da tradição filosófica notamos uma certa constância acerca de uma inteligência transcendente à inteligência humana. O *Noûs, νόυς*, em Anaxágoras, por exemplo. O deus de Aristóteles, cujo modo de ser é a da *Nóesis Noéseos, νόησις νοήσεως* (Pensamento de Pensamento), a do *Noûs* em Plotino e a das Inteligências em Proclo. Depois encontramos autores cristãos da antiguidade que caracterizaram Deus como uma inteligência (São Clemente de Alexandria, Santo Irineu de Lyon, Santo Agostinho). Há também uma tradição a respeito dos filósofos que enxergavam a Sabedoria como Alguém e não como algo. Heráclito, por exemplo, fala do *Sophón, σοφός* (o Sábio) – o Um: Tudo. A *Sophia, σοφία*, dos gregos é apropriada pelos livros sapienciais (cf. Provérbios 8). Ela se confunde com a Torah. É apresentada de maneira quase pessoal. Aparece, por exemplo, em Fílon de Alexandria como uma potência quase divina, mediadora entre Deus e o mundo onde a *Sophia* seria algo semelhante ao *Lógos, λόγος*. O *Lógos*, por sua vez, passará a ser apresentado como o Cristo no Novo Testamento. Os padres da Igreja falarão da Sabedoria ora como perfeição espiritual, ora como dom do Espírito (Espírito da Sabedoria), ora como o Filho mesmo. Hugo de São Vitor têm isso em mente.

transitivo direto, temos, portanto, uma exigência sintática para o seu emprego, ou seja, o amante exige o seu complemento: quem ama, ama alguém (ou algo); assim, a primeira implicação, da qual não podemos nos esquivar, consiste no fato de que a sabedoria precisa existir para que a sentença em questão possua um sentido completo. O que é, como é, quais são os seus componentes ainda não precisam ser evidenciados – o faremos somente no terceiro capítulo. Contudo, precisamos considerar tal elemento primordialmente.

Uma vez que a sabedoria existe<sup>12</sup>, ela não precisa ser *feita*, fabricada pelo filósofo. Precisa, antes, ser *encontrada*. Portanto, existe uma sabedoria e esta não se encontra nos filósofos originariamente, posto que se espera, que não afirmem a sua posse, não se dizem seus inventores e nem mesmo seus portadores. São apenas homens que a amam e, porque a amam, buscam encontrá-la. Tendo em vista que não a possuirão plenamente, uma vez que a filosofia já é definida como amor/amizade à sabedoria – e não a conversão do filósofo em sábio –, torna-se evidente que essa atividade, de certo modo, é contínua, pois a posse da sabedoria não é completa. Essa é a sabedoria que os filósofos estavam buscando e sabiam que somente a obteriam de modo fugidio.

[...] ‘não seja um bem recebido [a sabedoria] a título de posse’ ou de propriedade, isto é, um bem que ele [o filósofo] possa empregar de modo inteiramente livre: por causa das múltiplas necessidades a que tem de submeter-se, o homem possui-a apenas a *título precário*; de sorte que somos muito menos sábios, do que mendigos da sabedoria. Entretanto, uma coisa é certa: que a Filosofia é a própria Sabedoria, tal qual convém à natureza humana. Não é uma sabedoria infundida de modo sobrenatural, e que convém ao homem em virtude de uma luz sobre-humana; não é tampouco uma sabedoria espontânea e irrefletida (como dentro de seus próprios limites, a prudência dos animais, ou, ainda, a sabedoria da gente simples), sabedoria que convém ao homem em virtude de um puro instinto de natureza. É a sabedoria do homem enquanto homem, *a sabedoria que convém ao homem por efeito do labor da razão: e é por isso mesmo que se consegue esta sabedoria com tanto esforço e de modo tão precário e que as pessoas que pretendem adquiri-la devem chamar-se mais propriamente filósofos do que sábios* (MARITAIN, 1998, p. 19. Grifos nossos).

Concluimos, deste modo, que a sabedoria existe e que o homem a deseja. Ora, se a deseja, é porque possui alguma convicção sobre ela ou alguma notícia que a evidencie – e a notícia que possui dessa sabedoria é suficiente para que ele entenda que ela é um

<sup>12</sup> Devemos chamar a atenção do leitor que para Hugo de São Vitor esta sabedoria é a “*Sapiência do Pai*”, ou seja, se trata de uma “inteligência pura e divina” – como logo se verá – isso significa que sabedoria é vista desde uma compreensão teológica. Contudo, Hugo faz o possível para mostrar a sua evidência filosófica – esperamos que se evidencie ao decorrer do texto –, isso significa que essa sabedoria não deve ser tratada apenas como um mero estudo, ou *habitus*, nem uma virtude dianoética, antes a Sabedoria as abarca e supera. Alertamos que a questão de uma prova da existência de Deus não será imediatamente tratada, ainda não cabe dizer o que é e como essa sabedoria é, a questão somente reaparecerá no terceiro capítulo, por ora pressupomos essa existência como certa.

objeto desejável; mas, não apenas isto, é preciso que seja amável pois, de modo contrário, – se se tratasse de uma realidade terrível, que inspirasse temor – não haveria homens empenhados em buscá-la. Assim, podemos inferir que esta *sapiência* produz uma espécie de bem aos filósofos.

Então, de certo modo, o homem ama a sabedoria porque a sabedoria ama o homem. Ela é amável porque é boa para ele, dando-lhe, em certo sentido, algo de si. Não se trata de um mero conhecimento teórico. No entanto, a sabedoria intensifica, de alguma forma, o modo de ser daquele que está à sua procura e altera a própria estrutura ontológica do sujeito durante a investigação. Isso significa que a sabedoria não é apenas um conteúdo da inteligência. Trata-se de uma substância (ente) inteligente em seu pleno sentido. À medida que o sujeito se aproxima desses conteúdos, absorve algo dessa inteligência que o vivifica. Ou seja, à medida que a pessoa absorve os conteúdos da sabedoria, estes, de certo modo, a centralizam em torno de sua inteligência. Por isso de certo modo se afirma que uma verdade conhecida é verdade obedecida. A partir do momento em que o homem descobre tal ou qual coisa, tem a consciência de que a verdade se apresenta naquele objeto, então esse elemento servirá de baliza ou um ponto de referência que será utilizado na própria vida do indivíduo e lhe dará nortes para o direcionamento da sua conduta.

Se o argumento foi acompanhado até aqui, não será difícil para o leitor perceber essa conclusão. Ela – a sabedoria enquanto substância inteligente – representa um tipo de conhecimento, um tipo de consciência que não está em nós mas que, de algum modo, podemos alcançar. Trata-se, conseqüentemente, de algo fora e acima do homem. Portanto, para que alcancemos tal sabedoria – vista agora como um aperfeiçoamento espiritual do homem –, duas condições são necessárias: primeiro, é necessário estabelecer um *método investigativo*, que será desenvolvido e enormemente aperfeiçoado ao longo do tempo começando pela dialética socrática, passando pela lógica de Aristóteles, e, posteriormente, com os aperfeiçoamentos lógicos da Escolástica, passando mesmo pela entrada do chamado *método científico moderno*<sup>13</sup>. Devem existir, também, as *disposições práticas* de ordem psicológica e ética. Ou seja, à

---

<sup>13</sup> Aqui nos limitamos apenas em enuncia-las, mas não nos deteremos em cada uma dessas correntes por não ser o propósito de nossa dissertação. Trataremos apenas do que temos chamado de *método investigativo* com relação à Hugo de São Vitor. A história é imensamente rica e não é da nossa alçada apresentar cada uma dessas correntes metodológicas. Para uma introdução ao tema, consultar a obra de Alejandro Llano: *Gnosiologia Realista*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004.

medida que o filósofo utiliza esses métodos, ao passo que adquire o conhecimento, ele se transforma, porque antes ele era o sujeito cognoscente que não inteligira as formas e agora é o sujeito que sabe pois as inteligiu, portanto, tão logo chegue à consciência que tal conduta não é digna da altura e dignidade do próprio indivíduo, deve-se evitá-la por todos os meios.

Com essa noção anterior, a nossa epígrafe ganha lugar próprio dentro da presente dissertação, “Transforma-se o amador na coisa amada”. Esse conteúdo que o homem busca está também buscando - tanto quanto o homem o busca, transformando-se nele à medida que conhece essa coisa que ama. O professor M. A. Fernandes costuma apontar – nas suas aulas – que as coisas que conhecemos, apreendidas pelo intelecto, acabam por se tornar naquele que conhece, mas na medida em que ama o sujeito se transforma naquela coisa amada<sup>14</sup>.

É exatamente este o sentido que Hugo concede à sabedoria tal como viemos aqui descrevendo. O Vitorino entende que é uma amizade com uma inteligência e por isso [...] “Também este amor da Sabedoria é uma iluminação do espírito inteligente feita pela pura Sabedoria, e de certo modo um chamado e um retorno a si, de modo que se apresentam unidas a busca da Sabedoria e a amizade com esta *inteligência pura e divina*”<sup>15</sup>. (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 2, §2)

Temos, então, que Hugo atribui à sabedoria a capacidade ordenadora de todas as coisas no cosmos visível, ou seja, uma inteligência que é anterior à própria constituição da natureza. A sabedoria, portanto, é uma “essência geradora que se torna preta, proporcionando o nascimento de tudo que existe no universo. Como a razão divina está dentro do homem e o ilumina, Ela faz com que ele tenha uma tendência natural a buscar esse renovo, ou seja, caminhar em direção à Sapiência” (ATHAYDE, 2007, p. 180).

---

<sup>14</sup> “Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad seipsam retractatio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia”. Tese medieval de raízes aristotélicas. O ato de inteligir é um ato de assimilar, isto é, de assemelhar a si o inteligido. É que o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. O amor – enquanto ato da vontade – se dá numa dinâmica contrária: amar faz tornar o amante semelhante ao amado.

<sup>15</sup> “Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad seipsam retractatio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia”.

O *Incipit*<sup>16</sup> [*Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*], como alguns poderiam pressupor, não é uma herança direta de S. Agostinho – embora o filósofo tenha colaborado para a noção – segundo Taylor (1961, p.175), a sentença é uma adaptação do texto de Boécio<sup>17</sup>, *De Consolatione Philosophiae*: “[...] uma vez que já vistes as formas que reveste o bem imperfeito assim como as que revestem o bem perfeito [...] de todas as coisas a serem buscadas, a primeira e a razão pela qual todas as demais são desejáveis é o Bem [...] Onde reside a substância de Deus” (III, 19)<sup>18</sup>.

Assegura Illich que esta noção, por sua vez, remonta a perspectiva de Varrão<sup>19</sup> que foi o primeiro a definir “[...] estudo [*learning*] como a ‘procura da sabedoria’ [...] nesta tradição, a tarefa última do pedagogo é definida como a de um guia que auxilia o estudante a captar o bem (*Bonum*) que, por sua vez, conduzirá o aluno à sabedoria (*Sapientia*). Ambas expressões aparecem no *Incipit* de Hugo: *sapientia, in qua perfecti boni consistit*” (1996, p. 8, tradução nossa)<sup>20</sup>, demonstrando que também Hugo está embebido desta tradição formativa iniciada pelos antigos gregos e romanos.

Agora, o modo como atingiremos esse fim é certamente algo que merece a nossa reflexão pois, ao que tudo indica, se não realizarmos esse propósito, nossa vida não será merecida.

O propósito educacional é, com toda a certeza, um imperativo para o homem, haja vista que somos uma realidade em aberto, isto é:

---

<sup>16</sup> No período medieval, os manuscritos eram nomeados a partir de suas palavras iniciais que eram denominados de *Incipit*. Assim, quando se citava um documento medieval, era preciso dizer a *Incipit* e a sua *Explicit* – as palavras finais.

<sup>17</sup> Boécio (480 a.C – 524 a.C.), filósofo, poeta, estadista e teólogo nascido em Roma, depois de Constantino, seu pensamento teve grande influência entre os pensadores medievais, que, por sua vez, foi influenciado pelo pensamento de S. Agostinho. Recebeu formação em Atenas e teve contato com toda a tradição dos filósofos gregos e em especial dedicou-se na tradução dos textos aristotélicos que compõem o *Orgánon*.

<sup>18</sup> “you have seen what the form of the perfect and imperfect Good is [...] *Of all the things to sought, the highest and cause why the others are sought is the Good* [...] in that Good lies the substance of God. Grifo nosso.

<sup>19</sup> Varrão (116 a.C. – 27 a.C.) era de origem romana, foi filósofo, antiquário e, além disso, foi bibliotecário de César e de Augusto. Escreveu, entre outras coisas, a primeira gramática normativa do Latim.

<sup>20</sup> [...] “*learning* as the “search for wisdom” [...] In this tradition, the ultimate task of the pedagogue is defined as that of a guide who helps the student grasp the Good, *bonum*, wich, in turn, will bring the pupil to wisdom, *sapientia*. Both words appear in Hugh’s *Incipit: sapientia, in qua perfecti boni consistit*”. Grifos nossos.

[...] nascemos com uma série de possibilidades que se tornam atos conforme as eleições que fazemos; as decisões consequentes da liberdade com que deliberamos em nossas vidas. Quando tomamos um recém-nascido nos braços, temos a sensação de que ele poderá vir a ser *qualquer coisa*. [...] sem dúvida, este mesmo bebê é uma realidade em aberto, nascida com algumas determinações (família, sexo, raça etc.) e potente para uma série de trajetórias possíveis. Tudo dependerá de uma combinação complexa de fatores, da intersecção dramática entre natureza, inclinações pessoais, meio social e causas autorais (AMORIM, 2017, p.18. Grifos do autor).

Toda essa concepção demonstra o dramatismo que é a vida humana sobretudo pelo fato de que, de todas as substâncias que constituem o mundo, somos o único ser capaz de não a realizar, posto que somos uma substância bem peculiar e que deve ser tratada por seu nome próprio: pessoa<sup>21</sup>. Então, enquanto tratamos as coisas e os animais pelo pronome *que*, ao nos referirmos à substância humana, temos que nos referir a ela de modo distinto por meio do pronome *quem*, demonstrando a complexidade que é esclarecer *quem* somos, ou seja, de manifestar a nossa substancialidade, dado que cada um é uma realidade única e irrepetível, portanto. Consequentemente, a

[...] substância do homem é diferente de todas as outras coisas – o homem não é uma coisa, é *uma pessoa que se elege a si mesma*. Quando dizemos que o ser humano é *co-criador*, queremos dizer que o homem recebe, de Deus, uma parte da sua realidade, mas que a outra parte é ele quem faz. Portanto, ao tratarmos da *pessoa*, é possível falarmos de uma “perda de substância”, no sentido de que o homem pode deixar de realizar a si mesmo e as potências humanas que o instalam devida e dignamente no mundo como exemplar desta espécie a que pertence (AMORIM, 2017, p. 22. Grifos nossos).

Assim, parece evidente que a educação é um valor perene, isto é, todo e qualquer ser humano precisa educar-se, correndo o risco de não realizar a sua própria substância pessoal. Por isso, compreende Fernandes que a “educação acontece onde e quando acontece o homem, ou seja: o que está em jogo, na educação é a autoconstituição do homem no vigor do seu ser, o perfazer-se e consumir-se do humano em sua humanidade” (2012, p. 34). Por isso, podemos afirmar que o homem é um ser para a educação; de fato, é como se a natureza mesma nos convidasse a esta auspiciosa tarefa que tem como fim, segundo Hugo propõe, alcançar a sabedoria. Diante deste motivo é que podemos concluir que:

[...] homem é uma animal educador, não por uma ideia preconcebida, mas porque a natureza assim o inspira. É fácil perceber isto, porque vemos uma profunda diferença neste aspecto entre o homem e os demais animais, Enquanto a maioria dos animais, apenas recém-nascidos, já são capazes de cuidar de suas próprias vidas, o homem nasce frágil e dependente de seus

---

<sup>21</sup> Escrevemos um artigo sobre pessoa humana publicada pela revista Brasiliensis. Recomendamos a consulta a fim de aprofundar esta ideia que temos aqui desenvolvido. BRITO, S. *Da Pessoa, sua estrutura e relação segundo Romano Guardini*. Brasília, DF: Revista Brasiliensis. v.7, nº 14, 2018. p. 117-140.



pais durante uma quantidade muito grande anos (sic) não só para a sua sobrevivência física, mas também para se ambientar ao mundo e à natureza e que é, ela própria, uma instituição da natureza (ROSA, 1989, p. 143).

Conseqüentemente, a educação aparece como um caminho a ser trilhado e, nesta longa jornada, seremos conduzidos até a excelência das virtudes que, por sua vez, abrirá a alma para a vivência teórica. Tanto é verdade que Platão afirmara que para findar os males políticos – portanto, sociais –, seria necessário que os governantes fossem educados ao modo filosófico: “Portanto, os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e autênticos filósofos<sup>22</sup> chegue ao poder, ou antes, que os chefes das cidades, por uma divina graça, se não ponham a filosofar verdadeiramente” (PLATÃO, *Carta VII*, 326b 5).

Dito isso, parece-nos evidenciar a relação que se deve estabelecer entre o processo educacional e a busca por uma vida plena, ou seja, uma vida de sabedoria. Destacamos que Hugo, apesar de acatar a doutrina platônica, não a professa *ipsis litteris*, mas aquela que Santo Agostinho corrigiu e purificou e complementou com o dogma cristão (Cf. HUGONIN, 2019, p. 45).

Diz-nos Hugo sobre a relação entre os filósofos com a sabedoria:

A filosofia também é o amor, a inclinação e, de certo modo, a amizade para com a Sabedoria, não desta sabedoria que consiste na ciência de algumas ferramentas e atividades práticas, evidentemente, mas daquela Sabedoria que de nada carece, que é mente vivaz e a primeira e a única razão das coisas<sup>23</sup>[...]. Portanto, esta Sabedoria deposita o mérito de sua divindade em todos os gêneros de almas, e as reconduz à sua própria força e à pureza natural. Disso nasce a verdade da especulação e da cogitação e a pureza santa e casta das ações<sup>24</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 2, §2).

A sabedoria é proposta por Hugo como o bem mais excelente que podemos possuir e que, dentro da sua filosofia, esta se identifica com o próprio pensamento

---

<sup>22</sup> Destacamos que Josef Pieper afirma que em Platão não há uma verdadeira distinção entre o que é acadêmico – conseqüentemente o que é fruto da educação –, o que é filosófico, e nem aquilo que é a vida teórica, temos então uma comunicação intrínseca entre ambas as concepções. Retomaremos esse assunto em momento oportuno (Que é Filosofar. Que é Acadêmico. São Paulo: Editora Herder, 1968).

<sup>23</sup> Apesar da clareza com que Hugo se refere à uma divindade, somente retomaremos a este aspecto no último capítulo da presente dissertação. Optamos por primeiro estabelecer os elementos formais daquilo que temos chamado de “pedagogia” vitorina, para então nos aventurarmos posteriormente nos elementos metafísicos que são abordados pelo Mestre Vitorino.

<sup>24</sup> “‘Est’ autem ‘philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae,’ sapientiae vero non hujus, quae in ferramentis quibusdam, et in aliqua fabрили scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est. Haec igitur sapientia cuncto animarum generi meritum suae divinitatis imponit: et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia”.

divino: “Ora, essa *Sapientia* nada mais é do que a Mente Divina<sup>25</sup> ou a Forma Perfeita que forma todas as coisas, inclusive o homem que, olhando para si mesmo, encontra os vestígios daquela *Sapientia* através de um processo de iluminação” (NOGUEIRA, 2013, p. 54). Consequentemente toda a sua pedagogia é baseada nesta mesma perspectiva, cabe questionar se há uma comunicação entre o espírito humano e o divino e como podemos alcançá-lo. Afirma o diretor da escola de São Vitor: “Há no homem duas ações que reparam sua semelhança divina: a especulação da verdade e o exercício da virtude, pois o homem é semelhante a Deus quando é sábio e justo, porém de modo mutável, enquanto Deus é sábio e justo de modo imutável<sup>26</sup>” (‘HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 8, §1).

Assim sendo, para que aqueles que buscam alcançar a sabedoria, é necessário, antes de tudo, compreender o princípio da pedagogia. Este princípio elementar encontra-se disposto em sua obra *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar*. Neste texto, Hugo alega que são três as operações básicas da alma racional e estas constituem entre si uma hierarquia – desenvolvida uma em sequência da outra – disposta da seguinte forma: primeiramente, temos o pensamento [ato de ler], meditação [ato de refletir] e, enfim, o ato de contemplar<sup>27</sup>. Desde Aristóteles notamos essa herança do pensamento ocidental que também Santo de Aquino – um dos maiores autores da tradição escolástica – é herdeiro dessa noção ao enunciar que “[...] a felicidade última do homem está na contemplação da verdade”<sup>28</sup> (*S. Gent.*, III, c.37). Temos, nessa proposição, aquilo que podemos denominar como *o fim último do homem*, o que nos demonstra a importância do tema – não apenas dentro do contexto em que se insere Santo Tomás, mas sobretudo, pelo fato de Hugo também ter apresentado uma proposta semelhante<sup>29</sup>. Isso porque uma coisa será mais bem disposta, quanto mais do seu fim

---

<sup>25</sup> Hugo de São Vitor apresenta alguns argumentos para a prova da existência de Deus, entretanto retomaremos ao tema somente no último capítulo, por hora deixamos o entendimento de que a doutrina pedagógica do mestre Vitorino está construída sobre a base da *Sapientia*.

<sup>26</sup> “Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium; quia in hoc similis Deo est, quod sapiens et justus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et justus est”. Retomaremos essa discussão mais a frente.

<sup>27</sup> A explicação mais detida de cada uma dessas operações será feita logo em seguida.

<sup>28</sup> “Ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis”.

<sup>29</sup> Hugo obtivera certas influências do pensamento aristotélico, nota-se muito claramente o conhecimento do tratado sobre a alma (intitulado usualmente de *De Anima*) na obra do Vitorino, por exemplo; além, é claro, das obras que constituem o *corpus logico* (costumeiramente chamado de *Órganon*), por sua vez influenciara o pensamento cristão desde a época de Boécio. Não podemos afirmar com precisão se esta

estiver realizado. Basta um pequeno exemplo para chegarmos a essa conclusão: quando pensamos em uma jarra de água, o seu fim é justamente ser um receptáculo para o líquido de tal modo que, enquanto vazio, não está realizando perfeitamente o seu fim. Também dissemos anteriormente que, dentre as substâncias encontradas no mundo, talvez a única que *não* seja capaz de ser realizada é a humana.

Compreendidos esses elementos, podemos agora partir para a investigação do *modus operandi* educacional. Para Hugo de São Vitor, a preocupação do professor não está tão somente em lecionar – como dissemos anteriormente –, mas também de explicar aos alunos como se deve aprender. Aos professores, orientava como se deveria ensinar e, à escola, como se deveria organizar (uma vez que também teve a oportunidade de ser diretor da instituição sendo sucessor de Guilherme de Champeaux) – é preciso ressaltar que se trata de uma das escolas mais importantes da época, tanto é verdade grandes personagens medievais tiveram contato com essa escola, alguns nomes como São Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo, São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Ricardo de São Vitor (discípulo de Hugo que foi seu sucessor mais admirável, segundo historiadores), Santo Antônio de Pádua, entre tantos outros notáveis estudantes (Cf. NUNES, 2020, p. 213).

Das obras que enunciamos anteriormente, há, pelo menos, três de ordem mais estritamente pedagógica como dissemos na introdução<sup>30</sup>. Contudo, é preciso notar que na *Patrologia Latina de Migne* o texto do *Didascalicon* apresenta um sétimo livro, denominado de *Tratado dos Três Dias*, que recentemente foi reeditado no livro organizado por Rosa: *Princípios Fundamentais de Pedagogia*. Segundo o organizador outros editores julgam que o *Didascalicon* termina no livro sexto; e que o sétimo é na verdade um tratado à parte, denominado *De Tribus Diebus*, o *Tratado dos Três Dias*<sup>31</sup>. Seja como for, ambas as obras são de Hugo, e uma é a continuação natural da outra (Cf. ROSA, 2019, p.13).

---

postura contemplativa foi retirada tão somente de Aristóteles ou se está ligada à alguma outra tradição grega.

<sup>30</sup> *Sobre o Modo de Aprender e de Meditar, Opúsculo Sobre a Arte de Meditar e o Didascalicon*.

<sup>31</sup> Para Illich, o livro sétimo não deve ser atribuído ao *Didascalicon*, para o autor teria sido um engano de Migne. (Cf. Illich, 1996, p.10). Para De Bruyne, não é o mesmo caso, denomina o tratado como o livro VII do *Didascalicon* (De Bruyne, 1959, p.215). Apesar da falta de consenso sobre o pertencimento da obra ao tratado do *Didascalicon*, julgamos de nossa parte que o *Tratado dos Três Dias* constitui parte importante para a compreensão da visão pedagógica de Hugo de São Vitor, por esse motivo a trataremos como um dos textos que se podem atribuir como pedagógicos. Esperamos que essa razão seja mais manifesta ao decorrer da presente dissertação.

Deduzimos que a preocupação com a educação sempre esteve presente em seus estudos de tal modo que o seu livro mais famoso foi denominado como *Didascalicon* – cf. verbo *didásko*, *διδάσκο*, palavra de origem grega –, que significa “coisas concernentes ao ensinar”, cujas raízes remontam-se às reflexões gregas sobre a *paideia*<sup>32</sup>, *παιδεία*, ou seja, à formação do jovem e sua incorporação à plena cidadania. É importante observar que essa pedagogia está centrada eminentemente no aluno, uma vez que constantemente encontramos conselhos gerais para aqueles que estão iniciando-se nas ciências, sejam elas filosóficas ou teológicas. Ao redigir uma série de textos para organizar os métodos educacionais que seriam usados em sua escola, Hugo não dirigiu quase uma única palavra aos professores, e sim aos alunos. Talvez seja este o motivo que o ensino que é assim constituído terá uma eficiência maior no que se refere ao desenvolvimento do aluno.

Os resultados destes modos diversos de encarar a pedagogia são também diversos. O primeiro, centrado no mestre, tende a tornar-se uma transferência mecânica de conhecimento do professor para o aluno; o segundo, centrado no aluno, tende a tornar-se uma aventura do espírito. A escola centrada no mestre só irá produzir um discípulo melhor do que o mestre por acaso, quando o discípulo, apesar do método utilizado, puder fugir espontaneamente às regras desta pedagogia; a escola centrada no aluno tende a produzir por sua natureza um certo número de alunos melhores do que o mestre. Consequência destes fatos é que os professores da escola centrada no mestre são, no que depende da escola, a cada geração possuidores de um nível cada vez mais baixo, enquanto que na escola centrada no aluno a tendência é a oposta (ROSA, 2019 p.15).

Ou seja, quando tratamos mais especificamente sobre o modo de aprender – do que sobre o modo de ensinar –, estamos proporcionando um método mais eficaz para o desenvolvimento pessoal do indivíduo que procura a educação; até mesmo por uma razão ontológica esse fato se mostra, pois o professor não pode ser a causa principal do conhecimento. Esta causa é a atividade do aluno. O papel do mestre não é o de infundir a ciência, mas o de auxiliar aquele que deseja ser instruído. Desta forma, diz Santo Tomás de Aquino: “Assim como o médico é dito causar a saúde no enfermo através das operações da natureza, assim também o mestre é dito causar a ciência no discípulo através da operação da razão natural do discípulo, e isto é ensinar” de tal modo que, se proceder de modo diverso, prossegue o Aquinate, “não produzirá no discípulo a ciência, mas talvez opinião ou apenas a fé [*vel fidem*]” (AQUINO, *De Ver.*, q.11, a. 1. co.); isso

---

<sup>32</sup> O texto de Wener Jaeger: *Paideia: a Formação do Homem Grego* (São Paulo: Martins Fontes, 1995), apresenta essa concepção de modo primoroso.

significa que o aluno<sup>33</sup> estará apenas professando aquilo que aprendera diretamente do mestre, mas não chegou por ele mesmo à ciência.

Não obstante, ainda que tenhamos consciência do papel do aprendiz para Hugo, será preciso explicitá-la. Importa nos dirigirmos aos princípios – já que apontamos a finalidade (a própria sabedoria) – dessa educação vitorina; e não só, para entendermos mais profundamente aonde queremos chegar, faz-se necessário que as bases e o processo que nos conduzem à sabedoria tal como a descrevera Hugo de São Vitor estejam bem delimitados. Quando compreendidos esses elementos, julgamos que se tornará mais evidente o porquê de o denominarmos como um método pedagógico.

## 1.2 A base educacional de Hugo de São Vitor.

Dissemos anteriormente que, ao analisarmos o pequeno opúsculo “*Sobre o Modo de Aprender e Meditar*”, Hugo enuncia três operações da alma dita racional – é preciso considerar que há três espécies de almas: uma que pode ser dita vegetativa, a outra de caráter eminentemente animal (sensitiva), e a terceira que diz respeito propriamente ao homem, que é dita racional (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*); é válido notar que esta distinção da alma para o filósofo é bastante similar àquela apresentada por Aristóteles no *De Anima*<sup>34</sup> (II, 414a 32 – b 6; III, 429a 10 – b 10). Além de existir uma hierarquia dentro da alma – pois ainda que sejam três os elementos, a alma constitui uma unidade substancial –, Hugo assegura que as operações da alma racional devem ser desenvolvidas de modo orgânico. Isso significa que existe também uma hierarquia própria no processo de assimilação do conhecimento.

Os movimentos da alma racional dirigindo-se para o saber – que conduzem à iluminação – são respectivamente: o pensamento, a meditação e a contemplação; cabe advertir que essas propriedades, ditas da alma, são como instrumentos ordenados para o

---

<sup>33</sup> Tal é a preocupação de Hugo com a instrução dos alunos que escreve no prólogo: “São muitas as pessoas que a própria natureza deixou de tal modo destituídas de engenho, que nem sequer as coisas mais fáceis elas podem compreender, e dessas pessoas que parece-me que há dois tipos. De fato existem algumas que, embora não ignorem sua própria estupidez, pelo esforço incessante no estudo conseguem chegar ofegantes ao conhecimento, que merecem obter menos pelo efeito do estudo em si do que pelo efeito da vontade. Porém, existem outras que, percebendo que não podem compreender de modo algum as realidades superiores, também desprezam as inferiores, e, como que adormecidas em seu próprio torpor, tanto mais perdem a luz da verdade nas realidades máximas, quanto mais repelem as mínimas que poderiam aprender. Onde diz o Salmista: “Não quiseram aprender, para não terem de agir corretamente” (Sl 36,4)” (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, Prefácio).

<sup>34</sup> Cf. Aristóteles. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

fim último do homem, por isso a ciência é aquilo que se segue da vida de estudos, de modo que “[...] a ciência é o resultado natural do *exercício das faculdades da alma*. Ela se divide em ramos principais, a teologia propriamente dita e a filosofia que abarca todas as artes” (HUGO DE SÃO VITOR apud. HUGONIN, 2019, p. 17. Grifos nossos).

Destes fatores, emerge a necessidade de estabelecer uma sistematização do modelo educacional. Conquanto tenhamos um ponto inicial e final, partiremos rumo à ordenação devida dos nossos estudos. Assim sendo, fica estabelecido o valor educativo dentro da obra vitorina e tal intento foi expresso por Hugo na introdução ao *Didascalicon*:

Existem principalmente duas coisas por meio das quais alguém é conduzido ao conhecimento, a saber, a leitura e a meditação<sup>35</sup>, das quais a leitura vem em primeiro lugar no aprendizado, e é dela que se ocupa este livro, oferecendo os preceitos da arte da leitura. Por conseguinte, são três os preceitos mais necessários à leitura: primeiro, saber o que se deve ler; segundo, em que ordem se deve ler, isto é, o que vem antes e o que vem depois; terceiro, de que modo se deve ler. Para que se possa saber o que ler ou o que ler primeiramente, na primeira parte o primeiro livro enuncia a origem de todas as artes, e em seguida suas descrições e divisões, isto é, como cada uma contém ou é contida por outra, destrinchando a filosofia desde seu primeiro princípio até seu último elemento. A seguir, indica os autores das artes e mostra, na sequência, quais destas artes devem ser lidas primeiramente. Depois, também expõe em que ordem e de que modo devem ser lidas<sup>36</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, Prefácio, §5-6).

A esta altura, esperamos que esteja clara a perspectiva eminentemente pedagógica – servindo de modo imediato para os alunos; depois, a divisão da ciência que deve ser observada: a primeira trata do dito profano e a segunda os livros divinos (em referência à Bíblia). Por isso, é preciso estar consciente de que o conhecimento tem essa dupla perspectiva de tal modo que podemos denominar como primeira aquela que se preocupa com a filosofia e a segunda aquela que se dedica à ciência teológica; ambas

---

<sup>35</sup> Vale destacar que a perspectiva última, que é a contemplação, é descrita mais propriamente no *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar* – que apontaremos mais adiante. Contudo, a contemplação não é contada como um dos graus do conhecimento, por esse motivo ela terá que possuir um outro *status*; investigaremos com vagar essa ideia mais adiante, porém é importante que se esclareça que Hugo não está caindo em uma contradição ao descrever duas operações no *Didascalicon* e três no *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar*.

<sup>36</sup> “Duae praecipue res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur: videlicet lectio et meditatio, e quibus lectio priorem in doctrina obtinet locum: et de hac tractat liber iste dando praecepta legendi. Tria autem sunt praecepta magis lectioni necessaria. Primum ut sciat quisque quid legere debeat. Secundum, quo ordine legere debeat, id est, quid prius, quid posterius. Tertium: quomodo legere debeat. De his tribus per singula agitur in hoc libro. Instruit autem tam saecularium quam divinarum Scripturarum lectorem: unde et in duas partes dividitur, quarum unaquaeque tres habet distinctiones. In prima parte docet lectorem artium, in secunda divinum lectorem. Docet autem hoc modo, ostendendo primum, quid legendum sit; deinde quo ordine, et quomodo legendum sit”.

disciplinas não são opostas, antes a primeira complementa a segunda e o seu inverso também ocorre.

Deus fez duas obras que abraçam a universalidade dos seres: a criação e a restauração. A criação é a produção do mundo e de todos os seus elementos. A restauração é a encarnação do Verbo e todos seus Sacramentos aqueles que o precederam depois do início do mundo, e aqueles que o seguiram até a consumação dos tempos. Todos os santos que houve antes de sua vinda são como soldados que o precedem, e aqueles que vieram e que ainda virão depois dele são como soldados que o seguem. A ciência da criação, isto é a filosofia; a ciência da restauração, isto é a teologia<sup>37</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De Sacra.*, Prólogo, c. 2).

Enunciadas essas razões, torna-se mais evidente como a própria sabedoria é considerada o fim último do homem. Agora é preciso investigar a comunicação entre ambas as áreas, mas de que modo isso se dará? Uma análise – um tanto superficial – nos faz considerá-las como realidades distintas e até mesmo antagônicas, e, contudo, não parece ser a forma como Hugo as compreende. Observamos que tanto a filosofia quanto a teologia se ocupam de um conhecimento (científico) do mundo natural e, em outro sentido, também se debruça sobre conhecimento (científico) das realidades que são ditas metafísicas; deste modo, apesar de se ocuparem de objetos distintos, a primeira sobre os elementos naturais e visíveis, a segunda sobre a revelação (cristã) e a redenção – por esse mesmo fator as denominamos como duas ciências e não apenas uma apesar de se identificarem em algumas instâncias, pois ambas são obras do mesmo artífice.

Esclarecidos esses aspectos, é preciso enunciar o *modus operandi*, isto é, a disposição necessária para a realização do projeto educacional de Hugo de São Vitor. E cabe a nós demonstrar os meios a serem utilizados para nos tornarmos aptos a atingir o pleno desenvolvimento da inteligência, condição imprescindível para a sabedoria.

Delimitados os requisitos necessários para o aluno, podemos seguir o caminho para entender melhor o emprego das técnicas para o desenvolvimento da inteligência. Partamos dessas preciosas máximas para o estudo:

Três coisas são necessárias aos estudantes: a capacidade natural, o exercício e a disciplina. Na capacidade natural considera-se quão facilmente o estudante apreende o que foi ouvido e quão solidamente retém o apreendido. No exercício considera-se como o estudante cultiva a capacidade natural pelo esforço e pela assiduidade. Na disciplina considera-se como o estudante, vivendo de modo louvável, conforma sua conduta à ciência adquirida.

---

<sup>37</sup> MIGNE, 1880, CLXXVI, Prólogo, Cap. II. Essa divisão apresentada por Hugo de São Vitor será de extrema importância, para compreendermos de que modo ascendemos do mundo natural ao mundo metafísico; em outros termos, como podemos nos sobrelevar da natureza à graça.

Daremos uma breve explicação, sobre cada uma destas três coisas, a modo de introdução<sup>38</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 6, §1).

Talvez aqui esteja mais claro como a disciplina está ligada à *ética coerente* que apontamos no início de nosso escrito, bem como vemos se revelar o elemento primordial para o aprendizado. “Percebemos, portanto, sobretudo no que ele denomina por disciplina, que o saber deve estar harmonizado com a conduta humana e, assim, quase todas as regras que aparecem como necessárias ao exercício do aprender revestem-se de uma verdadeira disciplina moral, cujo início, como o próprio Hugo afirma, é a humildade” (NOGUEIRA, 2013, p. 58).

Quando o estudante se propõe a este esforço investigativo, o resultado que assume diante da responsabilidade pelo *studium sapientiae*, o estudo se torna uma forma de vida, um *ethos* que dá a liberdade ao espírito humano, Hugo nos dá uma série de testemunhos de vidas assim orientadas pela busca da verdade e do bem:

Alguns desprezavam as honras, outros rejeitaram as riquezas, outros se alegravam com as injúrias recebidas, outros não se importaram com os sofrimentos, outros, abandonando o convívio dos homens e adentrando os lugares mais retirados e secretos do deserto, dedicavam-se unicamente à filosofia, com o intuito de ficarem mais livres para a sua contemplação quanto menos submetessem seu espírito aos prazeres que costumam impedir o caminho da virtude. [...] [os filósofos] sabiam que o verdadeiro bem está escondido na pura consciência, e não na estima dos homens, e que já não são homens aqueles que, por fixarem-se nas coisas passageiras, desconhecem o seu próprio bem [a sabedoria]<sup>39</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 14, §1).

Nota-se que para Hugo a vida de sabedoria nos dá certas disposições para o viver, de modo que somente será um bom estudante quem também tenha um ordenamento da vida, por isso nos deixou esses conselhos sobre o aprender:

[para aprender é preciso] uma mente humilde, força de vontade, uma vida recolhida, uma busca silenciosa, a pobreza, uma terra estrangeira, tudo isto costuma ajudar no entendimento de muitas coisas obscuras [...] “as virtudes adornam a ciência”, e por isso aos preceitos da leitura deve-se acrescentar

---

<sup>38</sup> “Tria sunt necessaria studentibus. Natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat, et percepta firmiter teneat. In exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum excolat. In disciplina, ut laudabiliter vivens, mores cum scientia componat. De his tribus per singula modo introductionis pauca perstringemus”.

<sup>39</sup> “Alii calcaverunt honores, alii projecerunt divitias, alii acceptis injuriis gaudebant, alii poenas spreverunt, alii contubernia hominum deserentes et intimos recessus et secreta eremi penetrantes, soli se philosophiae dedicaverunt, ut eo contemplationi vacarent liberius, quod nullis quae virtutis iter impedire solent cupiditatibus, animum subiecissent [...]. Quia enim sciebant verum bonum non in aestimatione hominum sed in pura conscientia esse absconditum; et eos jam non homines esse, qui rebus perituris inhaerentes bonum suum non agnoscerent”.



também os preceitos da vida, conhecendo tanto o seu modo de vida quando a natureza do seu estudo<sup>40</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 12, §1)

Encontramos, finalmente, o ponto de partida para aquele que deseja ser instruído na ciência. A humildade é a virtude necessária tanto para a disciplina moral quanto intelectual, sendo, por uma necessidade ontológica, duas realidades complementares; deste fato, parece-nos forçoso admitir que são realidades coexistentes. Isso significa que a disciplina moral depende da disciplina intelectual. Pretendemos, no seguinte tópico, evidenciar esta afirmação<sup>41</sup>.

### 1.3 A humildade e o educar.

Antes de prosseguirmos por uma investigação mais detida sobre os três elementos da alma, há um pressuposto – como dizíamos – para que seja possível adquirir o conhecimento, esse pressuposto é a humildade. Assim o exprime Hugo de São Vitor: “A humildade é o princípio do aprendizado, e sobre ela, muita coisa tendo sido escrita, as três seguintes, de modo principal, dizem respeito ao *estudante*. A primeira é que não tenha como vil nenhuma ciência e nenhuma escritura. A segunda é que não se envergonhe de aprender de ninguém. A terceira é que, quando tiver alcançado a ciência, não despreze aos demais”<sup>42</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De Modo.*, c. 1). Este trecho tem uma relevância, pois no *Didascalicon* Hugo de São Vitor, como vimos acima, utiliza as mesmas características para se referir à humildade.

Nota-se que a humildade adquire um elemento central na tese vitorina, uma vez que é o princípio [*Principium discendi humilitas est*] o que coaduna também com o texto do *Didascalicon* [*Principium autem disciplinae*<sup>43</sup> *humilitas est*]. Portanto, é

---

<sup>40</sup> “Mens, respondit, humilis, studium quaerendi, vita quieta, scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena: haec reserare solent nonnulla obscura legenti.” Audierat puto quod dictum est: ‘Mores ornant scientiam’, et ideo praeceptis legendi, praecepta quoque vivendi adjungit, ut et modum vitae suae et studii rationem lector agnoscat [...]. Et idcirco summopere cavendum est ei qui quaerit scientiam, ut non negligat disciplinam”.

<sup>41</sup> Os demais modos de vida não serão aqui tratados, importa-nos sobremaneira a questão da humildade pelo valor que esta desempenha na obra do mestre Vitorino, as demais qualidades enunciadas podem ser encontradas ao longo do livro III do *Didascalicon*.

<sup>42</sup> “Principium discendi humilitas est, cuius cum multa sunt documenta, haec tria praecipue ad lectorem pertinent. Primum ut nullam scientiam, nullam scripturam vilem teneat. Secundum ut a nemine discere erubescat. Tertium ut cum scientiam adeptus fuerit, caeteros non spernat. Multos hoc decepit quod ante tempus sapientes videri voluit, et ideo ab aliis quod nesciunt discere erubescunt. Tu vero, fili, ab omnibus libenter disce quod nescis”.

<sup>43</sup> O termo “disciplina” não deve ser interpretado de modo vulgar, não se trata de uma espécie de corpo doutrinal ou de um cronograma de matérias a serem estudadas. Aqui o sentido mais puro é o de aprendizado, educação.

necessário tomar uma atenção a mais para este ponto a fim de delimitar a problemática que está por trás desta afirmação.

### **1.3.1 A humildade como fundamento para a educação.**

Hugo está prescrevendo recomendações sobre o modo e a forma do processo do aprendizado. Contudo, o diretor da escola de São Vitor não se dá ao trabalho de expor de modo discriminado as informações que estão sendo anunciadas.

Os opúsculos de Hugo de São Vitor possuem uma característica própria: são notas redigidas como forma de instruir os alunos de modo resumido, são, na verdade, sentenças que provavelmente reuniam os assuntos discutidos em suas aulas de modo a conservar sempre vivo na memória dos alunos aqueles princípios – que para Hugo se tratava de elementos basilares. Entretanto o nosso filósofo não possuía tempo hábil para aprimorá-los.

Nestes opúsculos, embora seja frequente que o pensamento do autor seja muito claro, que suas afirmações sejam mesmo de uma precisão lapidar, nota-se, entretanto, que ao mesmo tempo estas observações não se acham desenvolvidas para que se perceba de modo imediato todo o seu alcance e as suas implicações mais profundas ali inegavelmente contidas. São anotações para as quais Hugo não tinha tido tempo de dar-lhes a forma de livro. Ele tinha outros assuntos a ensinar ou com que ocupar-se e, antes que tivesse podido acabar o livro necessário para expor de modo explícito as reais implicações daqueles princípios, já teria que ter escrito outros mais urgentes. Para não deixar, porém, os alunos sem apontamento algum, redigia ou ditava estes pequenos opúsculos nos quais apontava apenas para algumas ideias principais.

Analisemos, portanto, a postura de Hugo enunciada no início deste subcapítulo: a primeira parte diz respeito às ciências que versam sobre o conhecimento filosófico (que, como vimos, é um conjunto de todas as artes), as demais são circunscritas pela ciência sagrada (os aspectos revelados na tradição cristã e os estudos teológicos). Claro que, ao analisarmos essa primeira proposição, é preciso considerar que a época em que Hugo está escrevendo é ainda anterior ao período da (renascimento) revolução industrial (que se deu no final do século XV). Portanto, é bastante evidente que os textos aos quais se tinha acesso eram notadamente em menor quantidade àqueles que encontramos em nossas bibliotecas modernas. Conseqüentemente, a quantidade de livros disponíveis era

bem diminuta. Quando, então, considerarmos a quantidade de alfabetizados, concluímos – não nos parece uma ideia leviana – que a vida de um estudioso não era tão dispersa, isso é, a quantidade de assuntos e de autores conduzia os intelectuais por uma via mais uniforme, ou seja, pela quantidade de textos disponíveis e a produção lenta, os estudiosos tinham tempo hábil para revisitar os textos e analisá-los de maneira mais remansada. Entretanto, de nada adianta essa busca pelo saber se não for de modo ordenado:

Este gosto pelo saber, por sua vez, de nada adianta se não soubermos como conduzi-lo, isto é, não basta querer aprender, é preciso saber como aprender e esse *como* aparece no texto vitorino não apenas como um método, mas também como uma conduta: a moderação na leitura, o entendimento do que é importante no resumo, a preocupação em educar o aluno e não somente em demonstrar muitos saberes, tudo isso compõe com rigor e sensibilidade uma verdadeira conduta humana, cuja “regra da humildade” já pode ser percebida na “norma” de não multiplicarmos as explicações não pertinentes ao que está sendo estudado, o que se reflete também no tratamento que Hugo faz do uso da memória quando diz: “Afirmo que a memória do homem é fraca e gosta de brevidade, e se ela se dissipa em muitas coisas, fica menor em cada uma delas” (NOGUEIRA, 2013, p. 60. Grifos do autor).

O segundo elemento é um sinal bastante evidente e surge como consequência direta do primeiro postulado. Portanto, temos que estar atentos e compreender que muito maior é a nossa ignorância. Quem não se crê sábio terá a abertura necessária para aprender aquilo que ignora. Uma breve reflexão nos conduz à compreensão concreta deste fato: aquele que julga ter o conhecimento não estará aberto a receber instrução pois exime-se de novos conteúdos que, porventura, podem corroborar para o aprimoramento do estudioso. Por isso, diz muito apropriadamente:

Muitos se enganaram por quererem parecer sábios antes do tempo, pois com isto envergonharam-se de aprender dos demais o que ignoravam. Tu, porém meu filho, aprende de todos de boa vontade aquilo que desconheces. Serás mais sábio do que todos, se quiseres aprender de todos. Nenhuma ciência, portanto, tenhas como vil, porque toda ciência é boa. Nenhuma Escritura, ou pelo menos, nenhuma Lei desprezes, se estiver à disposição. Se nada lucrasses, também nada terás perdido. Diz, de fato, o Apóstolo [São Paulo]: ‘*Omnia legentes, quae bona sunt tenentes*’ [examinai tudo: abraçai o que é bom] (I Tess. 5). O bom estudante deve ser humilde e manso, inteiramente alheio aos cuidados do mundo e às tentações dos prazeres, e solícito em aprender de boa vontade de todos. Nunca presuma de sua ciência; não queira parecer douto, mas sê-lo; busque os ditos dos sábios, e procure ardentemente ter sempre os seus vultos diante dos olhos da mente, como um espelho<sup>44</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 1).

---

<sup>44</sup> Sapientior omnibus eris, si ab omnibus discere volueris. Qui ab omnibus accipiunt, omnibus ditiores sunt. Nullam denique scientiam vilem teneas, quia omnis scientia bona est. Nullam, si vacat, Scripturam vel saltem legem contempnas. Si nihil lucraris, nec perdis aliquid. Apostolus enim ait: «Omnia legentes, quae bona sunt tenentes (I Thess. V. XXI).» Bonus lector humilis debet esse et mansuetus, a curis saecularibus et voluptatum illecebris prorsus alienus, et sedulus ut ab omnibus libenter discat. Nunquam

O estudioso deve estar sempre atento ao aprendizado que pode adquirir e pronto para receber a instrução: “portanto, o leitor prudente escuta e lê de boa vontade todas as coisas, não desprezando nenhuma escritura, nenhuma pessoa e nenhuma doutrina. Ele indiferentemente busca de todos o que vê faltar em si, e considera não quanto ele sabe, mas o quanto ele ignora”<sup>45</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13). E, sobretudo, retê-los na memória, pois será por este meio que o terá em sua alma – as verdades apreendidas. Portanto, “[...] o engenho é um certo vigor naturalmente existente na alma, importante em si mesmo. A memória é a firmíssima percepção das coisas, das palavras, das sentenças e dos significados por parte da alma ou da mente. O que o engenho encontra, a memória custodia [...]. A memória é principalmente ajudada e fortificada pelo exercício de reter e de meditar assiduamente” (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 3). Por este motivo é que o humilde, após receber a instrução, deve recolher esse conhecimento para a memória como forma de acessá-lo quando for necessário. A razão desta competência será tanto mais evidente quando investigarmos os elementos da meditação e da contemplação.

O terceiro componente talvez seja uma ode – ou, se preferir, um reconhecimento - aos que nos ensinaram (um respeito pelos professores e mestres). A julgar que muitos foram os que tiveram a paciência e cuidado para nos instruir, temos que ter o mesmo cuidado para com aqueles que ensinamos. Ou seja, quando o estudioso era ainda um inculto e não possuía a ciência, recebeu a instrução necessária para compreender muitas das coisas que antes ignorava. Assim, é justo que não se incomode com aqueles que o buscam ou mesmo aqueles que porventura o instruíram. Hugo de São Vitor, no trecho seguinte, está afirmando algo muito profundo. Há um ponto crucial que relaciona a humildade com o aprendizado, e a humildade com a vida de virtudes:

Da mesma maneira, ela [a ciência] também te é vantajosa para, quando começares a saber alguma coisa, não desprezares as outras pessoas. Porém, ocorre a alguns este vício de vaidade, porque ficam a contemplar com demasiado zelo sua própria ciência, e, quando lhes parece que se tornaram alguém, sem sequer conhecerem os outros julgam que estes não são e nem podem vir a ser como ele. (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13).

Já que o princípio de todo o aprendizado é a *humildade*, temos que voltar o nosso olhar para a perspectiva adotada em um outro opúsculo intitulado como *Os*

---

de scientia sua praesumat, non videri doctus, sed esse quaerat, dicta sapientium quaerat, et semper coram oculis mentis quasi speculum vultus sui tenere ardentem studeat.

<sup>45</sup> “Prudens igitur lector omnes libenter audit, omnia legit, non scripturam, non personam, non doctrinam spernit. Indifferenter ab omnibus quod sibi deesse videt, quaerit; nec quantum sciat, sed quantum ignoret considerat”.

*Frutos da Carne e do Espírito*. Nesta obra, encontramos duas árvores desenhadas: a primeira é descrita como a árvore dos vícios em cuja raiz encontra-se a seguinte inscrição: “Orgulho (soberba), raiz dos vícios [*Superbia, Radix Vitiorum*]” (HUGO DE SÃO VITOR, *De fruct.*, p.1007). Subindo pelo tronco, encontram-se diversos ramos, alguns maiores e outros menores, designando os diversos frutos que surgem todos da raiz que é o orgulho e, encontramos, na copa dessa árvore, o fruto final: a luxúria.

No que diz respeito à segunda árvore – das virtudes – encontra-se uma raiz na qual vemos escrito: “Humildade, raiz das virtudes [*Humilitas, Radix Virtutum*]” (HUGO DE SÃO VITOR, *De fruct.*, p.1009). Ao observarmos o tronco, também encontramos ramos maiores e menores, com os respectivos frutos que surgem da sua raiz – a humildade; por fim, na copa, temos o fruto final da caridade [*charitas*]. Logo, somos obrigados a concluir que Hugo institui a humildade como a raiz de todas as virtudes.

Tamanha é a sua preocupação com esta virtude que chega a afirmar que toda a Escritura Sagrada está preocupada primordialmente em esclarecer ao homem como vivê-la:

Todos os discursos da Divina Página [a Bíblia] pretendem persuadir o homem do bem da humildade e afastá-lo o mais atentamente possível do mal do orgulho. O principal motivo para isto é que a humildade é o princípio da salvação e da vida, e o orgulho é o princípio da ruína. Queremos, pois, mostrar ao homem que se dedica ao cultivo das virtudes o fruto e a eficácia (não só) da humildade (como também) do orgulho, para que ele possa tê-los diante dos olhos sob uma forma visível. O imitador de ambas estas coisas poderá assim conhecer, pela qualidade dos seus frutos, que recompensa alcançará pela prática delas. Consideradas as raízes, os ramos e os frutos, caberá a ti escolher aquilo que quiseres (HUGO DE SÃO VITOR, *De sacra.*, L. I, p. XII, c. 2).

Note-se, entretanto, que no *Opúsculo sobre o Modo de Aprender*, Hugo não afirma que a humildade é o princípio de todas as virtudes, mas o princípio de todo o aprendizado. Podemos concluir que existe uma estreita relação entre a vida de virtudes e o aprendizado, ou seja, o surgimento e o desenvolvimento de ambos – a virtude e o aprendizado – se dá na mesma raiz: “A humildade é claramente apontada por Hugo de São Vitor, como sendo simultaneamente o princípio tanto do aprendizado como de todas as virtudes, as duas vertentes da vida espiritual pela qual o homem, pela verdade e pela bondade, pelo conhecimento e pelo amor, se dirige para o seu fim último que é a contemplação” (ROSA, 1994, p. 33). Essa díade que é anunciada por Rosa (verdade-bondade, conhecimento-amor) são os frutos diretos do aprendizado e da virtude, pois conhecimento somente o será se for algo verdadeiro, enquanto o último fruto da árvore

das virtudes é a caridade que, na tradição cristã, é compreendida como o amor divino (Sumo Bem).

Talvez seja este o motivo pelo qual Santo Tomás afirma que a verdade e o bem se encontram incluídos mutuamente. Isso por que a verdade é certo bem, sem o qual ela não seria apetecível e o bem é certa verdade sem a qual ela não seria inteligível (AQUINO, *S. Th.*).

Atente-se para o fato de que a humildade é apenas um aspecto que nos predispõe a receber a educação. Todavia não quer essa proposição assegurar que todo aquele que for humilde conseguirá, conseqüentemente, adquirir a ciência.

Apesar da importância da virtude da humildade em Hugo de São Vitor, esta ideia certamente desperta um desconforto aos nossos ouvidos contemporâneos.

É difícil para as pessoas hoje conceberem uma escola organizada de tal maneira que tivesse que depender, pela própria essência do modo como tivesse sido organizada, da virtude da humildade como o primeiro e o mais fundamental de seus requisitos. A humildade não é o exame mais importante em nenhum concurso vestibular; nem é um exame importante; nem sequer é algo a ser examinado, nem haveria motivos para ser examinada, nem se concebe a própria possibilidade de um tal pensamento. Não se fala disto nas escolas, e, se se falasse, não poderia passar de retórica destituída de importância prática mais significativa (ROSA, 1994, 36).

No entanto, para seriamente se iniciar a busca pelo conhecimento – e, portanto, pela sabedoria – será preciso entender o significado desta virtude em toda a sua altura e complexidade. Para o aprendizado – a partir do que viemos expondo – é necessário não apenas entender mas, também, verificar seriamente se o aluno a possui e fazer o que for necessário para alcançá-lo. Investiguemos, pois a natureza da humildade.

### 1.3.2 A natureza da humildade.

Humildade não costuma ser um tema central no debate filosófico, entretanto, na obra do mestre da escola vitorina – Hugo de São Vitor – esta possui um estatuto de fundamento. Cabe a nós, portanto, tentar apontar as nuances dessa perspectiva e situá-la dentro do edifício filosófico de Hugo.

A humildade é considerada como “[...] uma das virtudes” (AQUINO, *S.Th.*, II-II, q. 161, a.1) dentro da tradição tomista, entretanto não podemos determinar com precisão, ao menos na obra pedagógica, se Hugo de São Vitor concede à humildade o *status* de virtude, apesar disto, o mestre Vitorino entende que é a raiz de todas as

virtudes, por isso dizemos que a sua compreensão possui um estatuto de fundamento, de princípio, há ao menos duas implicações caso seja considerada apenas como raiz de todas virtude: a) a humildade deve ser considerada como propedêutica, isso significa que sem ela não será possível adquirir qualquer outra virtude, pois é a condição fundante, *sine qua non* e b) além disso a humildade assim considerada estabelece um papel de subsidiária, ou seja, as demais virtudes somente serão consideradas se antes se fiarem aos atos humildes.

Na tradição cristã encontramos inúmeras passagens bíblicas que relatam o seu valor, vejamos algumas delas: no Evangelho de Mateus, Jesus afirma: “eu sou manso e humilde [*ταπεινός, humilis*<sup>46</sup>] de coração” (11, 29). Em outro trecho, encontramos na letra de São Paulo: “Nada façais por espírito de partido ou vanglória, mas que a humildade [*ταπεινοφροσύνη, humilitate*] vos ensine a considerar os outros superiores a vós mesmos” (Fl 2, 3). Engane-se quem supõe se tratar de algo apenas relativo ao Novo Testamento, pois também encontramos referências à essa virtude no Antigo Testamento. Em Provérbios, há a seguinte sentença: “Deus resiste aos soberbos e dá sua graça aos humildes [*ταπεινός, humilibus*]” (3, 34).

Em grego, o termo pode desempenhar tanto o papel de substantivo quanto de adjetivo. Nesta última encontramos a ideia de humilhado [*ταπεινός, tapeinos*] que, em seu sentido mais literal, significa tornar baixo, abaixar (até o solo). De modo metafórico, expressa baixo estado, baixo em posição e poder.

Outros autores cristãos referiram-se à humildade, como no caso de Santo Antão, que afirmava que a humildade era a primeira de todas as virtudes (Cf. *The Philokalia*, p. 341). Também Santo Agostinho a entende como “[...] o sumo completo da medicina necessária para nos curar”. Santo Isidoro de Sevilha em sua *Etymologiae* “humilde se chama quem está por assim dizer como que inclinado à terra (*humus*), isto é, preso às coisas ínfimas”. Nomes como São Bento de Núrsia, em sua regra geral para os monges, constantemente fala da humildade enumerando 12 degraus para alcançar a sua plenitude (Cf. SÃO BENTO, *Regra*, c. 6).

Hugo de São Vitor apresenta também uma definição em seu Opúsculo *Sobre os Frutos da Carne e do Espírito*. Deste modo, pretende postular uma natureza própria para a humildade. Define-a nos seguintes termos: “uma inclinação voluntária da mente

---

<sup>46</sup> Podemos notar que os termos originais em grego são seguidos pela tradução latina.

proveniente da intuição de sua condição de criatura e da condição do Criador” [*Humilitas est ex intuitu propriae conditionis creaturae, vel conditoris, voluntaria mentis inclinatio*] (HUGO DE SÃO VITOR, *De fruct.*, c. 11).

Dois elementos são centrais: a primeira é a posição de criatura, enquanto a segunda é a do Criador. A implicação direta desta última é que o nosso ser não nos é a partir de si (*a se*), mas a partir de outro (*ab alio*). É preciso ver, pois, que a humildade consiste numa intuição ontológica. A percepção da própria condição de criatura – cujo ser é concedido pelo ato criador de Deus – *creatio ex nihilo* ou *de nihilo* (desde o nada) é de ordem psicológico-ético, pois se trata de uma inclinação voluntária da mente que altera a forma do agir humano. Humildade é viver e agir desde a verdade da própria “niilidade” (criatural) e desde o reconhecimento agradecido do ser como recebido (finitude agraciada). Somente a partir deste nível *ontológico* é que se torna mais inteligível a dignidade ética da humildade (virtude como potência de ser e beleza de ser).

Com esses elementos temos estabelecido o princípio elementar da humildade, resta lidar com as consequências que podemos retirar dessa definição. Há muitas opiniões distorcidas na comum opinião dos homens sobre o que seja a humildade, as quais dificultam uma apreciação de sua verdadeira natureza. Para alguns a humildade seria uma forma de autodesprezo, para outros uma ingenuidade incapaz de reconhecer a maldade alheia, para outros ainda a submissão irracional a qualquer forma de violência, física ou psicológica, externamente imposta.

A humildade é o pulsar interno e duradouro da disposição espiritual para o servir no centro de nossa existência, da disposição para servir a todas as coisas, às boas e às más, às belas e feias, às vivas e mortas. Ela é o *esboço psíquico interno* de um grande movimento cristão-divino, no seio do qual voluntariamente se entrega à sua grandeza e majestade que convém ao homem; e isto para que todo homem e toda criatura se tornem servos livres e bem-aventurados (SCHELER, 1994, p. 23).

Deve-se dizer que a humildade entendida enquanto *esboço psíquico interno* é a consciência<sup>47</sup> que o homem possui de ser apenas ser humano ou, melhor dizendo, uma criatura humana e não ser um deus ou um ser dotado de atributos divinos; significa também a consciência das implicações que se seguem desta ideia, capacidade de agir coerentemente com elas a fim de sermos livres e bem-aventurados.

---

<sup>47</sup> Aqui poderia soar estranho ao leitor o emprego da palavra consciência, contudo Hugo de São Vitor já era herdeiro de uma concepção de consciência como podemos notar no *Didascalicon*: “o verdadeiro bem está escondido na pura consciência” [*verum bonum in pura conscientia esse absconditum*] (L. III, c. 14, §2).



As pessoas que, em graus maiores e menores, não possuem a virtude da humildade são aquelas que, em seu agir, quer elas o entendam ou não, quer o admitam ou não, procedem de tal forma que suas atitudes só poderiam ser explicadas coerentemente na hipótese de que elas tivessem admitido como pressuposto de seu agir que elas não são homens, mas deuses, ou criaturas dotadas de atributos divinos ou, pelo menos, seres dotados de uma natureza mais do que humana. A conduta do homem orgulhoso, ou soberbo é, assim, sob qualquer ponto de vista, uma conduta absurda. Para ser coerente com o seu procedimento, o homem orgulhoso teria que admitir com sinceridade um pressuposto absurdo; se se recusar a fazê-lo, então sua própria conduta, considerada em si mesma, torna-se absurda porque incoerente.

O orgulho (soberba) visto desde o ponto de raiz de todos os vícios é o completo oposto a humilde, por isso encontro um fechamento em si mesmo.

[...] ela [a soberba] faz com que o sujeito, orgulhoso de si, sempre ultrapasse novamente todas as coisas e valores, até o momento em que, ela nos desprende sucessivamente de todos os bens e valores [...] como condição “restringente” de possibilidade para o orgulho absoluto, o orgulho do nosso eu nu e esvaziado – seu movimento descreve a direção exata que conduz para o seio disto que com razão os cristãos chamaram de “inferno”: o inferno próprio que é a não posseção do amor (SCHELER, 1994, p.25).

O orgulho é a soberania sobre “tudo”, assim caracteriza a vacuidade do amor (da caridade – como diria Hugo) e nesse movimento opressor envolverá cada vez mais a consciência de valor, até que se centre sobre o ponto do eu. “A *imagem* interna que o orgulhoso tem de si mesmo, e cujo conteúdo ele tão-somente avalia, visto que ele é esta imagem, se torna sempre um meio mais turvo [...] [isolando-o] do conhecer a si mesmo e do saber de si mesmo” (SCHELER, 1994, p.25).

Temos aqui estabelecidos três elementos deduzidos da natureza da humildade. O primeiro é reconhecer que se é apenas mais um ser humano, ou, em termos cristãos, que somos uma criatura – se é-nos permitido insistir. Todos somos criaturas porque nosso ser foi dado pelo criador no momento da criação, “[...] ou, mais precisamente, o conceito de que não há nada que não seja *creatura*, a não ser o próprio *Creator*. E: que a “criaturalidade” (*kreaturlichkeit*) determina toda a estrutura interna da *criatura*” (PIEPER, 1973, online). Este pensamento – a noção de criação e criatura – é o que norteia a visão filosófico-teológica de Santo Tomás de Aquino – e dos pensadores medievais – segundo Pieper, por isso afirma que “[...] é impossível compreender, por exemplo, o ‘aristotelismo’ de Tomás de Aquino se não o entendermos a partir desse conceito fundamental, levado às suas últimas consequências (sic), segundo o qual todas

as coisas são *creatura* - não somente a alma e o espírito, mas todas as coisas pertencentes à realidade do mundo visível” (PIEPER, 1973, online). Assim compreendemos que não cabe à criatura conceder o seu próprio ser a si mesmo.

Esclarecidos esses termos, temos agora condições de seguir para o segundo ponto: se não somos capazes de nos dar o nosso próprio ser, por conseguinte não posso ser um ser divino; mas o reconhecimento desses dois pressupostos não basta e talvez aqui se enquadre de modo mais evidente a intercomunicação entre os elementos educacionais e morais, pois não basta formular intelectualmente tais conhecimentos desses dois princípios. É preciso, antes, uma terceira via, a saber: a capacidade de agir de acordo com os princípios elencados, ou ter a “capacidade de agir coerentemente com elas”.

Esta disposição da mente, que é uma consequência da consciência de ser apenas uma criatura e não um deus manifesta-se no homem através de três sinais. Estes sinais podem servir-nos como auxílio para exemplificar mais claramente o que significa a virtude da humildade, na medida em que uma causa pode ser mais bem conhecida pelos seus efeitos. Eles podem servir-nos também para que, por meio deles, possamos avaliar o quanto possuímos efetivamente desta virtude.

Os três sinais principais pelos quais se manifesta a humildade no homem são os seguintes: “Uma reverência espontânea para com aquilo que é por natureza ou por referência superior ao homem, como o são Deus, as coisas sagradas ou mesmo a lei moral natural. Um respeito incondicional por qualquer ser humano. Um desejo profundo e constante de aprender, principalmente as coisas mais elevadas” (ROSA, 1994, p. 40. Grifos nossos). Todas estas manifestações são sinais de humildade por serem uma consequência imediata da consciência de nossa condição de criatura e da condição do Criador.

Disso decorre que, para participar da natureza da existência, dependo de um outro ser que, no caso mais eminente, são os nossos pais. Devemos, sobretudo, considerar que fôra um dom gratuito, recebido não porque merecíamos. Afinal, seria impossível que nos conhecessem antes de termos nascido. Logo, há pelo menos um elemento que evidencia a natureza do que Hugo está tratando: não podemos ser criadores, tivemos o nosso ser gerado pelos nossos pais, e esses tampouco podem ser criadores uma vez que também eles foram gerados, segue-se deste modo que, na percepção de Hugo, a vida humana depende da perspectiva da criação.

O segundo tópico anunciado, “um respeito incondicional por qualquer ser humano” parece bastante sensato e não cremos que se possa objetar essa colocação e tão pouco levantar-lhe críticas. Contudo, essa proposição parece não ser levada até a sua inescapável conclusão nos tempos correntes, ou seja, não se compreende a profundidade do que se está propondo. Ao afirmar que devemos ter o respeito por qualquer ser humano, significa reconhecer que temos uma mesma natureza, conseqüentemente qualquer desrespeito, seja de cor, de sexo, de religiosidade é, na verdade, uma soberba por parte daquele que o realiza, isto é, falta, ao sujeito que comete tal leviandade, compreender a sua verdadeira natureza que é a de criatura tanto quanto o outro a quem desmerece. “Não existe ninguém a quem tudo foi dado saber, nem tampouco ninguém a quem não aconteceu de receber algo de especial da natureza”<sup>48</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13, §3), se não temos uma natureza especial é preciso ter em mente, ao lidar com os demais, certos princípios sob o risco de lidar com o outro de soberbo.

O respeito incondicional por todos os seres humanos é uma exigência da humildade porque aqueles que têm a consciência de serem apenas uma criatura humana e não um deus são levados a reconhecer que a dignidade humana que eles possuem é essencialmente a mesma em todos os demais homens independentemente de quaisquer condições circunstanciais. O homem rico que não trata o homem pobre com o mesmo respeito com que trataria outro homem rico deverá admitir, se quiser explicar de uma forma coerente o seu comportamento, que está agindo como se estivesse pressupondo considerar-se uma criatura superior, ou um deus, por ser rico;

Também para o estudioso esses preceitos não poderiam ser diferentes: “Alguns sofrem desse ego inflado porque contemplam demasiadamente seu próprio conhecimento e, quando lhes parece que são algo, julgam que outros, aos quais não conhecem [*quos non noverunt*], nem são nem poderiam ser como eles”<sup>49</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.* L. III, c. 13, §7). O homem erudito que não trata o analfabeto com o mesmo respeito com que trataria outro erudito está também agindo como se tivesse admitido o pressuposto de possuir atributos divinos, que o tornam superior à comum natureza humana, por se tratar de um erudito.

---

<sup>48</sup> “Nemo est cui omnia scire datum sit, nec quisquam rursum cui aliquid spirituale a natura accepisse non contigerit”.

<sup>49</sup> “Hoc autem tumoris vitium hinc quibusdam accidit, quod suam scientiam nimis diligenter inspiciunt, et cum sibi aliquid esse visi fuerint, alios quos non noverunt, tales nec esse nec potuisse fieri putant”.

*Quos non noverunt* “aos quais não conhecem”, sugere que essa presunção de superioridade, da parte do vaidoso, não se funda sobre uma comparação entre duas coisas conhecidas o seu conhecimento e a ignorância alheia mas sobre a contemplação narcisista do próprio conhecimento, que por si mesmo se julga superior a todas as potências alheias. A vaidade, assim, tenta formular a comparação entre um termo conhecido e outros infinitos termos desconhecidos, coisa evidentemente absurda. Se eu sei muito, nem por isso é impossível que outro saiba mais; presumi-lo não é apenas vicioso, é francamente desonesto. A habilidade com que Hugo expõe os vícios, não apenas como desvios de conduta, mas também como erros intelectuais intoleráveis, é algo marcante da sua escrita. (FALCÓN, 2016, online)

Estarmos conscientes de sermos criaturas tem implicações determinantes para a obtenção da virtude da humildade, por conseguinte, somente terá uma disposição pronta para o aprendizado quem possui tais qualidades. Trata-se, portanto, de um verdadeiro empenho ascético, pois uma das características da espiritualidade vitorina é que a educação e o estudo, conduzido segundo certos critérios ao mesmo tempo amplos e claros, não existem apenas para desenvolver determinadas habilidades, fornecer conhecimentos gerais ou mesmo o conhecimento da ascese cristã, mas eles próprios – a educação e o estudo – se tornam um dos instrumentos desta ascese.

Aqueles que não compreendem a via da humildade incorrem no risco de levar uma vida de confusão. “Estes preceitos enganam [*multos decepit*] a muitos que querem parecer sábios antes do tempo. Certamente por isso caem numa afetação de altivez, e logo começam tanto a simular que são o que não são quanto a envergonhar-se do que são, e ainda se distanciam mais longe da sabedoria ao não estimarem serem sábios, mas em serem considerados como tais”<sup>50</sup>. (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13, § 2). A densa psicologia desse trecho pode escapar ao leitor por causa da linguagem simples e despretensiosa. O “querer parecer sábio antes do tempo” não consiste numa intenção totalmente consciente, como uma dissimulação de fingir ser o que não, mas antes numa *confusão* entre o que se deseja e o que se é; por isso Hugo diz que esse impulso *multos decepit*, “engana, ludibria, iludem”, insinuando que a soberba não permite ter consciência do que faz, mas é como que levado a isso, talvez sem perceber que se desvia do caminho.

Por esses pontos elencados, podemos mais facilmente perceber o porquê da terceira proposição: “Um desejo profundo e constante de aprender, principalmente as coisas mais elevadas”. Hugo de São Vitor pretende que a via pedagógica seja, ela

---

<sup>50</sup> “Multos hoc decepit, quod ante tempus sapientes videri volunt. Hinc namque in quemdam elationis tumorem prorumpunt; ut jam et simulare incipient quod non sunt et quod sunt erubescere; eo que longius a sapientia recedunt quod non esse sapientes, sed putari volunt”.

mesma, um caminho para conduzir ao fim último, por isso a busca pelo conhecimento coincide com a vida humilde.

O desejo de aprender provém, no homem humilde, da consciência de que, como criatura, não só não possui a onisciência divina, como também não possui a perfeita bondade de Deus. Deveríamos ter muito claro que não somos portadores da onisciência divina. Os seres humanos sabem que maior é número das coisas que ignoram do que totalidade de tudo aquilo que pode ser conhecido. O problema está, na prática, quando agimos como se desconhecêssemos apenas os detalhes do conjunto da realidade cognoscível, tendo, porém, uma perfeita ciência da ordem essencial do Universo e do significado do homem dentro dela. Deus os superaria apenas no conhecimento enciclopédico dos detalhes da criação, não porém no conhecimento dos traços gerais do plano criador. É evidente, porém, que quem pensa ou age com a coerência de quem estivesse partindo de pressupostos de tal natureza terá muito pouco interesse em aprender, pois está cerrado em si. “O orgulhoso: este é o homem que através de contínuo *olhar para baixo*, se insinua a si mesmo, que fica por sobre a torre [...]. Só existe uma coisa que exclui a humildade: o orgulho do ser, que aponta para a substância do valor próprio!” (SCHELLER, 1994, p. 26-7).

Logo, a motivação para aprender será apenas circunstancial; ela dirá respeito apenas a alguns detalhes eventuais, dos quais ele admite não ter a obrigação de conhecê-los a todos.

Ele [o orgulhoso] procurará aprender estes detalhes que reconhece ignorar quando o conhecimento dos mesmos, pelas contingências da vida, se tornar necessário para o êxito de seus empreendimentos pessoais. Costuma ocorrer também que um homem como este julgue ser alguém essencialmente honesto e justo, não necessitando de progredir na vida das virtudes, a não ser, talvez, em um ou outro pequeno detalhe, já que ninguém pode ser inteiramente perfeito. Deste modo, vemos tratar-se de alguém que se julga suficientemente rico de conhecimento e de virtude e que, se ouve falar da graça, fonte tanto da virtude como da verdadeira sabedoria, não saberia dizer no que ela poderia vir a ser-lhe verdadeiramente útil. Julgando-se assim tão bem dotado em bens da alma, não pode evidentemente possuir grandes motivações para buscar qualquer aprendizado mais profundo. Às vezes, mas não necessariamente, sua verdadeira motivação vital é a busca da riqueza material, de que pode considerar-se injustamente pobre e carente. O homem humilde, ao contrário, tendo consciência de suas verdadeiras condições, reconhece ser um indigente de graça, virtude e conhecimento e busca, por uma necessidade intrínseca e constante, estes bens com avidez e interesse. O homem humilde, por este motivo, busca avidamente aprender quer se lhe ofereça ou não a oportunidade de fazê-lo; a consciência de sua indigência é tão clara que se o conhecimento não se lhe apresenta ele irá buscá-lo onde quer que seja possível encontrá-lo (ROSA, 1994, p. 38).

É precisamente isso o que podemos depreender da ideia de Hugo de São Vitor quando ele diz: “O que não sabes aprende de boa vontade de qualquer um, porque a humildade pode tornar comum a ti aquilo que a natureza deu de especial a cada coisa. Serás mais sábio do que todos se quiseses aprender de todos. Os que recebem de todos são mais ricos do que todos”<sup>51</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13, §4). Quando voltamos o nosso olhar para o pensamento socrático vemos que a ideia do não-saber, consagrada sob a fórmula *só sei que nada sei*, está envolta nesta ideia de humildade: uma disposição de aprender de todos, quem assume esse firme propósito acabará tornando-se mais sábio.

Outro fato importante é que o intelecto, por ser finito, não pode alcançar com precisão a verdade, como afirma Nicolau de Cusa, pois o intelecto jamais compreende a verdade de modo tão preciso que ela não possa ser compreendida de modo infinitamente mais preciso “pois ele [o homem] está para a verdade como o polígono para o círculo: por mais ângulos que tenha inscritos, tanto mais semelhante [será] ao círculo, mas nunca será igual, ainda que se multiplique seus ângulos até o infinito, a não ser que se resolva na identidade com o círculo” (CUSA, *Docta Ignorantia*, p. 7-8). Além disso, o estudante, por mais que reconheça que não alcançará essa totalidade, deve ter em mente a tarefa de amá-la em sua totalidade, por isso o desejo será sempre constante e esse será o amante da sabedoria: “Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso da sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade? Aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo” (PLATÃO, *República*, 475 b-c). Nisto reconhecemos o desejo de sempre aprender e para o filósofo a coisa mais elevada está na própria sabedoria.

Santo Atanásio descreve, na biografia que redigiu sobre Santo Antão, uma verdadeira lição sobre a humildade, fato este que ocorreu logo após a conversão do eremita ao cristianismo.

Ele [Antão] soube ainda quando jovem, que havia na aldeia um ancião que desde a sua juventude levava na solidão uma vida de oração. Quando Antão o viu, teve zelo do bem, e se estabeleceu imediatamente na vizinhança da cidade. Desde então, quando havia em alguma parte uma alma esforçada, ia, como sábia abelha, buscá-la, e não voltava sem havê-la visto. Só depois de haver recebido, por assim dizer, provisão para a sua jornada de virtude, regressava. Assim vivia Antão e era amado por todos. Submetia-se com toda

---

<sup>51</sup> “Ab omnibus libenter disce quod tu nescis; quia humilitas commune tibi facere potest, quod natura cuique proprium fecit; sapientior omnibus eris, si ab omnibus discere volueris”.

a sinceridade aos homens piedosos que visitava, e se esforçava por aprender aquilo que em cada um avantajava em zelo e prática religiosa. Observava a bondade de um, a seriedade de outro na oração; estudava a aprazível quietude de um e a afabilidade de outro; fixava sua atenção nas vigílias observadas por um e nos estudos de outro; admirava um por sua paciência, e outro pelo jejuar e dormir no chão; considerava atentamente a humildade de um e a paciência e a abstinência de outro, e em uns e outros notava especialmente a devoção a Cristo e o amor que mutuamente se davam. Então se apropriava do que havia obtido de cada um e dedicava todas as suas energias a realizar em si as virtudes dos outros. Não tinha disputas com ninguém de sua idade, nem tampouco queria ser inferior a eles no melhor; e ainda isto fazia de tal modo que ninguém se sentia ofendido, mas todos se alegravam com ele. E assim todos os aldeões e os monges com os quais estava unido viram que classe de homem era ele e o chamavam de amigo de Deus, estimando-o como a um filho ou irmão (ATANÁSIO, 1990, online).

O homem humilde, aquele verdadeiramente consciente de não ser um deus, ou um ser dotado de atributos que superam a natureza humana, deve ouvir sempre e com atenção qualquer outro ser humano que lhe dirija a palavra, independentemente de quem seja. Portanto, deve estar aberto para a possibilidade, seja lá quem quer que seja, pois poderá vir a tratar de algum assunto importante, talvez até mais importante de tudo quanto o sujeito pressupunha conhecer.

Esta é a atitude daquele que compreende que é e o que observa no cosmos, vendo a si como criatura e a grandeza da criação [...]. Vemos, ademais, por meio desta explicação, que a humildade é uma virtude essencialmente cosmológica, entendendo esta palavra no seu sentido original, pela qual os gregos, derivando-a de um verbo que significa ordenar com estética, chamaram ao próprio Universo de Cosmos, por perceberem ser nele a beleza da ordem o seu mais manifesto atributo. A humildade, através da reverência para com o divino, o respeito incondicional para com o semelhante e o desejo profundo de aprender, ordena o homem em sua consciência e em seu agir em relação a Deus, aos demais homens e a si mesmo segundo a própria ordem que se manifesta no Universo (ROSA, 1994, p. 29).

Esclarecidos esses aspectos da humildade, temos que o pré-requisito para a vida contemplativa se acha nessa postura virtuosa. Por isso “a contemplação, sendo uma realidade muito rica, pode ser apreendida sob diversos aspectos. Pode-se mostrar, porém, que seja qual for o aspecto apreendido, sob este mesmo aspecto, a humildade será a própria contemplação em embrião” (ROSA, 1994, p. 38).

Aqui reverbera o conselho de Hugo de São Vitor, para que o aluno sempre trilhe esta estrada mestra da humildade:

O bom leitor [estudante] deve então ser humilde e manso, totalmente alheio às preocupações vãs e aos encantamentos dos prazeres, diligente e assíduo; para que aprenda de todos de boa vontade, para que nunca presuma de sua ciência, para que fuja dos autores de doutrinas perversas<sup>52</sup> como se foge do

---

<sup>52</sup> Conselho particularmente chamativo, por parecer contraditório com o anterior, de que “não se tenha como vil nenhuma escritura”. “Nenhum” não tem o sentido totalizante que alguns gostariam de emprestar-lhe: sua generalidade é aquela típica dos resumos, e não a dos axiomas filosóficos. Talvez

veneno, para que aprenda a meditar durante muito tempo sobre uma coisa antes de julgá-la, para que não busque parecer sábio, mas sê-lo, para que honre os conhecimentos adquiridos dos sábios, e para que procure tê-los sempre diante dos olhos como um espelho de seu próprio rosto. E se por acaso seu intelecto não compreender as coisas mais obscuras, não prorrompa imediatamente em vitupérios, para que não acredite que é bom unicamente o que ele pode entender por si mesmo. Esta é a humildade própria da disciplina dos estudantes<sup>53</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 13, §10).

A noção segundo a qual a humildade é o primeiro princípio não só do aprendizado mas, também, de toda a vida espiritual da qual o aprendizado é um aspecto, permeia toda a tradição cristã e julgamos que está bastante evidente a importância que Hugo de São Vitor concede a esta virtude tornando inteligível o porquê de ela ser a primeira disposição para o aprendizado. Contudo, como esse aprendizado ocorre, seus elementos e processos é o que pretendemos elucidar com o que se segue.

---

Hugo de fato exclua as *doutrinas perversas* (expressão que sugere particularmente a teologia herética) do que aconselhou em relação a “todos os livros”; ou talvez queira dizer que, tendo constatado que certo autor ensina perversões, não se deve estudá-lo, mas meramente lê-lo para informar-se e, quiçá, refutar suas heresias.

<sup>53</sup> “Bonus enim lector humilis debet esse et mansuetus, a curis inanibus et voluptatum illecebris prorsus alienus, diligens et sedulus, ut ob omnibus libenter discat, nunquam de scientia sua praesumat, perversi dogmatis auctores quasi venena fugiat, diu rem pertrectare antequam judicet discat, non videri doctus, sed esse discat vel quaerat, dicta sapientium intellecta diligat, et ea semper coram oculis quasi speculum vultus sui tenere studeat. Et si qua forte obscuriora intellectum ejus non admiserint, non statim in vituperium prorumpat, ut nihil bonum esse credat nisi quod ipse intelligere potuit. Haec est humilitas disciplinae legentium”.



## CAPÍTULO 2. A *RATIO STUDIORUM* DE HUGO DE SÃO VITOR: O DESENVOLVIMENTO DO PROGRAMA DE ESTUDOS.

*“Em nossa época, despontou uma fantasia singularíssima: a de que, quando as coisas vão muito mal, precisamos de um homem prático. Seria bastante mais verdadeiro dizer que, quando as coisas vão muito mal, precisamos de um teórico”.*

*G. K. Chesterton*

Na presente seção, pretendemos demonstrar o método, ou a forma como o estudo deve ocorrer para que o estudante possa alcançar a sabedoria. Se no primeiro capítulo buscávamos reformular as teorias centrais de toda a educação, isto é, procurávamos elucidar os elementos que corroboram para a compreensão do fim último e da base da educação, devemos agora abordar o modelo ou a estrutura da educação para então compreender de que forma Hugo de São Vitor pretendia tornar esse projeto possível.

Observou-se que há um ponto que todo e qualquer ensino deve almejar: a *sabedoria*. E, para que se torne possível alcançá-la, são necessárias algumas disposições preliminares. A partir daí, fica evidente a necessidade de estabelecer, primeiramente, as disciplinas escolares que devem compor a formação ou, em outros termos, os conteúdos que nos levem ao desenvolvimento pleno dessas potencialidades humanas e que, portanto, serão necessários para que torne o aprendizado efetivo. E, em segundo lugar, um método sistematizado, ou melhor, uma estrutura que compreenda e abarque as qualidades humanas e que busque desenvolvê-las em seus aspectos mais prementes, método esse que tornará concreto o ideal almejado.

### 2.1 O projeto pedagógico de Hugo de São Vitor: as Artes Liberais.

*“As sete artes liberais são como instrumentos e treinamentos, pelos quais se prepara um caminho para o espírito alcançar o conhecimento da verdade filosófica. Os nomes dados a elas são **trivium** e **quadrivium**, sendo*

*que é justamente por meio delas (como se fossem caminhos) que o espírito vivo penetra nos segredos da Sabedoria”.*

*Hugo de São Vitor*

O homem é um animal de contemplação – sobretudo –, além de um ser para ação e para produção. Mas, das obras que produz, umas servem para o uso e benefício do corpo – são as chamadas artes *mecânicas* –, enquanto outras são para o uso ou benefício da alma espiritual – são as chamadas artes *liberais*.

Desde a Grécia antiga até os nossos dias, a história da educação demonstra uma surpreendente unidade em torno da Educação Liberal. As “*ars liberalis*” estavam presentes desde os primórdios da chamada “civilização ocidental” e os conteúdos que a compõe foram desenvolvidas por inúmeras escolas filosóficas. O programa de estudos de Isócrates (392 a.C.), a “*Enkiklos Paideia*”, *ἐγκύκλιος παιδεία* – de onde provém a palavra Enciclopédia –, não tratava a educação de modo disciplinar, formalizado por um corpo de matérias: o seu objetivo era a formação do homem inteiro, de boas maneiras e honesto, que domina os desejos e não se deixa dominar pelas paixões.

Assim, podemos dizer que o programa do ensino liberal abarca desde os pitagóricos e a sua pretensão de demonstrar a origem matemática do universo, passando pelos sofistas e a arte da retórica, alcançando Sócrates e Platão e o desenvolvimento do método dialético até Aristóteles e suas obras que aprofundaram os estudos lógicos, tais como: *Analíticos Anteriores*, *Analíticos Posteriores*, *Retórica*, *Poética*, *Tópicos*, etc. (obras que, em grande parte, constituem o *Órganon*); o desenvolvimento das disciplinas, no entanto, não parou e, no Medievo, observamos uma continuidade do trabalho iniciado pelos filósofos gregos. Dentro dessa tradição estão inclusos também antigos autores cristãos como no caso de São Clemente de Alexandria (150 – 215 d.C.), Santo Agostinho (354 – 430 d.C.), Boécio (480 – 524 d.C.), Santo Isidoro de Sevilha (560 – 636 d.C.), até alcançar a sua composição mais definitiva por volta do ano 800 (d.C.), através do monge Alcuíno (735 – 804 d.C.) que, a pedido do imperador Carlos Magno, organizou a escola carolíngia em Aix-en-Chapelle.

Eis o motivo, portanto, de sempre encontrarmos as artes liberais ligadas à instituição escolar<sup>54</sup>. Segundo pensa Fernandes, “É sobre a *skholé* que, nas várias épocas de sua história, os gregos fundaram a educação: na ginástica e na música; na escuta e na recitação do mito e da poesia; no cultivo *das sete artes livres*: as três da linguagem, *trivium*, e as quatro das matemáticas, *quadrivium*; na dedicação à mais nobre e elevada *skholé*, no saber mais inútil e desnecessário e, por isso, mais nobre e libertador: a filosofia” (FERNANDES, 2012, p. 55).

As artes liberais não tinham a preocupação econômica como fundamento, posto que a sua forma de estabelecimento educacional visava ensinar os alunos sobre o homem e o mundo. O ensino do *trivium* (três vias) servia como orientação do próprio entendimento, lidando com as artes da linguagem abarcando a gramática, a dialética (ou lógica) e a retórica. No dizer de Hugo de São Vitor: “a gramática é a ciência de se expressar verbalmente sem erro. A dialética é a argumentação profunda que distingue o verdadeiro do falso. E a retórica é a disciplina usada para persuadir de tudo que for conveniente”<sup>55</sup> (*Didasc.*, L. II, c. 30, §7). Uma vez adquirido o domínio da linguagem, o estudante estava apto para o estudo do *quadrivium* (quatro vias). Este, por sua vez, era utilizado para o conhecimento da natureza do cosmos<sup>56</sup>. E assim o definia Hugo de São Vitor:

Cabe propriamente à matemática ocupar-se da quantidade abstrata, convém investigar suas espécies distintas em cada parte em que se divide a quantidade. A quantidade abstrata não é outra coisa senão a forma visível segundo a dimensão linear impressa na mente; ela se fixa na imaginação e é dividida em duas partes: uma contínua, como a árvore ou a pedra, chamada magnitude; outra descontínua, como o rebanho e o povo, chamada multidude. Na multidude, algumas quantidades existem por si mesmas, como três, quatro, ou qualquer outro número, e outras existem em relação, como duplo, metade, um e meio, um e um terço, ou outra quantidade semelhante. Na magnitude, como efeito, algumas quantidades são móveis, como uma esfera do universo,

---

<sup>54</sup> Já tivemos oportunidade de tratar do assunto, mas cabe ressaltar que foi justamente para que os alunos se aplicassem às chamadas artes liberais é que se institui a escola, sendo o ambiente propício para o desenvolvimento das potencialidades espirituais.

<sup>55</sup> “Grammatica est scientia loquendi sine vitio. Dialectica disputatio acuta, verum a falso distinguens. Rhetorica est disciplina, ad persuadendum quaeque idonea”.

<sup>56</sup> A palavra *cosmos*, no seu original grego *kosmós*, *κόσμος* significava “ordem”, “organização da natureza”, a palavra exprime a ideia de que o mundo visível foi organizado por uma mente, ou seja, todas as coisas possuem uma “ordem do ser”, e através do estudo da matemática – a mais abstrata ciência humana –, podemos como que vislumbrar melhor o “pensamento” desse ser que tudo “pensou”. A matemática explicita essa ordem disposta na matéria, de tal modo que ao compreender a ordem seremos capazes de interpretar melhor o cosmos. Por essa breve explicação, percebe-se que o estudo do *quadrivium* é muito mais do que um simples desenvolvimento das capacidades de cálculo, antes é uma atividade que nos auxilia na capacidade abstrativa, i.e., nos ajuda a captar os elementos inteligíveis da realidade sensível.

outras são imóveis, como a Terra. Em vista disso, a multitude que existe por si é chamada de “aritmética”, e aquela que existe em relação é chamada “música”. A geometria trata do conhecimento da magnitude imóvel, e a astronomia, por fim, reivindica o conhecimento da magnitude móvel. Sendo assim, a matemática é dividida em aritmética, música, geometria e astronomia<sup>57</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. II, c. 6, § 1-4).

Compreendidos estes termos, percebemos que há algo a mais para ser notado, o *quadrivium* teve o seu desenvolvimento ainda na escola pitagórica, por volta do ano 500 a.C. Levava o nome de *Tetraktys*, abarcando as seguintes disciplinas: Aritmética, Geometria (compreensão da ordem no espaço), Harmonia (a ordem no tempo) e Astronomia (ordem que abarca o espaço e o tempo). É na contemplação do mundo visível, através dos astros e da sucessão do dia e da noite, nas estações dos anos, é que os homens chegam à compreensão do número e, desta forma, buscarão a natureza do universo. A educação antiga prevê a introdução do aluno no mundo como ‘um todo’, contemplar o impressionante espetáculo da natureza, é a tarefa suprema à qual se dedicaram os grandes educadores da Antiguidade e da Idade Média (Cf. ZAMBONI, 2011, p. 135).

Quando se deu o início das instituições universitárias, os conteúdos das artes liberais serviram para orientar os jovens como forma de prepará-los para o ingresso nas faculdades superiores (à época: a de Teologia [Sagrada], a de Direito Canônico – o que modernamente chamamos apenas de Direito – e a de Medicina).

Portanto, fica evidente que o ensino neste período medieval está marcado pelo desenvolvimento das artes liberais. Cumpre notar que as disciplinas do *Trivium* não consistem num “conteúdo” definido, pois são artes. Seu propósito não é fazer do jovem estudante um especialista. Trata-se, antes, de desenvolver as faculdades básicas do espírito, sendo que a primeira é o domínio da interpretação de textos e da expressão linguística, sem as quais nada mais é possível. O ensino tradicional do latim – que resistiu até o século passado nos currículos escolares brasileiros –, era resquício dessa

---

<sup>57</sup> “Ad mathematicam proprie pertineat abstractam attendere quantitatem: in partibus quantitatis species ejus quaerere oportet. “Quantitas abstracta nihil aliud est nisi forma visibilis secundum lineamentarem dimensionem animo impressa, quae in imaginatione consistit,” cujus geminae sunt partes; una continua, ut arbor, lapis, quae magnitudo dicitur; alia discreta, ut grex, populus, quae multitudo appellatur. Rursus multitudinis, alia sunt per se, ut tres, quatuor, vel quilibet alius numerus: alia ad aliquid ut duplum dimidium, sesquialterum, sesquitercium, vel quodlibet tale. Magnitudinis vero alia sunt mobilia, ut sphaera mundi, alia immobilia ut terra. Magnitudinem ergo quae per se est, arithmetica speculatur; illam autem quae ad aliquid est: musica. Immobilis magnitudinis geometria pollicetur notitiam. Mobilis vero scientiam astronomicae disciplinae peritia sibi vindicat. Mathematica igitur dividitur in arithmetica, musicam, geometriam, astronomiam”.

concepção, pois não tinha como objetivo apenas ensinar uma língua, mas também desenvolver as potências intelectuais da antiga *grammatica*.

Acima de tudo, porém, eis o essencial: que, em cada etapa do processo, o objetivo maior esteja sempre presente. O que não leva à sabedoria, por prestigioso que pareça, é inútil, ou seja, o que é inútil é perda de tempo. Só o amor pela sabedoria é verdadeiro amor e só nele pode fundar-se a autêntica educação liberal.

Precisamente por este motivo o *e-ducere* pretendia ser a tentativa de desvelar as capacidades intrínsecas do ser humano em seu raciocínio além, claro, do reconhecimento do mundo circundante. Assim, o caráter liberal desejava ensinar as matérias livres em detrimento das artes servis:

O *trivium* nos ensina que a linguagem se desenvolve a partir da natureza mesma do ser humano. Uma vez que somos racionais, pensamos; porque somos sociais interagimos com outras pessoas; sendo corpóreos, usamos um meio físico. Inventamos símbolos para expressar a gama de experiências práticas, teóricas e poéticas que constroem a nossa existência. As palavras permitem-nos deixar um legado de nossa experiência para deleitar e educar aqueles que nos sucederam. Por usarmos a linguagem, engajamo-nos num diálogo com o passado e com o futuro (MCGLINN, 2008, p. 23).

O *trivium* teria por base a orientação dos elementos pertinentes à mente: a lógica, como a arte do bem pensar; a gramática, por sua vez, é a arte de inventar símbolos a fim de expressar os pensamentos; e a retórica, que é a arte de comunicar o pensamento de uma mente à outra, ou adaptar a linguagem à circunstância. (Cf. NOUGUÉ, 2008, p. 7). Este se difere do *quadrivium*, que possui o aspecto das artes liberais ligadas à matéria, como é a aritmética, a música (estas duas são ligadas à teoria dos números), a geometria e a astronomia (estas pertencem ao estudo do espaço, da extensão).

O *trivium* é o órgão, ou instrumento, de toda educação em todos os níveis, porque as artes da lógica, da gramática e da retórica são artes da comunicação mesma, uma vez que governam os meios de comunicar – a saber: leitura, redação, fala e audição. O pensamento é inerente a essas quatro atividades. A leitura e a audição, por exemplo, apesar de relativamente passivas, envolvem pensamento ativo, pois concordamos ou discordamos daquilo que lemos ou ouvimos (Cf. JOSEPH, 2008, p. 30).

Talvez a compreensão mais equívoca no mundo moderno a respeito do tema é supor que o conceito de educação liberal consistia em ler muitos livros, tornar-se uma pessoa *sofisticada*, ou ser capaz de impressionar as pessoas em lugares públicos.

Atualmente as pessoas enxergam a inteligência como algo que ou você nasce com ela ou não, e assim julgam que a educação consiste em assimilar o máximo de informação possível em sua própria mente, isso desde que o nível “inato” de inteligência permita. Ou talvez imaginemos que, para tornar alguém mais inteligente, precisamos apenas dar-lhe muitas coisas para aprender e, de alguma forma, o acúmulo de informações o transformará em um gênio<sup>58</sup> (FALCÓN, R. 2020, online).

A Educação Liberal se distingue da instrução profissionalizante e utilitarista – que se limita a transmitir conhecimentos específicos e habilidades para o desempenho de uma profissão – e se dirige ao que é realmente humano em nós, na busca de orientação nas questões mais prementes: “Ele [o homem] precisa transcender este domínio [da utilidade], para vir a ser o que ele é. Por isso, nada lhe é mais necessário do que o desnecessário: o vigor libertador da liberdade criativa, da livre criação” (FERNANDES, 2012, p. 48).

É importante notar que as artes liberais têm um caráter único na vida humana, pois a sua função mais importante é a atividade intransitiva e imanente, isto é, enquanto as belas-artes ou artes utilitárias, além de transitivas, possuem um valor instrumental, ou seja: ainda que o objeto criado pelo artista seja uma ação sua, ela fica no objeto criado – sendo assim, quando é o caso, o artista recebe um valor pela sua obra. De modo contrário, a obra iniciada pelo estudante de artes liberais não é algo que sairá do agente, mas começa e termina no próprio aluno. Assim, nota-se que não se trata de um trabalho com vistas a um valor comercial, o bem que é produzido pelo estudo é a libertação da ignorância da própria alma. Ademais, Sócrates retratara bem essa finalidade ao apresentar a alegoria da caverna – descrita por Platão – pois, ao estar aprisionado a uma visão materialista do mundo será preciso apreender as perspectivas essenciais da vida humana, transcendendo-os. O ser humano tende, por natureza, ao conhecimento – como pensava Aristóteles. Mas o que exatamente é necessário conhecer?

[...] Pois, segundo entendo, *no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem*<sup>59</sup>; em uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa [universal] de quanto há de justo (bom) e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível,

<sup>58</sup> We seem to imagine nowadays that people are just born with a good intelligence or not, and education is about throwing as much information as possible into one's mind, as long as that "inborn" level of intelligence allows. Or maybe we fancy that to make somebody smarter we just need to give him lots of things to learn, and somehow the buildup of information will make him a genius.

<sup>59</sup> Para Hugo de São Vitor – insistimos uma vez mais – a suprema ideia inteligível é a Sabedoria, que é, por sua vez, a Suprema Bondade.

é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (PLATÃO, *República*, 517b-c. Grifos nossos).

A liberdade para o indivíduo – que define o caráter autêntico da educação liberal – pode ser mais bem expresso com as definições acerca do bem concedido pela educação. Segundo Joseph (Cf., 2008. p. 29), três são as classes de bens que servem para distinguir os aspectos existentes nas artes, a saber: bens valiosos, úteis e aprazíveis. Os primeiros são bens que não são desejados em si mesmos, mas quem os possui recebe um valor intrínseco, ou seja, é bom para quem o possui, mas não são desejados somente por sua própria causa – geralmente estão atrelados a algum outro valor como no caso da saúde, que é desejada para outro fim como o são as ações do corpo; isso indica que não é um fim em si mesmo. Também os bens úteis – assim como os valiosos – não encerram uma finalidade em si, sendo auxiliares para alcançar os bens valiosos – como no caso de remédios para o tratamento de doenças: ao possuir um bem útil, ele servirá para alcançar outros bens.

Por fim, temos os bens aprazíveis. Estes, por sua vez, são desejados por si mesmos e apenas quem os possui será beneficiado por eles (gerando uma satisfação no sujeito). Esses bens em nada acrescentam ao valor do possuidor e muito menos são desejados como meios – ainda que associados aos bens valiosos e úteis. Um exemplo é o conhecimento: é um valor possuí-lo mas, acima de tudo, é um prazer o conhecer e o estar consciente de si e do mundo. Assim, diferentemente das artes utilitárias que auxiliam o sujeito a ser um servidor (como um empregado de uma empresa, ou um político de uma nação), a Educação Liberal está preocupada com a vivência do indivíduo para que este desenvolva as potencialidades das faculdades mentais e permitir a cada um elevar-se para além do ambiente material que o circunda buscando uma vida intelectual profunda, uma vida racional e, portanto, uma vida livre.

A educação clássica possuía um modelo bem definido de como tornar as pessoas inteligentes [consequentemente, livres]: era preciso subir uma escada, degrau a degrau. Os "degraus" da escada em latim são chamados de *gradus* - é daí que vêm a ideia de "graus". Apesar da maioria dos alunos modernos não perceberem que suas notas os estão tornando mais inteligentes, os estudantes medievais estavam muito ansiosos para se tornarem "mestres das artes", o que significava que você tinha todas as suas faculdades intelectuais totalmente desenvolvidas e era capaz de pensar e falar bem sobre quase qualquer coisa. O que estou dizendo é que eles não pensavam na *grammatica* como "conhecimento", mas como treinamento de uma força específica da mente, que era necessária para treinar todas as outras; e, portanto, toda arte liberal era um passo cogente para as outras artes superiores. Além do mais, todo o curso de artes liberais servia como preparação para as "ciências" ensinadas na universidade - e com isso quero

dizer que ninguém seria aceito como estudante de medicina, que não pudesse recitar e analisar Virgílio, que não pudesse entregar um discurso de acordo com as regras clássicas, que não poderia resolver uma questão dialética em um debate. Você não poderia se tornar um médico, um advogado, muito menos um teólogo, sem ser um intelectual completo. Pode parecer muito exigente, mas considere toda a confusão causada por especialistas modernos que não conseguem nem mesmo entender a estrutura das frases, todos os mal-entendidos no debate público porque eles não conseguem analisar adequadamente o ponto e o argumento um do outro. Um treinamento intelectual completo pode significar mais civilidade e paz e, ainda mais importante, menos loucura. Isso certamente beneficiaria a sociedade como um todo<sup>60</sup>. (FALCÓN, 2020, online).

Assim as perguntas: Para que serve a educação? Para onde o jovem quer ir mediante o estudo e a leitura? Para onde um professor da época de Hugo de São Vitor – e por que não, de hoje – quer levar o aluno pelo ato de ensinar? “A resposta é clara em Hugo. Fazer artes, teologia, direito e medicina tem a finalidade de, conhecendo as maravilhas da natureza, conhecer o Artífice dela. Em suma, o ler e o ensinar são um entretenimento com a Mente Divina” (MARCHIONNI, 2001, p. 14). O estudo é uma forma de compreender melhor a Sabedoria divina que, através dos símbolos e das analogias, manifestam algo desse ser. E, por este motivo, muito apropriadamente, defende Illich que, na obra Vitorina, “o último remédio é Deus como sabedoria. A dignidade das artes e das ciências deriva do fato de que estas contribuem como remédio para este mesmo propósito” (ILLICH, 1996, p. 11).

---

<sup>60</sup> “Classical education had a very definite model on how to make people intelligent: it was necessary to climb a ladder, step by step. The ladder's "steps" in Latin are called gradus — that's where "grades" came from. And though most modern students don't feel their grades are making them any smarter, medieval schoolboys were very anxious to become "masters of arts", which meant you had all your intellectual faculties fully developed, and were able to think and talk well about almost anything. What I'm saying is they didn't think of grammatica as "knowledge", but as training of a specific power of the mind, which was necessary to train all others; and so every liberal art was a necessary step to the other, superior ones. What's more, the entire course of liberal arts was a preparation for the "sciences" taught in university — and by that I mean no one would be accepted as a medicine student, who could not recite and analyse Virgil, who could not deliver a successful speech according to classical rules, who could not solve a dialectical question in a debate. You could not become a doctor, a lawyer, much less a theologian, without being a fully accomplished intellectual. It may sound too demanding, but consider all the confusion caused by modern specialists who cannot even understand sentence structure, all the misunderstandings in public debate because they can't analyse properly each other's point and argument. A thorough intellectual training could mean more civility and peace, and even more importantly, less madness. That surely would benefit society as a whole”. Apesar das duras críticas, percebemos que o autor possui certa razão, pois segundo o INAF (Indicador de Alfabetismo Funcional) apenas 12% da população pode ser considerada proficiente, e, segundo o estudo: “Classificadas neste nível estão as pessoas cujas habilidades não mais impõem restrições para compreender e interpretar textos em situações usuais: leem textos de maior complexidade, analisando e relacionando suas partes, comparam e avaliam informações e distinguem fato de opinião. Ou seja, os outros 88% da população não consegue distinguir, dentro de um texto, um fato de uma opinião.



Resta, por fim, definir o programa de estudos que Hugo de São Vitor propõe para que possamos chegar ao nosso fito. A divisão de Hugo é uma forma de resgate de toda a tradição que o antecede. Suas fontes são tanto a filosofia de Platão quanto a de Aristóteles e incorpora, também, a tradição patrística greco-romana. Hugo de São Vitor, concomitante a toda a tradição, adota uma perspectiva nova e apresenta um quarto saber que pode vir a compor as artes liberais: “Dissemos que existem quatro ciências, que abrangem todas as restantes: a teórica, que se ocupa da especulação da verdade; a prática, que considera a disciplina moral; a mecânica, que trata das atividades inerentes a esta vida; e a lógica que se presta, a saber, discursar com retidão e disputar com precisão”<sup>61</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I. c. 11, § 8).

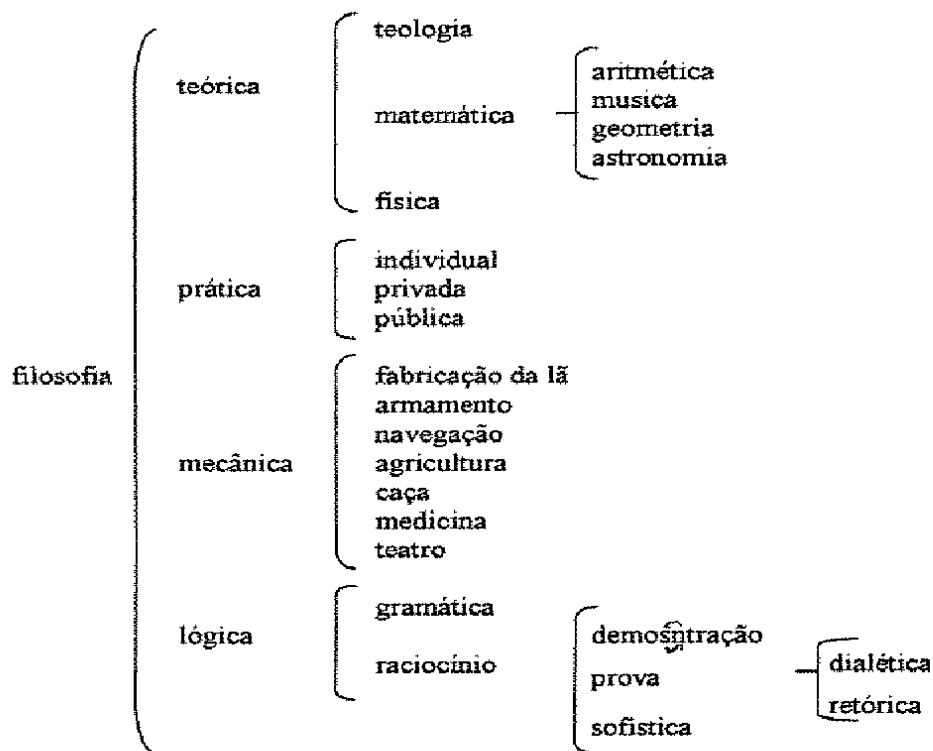
Seguindo essa perspectiva quadrática, teremos o seguinte quadro:

Em termos de divisão geral do saber e da classificação das ciências, chegam até Hugo duas tradições: a) a tradição platônica-estóico-agostiniana-isidorenses, que divide a filosofia em *física, ética e lógica*, b) a tradição aristotélica-alexandrino-boeciana, que divide a filosofia em *teórica, prática e poética*. De 900 a 1100 corre um período de silêncio nas Introduções à Filosofia. Repentinamente, sob o impacto dos textos greco-árabes e dos primeiros textos científicos de Aristóteles, o século XII explode. [...] 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, astronomia e música. A *prática* se divide em solitária (ética, moral), privada (econômica, dispensativa), pública (política, civil). A *mecânica* [corresponde à arte poética] engloba 7 ciências: manufatura de 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. 16-17, Grifos do autor).

---

<sup>61</sup> “Quatuor tantum diximus esse scientias, quae reliquas omnes continent, id est theoreticam, quae in speculatione veritatis laborat; practicam, quae morum disciplinam considerat; mechanicam, quae hujus vitae actiones dispensat; logicam quoque, quae recte loquendi et acute disputandi scientiam praestat”.

As tradicionais sete artes liberais, que compõem o *trivium* e o *quadrivium*, situam-se nas subdivisões da matemática e da lógica. As 7 ciências mecânicas, pela primeira vez na história, figuram entre as disciplinas que competem ao saber. Do que dissemos, portanto, se segue o seguinte esquema:



Com efeito, as artes liberais serviram de fundamento para todo o medievo e, a partir de Comenius<sup>62</sup>, aquela busca pela verdade em toda a sua complexidade desaparece do horizonte formativo. Antes, a proposta do autor tcheco é a de transformar a educação numa forma *simples e universal*. Conquanto seja verdade que a educação clássica busca uma universalidade, não sem razão os mestres nunca pretenderam que estas fossem uma forma simples a ser alcançada. As Artes Liberais tinham a pretensão de capacitar o aluno para a *Sabedoria*. Há, entretanto, de nossa parte, uma objeção bastante evidente quanto a este currículo (não quanto aos conteúdos em si – principalmente aqueles de ordem teórica, lógica e prática): os avanços científicos, econômicos, sociais, não nos permitiriam tratar desta forma o currículo; cremos ser uma

<sup>62</sup> Retomaremos essa discussão mais abaixo.

tarefa necessária para o mundo moderno: a atualização dos conteúdos que compõem as disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*<sup>63</sup>.

Porém, quando lidamos com as artes liberais, estamos querendo chamar a atenção do leitor para aspectos formais que compõem este currículo. O que temos de mais importante não são as disciplinas em si, mas o espírito que se pretende formar a partir desta concepção. Consequentemente, a educação liberal é, em parte, a maturação do próprio espírito, da sua personalidade e não apenas uma administração de conteúdos.

O principal objetivo da educação liberal não é o de preparar bons trabalhadores para empresas, nem cidadãos para o governo, mas capacitar as pessoas, assim poderão ser úteis a elas mesmas e aos outros nas questões mais nobres e difíceis da vida humana: como defender a verdade quando parece que tudo ao redor induz à mentira, conquistando o público? Como tomar uma decisão muito urgente quando não se tem dados suficientes? Como viver uma vida de plenitude com toda honestidade? Essas questões, e outras similares, não podem ser respondidas por pessoas de uma mentalidade técnica, por simples pessoas “inteligentes”. Nós devemos ser sábios para lidar com essas questões. Portanto, a educação clássica tentava tornar as pessoas em sábias. Na Grécia antiga ouvimos, na voz de Homero, como Fênix, o ex-tutor de Aquiles, lhe ensinou duas disciplinas: fazer e falar, isso é, a levar uma boa vida e dizer boas palavras. No primeiro século de nossa época, o grande educador romano Marcus Quintiliano ainda estava atento à filosofia de Homero quando ele definiu o seu objetivo de se tornar um cidadão perfeitamente instruído como um bom homem proficiente na fala: para ele era igualmente importante formar seus alunos para que se tornassem grandes em inteligência e moral. Esse nobre ideal é aprofundado pelos cristãos:

[...] o que podemos esperar dos pedagogos cristãos? *Hugo de São Vitor, aquele ápice da pedagogia medieval, concluiu que o objetivo da educação era encontrar e contemplar a Sabedoria eterna, isso é, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, o Filho do Pai Eterno. Homero e Quintiliano propuseram o ideal de um nobre e virtuoso homem; Hugo e seus contemporâneos, entretanto, não aceitavam nada menos do que um santo místico dotado de inteligência humana em sua plenitude.* Eles ansiavam pelo melhor dos dois mundos: o amor de Deus e a graça sobrenatural aliado a tudo o que pudesse ser extraído da sua natureza corrompida. A maioria de nós

---

<sup>63</sup> Ver a propósito desta discussão o texto de Carlos Nougué: “*Das Artes Liberais: A Necessária Revisão*”. In: *Da Arte do Belo*. Formosa, GO: Edições Santo Tomás, 2018. O autor postula alguns elementos que precisam de uma devida revisão, não cabe aqui para nós destaca-las, apenas afirmamos que de fato há uma série de elementos que necessitam ser reintroduzidos no debate dos seus conteúdos. Contudo, como temos dado ênfase aqui, não apenas o conteúdo importa, mas há um elemento que rege todo o sistema: o amor à Sabedoria.

“modernos” não acredita que a sabedoria possa ser adquirida; talvez nem mesmo acreditemos que ela de fato exista [...]. Se não há sabedoria, toda educação é uma futilidade. Porque tudo é vaidade, exceto amar a Deus, que é Sabedoria, e somente servi-Lo, não é possível fazer nada sem que se acredite que não tenha a Sabedoria como seu fim. Muitos autores esperam que trabalhem muito para alcançar o conhecimento que eles admitem que não nos levará a lugar algum, não nos fará melhores, não nos ajudará a fazer nossas vidas valerem a pena. A educação clássica crê na verdade e na sabedoria; e é capaz de acreditar também na sabedoria de Salomão. Cometeu erros no passado, é verdade, ao fazer da glória da inteligência o seu ídolo, mas em seus melhores momentos emergiram de seu seio muitos homens verdadeiramente sábios..<sup>64</sup> (FALCÓN, R. 2020, online. Grifos nossos).

O que o autor do trecho supracitado está nos dizendo é que temos uma mentalidade tecnicista, a nossa visão sobre o mundo, por supor a especialização de um lado esqueceu-se dos elementos mais elevados da alma humana, a visão que a filosofia deseja desenvolver, ou melhor, a educação que se pretende obter é a visão do todo, do cosmos como uma forma de manifestação da própria alma, e recolhendo esses elementos que se manifestam pela matéria encontrar uma orientação para a própria alma, de tal modo que ao nos colocarmos sobre a necessidade de agir, teremos o conteúdo internalizado pela compreensão que tivemos de nós mesmos e da natureza, e na sua contemplação, antevendo as atividades da Sabedoria neste mundo subiremos como que através desta visão amorosa rumo à felicidade que é plena posse da Sabedoria.

## 2.2 O itinerário da alma rumo à educação

Hugo de São Vitor é herdeiro dessa tradição que denominados de Artes Liberais resta ainda investigarmos os métodos para o estudo efetivo dessas disciplinas; é verdade que em nossos tempos pululam métodos de estudo, de aprendizado e formas didáticas de ensino. No entanto, estas, divergem, em grande medida, do propósito de Hugo de São Vitor pois, do ponto de vista sistemático, a abordagem a que se propõe o Vitorino

---

<sup>64</sup> [...] what could we expect of Christian pedagogues? *Hugh of St. Victor, that pinnacle of medieval pedagogy, concluded that the objective of education was to meet and contemplate eternal Wisdom itself, that is, the second person of the Most Holy Trinity, the Son of the Eternal Father. Homer and Quintilian had proposed the ideal of a noble, virtuous man; Hugh and his contemporaries, however, accepted nothing but a saintly mystic endowed with human intelligence at its fullest.* They wanted the best of both worlds: God's love and supernatural grace allied to all that could be extracted from corrupted nature. Most of us moderns don't think wisdom can be acquired; maybe we don't even believe it exists. If there is no wisdom, all education is futile. Because all is vanity, except to love God, who is Wisdom, and serve Him alone, I can't do anything which I believe has not Wisdom as its end. Many authors would have us work very hard to get knowledge they admit won't take us anywhere, won't make us better, won't help us make our lives worthwhile. Classical education believes in truth and wisdom; and it is able to believe in that Wisdom of Solomon, too. It has made mistakes in the past, it is true, in making glory or intelligence its idol, but in its best moments many truly wise men emerged from its bosom.

apresenta uma perspectiva sobre a ontologia do estudo. Isso significa que aqueles que não estão imbuídos dos propósitos de meditação e contemplação acabam apenas se *informando*, ou seja, estão apenas recebendo impressões do mundo exterior, as formas que estão aí, dadas. Mas esse “dado” não nos revela o que de fato as coisas são, ou seja, as concreções óticas são preteridas em detrimento da concreção ontológica. Portanto, não nos conduzem às essências. Assim é que os mais diversos assuntos são assimilados, mas não *conhecidos*. Aqui, o mito/alegoria da caverna de Platão vem a calhar, pois é uma imagem construída sobre a ideia daqueles homens que se submetem ou não à educação, evidenciando que a natureza humana necessita estar além do mero perceber da sensibilidade. O autor da *República* expõe a seguinte reflexão:

[...] imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens na caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no género dos tapumes que os homens dos <<robertos>> colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles (PLATÃO, *República*, VII, 514a).

Descreve em seguida que há, dentre os prisioneiros, um desertor que, ao sair da caverna, se põe a observar a realidade por ela mesma, saindo daquele torpor das impressões sensíveis e passando à investigação para logo depois poder comunicar aos demais o que havia visto. O sujeito, antes enclausurado, narra como passara a estabelecer uma nova relação com o mundo a partir das novas impressões. Então Platão conclui o argumento:

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível [comparado ao mundo sensível], não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a *ideia do Bem*<sup>65</sup>; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública (PLATÃO, *República*, VII,517c).

---

<sup>65</sup> Grifo nosso. A ideia do Bem, neste contexto deve ser entendida como a essência do mundo, que apesar de não ser visível é inteligível.

Ou seja, o homem deve dirigir o seu conhecimento para o mundo inteligível para além da materialidade ou da mera utilidade – no dizer de Josef Pieper<sup>66</sup>. A educação, portanto, exige uma perspectiva para além da mera impressão dos sentidos e deve ser conduzida para o que está além. Aquilo que, apesar de ser inteligível, não se confunde com a matéria, o que foi denominado por Platão de *essência*<sup>67</sup>, e que, em certo sentido, é compreendido como substância conforme Aristóteles<sup>68</sup>. Assim, o grande projeto educacional consiste em observar uma disciplina mental e o desenvolvimento do poder do pensamento abstrato<sup>69</sup> (Cf. PEREIRA, 2012, p. XXX-I). Por este motivo, o homem está buscando algo para além da natureza visível, para além dos aspectos que perecem. Em outros termos, está buscando a verdade mas, para encontrá-la, é necessário que se estabeleça uma técnica pela qual confrontamos estas impressões pessoais com o ideal do conhecimento universal apodítico. Por isso afirma Santo Tomás: “o fim supremo do universo é o bem da inteligência. Este bem consiste na *verdade*. Consequentemente, a verdade será o fim último de todo o universo, e a grande preocupação primária da sabedoria consistirá no estudo desta *verdade*” (AQUINO, *S. c. Gent.*, L. I, c. 1. Grifo nosso). O que é encontrar essa verdade? Compreender a essência daquilo que estamos investigando, e a definição de Isaque – retomada por Santo Tomás – é bastante clara: *Veritas est adequatio rei et intellectus* [A verdade é adequação entre a inteligência e a coisa], portanto,

[...] para o Aquinate, o intelecto se adequa, ou se assemelha, à verdade quando a coisa pertence, de certo modo, ao que a conhece: A verdade, como dissemos, na sua noção primária, existe no intelecto. Pois sendo toda

---

<sup>66</sup> “A filosofia é ‘in-útil’, no sentido de ausência de utilidade e de aplicação imediata: eis um aspecto da questão. O outro é que a Filosofia não se deixa usar, não é utilizável para fins que estão fora dela mesma, pois ela é seu próprio fim. Filosofia não é o saber de um funcionário, mas: – como exprime John Henry Newman – saber de um *gentleman*. Não se trata de um saber ‘útil’, mas de um saber ‘livre’. Essa “liberdade” significa que a Filosofia não tira sua legitimidade da utilidade ou do emprego que dela se possa fazer, nem da função social nem da referência à ‘utilidade comum’” (PIEPER, 1968, p.14).

<sup>67</sup> “Chamas dialético aquele que apreende a essência de cada coisa” (PLATÃO, *República*, VII, 534b). O processo dialético é o método pelo qual podemos alcançar essas verdades imutáveis que se denominam essências.

<sup>68</sup> “[...] O ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são ditas ser porque são substâncias, outras porque afecções da substância, outras porque são vias que levam à substância, ou porque são corrupções, ou privações, ou qualidades, ou causas produtoras ou geradoras tanto da substância como do que se refere à substância, ou porque negações de algumas destas ou, até mesmo, da própria substância” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 b 5-11).

<sup>69</sup> A palavra ‘Abstrato’ vem de abstrair, que significa tirar, remover, trazer de dentro. Fazer uma abstração significa considerar um aspecto de alguma realidade desprezando outros, trazer à luz certas características de alguma coisa fazendo abstração das demais. Nesta operação consiste a busca pela essência, ou pela substância.

realidade verdadeira, na medida em que tem a forma própria da natureza, necessariamente o intelecto conhecente (sic) será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida *que é a forma do mesmo*, enquanto conhecente (sic). E por isso, a verdade é definida como a conformidade [adequação<sup>70</sup>] da coisa com a inteligência. Donde, conhecer tal conformidade é conhecer a verdade (BRITO, MATOS & OLIVEIRA, 2018, p 43-44).

Neste sentido, somente através de uma vida escolar, *skolé, σχολή*, [escola] – o momento próprio para o ócio, para a liberdade criativa – poderemos entrar naquela linguagem característica da criação que nos comunica algo desta verdade, estando ela mesma para além do mundo material. Daí a necessidade do desnecessário pois, somente através desta *atividade* o homem pode encontrar o verdadeiro vigor do seu ser, buscando o *perfar-se* e ter a possibilidade de encontrar-se a si mesmo neste ínterim. Isso porque a posse do indivíduo é sempre provisória, uma vez que somos uma vivência em aberto e temos a possibilidade de alteração, posto que não somos seres acabados e construímo-nos à medida que conhecemos novas coisas e temos experiências mais profundas. Em outro sentido, trata-se sempre de uma posse fugidia que estará em direção daquela própria concepção de encontro à linguagem originária, ao *lógos*<sup>71</sup>. E é precisamente nisto que consiste a instrução (estudo), meditação e contemplação: no silêncio. Onde o sujeito deixa-se inebriar pela própria realidade que, apesar de tão próxima, tem se tornado cada vez mais distante da inteligência que a apreende. Falta-nos a sensibilidade para perceber o simples:

A linguagem do caminho é o caminho da linguagem, que, em sua originalidade, vige como o vigor do silêncio. O silêncio é proximidade. Estamos tão próximo que raramente o percebemos. É tão simples e discreto, que quase nunca o notamos. O erguer e o crescer humano já sempre dele necessitou para acontecer. É que o silêncio paira, imenso e benigno, sobre o homem, como a proximidade distante e a distância próxima do céu. O céu é o vigor da imensidão, a vigência da claridade, a regência da benignidade, da serenidade e da paz. O silêncio também sustenta e abriga o humano como a escuridão da terra, a terra profunda que, na sua humildade, no seu retraimento, recato e pudor, se vela a si mesma, liberando e, ao mesmo tempo, protegendo e sustentando tudo o que dela nasce, deixando tudo emergir na aberta do que vem à luz e se manifesta. Quando o humano se desarraiga desta sua pertença ao céu e à terra e ao silêncio como origem essencial do caminho da linguagem, ele se dissipa e passa a vagar desnortado, pulando de ente em ente, através da multiplicidade útil dos seus afazeres e divertimentos. Seu olhar, então, se embota e já não é mais capaz de ver, numa mirada simples, o próprio simples. Acostumado, então, com a novidade sempre de novo encantadora, mas fugaz, do progresso, ele já não

<sup>70</sup> A adequação da coisa com o intelecto é a verdade da coisa. Neste caso, ela se adequa ao intelecto divino. Que a coisa seja o que o intelecto divino dele pensou, que ela realize na existência a sua essência é sua verdade. A adequação do intelecto humano com a coisa, com o real, é a verdade do intelecto.

<sup>71</sup> *Logos, λόγος*, é uma palavra de origem grega que tem pode ser traduzida como palavra, verbo, razão, proporção, etc., na tradição Cristã comumente se traduz como Verbo, proveniente do latim *Verbum*.

consegue deter-se junto ao simples, pois esta quietude lhe provoca tédio e náusea: E assim o homem se dissipa e erra sem caminho. Para o dissipado, o simples parece uniforme. O uniforme causa tédio e náusea. Os entediados pela náusea só acham monotonia à sua volta. O simples já se retirou. Sua força silenciosa sucumbiu (FERNANDES, 2009, p.123).

Por esse motivo, a obra de Hugo de São Vitor ainda paira com fulgor sobre o nosso tempo. Se estamos diante de um itinerário formativo, as contribuições da escola de São Vitor precisam de um olhar cuidadoso. Ainda que os tempos sejam outros e que os avanços tecnológicos se alterem, encontramos nesta doutrina educacional algo que permanece, que pertence à natureza humana e o conduz a um caminho da compreensão e da inteligência.

Vejamos agora o desenvolvimento deste método.

### 2.3 O Desenvolvimento do Pensamento através da Leitura (Estudo).

Tratávamos anteriormente das três disposições da alma que são necessárias para o aprendizado da alma que é dita racional. A primeira dentre elas é o pensamento, que é uma estrutura psicológica que se desenvolve mediante o estudo. Cabe destacar que o alargamento dessa potencialidade ocorre de modo sistemático. Logo, necessita de uma prática constante.

A leitura e escrita cumprem papéis preponderantes na sociedade tanto em relação à comunicação quanto ao nível de interpretação, sendo que ambas são fundamentais para a organização do pensamento. Ou seja, a leitura e a escrita são elementos essenciais na formação intelectual – válido para qualquer ser humano, não apenas à figura do intelectual, pois todo e qualquer ser que necessita se comunicar deverá, de algum modo, adquirir essa capacidade, ainda que seja uma comunicação elementar.

Ao se referir à operação básica da alma racional, Hugo de São Vitor apresenta a ideia de que o pensamento “[...] ocorre quando a mente é tocada transitoriamente pela noção das coisas, quando a própria coisa se apresenta subitamente à alma, pela sua imagem, seja entrando pelo sentido, seja surgindo da memória”<sup>72</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 8).

---

<sup>72</sup> “Cogitatio est cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens, vel a memoria exurgens”.



É bastante evidente que todo o estudo deve propriamente iniciar-se pelo pensamento. Sem essa capacidade basilar, não teríamos como percorrer o caminho tortuoso da investigação. Essa operação – além de servir como fundamento para todo o aprendizado – é também o pressuposto para as demais operações. Assim, o ensino inicia-se pela relação entre o pensamento e a leitura – ou o estudo. “Ora, o pensador medieval está a nos dizer que a nossa capacidade para compreensão das coisas ou para o saber teórico ou, ainda, a nossa inteligência e a nossa memória precisam ser estimuladas com atividades que advém da leitura e da meditação” (NOGUEIRA, 2013, p. 59). Conquanto seja o fundamento, as demais operações da inteligência (a meditação e a contemplação) são distintas embora estimuladas por essa primeira – mesmo de modo indireto.

Na maioria das vezes em que Hugo se refere à leitura, ele está se referindo na realidade àquilo que hoje denominaríamos de "assistir uma aula" ou "estudar um livro". A importância do estudo, diz Hugo de S. Vitor, está no fato de que ele é, na realidade, um modo de estimular a primeira operação da inteligência<sup>73</sup> que é o pensamento. A afirmação pode parecer evidente, mas deixa de sê-lo quando consideramos, em primeiro lugar, que a maioria das pessoas que estudam hoje em dia não o fazem com esta finalidade, mas com a intenção de, através dele, adquirirem algum tipo de informação. Não estudam para estimular com isto o pensamento, e muito menos se dão conta pensam (sic) que estimular o pensamento pode ser uma via para o acesso a formas superiores de utilização da inteligência (ROSA, 1994, p.10).

Tamanho é a importância dessa operação da inteligência que somente através dela as demais podem ser desenvolvidas. Quando o indivíduo não se ocupa em desenvolver a capacidade do pensamento, não alcançará as demais potencialidades da alma racional. Ainda que tudo se inicie pelo estudo, não é, contudo, o modo mais adequado para estimular a meditação e a contemplação. Dessa maneira, o estudo é apenas uma espécie de propedêutica ao modo de orientar a inteligência. Isso não quer dizer, apesar disso, que seja uma etapa que deva ser desprezada ou tomada como uma ação irrelevante:

A leitura estimula o primeiro estágio do pensamento que é pressuposto dos demais. Isto significa que requer-se uma teoria da leitura em que o mestre saiba utilizar-se dela para produzir o pensamento, e ao mesmo tempo compreenda que há outros processos mentais mais elevados que devem também ser desenvolvidos mas que podem vir a ser impedidos por uma concepção errônea por parte do mestre que não conseguisse compreender que estes não dependem mais diretamente da leitura. A importância do assunto é tão grande que os seis primeiros livros do *Didascalicon* serão dedicados à teoria da leitura (CAMPANHARI, 2018, p. 17)

---

<sup>73</sup> Ainda retomaremos a análise da inteligência e suas minúcias mais à frente.

Quando as coisas que chegam à alma produzindo tanto imagens quanto memórias – desenvolvendo, portanto, o sentido comum<sup>74</sup> –, há duas características a serem consideradas, a saber, o engenho e a memória:

Os que se dedicam ao estudo devem primar simultaneamente pelo engenho e pela memória, ambos os quais em todo estudo estão de tal modo unidos entre si que, faltando um, o outro não poderá conduzir a ninguém à perfeição, assim como nada aproveitam os lucros onde faltam os vigilantes, e em vão se fortificam os tesouros quando não se tem o que neles o que guardar<sup>75</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 3).

Começemos por averiguar o engenho. No seu sentido etimológico originário designa algo como o talento, ou o gênio [*in-genium*]. Engenho é inventividade, capacidade de encontrar possibilidades de ser, de ter uma visão projetiva, antecipadora de tais possibilidades. Corresponde a um determinado sentido de *téchne*, *τέχνη*, entre os gregos. Possivelmente tem algo a ver com o “heurístico” (*eurisko*, *εὐρισκό*, em grego, quer dizer encontrar, achar. Em latim, é *invenire*: achar, vir ao encontro de algo, dar-se com). Trata-se, pois, de uma capacidade que precisa ser cultivada, exercitada e exercida. Se alguém tem talento, propensão inata, habilidade para algo, mas não cultiva, ele não o desenvolve. Não deve confiar nisso. Se alguém tem dificuldades, pode, no entanto, com o exercício, evoluir. É verdade que precisa ter certa propensão, tendência, gosto por aquilo e que isso vem antes de todo o empenho. Mas isso não garante nada sem o trabalho, o empenho, o esforço, enfim, sem o *studium* (esforço, empenho). Significa portanto que, ao iniciarmos uma investigação temos essa capacidade em nós. Consequentemente, estamos como que correlacionados à coisa que buscamos apreender.

Há certa projeção nossa em detrimento daquele objeto posto à nossa frente; neste instante, fabulamos uma série de ideias a respeito do que se nos apresenta produzindo, na inteligência, uma forma para ele. A partir dessa figura, encaminha-se a atividade da memória, elemento que retém essa significação apreendida e construída pelo engenho.

---

<sup>74</sup> As informações que são recebidas pelos cinco sentidos: visão, tato, audição, paladar e olfato, são unificadas por uma faculdade da alma que se chama *sentido comum*, mas não apenas isso, também é a faculdade responsável por nos trazer à memória a lembrança daquelas informações assimiladas pelos sentidos; poderíamos aqui associar à faculdade aristotélica da *fantasia*, na qual ficam os *fantasmas*, que podemos ‘traduzir’ como ‘imagens mentais’.

<sup>75</sup> “Qui doctrinae operam dant, ingenio simul et memoria pollere debent. Quae duo in omni studio ita sibi cohaerent, ut si alterum desit, neminem alterum ad perfectionem ducere possit, sicut nulla prodesse possunt lucra, ubi deest custodia; et incassum receptacula munit, qui quod recondat non habuit”.

“O que o engenho encontra, a memória custodia”<sup>76</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 4).

Os elementos adquiridos através do corpo material, sentidos e imaginação (componentes de que se valem o engenho e a memória) são preliminares ao uso da inteligência, podendo existir e funcionar de modo perfeito sem a existência da inteligência, portanto a imaginação não é a inteligência<sup>77</sup>. A imaginação é o prolongamento daquelas impressões que são adquiridas e retidas pelos cinco sentidos dentro do homem, e é sobre este material que a inteligência trabalhará.

Em outra parte, Hugo explicita quais são os elementos que devem compor a leitura; assim se expressa o filósofo:

A exposição contém três elementos: a letra [*litteram*], o sentido [*sensum*] e a sentença [*sententiam*]. Em toda narração a letra está presente, pois as próprias palavras se constituem de letras, mas o sentido e a sentença não são simultaneamente encontrados em toda narração. Algumas têm somente a letra e o sentido, algumas têm somente a letra e a sentença e outras contêm simultaneamente todos os três. Então, toda narração deve possuir pelo menos dois elementos<sup>78</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 8, § 1).

A letra [*litteram*] corresponde ao próprio texto, aquilo que foi escrito e está dado no próprio escrito. Sentença [*sententiam*], por outro lado, tem uma acepção distinta, seria um “pensamento sucinto que encerra um sentido geral ou uma moralidade”, ou seja, podemos entender o termo, neste contexto, como um juízo que é emitido a partir do que foi lido. O sentido [*sensum*] é a concatenação dos elementos da letra pois, segundo Hugo, a letra e o sentido, quando juntos, deixam o seu significado claro sem que nada seja deixado ou subentendido. Por outro lado, a letra e a sentença, quando se encontram conjuntamente, faz com que o ouvinte nada entenda do que foi enunciado necessitando, assim, de uma exposição adicional para que se esclareçam os elementos (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*).

Portanto, para que absorva esses elementos narrativo-textuais, o estudante deve adquirir a capacidade abstrativa a fim de desenvolver inteligência de modo pleno – havendo uma demanda pelo uso reflexivo. E, em paralelo com esses três elementos descritos, Hugo propõe cinco etapas para se alcançar o conhecimento. São eles: 1) a

<sup>76</sup> “Ingenium invenit, memoria custodit”.

<sup>77</sup> Essa perspectiva da inteligência será evidenciada no capítulo terceiro.

<sup>78</sup> “Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. In omni narratione littera est. Nam ipsae voces etiam litterae sunt, sed sensus et sententia non in omni narratione simul inveniuntur. Quaedam habet litteram et sensum tantum. Quaedam habet litteram et sententiam tantum. Quaedam omnia haec tria simul continet. Omnis autem narratio ad minimum duo habere debet”.

leitura ou estudo da doutrina; 2) a meditação; 3) a oração; 4) a operação e o fruto de todas as precedentes: 5) a contemplação (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*).

Descrevendo essas noções, escreve Viana:

O primeiro concerne ao entendimento; o segundo propicia o discernimento; o terceiro refere-se a súplica, ou seja, elevar seu pensamento a Deus; o quarto diz respeito à procura e o quinto é o encontro/alcance deste empenho. Para que os cinco estágios sejam realizados, Hugo de Saint-Victor recomenda um caminho a ser seguido que condiz em iniciar pelas coisas singulares (mais conhecidas) para então chegar às mais abrangentes, mais complexas. Vale lembrar que estabelecido o escrito (livro, documento, etc.) para a leitura, o método e a ordenação são requisitos essenciais para o estudo, no qual Hugo de Saint-Victor enfatiza as regras necessárias do 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” (VIANA, 2014, p. 410).

Assim se torna mais clara a necessidade de uma metodologia no estudo pois, de modo contrário, estaríamos fadados à dissipação: “[...] quem, pois, diante de uma multidão de livros, não cuida do modo e da ordem de lê-los, como alguém que vagueia pela floresta densa, se perde da trilha do caminho reto, e, como se diz, ‘está sempre estudando, nunca chegando ao conhecimento’”<sup>79</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. V, c. 6, §4).

Mas como já deixamos exposto, a leitura é apenas uma das operações. Quanto ao engenho, diz Hugo, “deve ser exercitado de duas formas: a leitura e a meditação. Na leitura, mediante regras e preceitos, somos instruídos pelas coisas que estão escritas. A leitura é também uma investigação do sentido por uma alma disciplinada”<sup>80</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 4). Por esse trecho, notamos como a concepção de leitura que Hugo desenvolve está limitada sendo necessário um caráter mais completo. Uma investigação pelo pensamento é um mero vagar por percepções ainda não evidentes para a alma que analisa os escritos, as locuções, e até as próprias crenças. Isso porque, por mais esforçado que o filósofo seja em descrever as impressões que tem sobre si e sobre o mundo – aqui seja de maneira expositiva ou escrita –, precisará de um exame mais profundo que o conduzirá a uma espécie de visão – i.e., ver com o outro. O estudante é aquele que tenta enxergar a concepção descrita, a imagem desenhada pelas palavras e a

<sup>79</sup> “Qui ergo in tanta multitudine librorum legendi modum et ordinem non custodit, quasi in condensitate saltus oberans tramitem recti itineris perdidit; et est inter eos unde dicitur, semper discentes, et nunquam ad scientiam pervenientes. Tantum enim valet discretio, ut sine ipsa et omne otium turpe sit, et laborinutilis. Ut autem universaliter complectamur”.

<sup>80</sup> “Duo sunt quae ingenium exercent, lectio et meditatio. Lectio est cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Item lectio est per subjectam sensus investigatio”.

realidade que se tenta exprimir. Busca-se ter a mesma visão que o autor/professor lhe tenta demonstrar. Todas essas implicações não se retiram da instrução (do estudo) de modo direto, tornando manifesto a necessidade do empenho do estudante para alcançar a ciência.

É por essas características que o aprimoramento do engenho se dá através da meditação. O engenho não se limita apenas à leitura, para uma compreensão mais profunda da realidade, desvelando-a, será preciso tomar o auxílio da meditação: “[...] como a *meditação*, porém, se baseia por sua vez no *pensamento e o pensamento* é estimulado pela leitura, temos na realidade *duas coisas que exercitam o engenho: a leitura e a meditação*” (ROSA, 1992, p. 127. Grifos nossos). Portanto, se o engenho desenvolve pelo pensamento e pela meditação, temos que investigar de maneira mais detida a natureza desta – tema do nosso seguinte tópico –, nos aproximando cada vez mais do verdadeiro conhecimento.

#### 2.4 A meditação como meio para o conhecimento.

A meditação – um termo moderno que a traduz é a reflexão – certamente desempenha um papel fundamental nesse processo de aprendizado, tanto é que Hugo de São Vitor dedica um Opúsculo<sup>81</sup> inteiro apenas para esclarecer o processo meditativo, suas condições e elementos constituintes.

E nos dois Opúsculos (*Sobre o Modo de Aprender* e a *Sobre Arte de Meditar*), bem como no *Didascalicon*, há uma mesma ideia sobre a meditação. No *Didascalicon*, encontramos esta sentença: “a meditação é uma reflexão persistente com conselho, que investiga prudentemente a causa e a origem, o modo de ser e a utilidade de cada coisa”<sup>82</sup> (L. III, c. 10). Enquanto no *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender e de Meditar* se diz que “[...] a meditação é uma cogitação frequente com conselho, que investiga prudentemente a causa e a origem, o modo e a utilidade de cada coisa”<sup>83</sup> (*De modo.*, c.

---

<sup>81</sup> *Opúsculo Sobre a Arte de Meditar*. O texto latino apresenta o seguinte título: *De Meditando seu Meditandi Artificio*. Por se tratar de um *artificio*, que deriva da ideia de arte, o opúsculo se apresenta como uma técnica, arte que no grego deriva de *tékhnē*, assim é preciso que o indivíduo possa exercitar tal capacidade, é necessário uma arte, no sentido lato do termo arte.

<sup>82</sup> “Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscujusque rei prudenter investigat.”

<sup>83</sup> “Meditatio est frequens cogitatio cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscujusque rei prudenter investigat”.

5); no *Opúsculo Sobre a Arte de Meditar* encontramos a seguinte passagem: “a meditação é a cogitação frequente, que investiga o modo, a causa e a razão de cada coisa”<sup>84</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 1). Neste segundo Opúsculo, entretanto, Hugo faz uma análise pormenorizada dos três gêneros de meditação, aspectos estes que são apenas enunciados no primeiro (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*), assim exprime o problema o mestre Hugo: “[...] o primeiro [gênero de meditação] é sobre as criaturas, o segundo sobre as escrituras, e o último sobre os costumes [*moribus*]”. Prossegue ainda com o argumento: “A meditação das criaturas surge da admiração; a meditação das escrituras, da leitura; a meditação dos costumes da circunspecção, do atento exame dos afetos, pensamentos e obras humanas”<sup>85</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 2).

Porém, é preciso descrever o significado de meditação enquanto gênero antes de prosseguirmos a uma investigação de suas espécies.

A meditação – essa reflexão profunda valendo-se do intelecto – consiste em “[...] um assíduo e sagaz reconduzir do pensamento, esforçando-se para explicar algo obscuro, ou procurando penetrar no que nos é oculto”<sup>86</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 8). Nesta proposição, percebemos a influência que o pensamento exerce sobre a inteligência. Uma vez que a leitura é o princípio da ciência, a meditação é – em certo sentido – o seu coroamento. Sendo assim, ao se exercitar nesta reflexão, expandimos a própria consciência, estendendo os limites de nossa compreensão sobre o mundo e sobre nós mesmos. De tal modo que, ao exercitarmos essa potencialidade, estamos mais bem dispostos para perceber e investigar a realidade em si mesma, não apenas por meros estímulos do pensamento, pois é a partir desse momento – nos valendo do esforço meditativo – que começamos a nos deparar com a realidade ela mesma, ou seja, com a realidade dita ontológica: o ser enquanto ser.

Este compromisso, quando assumido em sua integridade, levará o homem a refletir sobre o seu agir, o que servirá de baliza para as demais ações no mundo – uma vida que precisa ser refletida.

---

<sup>84</sup> “Meditatio est frequens cogitatio modum, et causam et rationem uniuscujusque rei investigans”.

<sup>85</sup> “Tria sunt genera meditationum, unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus. Primum surgit ex admira, secundum ex lectione, tertium ex circumpectione.

<sup>86</sup> “Meditatio est assidua ac sagax retractatio cogitationis, aliquid obscurum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum”.

Aquele que ama a meditação e que se torna com ela familiar por um exercício frequente prepara para si mesmo uma vida agradável e encontrará, na tribulação, uma grande consolação. É ela sobretudo que separa nossa alma do ruído tumultuoso das coisas terrenas, e que nos faz gozar, ainda nesta vida, como que as primícias da bem aventurança eterna. Na meditação a alma aprende a conhecer, pelas criaturas, aquele que as fez (HUGONIN, 2019, p. 58)<sup>87</sup>.

Assim, quando Hugo diz que “[...] no modo, investiga o que é; na causa, por que é; na razão, como é”<sup>88</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 1), ele está estabelecendo as categorias necessárias para estabelecer um conhecimento firme. Portanto, aquele que não investiga detidamente esses princípios não pode estar seguro de estabelecer uma ciência. Devemos notar que o próprio Aristóteles dissera, na *Metafísica*, que o filósofo (ou o sábio) é aquele que tem o conhecimento das causas (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 981a, 31 – 981b, 2). Assim ao enunciar essa ideia, percebemos que nos aproximamos da perspectiva proposta pelo Estagirita na investigação científica do mundo<sup>89</sup>.

Importa que a inteligência seja acompanhada da memória, pois a leitura em si não poderá nos conduzir para a reflexão sem que antes possamos reter aqueles conteúdos se não tivermos um depósito no qual alocamos aqueles ganhos da leitura, não teríamos como dele nos valer, tal como o empreendedor que lucra, mas que não possui um local para o armazenamento de seus ganhos. Por isso, o que o “engenho descobre, a memória custodia”.

Por isso explicita para nós Hugo de São Vitor:

Em relação à memória, julgo que no presente livro não pode ser ignorado acima de tudo o seguinte: assim como o engenho investiga e compreende dividindo, assim a memória preserva o conhecimento recolhendo-o. Convém, pois, que recolhamos o que dividimos no processo de aprendizagem, confiando-o à memória. Este recolher significa elaborar uma compilação

---

<sup>87</sup> E quanto mais alguém aprende a amar a leitura com familiaridade, diz Hugo, desejando-se esvaziar-se para com ela se preencher, mais construirá uma vida agradável. [E o que é uma vida agradável?] Aquela vida que, diante das tribulações cotidianas, nos dá a alternativa de consolação máxima (p. 125).

<sup>88</sup> “Modum quid sit, causam quare sit; rationem quomodo sit”.

<sup>89</sup> Todo o homem deseja por natureza o conhecer, como bem estabelece Aristóteles; entretanto, não é apenas o conhecimento sensível que interessa dentro dessa investigação, tanto assim que o Estagirita, ao enunciar a sapiência, explica-a deste modo: “pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e princípios. E é por isso que, como dissemos acima, quem tem experiência é considerado mais sábio do que quem possui apenas algum conhecimento sensível: quem tem a arte mais do que quem tem experiência, quem dirige mais do que o trabalhador manual e as ciências teóricas mais do que as práticas” (981b, 26 – 982a, 3). Estabelece-se assim uma certa distinção entre os conhecimentos, de tal modo que se assemelha com a perspectiva aqui proposta por Hugo, uma vez que a meditação é uma espécie de conhecimento superior àqueles que se valem apenas do pensamento, não investigando a razão, as causas e o modo.

breve e resumida do que foi escrito ou discutido prolixamente. Os antigos deram a isto o nome de “epílogo”, isto é, uma breve recapitulação do que foi exposto anteriormente. De fato, qualquer que seja o tema explorado, ele possui algum princípio no qual se apoiam toda a veracidade do assunto e a força de sua argumentação, e é dele que dependem todas as outras coisas abordadas ali. Buscar refletir sobre este princípio é o que significa recolher. Há uma só nascente e muitos regatos, por que então te dispersas pelas curvas do rio? Permanece na fonte e terás todo o rio. Na verdade, digo isto porque a memória do homem é fraca e se compraz na brevidade, e, se ela se dissipa em muitas coisas, perde sua força em cada uma delas. Devemos, portanto, recolher em todo aprendizado o que for breve e certo para que fique bem guardado na caixinha da memória, de onde, posteriormente, quando exigirem as circunstâncias, poderá ser desenvolvido o que foi deixado de lado. Também é necessário repetir esta síntese e evocá-la do ventre da memória para saborearmos frequentemente, para que não seja esquecida depois de abandonada por um longo tempo. Por isso rogo-te, ó leitor, que não te alegres demais se porventura lês muitas coisas, mas alegre-te sim, se compreendes muitas coisas, e não só se as compreendes, mas se consegue retê-las na memória. De outro modo, pouco importa ler ou compreender muitas coisas. Por esta razão, recordo-te o que disse acima, que aqueles que se dedicam ao estudo precisam tanto do engenho como da memória<sup>90</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 11 § 1-4).

Dito isto, percebemos como a inteligência está ligada à memória – retendo os conhecimentos adquiridos. Mas o que verdadeiramente importa não é apenas a quantidade de leitura almejada. Antes a compreensão e retenção devem ser preferidas.

Então a disposição própria da meditação é buscar retirar o véu, encontrar aquela verdade que está oculta, justamente como na ideia de *aletheia*, *ἀλήθεια*, [verdade], o desvelamento. Portanto, a meditação, mediante a sua própria investigação, tenta enxergar aquela realidade que exerce sobre nós esse fascínio, nos conduzindo à admiração. Como dizíamos, almejamos ver com os próprios “olhos” – os olhos da alma –, aquela realidade que nos descreveram, encontrar algo no *abscôndito* da natureza visível e que segundo Hugo, transparece verdades que são invisíveis.

---

<sup>90</sup> “De memoria hoc maxime in praesenti praetermittendum non esse existimo, quod sicut ingenium dividendo investigat et invenit, ita memoria colligendo custodit. Oportet ergo ut quae discendo divisimus. commendando memoriae ea colligamus. Colligere est ea de quibus prolixius vel scriptum vel disputatum est ad brevem quamdam et compendiosam summam redigere, quae a majoribus epilogus, id est, brevis recapitulatio supradictorum appellata est. Habet namque omnis tractatio aliquod principium cui tota rei veritas et vis sententiae innititur, et ad ipsum cuncta alia referuntur: hoc quaerere et considerare colligere est. Unus fons est, et multi rivuli, qui anfractus fluminum sequeris, tene fontem et totum habes. Hoc idcirco dico, quoniam memoria hominis hebes est, et brevitate gaudet, et si in multa dividitur, fit minor in singulis. Debemus ergo in omni doctrina breve aliquid et certum colligere, quod in arcula memoriae recondatur, unde postmodum cum res exigit aliqua deriventur. Hoc etiam saepe replicare, et de ventre memoriae ad palatum revocare necesse est, ne longa intermissione obsolescat. Unde rogo te, o lector, ne nimium laeteris, si multa legeris, sed si multa intellexeris, nec tantum intellexeris, sed etiam retinere potueris. Alio qui nec legere multum prodest, nec intelligere. Quare superius me dixisse recole, eos qui doctrinae operam dant, ingenio et memoria indigere”.



### 2.4.1 A meditação através das criaturas.

As criaturas compreendem todos os elementos que compõem o conjunto das coisas criadas – distinguem-se do criador –, contudo, dentre aquelas coisas que são criadas Hugo considera como criaturas apenas aquelas que são visíveis a nós<sup>91</sup>. Cabe, assim, investigar como devemos proceder nesse processo.

Na meditação das criaturas a admiração gera a questão, a questão gera a investigação, a investigação a descoberta. A admiração considera a disposição, a questão busca a causa e a investigação, a razão. Admiramos a disposição quando consideramos a diferença entre o céu, onde tudo é igual, e a terra, onde existe o alto e o baixo. Daqui passamos a questionar a causa, que é a terra ter sido feita para a vida terrena, enquanto que o céu para a vida celeste. A investigação, finalmente, buscará a razão, descobrindo-a ao encontrar que tal como é a terra, tal é a vida terrena; e tal como é o céu, tal é a vida celeste<sup>92</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 2).

Assim, temos dispostos os três elementos necessários para a meditação. Quando se investiga o que é – o *modo* –, temos a admiração (a observação do acontecimento), com aquele vagar característico de quem se põe como espectador diante de um fenômeno que nunca dantes houvesse presenciado. E então, a partir da observação, busca entender o significado desses elementos dispostos diante dele. Na *causa* – caracterizada pela investigação do motivo – investiga a sua proveniência, a causa diz o que é responsável por algo ser ou devir (*causa fiendi*). Por fim, temos a *razão de ser*, ou o como é da coisa. Nessa investigação, encontramos um novo elemento. Se no primeiro a característica principal é a *disposição* e no segundo elemento encontramos o *questionamento*, nessa última desejamos estabelecer uma *descoberta* pois, buscando a razão, o *logos*, *λόγος*, esperamos por fim àquela pretensão eminentemente socrática: “pois o que é este *lógos* senão o que hoje denominamos ‘conceito’? Este é o conceito. Quando Sócrates pede o *lógos*, quando pede que indiquem qual é o *lógos* da justiça, que é a justiça, o que pede é o conceito da justiça, a definição de justiça” (MORENTE, 1970, p.85).

Assim, a razão diz o fundamento como essência, isto é, como possibilidade intrínseca, princípio imanente, forma, natureza, quiddidade da coisa. O “o que” da coisa se manifesta no seu “como” permanente, necessário. Não se trata de um “como” fugaz.

<sup>91</sup> É preciso ter em mente que Hugo considera os anjos como criaturas e que esses, porém, não são visíveis ao homem.

<sup>92</sup> “In primo admiratio questionem generat, quæstio investigationem, investigatio inventionem. Admiratio est dispositionis, quæstio cause, investigatio rationis. Dispositio est in colo cuncta squalia, in terra alta et depressa: pro hac admiratio. Causa, propter vitam terrenam terra, propter vitam celestem celum: pro hac quæstio. Ratio, qualis terra, talis vita terrena ; quale cælum, talis vita celestis : pro hac investigatio”.

Quando consideramos essa descrição, é necessário ter em conta a ideia proposta por Aristóteles, que investiga o desejo de inteligir as coisas “criadas”. Temos de deixar claro que essa investigação através das criaturas somente ocorre mediante a comunicação que há entre o homem e a sua capacidade sensitiva. Na meditação das escrituras temos como requisito o texto sagrado e não a observação da natureza de modo mais imediato, enquanto na meditação dos costumes há uma atividade introspectiva que deve partir do sujeito, sendo, portanto, um movimento anterior à própria ação e que não depende propriamente dos elementos exteriores.

A partir da descrição do Estagirita cremos que a colocação de Hugo de São Vítor assume uma perspectiva mais completa.

Todos os homens, por natureza, tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente da sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito, não só em vista da ação, mas mesmo ser ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo está no fato de que a visão nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações e nos torna manifestas numerosas diferenças entre as coisas. Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns a sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce. Por isso estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm capacidade de recordar. São inteligentes, mas incapazes de aprender, todos os animais incapacitados de ouvir os sons [...] ao contrário, aprendem todos os que, além da memória, possuem também o sentido da audição. Ora enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a, 25 – 980b, 25).

Apenas no homem há a capacidade de, através das sensações, tornar possível adquirir um saber. Por isso Aristóteles defende que, através da visão, podemos ter conhecimentos, ou seja, não se trata de meras impressões dos sentidos. E é também este o motivo pelo qual diferimos dos demais animais; apenas a partir da tomada de consciência da condição de sentir é que podemos garantir a possibilidade de um conhecimento. Com razão afirmara Xavier Zubiri que os animais *sentem frio* ao passo que o homem *sabe que está frio* (Cf. apud. AMORIM, 2016, p.19. Grifos do autor).

Hugo acredita que a criação pode revelar algo além do próprio mundo físico. Por isso começa por descrever a meditação a partir das criaturas. “O Verbo de bondade e a vida de sabedoria que fez o mundo torna-se manifesta pela contemplação do mundo visível. O Verbo em si mesmo não pode ser visto; fez, porém, com que pudesse ser visto pelas coisas que fez. Pois como diz o Apóstolo [São Paulo], as coisas invisíveis de Deus

podem ser vistas pela criatura”<sup>93</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*<sup>94</sup>, c. 2). Isso significa que a criação mesma tem algo do Verbo criador e, por se tratar de uma linguagem – que difere formalmente da linguagem humana –, pode ser captada pelo homem.

Não queremos dizer que tudo deva ser pensado em formas linguísticas. Antes, estamos tentando ressaltar o que Flusser descrevera muito bem: “Apreender palavras é formar intelecto. As palavras apreendidas começam a formar uma superestrutura sobre os sentidos, começa a surgir um Eu no sentido estrito. As palavras apreendidas têm significado. Por sobre o caos dos dados brutos *sem significado*, dentro do qual vivem os sentidos, surge o cosmos simbólico das palavras, dentro do qual vive o intelecto” (apud. AMORIM, 2018, p.10). É nesta seara que Hugo de São Vitor está propondo a sua discussão – com a ressalva de que, para o mestre Vitorino, todas as coisas (*res*) são um signo (*signum*), em outras palavras, não há coisas, criaturas, sem significados – dentro do caráter simbólico/analógico.

É essa tensão entre o que *de fato aconteceu* e o que *se consegue traduzir com a narrativa*, que subjaz a todos os tipos de conhecimento humano partilhado. E ao longo da história, o homem teve a consciência dessa condição limitadora, reconhecendo, de diferentes maneiras, que a base da conversação era, em última instância, a *fé no testemunho do outro*, que poderia ou não conduzi-los a um lugar comum que tomavam como *verdadeiro*. Entretanto, a revolução científica, que abriu as portas para a Modernidade, gerou uma quebra nessa crença coletiva: o verdadeiro passa a ser sinônimo de verificável, e o desenvolvimento das ciências naturais um seu correlato. A baliza do certo ou indubitável cartesiano é a lógica dos experimentos e processos de análise pelos quais a realidade, então fracionada entre os diversos campos da ciência, tem de passar para ser crível. (AMORIM, 2018, p. 6)

Temos, em alguma medida, abandonado o olhar próprio da admiração, é como se não nos permitíssemos confessar o absurdo, e por isto dirigimos nossas forças no sentido de matematizar a existência a ponto de supormo-nos no domínio da máquina do mundo – pretensão conferida nas *leis* da natureza a que buscamos perceber e traduzir, aos milagres infundáveis que passamos a escarnecer, ao fechamento das massas a todo e qualquer sinal de transgressão dessa ‘normalidade’. “De fato, somos herdeiros do

---

<sup>93</sup> “Verbum bonum et vita sapiens, quae mundum fecit, contemplato mundo conspicitur. Et verbum ipsum videri non potuit; et fecit quod videri potuit, et visum est per id quod fecit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. I)”.

<sup>94</sup> *Eruditionis Didascalicae – Libri VII*, este texto na tradução portuguesa corresponde ao *Tratado dos Três Dias – De Tribus Diebus*.

cartesianismo, da perspectiva titânica de Saturno<sup>95</sup> que acredita poder tomar toda a vida nas mãos e prová-la, analisá-la, fragmentá-la a ponto de enfraquecê-la em seu constitutivo mistério” (AMORIM, 2017, p. 31).

Assim chegamos ao ponto nevrálgico desta concepção: não pode haver um embrutecimento do espírito; tampouco o exagero da razão (no sentido cartesiano e não huguiano), tomando os espaços que em tempos antigos pertenciam à admiração, à sensibilidade. Razão e sensibilidade não estão opostas na filosofia de Hugo. Com a expansão da razão, a sensibilidade se retrai, transformando, ilusoriamente, os âmbitos da vida em uma dicotomia infundável. Não sem razão há discussões infundáveis entre fé e razão, entre a *res cogitans* e a *res extensa*, porém ambas realidades fazem parte de nosso mundo interior. Essa desnecessária oposição nos retiraria a experiência do emocionar-se ante o espetáculo da vida, ao mesmo tempo que não nos permite racionalizar os sentimentos.

O olhar que impera na doutrina do Vitorino é o simbólico/analógico que não pode ceder para uma visão meramente descritiva, mas que se sustenta no espanto [*thaumazein, θαυμάζειν*]. Usemos uma imagem para buscar entender no que consiste essa meditação das criaturas.

Se se encontrasse diante de um belíssimo lago, Hugo de São Vitor provavelmente nem louvaria imediatamente a Deus, nem, porém, se negaria a contemplar o lago. Começaria provavelmente a refletir. Como é grande este lago, pensaria. Quantas gotas de água haverá nele? Pensaria em um número pelo qual poderia enumerá-las, para reconhecer em seguida tratar-se de uma tarefa humanamente impossível. No entanto, continuaria Hugo, Deus certamente conhece, em sua sabedoria, o número exato, tão claramente como o faria um homem diante de duas ou três frutas. É uma sabedoria admirável, tão mais admirável quanto mais se considera a impossibilidade humana de alcança-la. E, no entanto, Deus não conhece apenas quantas gotas há neste lago, como também, à diferença do homem diante das três frutas, criou-as todas, tirando-as do nada. [...] Este lago, pois, consideraria Hugo de S. Vitor, é na realidade um caminho que Deus colocou diante dos homens para que eles pudessem alcançar um vislumbre da sabedoria divina. O lago é belo, diria Hugo; mais bela ainda é, porém, a sabedoria que se revela através dele. (ROSA, 1994, p. 14).

---

<sup>95</sup> Saturno é um personagem da mitologia antiga romana, que é basicamente uma tradução e adaptação da grega. Nesta o personagem leva o nome de *Cronos*. Resumidamente: titã filho de Urano e Gaia castra seu pai e casa-se com Reia. Avisado por um oráculo que seria destronado por um de seus filhos, decide devorar todos os que nasciam; cansada do terror, Reia resolve resgatar um dos filhos e entrega ao titã uma pedra envolta em panos no lugar do recém-nascido. O filho cresce na terra, seu nome era Zeus, e este, por sua vez, resolve voltar ao Olimpo a fim de derrotar *Cronos*, não somente o deseja como o realiza, destronando o titã. Assim, a figura de *Cronos* pode se referir ao tempo que devora a vida; e Saturno – na mitologia romana – também remete, simbolicamente, ao planeta, que em uma tradição mítica, por ser um planeta gasoso, é também um símbolo do pensamento – no sentido de racionalização, o que significa que não apenas o tempo (*Cronos*) devora a vida, mas também a racionalização.

Hugo de São Vitor compreendia a meditação – através das coisas criadas – não pelo fato em si que elas apresentam, mas porque, segundo pensa o filósofo, temos diante dessas manifestações materiais uma compreensão da imensidade daquele que pensou o próprio cosmos.

Por isso diz em outro trecho:

[...] que potência não era necessária para fazer com que algo existisse? Que sentido poderá compreender quanta virtude não haverá no se fazer do nada uma só coisa, ainda que pequena, como não se poderá compreender quão grande deveremos estimar a potência que criou tamanha multidão de seres? De que tamanho é esta multidão? Quantos são? O número das estrelas do céu, a areia do mar, o pó da terra, as gotas da chuva, as penas das aves, as escamas dos peixes, os pelos dos animais, a grama dos campos, as folhas e os frutos das árvores, e os números inumeráveis dos demais inumeráveis, [...] qual é, porém, a magnitude desta grandeza? Mede a corpulência das montanhas, a altura do céu, a profundidade do abismo. Admira, pois não o és capaz; mas justamente não o sendo capaz que melhor te admirarás<sup>96</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 3).

Por esse trecho, notamos a ideia mais profunda de Hugo se referindo à meditação como um elemento sensível que, por sua vez, nos conduz às realidades invisíveis. Ao nos depararmos com as criaturas observamos nelas alguma inteligência que transcende a própria constituição do mundo – uma sabedoria que a tudo ordena. Essa ordem que conseguimos observar no mundo criado deve ser pensada em relação à própria inteligência: “Ela [a natureza] é capaz de chamar poderosamente a atenção do homem quando nós somos capazes de perceber como ela, apesar de não ser inteligente, parece participar da mesma espécie de racionalidade do espírito humano. Os movimentos da natureza que nos circunda parecem ter em si finalidades inteligentes” (ROSA, 1989, p. 43). O que configura a perspectiva de uma inteligência necessária para tudo ordenar, sendo ela mesma semelhante à inteligência que o homem possui, pois tudo na natureza parece ter uma lógica, uma lógica bastante semelhante àquela que utilizamos para criar uma obra de arte ou de realizar uma atividade que necessite do uso de uma razão.

---

<sup>96</sup> “Quando nihil erat facere, ut aliquid esset, qualis potentia erat. Quis sensus potest comprehendere, quae virtus sit de nihilo, etiam unum aliquid facere, quamvis exiguum. Si ergo unum aliquid, quamlibet parvum, de nihilo facere tanta potentia est, ut comprehendi non possit, quanta existimanda est potentia tam multa facere? Quam multa? Quot sunt? Numera stellas coeli, arenam maris, pulverem terrae, guttas pluviae, pennas volucrum, squammas piscium, pilos animalium, gramina camporum, folia sive fructus arborum, et caeterorum innumerabilium innumerabilia numera. Innumerabilia in similibus, innumerabilia in diversis, innumerabilia in permistis [...]. Metire moles montium, tractus fluminum, spatia camporum, altitudinem coeli, profunditatem abyssi. Miraris, quia deficis; sed melius deficiendo miraris”.

### 2.4.2 A meditação através das escrituras.

Se, por um lado, a meditação das criaturas permite ao homem – através daquilo que observa – alcançar o conhecimento da constituição do mundo sensível, as Escrituras, por outro, servem ao filósofo como meio para se aprofundar nesta realidade manifesta. Não podemos nos esquecer da religiosidade de Hugo de São Vitor: como cristão, acreditava que, através da meditação das Sagradas Escrituras, poderíamos alcançar a sabedoria, uma vez que o próprio Cristo é a “*Sapiência do Pai*”.

As realidades sensíveis se manifestam aos sentidos – despertando-nos a admiração –, enquanto a meditação das escrituras inicia-se através do contato com o texto Sagrado; assim, a meditação das Escrituras, “[...] inicia-se com a leitura: ela é que ministra a matéria para se conhecer a verdade. Segue-se-lhe a meditação, que a une. A esta se acrescentarão a oração, que a eleva; a operação, que a compõe; e a contemplação, que nela exulta. Nossa intenção agora é tratar apenas da meditação”<sup>97</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 3). Observamos nesse trecho como ocorre o desenvolvimento e crescimento da inteligência: não bastando a leitura em si, deve ser acrescida a meditação que culmina, após as demais operações, na contemplação.

Tamanha importância Hugo de São Vitor vê neste tipo de abordagem meditativa que – como dissemos – dedicara três dos seis livros do *Didascalicon* para introduzir o aluno na compreensão aprofundada da leitura desenhando o modo e a ordem da leitura. Em outras palavras, apresenta um método para meditá-la, de tal sorte que o estudante possa avançar na sua compreensão humana e espiritual.

Vejamos a descrição que o Vitorino faz desta operação:

Nas Escrituras a meditação versa sobre como importa conhecer. Tomemos um exemplo. Está escrito: “*Desvia-te do mal, e faze o bem*” (Salmo 36). À leitura sobrevém a meditação. Por que disse primeiro “desvia-te do mal” e depois “faze o bem”? A causa é porque, a não ser que os males sejam primeiro removidos, os bens não podem vir. A razão, assim como primeiro se erradicam as más sementes, depois as boas são plantadas. E também, por que disse: “Desvia-te do mal”? Porque ocorrem no caminho. Disse também “desvia-te”, porque onde pela fortaleza não podemos resistir, pelo conselho e pela razão escapamos desviando-nos. Desviamos-nos também do mal evitando a matéria do pecado, como por exemplo, por causa da soberba, evitando-se as riquezas; por causa da incontidência, a abundância; por causa da concupiscência, a inclinação da carne; por causa da inveja e do litígio, o amor da posse. Isto é desviar-se. Do mesmo modo, se nos é dado o preceito de nos desviarmos de todo o mal, também somos ordenados a que façamos todo o bem. Aquele que não se desvia de todo o mal é réu; assim é réu também

<sup>97</sup> Primo lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat. In. Scripturis meditation est, quomodo scire oporteat.

aquele que não faz o bem. Mas, se é assim, quem não é réu? Somos, portanto, ordenados a que nos desviemos de todo o mal. Quanto aos bens, porém, há alguns que são necessários; outros, voluntários. São bens necessários aqueles contidos nos preceitos e no voto; quanto aos restantes, se algo for feito, recompensar-se-á; se nada, não serão imputados. *A meditação sobre uma coisa lida deve versar também sobre como são as coisas que são sabidas, por que o são e como devem ser feitas. A meditação deve ser uma reflexão do conselho sobre como se realizam as coisas que são sabidas, porque inutilmente serão sabidas se não forem realizadas*<sup>98</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 3. Grifos nossos).

Nesse trecho vemos em plena atividade a meditação das Escrituras. Observamos claramente o conteúdo que podemos retirar de uma simples citação, e como os elementos sobre o *modo*, a *causa*, e a *razão* se manifestam, ou seja, de fato compõem aquilo que o próprio Hugo denominara de meditação.

Um fator importante enunciado por Hugo de São é Vitor é a possibilidade de tratar a meditação das Escrituras como conselho. Não basta ao sujeito identificar os elementos que compõem o texto e os seus significados. Trata-se, sobretudo, de realizar o que se deve fazer. Isso porque existem empecilhos em alguns casos que impedem o aluno de prosseguir nos estudos pois, como afirma o Vitorino, é preciso ao estudante saber o que deve evitar, e depois de ser formado, capaz de realizar com perfeição o seu dever (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*).

Portanto, são três os elementos que atrapalham na formação dos estudantes, a saber:

A negligência, a imprudência e a má sorte. A negligência é estudar sem afinho, dedicação e amor, ela está relacionada com a displicência; já a imprudência ocorre quando não há ordem e o método apropriado de estudo não é o correto; finalmente, a má sorte ocorre em situações em que o aluno é impossibilitado de prosseguir nos estudos devido a problemas de saúde, dificuldades financeira, retardo mental ou escassez de professores. Por essa razão, Hugo de São Vitor esclarece que num grande número de alunos que se destacam pelo empenho e pelo trabalho, poucos conseguem chegar verdadeiramente ao saber (ATHAYDE, 2007, p.187).

---

<sup>98</sup> “In. Scripturis meditatio est, quomodo scire oporteat. Exemplum scriptum est : Declina a malo, et fac bonum (Psal. xxxvi) Accedit meditatio lectioni, quare dixit prius, declina a malo, et postea fac bonum. Causa quia nisi prius mala recedant non adveniunt bona. Ratio, sicut prius mala germina eradicantur, postea plantantur bona. Item quare dixit: Declina a malo? Quia in itinere océurrunt. Item declina, quia ubi fortitudine resistere non possumus, consilio et ratione declinando evadimus. Item declinamus mala vitando materiam peccati, ut pro superbia, divitias, pro incontinentia abünantiam, pro concupiscentia speciem carnis, pro invidia et contentione vitanda amorem possessio nis. Hoc est declinare. Item, si quemadmodum omne malum declinandum precipitur, sic omne bonum faciendum jubetur. [Et sicut qui non omne malum declinat, sic qui non omne bonum facit, reus est. Sed si sie est. quis non est reus? Ergo ab omni malo declinare jubemur. Bona autem quedam sunt necessitatis, quedam voluntatis. Necessitatis sunt quae sunt in praecepta et voto; de ceteris si quid supererogatur redditur, si nihil non imputatur. Item meditatio in lectione est, quomodo sint que sciunt quia sunt, te quomodo faciendae sunt. Est enim: meditatio excogitatio consilii quomodo implentur quae sciuntur, quia inutiliter sciuntur nisi impleantur”.

A razão deste insucesso deve-se à aplicação e/ou ao método utilizado no estudo. Em outras palavras, não ter o método e o modo de aplicação conduzirá o aluno à frustração, pois ainda que muito trabalhe, nunca alcançará o verdadeiro saber.

Eis o alerta que Hugo de São Vitor busca explicitar no seguinte exemplo:

Imagine dois homens caminhando pela floresta: um deles se desdobra pelos desvios, enquanto o outro segue pelo atalho do caminho reto; eles percorrem o trajeto no mesmo ritmo, mas não chegam ao mesmo tempo. E da Escritura o que eu diria, senão que é uma floresta, cujas sentenças são como frutos dulcíssimos que colhemos ao lê-las e saboreamos ao meditá-las? Quem, pois, diante de uma multidão de livros, não cuida do modo e da ordem de lê-los, como alguém que vagueia pela floresta densa, se perde da trilha do caminho reto, e, como se diz, “está sempre estudando, nunca chegando ao conhecimento” (2 Tm 3,7)<sup>99</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. V, c. 5, §4).

A partir do momento que entro em contato com o texto, tenho a possibilidade de vislumbrar um novo elemento. O papel da leitura é nos conduzir para compreensões mais profundas sobre nós mesmos e sobre a sabedoria, sendo que o fruto direto do estudo é: conduzir o estudante ao *conhecimento* e aos *bons costumes* a mente.

Hugo de São Vítor apresenta três<sup>100</sup> modos de interpretação das Sagradas Escrituras: o modo histórico, o alegórico e o tropológico (ou moral). O *conhecimento* é adquirido através da leitura dos textos sagrados por meio da análise dos elementos históricos e alegóricos, Os *bons costumes*, por sua vez, se revelam através dos elementos tropológicos, ou seja, através do emprego da linguagem figurada ou alegoria moral. Aconselhado por um sábio – de nome incerto –, o mestre Vitorino elenca os

---

<sup>99</sup> “Aspice duos pariter silvam transeuntes, et hunc quidem per devia laborantem, illum vero recti itineris compendia legentem, pari motu cursum tendunt, sed non aeque cito perveniunt. Quid autem Scripturam dixerim nisi silvam, cujus sententias quasi fructus quosdam dulcissimos legendo carpimus, tractando ruminamus? Qui ergo in tanta multitudine librorum legendi modum et ordinem non custodit, quasi in condensitate saltus oberans tramitem recti itineris perdidit; et est inter eos unde dicitur, semper discentes, et nunquam ad scientiam pervenientes”.

<sup>100</sup> Nessa classificação de Hugo de São Vitor está ainda faltando um quarto elemento, o anagógico; Santo Tomás de Aquino, porém, acrescenta essa quarta via interpretativa: “Ora, a primeira significação, pela qual as palavras exprimem as coisas, é a do primeiro sentido, que é histórico ou literal [...]. Ora, quando as coisas da lei antiga significam as da nova, o sentido é alegórico; quando as realizadas em Cristo, ou nos que o que significam, são sinais das que devemos fazer, o sentido é moral; e quando significam as coisas da glória eterna, o sentido é *anagógico*” (AQUINO, *S. Th.*, I. 1<sup>a</sup>, Q. 1, Solução). Não queremos dizer que o vitorino tenha ignorado o método místico, já que em grego a palavra ἀναγωγή, significa um método de interpretação espiritual, método comum entre os teólogos antigos para interpretação dos símbolos sagrados. Mas continua ainda Tomás: “E, assim, Hugo de São Vitor compreende, no sentido alegórico, também o anagógico, admitindo somente três sentidos: o histórico, o alegórico e o tropológico” (AQUINO, *Ibid.*). Encontramos uma referência a essa tipologia no Sermão XXXIX: “Jerusalém, segundo o sentido histórico, é a cidade terrena; segundo o sentido alegórico, a santa Igreja; segundo o sentido moral, a vida espiritual; segundo o sentido *anagógico*, a pátria celeste” (Hugo de São Vitor, *Sermão XXXIX*, §1).



elementos que dificultam a compreensão das escrituras, apresentando-os em seis aspectos: além do espírito humilde [como já tratamos detidamente], é preciso a força de vontade (ânsia do querer), uma vida recolhida (uma vida quieta), busca silenciosa ou análise minuciosa (exame tácito), a pobreza (sobriedade) e uma terra estrangeira (exílio), isso, diz Hugo, deve esclarecer os elementos obscuros da leitura (Cf. HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. III, c. 12<sup>101</sup>).

Considerando as condições elementares, resta saber por quais meios podemos estudar as Escrituras.

A consideração é segundo a história quando buscamos a razão das coisas que se fizeram, ou as admiramos em sua perfeição de acordo com os tempos, os lugares ou os modos convenientes com que se realizaram. A consideração dos julgamentos divinos exercita quem medita que em nenhum tempo faltou o que foi reto e justo, em todos os quais foi feito o que importava e foi recompensado o que foi justo. A consideração é segundo a alegoria quando a meditação se ocupa sobre as disposições dos fatos passados, considerando-lhes a significação dos futuros. Considera também a admirável razão e providência com que foram adaptados à inteligência e à forma da fé a ser edificada. Na tropologia a meditação se ocupa do fruto que podem trazer as coisas que foram ditas, indagando o que insinua que se deve fazer, ou o que ensinam que deva ser evitado; o que a leitura da escritura propõe para ser aprendido, o que para ser exortado, o que para consolar, o que para se temer, o que para iluminar o vigor da inteligência, o que para alimentar o afeto, e qual a forma de viver para o caminho da virtude<sup>102</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 3).

A gramática desempenha um papel fundamental para o estudante, pois a má compreensão dos textos o conduzirá a uma má meditação. Somente por meio de um padrão estabelecido para o bem falar e o bem escrever é que teremos um sistema reproduzível. Caso cada um decidisse estabelecer as próprias regras para a comunicação, esta terminaria por se tornar incompreensível.

A leitura servirá como caminho pelo qual percorremos a fim de alcançar a porta estreita do edifício espiritual. Principia-se pela história, pois é o que há de mais premente no texto. É elemento manifesto na conjectura da descrição narrativa, ou seja, os fatos que fizeram acontecer podem ser percebidos na descrição textual. Assim, cabe

---

<sup>101</sup> Mens inquit, humilis, studium quaerendi, vita quieta, scrutinium tacitum, paupertas, terra aliena.

<sup>102</sup> “Secundum historiam est, quando eorum quae facta sunt rationem vel quierimus, "vel admiramur suis temporibus, et locis, et modo congruo perfectam. In hac consideratio iudiciorum divinarum meditantem exercet, quae nullis temporibus recta defuerunt et justa, quibus factum est quod oportuit, et redditum quod justum fuit. Secundum allegoriam meditativo operatur in dispositione precedentium, futurorum significationem attendens mira ratione et providentia coaptatam sicut oportuit ad intelligentiam, et fidei formam fabricandam. In tropologia meditativo operatur quem fructum dicta afferant, ex «quirens quid faciendum insinuent, vel qui doceantesse vitandum ; quid ad eruditionem, quid ad exhortationem, quid ad consolationem, quid ad terrorem scripture lectio proponat, quid ad intelligentiam virtutis illuminet, quid nutriat affectionem, quid formam vivendi ad iter virtutis edoceat”.

ao estudioso investigar “[...] o que aconteceu, quando aconteceu, onde aconteceu e quem participou do acontecimento, e que guardes isso tudo diligentemente na memória. Na história, então são estes os quatro elementos principais que se deve buscar: pessoa [sujeito da ação], acontecimento [fato concretizado na ação], tempo [momento em que se deu o fato] e lugar [espaço físico do fato]”<sup>103</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 3, §1).

Através desses elementos históricos, os alegóricos paulatinamente se manifestarão. Contudo, quem despreza a disciplina e o conhecimento histórico, incorrerá em atitude imprudente. Isso porque as alegorias se manifestam através do texto histórico. Apesar dos três modos para leitura das Escrituras, “[...] todavia, nem todos os escritos bíblicos contêm esses três modos de interpretação: uns podem interpretar-se apenas historicamente, outros apenas alegoricamente e outros apenas moralmente. Pode acontecer que em alguns escritos possamos interpretá-los das três maneiras (histórica, moral e alegórica)” (ATHAYDE, 2007, p. 186).

Desta maneira temos que ter em mente que ao investigar o texto, precisamos também estar cientes dos elementos que estamos buscando. Embora o teólogo Vitorino entenda a importância de se conhecer todos os livros Sagrados, ele atribui – segundo o conteúdo – uma maior importância histórica e, assim, recomenda:

Perguntas, então, sobre os livros que julgo serem úteis a esta lição. Considero que são estes os que devem ser mais lidos: no Velho Testamento, Gênesis, Êxodo, Josué, Juízes, Reis, Paralipomenon (Crônicas); no Novo Testamento, primeiro os quatro Evangelhos e, em seguida, aos Atos dos Apóstolos<sup>104</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 3, §5).

Para nos apresentar aos mistérios alegóricos, Hugo de São Vitor utiliza uma feliz analogia: “[...] o fundamento que está embaixo da terra representa a história, e que a construção que foi levantada insinua a alegoria, donde a própria base desta construção deve pertencer à alegoria”<sup>105</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 4, §3). O termo *alegoria* é empregado como uma construção de significados que se encontra por detrás do texto, ou seja, há elementos que não estão presente *ipsis litteris* e, entretanto,

<sup>103</sup> “[...] “usque ad finem, quid gestum sit, a quibus gestum sit, et ubi gestum sit, diligenter memoriae commendes. Haec enim quatuor praecipue, et in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus”.

<sup>104</sup> “De libris autem qui ad hanc lectionem utiles sunt, si quid mihi videatur, quaeris; hos magis frequentandos existimo: Genesim, Exodum, Josue, librum Judicum, et Regum, et Paralipomenon. Novi vero Testamenti primum, quatuor Evangelia, dehinc Actus apostolorum”.

<sup>105</sup> “[...] fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quae supraedificatur allegoriam insinuare. Unde et ipsa basis fabricae hujus ad allegoriam pertinere debet”.

podem ser encontrados por uma visão mais ampla. Isso porque a perspectiva alegórica visa revelar ideias subentendidas ou expressões apresentadas em linguagem figurada.

Por isso, o mestre Vitorino aconselha ao estudante dedicar-se à leitura dos grandes doutores das Escrituras<sup>106</sup>. É preciso um fino treinamento intelectual para notar as alegorias, portanto é necessário ter um guia:

Logo, para que possas julgar a letra com segurança, é preciso que não presumas de tua interpretação [ou seja, as primeiras impressões que tens ao lê-la], e sim que antes sejas instruído e informado, e como se fundasse a base de uma verdade inabalável sobre a qual toda a construção é levantada. E também não presumas ser instruído por ti mesmo, para que, enquanto pensas que estás te guiando pelo caminho certo, não aconteça de te desviares. Este guia [nos estudos] deve ser procurada entre os doutores e os sábios, os quais, apoiados na autoridade dos santos padres e nos testemunhos das Escrituras, hão de te fornecer e esclarecer esta instrução como convém ser feita, e, uma vez que já estiveres instruído, poderás consolidar-te estudando, através dos testemunhos das Escrituras, cada coisa que eles ensinaram<sup>107</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 4, §9).

E dentre os mistérios alegóricos, o Vitorino elenca oito parâmetros centrais para a interpretação das Escrituras: o primeiro é o mistério da trindade, ou seja, para Hugo, Deus é uno e ao mesmo tempo trino, existindo antes de todas as coisas; o segundo elemento trata da criação das criaturas, uma criação *ex-nihilo* – a partir do nada; a terceira concepção está na ênfase sobre o livre arbítrio, a vida da graça e sua recompensa, e, finalmente, sobre o pecado: qual a sua origem e punição; no quarto elemento temos os sacramentos instituídos sob a lei natural para a reparação do homem; o quinto versa sobre os escritos que tratam dessa lei; o mistério sobre a encarnação do Verbo – na tradição cristã Jesus Cristo – é investigado na sexta ordem; o sétimo plano lida com os sacramentos do Novo Testamento; e por fim, já no oitavo elemento, o significado do mistério da ressurreição (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*).

Resta agora investigar a via tropológica, a última forma de leitura das Escrituras. Nesta instância o elemento central é a perspectiva moral que se apresenta, isso é – nas

---

<sup>106</sup> Na tradição cristã, esses doutores são os chamados “Padres da Igreja”, homens e mulheres que se dedicaram à investigação destes elementos alegóricos e de interpretação das Escrituras; na história este período ficou conhecido como “*Patrística*”. Mais recentemente, na Europa da década de 40, surgiu um movimento liderado pelos Cardeais Henri de Lubac e Jean Danielou, que desejavam o retorno da investigação destes textos.

<sup>107</sup> “Ut ergo secure possis judicare litteram, non de tuo sensu praesumere, sed erudiri prius, et informari oportet, et quasi quamdam inconcussae veritatis basim, cui tota fabrica innitatur fundare. Neque a teipso erudiri praesumas, ne forte dum te introducere putas, magis seducas; a doctoribus et sapientibus haec introductio quaerenda est quae et auctoritatibus sanctorum Patrum, et testimoniis Scripturarum, eam tibi, prout opus est, et facere, et aperire possint. Cumque jam introductus fueris, testimoniis Scripturarum legendi singulae quae docuerint confirmare”.

palavras de Hugo de São Vitor –, o que se deve fazer, ou o que deve ser evitado. O que, nas Escrituras serve de aprendizado, ou o que é uma exortação, o que serve de consolo, ou nos conduzir ao temor, o que vem para iluminar a inteligência, o que serve para alimentar o afeto e qual a forma de se seguir o caminho da virtude.

A visão tropológica “[...] parece estar relacionada mais ao significado das coisas do que ao das palavras. Com efeito, é no significado das coisas que se encontra a justiça natural, da qual nasce a disciplina da nossa moral, isto é, a justiça positiva”<sup>108</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. VI, c. 5, §1). O Vitorino está se referindo ao problema da ação, pois nas Escrituras encontramos máximas para compor a prática moral. Não olhar apenas para os conceitos, mas retirar imperativos que servirão de baliza para o agir. E por isso conclui no mesmo trecho dizendo: “contemplando o que Deus fez, reconhecemos o que deve ser feito por nós. A natureza inteira fala de Deus, todas as coisas naturais ensinam ao homem, a natureza de todas as coisas alimenta a razão e, assim, nada no universo é infecundo” (HUGO DE SÃO VITOR, *ibid.*). A partir dos textos Sagrados temos, então, os elementos que se comunicam diretamente com as práticas do indivíduo dando-lhe a entender o que cada um dos elementos textuais quer indicar para o homem.

### 2.4.3 A meditação sobre os costumes.

Ao considerarmos os costumes e contrapô-los à investigação tropológica, somos levados a pressupor que se trata substancialmente da mesma coisa, já que o elemento central daquele estudo também é moral.

Em certo sentido, podemos considerar que, sim, os conteúdos se aproximam. Porém, se trata apenas de uma aproximação quanto ao seu aspecto *formal*. Isto é, ambas lidam com elementos pertinentes ao estudo da ética. Entretanto, distam no aspecto *material* que as compõem. Neste sentido, enquanto a meditação tropológica investiga a Escritura Sagrada, a meditação dos costumes investiga tal como a inscrição que se encontrava no Templo de Apolo: “Conhece-te a ti mesmo”, expressão cunhada por

---

<sup>108</sup> “[...] excepto quod ad eam magis rerum quam vocum significatio pertinere videtur. In illa enim naturalis justitia est, ex qua disciplina morum nostrorum, id est positiva justitia nascitur”.

Tales de Mileto (Cf. *Vidas*<sup>109</sup>, I, 40), segundo Diógenes Laértios. O conhecer-se conduz à auto constituição do indivíduo, como pensa Fernandes:

O homem só pode conquistar o vigor próprio de sua humanidade, na finitude de sua mortalidade, assumindo suas relações com o que ele *não é*: com a Terra, e com Céu, com os outros mortais e com o divino, em resumo, dito simplesmente, com o mistério do ser. É a partir desta pura relação ou pura referência ao mistério do ser ou ao ser como mistério, que o homem pode ser erguer propriamente no vigor de sua humanidade. Por isso, a educação é, fundamentalmente, uma tarefa da vocação ontológica do homem. Aqui, chamamos de educação este modo de ser pelo qual o homem se autoconstitui, ou seja, se ergue e se encontra a si mesmo no vigor de sua humanidade (FERNANDES, 2012, p.35).

Assim, o exame dos costumes – apesar da iminência moral –, permite a autoanálise, ou o perfazer-se do humano em sua humanidade. É este o motivo pelo qual, neste último gênero de meditação, Hugo afirma que há três elementos que devem ser matéria da investigação: “a meditação sobre os costumes deve ter por objeto os afetos, os pensamentos e as obras”<sup>110</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 5).

O mestre Vitorino entende os afetos do seguinte modo:

Deve-se considerar nos afetos que sejam retos e sinceros, isto é, orientados para aquilo que devem sê-lo e segundo o modo com que devem sê-lo. Amar aquilo que não se deve é mau, e semelhantemente amar de um modo indevido aquilo que deve ser amado também é mau: o bom afeto existe quando se dirige para aquilo que é devido e segundo o modo como é devido [...] o afeto pode ser dirigido àquilo a que é devido e não ser do modo devido; nunca, porém, poderá sê-lo do modo devido se não for dirigido àquilo a que é devido. O afeto é reto segundo se dirija ao que é devido, e é sincero segundo seja de modo devido<sup>111</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 4).

*Affectio*, no latim, com sua raiz em *afficere*, significa “fazer algo, agir sobre, fazer, manejar”, assim o afeto é “relação, disposição, estado temporário, amor, atração”. Mas *affectus* possui um sentido mais passivo do que ativo. Ou seja, trata-se de um *pathos*, de uma *passio*, paixão, algo que se sofre. Diz um ser atingido por, ser afetado por. Claro, porém, que é preciso dirigir essa capacidade receptiva para o que é devido e do modo como é devido. A noção de afetos dirige o nosso olhar para aquilo que é necessário se desejar, mas notando a maneira pela qual se deve desejá-la. Em outras,

<sup>109</sup> O texto de Diógenes Laértios, **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008; apresenta a vida de diversos filósofos antigos. Escrito nas primeiras décadas do século III d.C.

<sup>110</sup> “Meditatio in moribus secundum affectus, et cogitationes, et opera”.

<sup>111</sup> “In affectibus considerandum est ut sint recti, sinceri, hoc est ad id ad quod debent esse, et quomodo debent esse.’ Diligere enim quod non oportet malum est, et similiter quod diligere oportet, diligere quomodo non oportet, malum est. Itaque bonus affectus est, quando est ad id, ad quod debet et quomodo debet. Amnon sororem dilexit, et erat affectus ad quod debuit, sed quia maledilexit, non erat quomodo debuit. Igitur afeatus esse potest ad id, ad quod debet et non quomodo debet. Nunquam autem esse potest quomodo debet, nisi ad id ad quod debet”.

palavras é preciso estabelecer uma hierarquia sobre os bens diante de nós. O bem é, portanto, uma função da realidade:

Por exemplo: a visão. Quem não quer ver? Mas assim como existem bens do tipo de visão, existem outros: dinheiro, honra, força, sabedoria etc. Aristóteles percebeu que tão natural quanto a inclinação do homem para os bens são as diferenças entre os bens que existem na realidade. Não podemos colocar em pé de igualdade a saúde e a riqueza. Ambos são bens, mas de magnitudes diferentes. Existe, assim, uma hierarquia dos bens, sendo que os mais altos (ou nobres) são aqueles que satisfazem desejos inerentes à natureza humana. É o que ele chama de bens desejáveis, pois *deveríamos desejá-los sempre*, para nossa felicidade (AMORIM, 2016, p.55).

Desta forma, um afeto, por estabelecer uma relação com a coisa, deixa em nós uma impressão e atrai-nos para aquilo que está sendo desejado.

Tais desejos geram afetos e se direcionam ao pensamento – percebe-se claramente a continuidade psicológica entre essas funções –, isso é, se somos “afetados” por certas impressões, essas impressões ganham morada em nós através do pensamento:

Nos pensamentos deve-se considerar que sejam puros e ordenados. São puros quando nem são gerados de maus afetos, nem geram maus afetos. São ordenados quando advém racionalmente, isto é, no seu tempo. De fato, no tempo que não é o seu, mesmo o pensar no que é bom não é sem vício; como na leitura pensar na oração, e na oração pensar na leitura<sup>112</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 5).

Assim, quando o intelecto está se detendo sobre algum aspecto da realidade, não se deve deixar levar por outros pensamentos, pois isso acabaria por distrair o que se investiga e, conseqüentemente, a concentração se esvairá.

Por fim, temos a meditação sobre as obras. Também esta possui qualidades que permitem que sejam realizadas de modo pleno. A continuidade que se observa se dá no seguinte aspecto: uma vez dirigido o afeto - e investigá-lo através do pensamento -, a manifestação daquelas impressões e considerações ganham “vida” através das obras. A obra, portanto, é a manifestação desses elementos. Assim o Vitorino se refere a elas:

Nas obras deve-se considerar primeiro que sejam feitas com boa intenção. A boa intenção é a que é simples e reta. É simples a que é sem malícia. É reta a que é sem ignorância. A intenção que é sem malícia possui zelo. Mas a que é por ignorância e não é segundo a ciência, só por causa disso já não possui zelo. Assim, importa que a intenção seja reta pela discricção, e simples pela benignidade. Ademais, além da boa intenção deve-se considerar também nas obras que sejam conduzidas desde a reta intenção concebida até ao seu fim por um perseverante fervor, de tal modo que nem a perseverança se

---

<sup>112</sup> “In cogitationibus considerandum, ut sint munde et ordinate. Munde sunt, quando neque de malis affectionibus generantur, neque malas generant affectiones. Ordinate sunt, quando rationabiliter, hoc est tempore suo adveniunt. Tempore enim non suo etiam bona cogitare sine vitio non est, ut in lectione de oratione, et in oratione de lectione”.

entorpeça, nem o amor se arrefeça<sup>113</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De medit.*, c. 6).

A obra é assim qualificada em duas instâncias: 1) ela é boa (por isso não é ‘maliciosa’) e intencional (o sujeito sabe o porquê de estar agindo), ou seja, quanto mais consciente é a ação, mais livre, portanto; 2) a partir da decisão livre, o indivíduo supera o estado de desejo *mimético* – tese cunhada a partir do termo “*mimesis*” que significa imitação –, como afirmava René Girard<sup>114</sup>. Segundo o autor francês, muitas de nossas escolhas não provêm da necessidade que temos de um objeto ou do objeto em si, mas vem da imitação que nos ocorre através de um mediador. Em outro sentido: desejamos algo porque outro alguém deseja aquilo. Para além destes aspectos, quem age desejando o bem, o faz pelo simples fato de ser um bem. Por isso, a ação será reta se balizada pela discricção, sendo um *bem em si* não é necessário esperar que ninguém a reconheça. Por outro lado, é benigna, ou seja, generosa. Ações deste gênero evitam a busca pelas honras ao mesmo tempo em que nos exime da mediocridade.

Não queremos dizer com isto que todas as nossas ações são apenas um reflexo de um desejo mimético. Trata-se, na verdade, de uma complementação para o eu como afirmara com tanta propriedade Ortega y Gasset: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não salvo a mim”<sup>115</sup> (ORTEGA Y GASSET, 1966, p. 322). Circunstâncias são todos os elementos que compõem o ‘eu’: minha língua, o país em que nasci, naquela família, com aqueles aspectos; o ‘eu’ assimila esses conteúdos e lhes concede uma forma própria, a forma do ‘eu’. Por isso somos uma intersecção entre o elemento particular e o constructo do meio do qual participo. Salvar, aqui, é um meio de se referir àquela intenção de que a ação seja cada vez mais autêntica e consciente-consequentemente mais livre - porque nos conduz à verdade do bem que deve ser desejado.

---

<sup>113</sup> “In operibus considerandum est primum, ut bona intentione fiat. Bona intentio est, que simplex est, et recta. Simplex sine malitia. Recta sine ignorantia. Quee enim sine malitia est, zelum habet. Sed que ignorantia est secundum scientiam, zelum non habet. Itaque intentionem oportet esse et rectam per discretionem, et simplicem perbenignitatem. Secundo in operibus considerandum est, ut ex; recta intentione inchoata cum perseverante fervore ad finem perducantur, ut nec perseverantia torpeat, nec amor tepescat”.

<sup>114</sup> A teoria mimética foi desenvolvida por Girard desde o seu texto *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*. Paris, Fra: Grasset, 1980. E em outros textos o autor busca detalhar esse desejo de imitação, e afirma que qualquer desejo humano pode ter a origem no desejo de imitação; essa expressão mimética é tão forte no homem que grande parte dos conflitos e violências são gerados por ela, segundo Girard.

<sup>115</sup> Tradução nossa.

## 2.5 A contemplação: fim último da educação.

A última fase do processo de aprendizado Hugo de São Vitor a denomina de contemplação (*contemplatio*). E por se tratar do último estágio da inteligência humana – o termo do estudo, e do ser humano, é que Pieper (1969, p. 5) entende que “a maior felicidade do homem se encontra na contemplação”<sup>116</sup>. Comentando essa passagem, afirma Lauand: “Esta sentença é de extraordinária relevância para a educação: ela expressa toda uma concepção cósmica, especialmente uma concepção que busca as raízes da natureza humana” (1987, p. 69).

Neste ponto esperamos que se tornem mais claras e evidentes as relações entre educação e a sabedoria – que se desenvolverá através da contemplação. Finalmente retomamos a estrada mestra pela qual orientamos o início de nossa investigação.

Para que o leitor compreenda o papel da educação em Hugo de São Vitor é necessário entender a profundidade dos elementos educacionais tal como as descrevemos. Após apresentarmos a natureza do homem voltada à vida contemplativa, isto é, quem deseja a sabedoria – tal como buscamos descrever no primeiro capítulo –, precisará voltar o seu empenho para desenvolver tal faculdade. Esperamos que seja possível notar a esta altura que se trata de um movimento espiral ascensional, pois todos os aspectos da educação estão interligados e os elementos da base da educação somente serão compreendidos através do entendimento da sua finalidade, bem como o seu inverso.

A meditação se difere da contemplação na medida em que esta última não está atrelada a uma mera atividade da inteligência, inserindo novas propriedades que o caráter meditativo ainda não abarca. Respectivamente: o caráter afetivo e o intuitivo; caráter este que somente se alcança no tempo livre – “*skholé*” – para a contemplação. Uma vez que na meditação temos a solicitude e na contemplação admiração e doçura (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*), e que, portanto, serve para uma visão ampla e sem embaraços. Hugo as difere do seguinte modo:

A contemplação é uma visão livre e perspicaz da alma de coisas amplamente esparsas. Entre a meditação e a contemplação o que parece ser relevante é que a meditação é sempre das coisas ocultas à nossa inteligência; a contemplação, porém é de coisas que segundo a sua natureza ou segundo a

---

<sup>116</sup> Acompanhando o pensamento do Aquinate, na Suma Contra os Gentios, como vimos na página 24.



nossa capacidade são manifestas; e que a meditação sempre se ocupa em buscar alguma coisa única, enquanto que a contemplação se estende à compreensão de muitas ou também de todas as coisas. A meditação é, portanto, um certo vagar curioso da mente, um investigar sagaz do obscuro, um desatar do que é intrincado. A contemplação é aquela vivacidade da inteligência que, possuindo todas as coisas, as abarca em uma visão plenamente manifesta, e isto de tal maneira que aquilo que a meditação busca, a contemplação possui<sup>117</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 8).

Essa passagem do *Opúsculo Sobre o Modo de Aprender* revela um dos pontos básicos da pedagogia vitorina: conduzir o discípulo através do pensamento para a contemplação. Porém, é apenas no *Tratado dos Três Dias* que esta primeira concepção receberá um desenvolvimento – o que pretendemos demonstrar no próximo capítulo. Mas, antes de prosseguirmos para essa análise, cabe descrever o modo como essa operação contemplativa ocorre.

A via contemplativa é o caminho para a liberdade plena do intelecto, operando de modo simultâneo a totalidade dos objetos já apreendidos pelas primeiras operações da inteligência e reelaborados pela reflexão – respectivamente o pensamento e a meditação. Além disso, trata-se de uma realidade tão rica que, sempre que o homem dela se aproxima (mesmo sob uma certa aparência de completude), haverá algo inaudito. Com toda a aparência insólita a seu respeito, o educando busca a vivacidade da consciência sobre o objeto contemplado.

Como se diz na linguagem corrente: é tomar consciência, como alguém que finalmente “caiu na real”. Isso significa que, em algum momento, o indivíduo estava alheio à realidade, vivia no mundo da sua própria imaginação – a coisa somente pode existir para mim na medida em que as imagino<sup>118</sup> –, contudo este homem se encontra num estado inconsciente, não notava a distância que o separava da sua imaginação e a suposta identificação com a realidade, e à própria realidade. Assim a contemplação,

---

<sup>117</sup> “Contemplatio est perspicax et liber anima intuitus in res perspicendas usquequaque diffusas. Inter meditationem et contemplationem hoc interesse videtur, quod meditatio semper est de rebus a nostra intelligentia occultis; contemplatio vero de rebus vel secundum suam naturam vel secundum capacitatem mostram manifestis; et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur; contemplatio autem ad multa vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est vis quaedam mentis curiosa ac sagax obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit, et ita quodammodo id quod meditatio quaerit, contemplatio possidet”.

<sup>118</sup> É inconcebível que alguém possa saber de algo que não consiga imaginar, por isso uma das condições para o desenvolvimento da inteligência, nos lembra Aristóteles, é a imaginação. Portanto aquilo que ainda não imagino, não existirá para mim. Daí uma das importâncias do trabalho através dos sentidos, da literatura, da música, e das artes em geral, incrementar o *hall* de possibilidades imaginadas, para então trabalhar com essas experiências na minha própria inteligência.

entendida nesse sentido é, sobretudo, o desprender-se do mundo ilusório, imaginativo, e dar-se conta dessa realidade: cair na real.

Esta concepção de contemplação [como tomada de consciência] admite como pressuposto que os homens costumem viver com a atenção voltada habitualmente para as suas próprias fantasias, não obstante a realidade do mundo que os cerca, inclusive as suas próprias realidades humanas não construídas pela fantasia, serem objetivamente muito mais ricas e deverem chamar muito mais a atenção do homem do que as construções de sua imaginação. Só com muito esforço, esforço que já pressupõe um razoável grau de consciência deste fato e da alienação que ele implica, é que os homens, pouco a pouco, começam a desprender a habitualidade de sua atenção de um imaginário construído em sua maior parte pelo estímulo de paixões cultivadas sem vínculo com a razão e passam a dar cada vez maior atenção ao próprio real [...] e o processo pelo qual se faz isto chama-se contemplação. (ROSA, 1994, p. 35).

Explicada nesses termos, temos a impressão que não se trata de fato daquela realidade contemplativa, pois são muitos os que creem que na verdade a contemplação é um processo de alienação do real. Mas na verdade, é a compreensão da realidade, em sua essência, retirando o indivíduo desse estado de apático devaneio que não se apercebe do cosmos circundante.

Por isso afirma Pieper, de modo contundente, que a atividade filosófica é sobretudo uma atividade teórica, que busca a imersão no ser daquilo que está aí dado:

A distinção está nesse modo “puramente teórico”<sup>119</sup> de se aplicar ao objeto; o que distingue o estudo “acadêmico”<sup>120</sup> de outros estudos é o olhar puro nas profundezas das coisas, lá onde elas não são mais coisas como estas ou aquelas determinações, úteis para este ou aquele fim, mas manifestações daquilo que há de mais admirável no mundo do pensamento: do ser. Para tanto, é necessário sairmos da casa do mundo concreto que nos cerca e abandonarmos os preconceitos estabelecidos, para nos abrirmos ao céu aberto da realidade como um todo, nos mistérios do próprio ser, isto é, no mistério que consiste em que alguma coisa “é”. Então ele se esquecerá de todos os fins utilitários imediatos que lhe impõe sua vida concreta. Tal é a atitude que caracteriza a estrutura interna, o comportamento, a atmosfera de um estudo especializado, realizando à “*maneira filosófica*”<sup>121</sup>. O que distingue de outros estudos é, antes de tudo, a ausência de vínculos que o ligam a qualquer fim utilitário. Esta é a verdadeira liberdade acadêmica; esta liberdade é, *ipso*

<sup>119</sup> Lembrando-se que teórico [*theoria* - *θεωρία*] é de origem grega, no mundo latino foi traduzido como *contemplatio* [contemplação], ou seja, estamos lidando com o mesmo termo, apenas de origem distintas.

<sup>120</sup> Pieper entende que o papel originário de *Akademia* era um ambiente para o estudo filosófico. Primariamente a Academia era um jardim ocupado por Platão e seus discípulos onde funcionava a escola platônica; assim o local, que antes pertencia a um nobre ateniense de nome Academo, deu origem ao termo academia, entretanto, na análise do filósofo alemão, apenas este termo não dá o entendimento concreto sobre o que se esperava de um aluno quando ingressava em tal escola; assim, para Pieper, a Academia deve ser entendida como sinônimo de Teórico, sendo empregado como sinônimo de Filosofia, isso significa dizer que uma atividade eminentemente acadêmica é também teórica e, consequentemente, filosófica.

<sup>121</sup> Grifo nosso.

*facto*, destruída quando as ciências se tornam objeto de preocupação utilitária ou meios de alcançar qualquer espécie de poder (PIPER, 1965, p. 79).

Quem contempla enxerga na educação um fim último em si mesmo, isso é, não há nada mais para se desejar uma vez alcançada a atitude contemplativa, por isso se trata de uma disposição plenamente livre, já que não se cobiça utilizar-se dela; a utilização seria aprisioná-la a certas circunstâncias e, na medida em que não se deseja dela valer – não importando qual a atividade –, é que podemos notar o seu verdadeiro caráter livre. Com os olhos fitos nessa disposição de alma, tornar-se-á livre como consequência de não ambicionar sua utilização. Pode-se afirmar que a contemplação é uma atitude espiritual in-útil, isso é, sem pretensões de ser útil/utilizada, pois se trata de um saber eminentemente livre.

Na expressão “liberdade acadêmica”, em vez de “acadêmica” pode-se colocar “filosófica”. Não há dúvida de que as ciências particulares podem muito bem entrar a serviço de algum fim utilitário; nada há nas ciências particulares que seja atingido por tal fim utilitário, ou que seja por ele contradito. Demos um exemplo concreto: qualquer governo pode propor-se o seguinte: para alcançar as finalidades de um plano quinquenal, precisamos de físicos que nos façam recuperar nosso atraso em relação a outros países; ou precisamos de médicos que descubram um remédio mais eficaz contra a gripe. Tal atitude é inteiramente legítima, pois a essência íntima das ciências particulares não se opõe a que sejam usadas para tais fins. Mas, dizer: precisamos de filósofos que desenvolvam uma determinada ideologia, a demonstrem e defendam, é a mais radical destruição de toda Filosofia. A teoria filosófica só pode existir se é livre. E não se trata de uma impossibilidade lógica ou psicológica de harmonizar teoria e utilidade. Ao contrário, qualquer tentativa de unificação é mortífera. A teoria filosófica é destruída pela utilização interesseira. É muito certo que a Filosofia pode ser utilizada; mas atente-se: aquilo que se utiliza não é Filosofia. Ou a Filosofia é livre, ou deixa de ser Filosofia. As ciências particulares, ao contrário, só podem ser livres na medida em que são tratadas à maneira da teoria filosófica, isto é, à maneira acadêmica. (Fazemos notar que, por “liberdade”, entendemos aqui unicamente a independência frente às finalidades utilitárias da prática; é evidente que esta liberdade não pode ser entendida no sentido de que a Filosofia esteja “livre” de ater-se à verdade objetiva ou às normas desta. É justamente a realização da verdade objetiva que pressupõe aquela liberdade) (PIEPER, 1968, p. 79-80).

Partindo destes pressupostos – tais como elencados –, percebe-se a importância do ócio [*otium*] como recurso contemplativo. Não será possível buscar a contemplação – a plena liberdade do espírito – através de uma alma dada ao neg-ócio (negação do ócio) pois, para que o sujeito seja capaz de realizá-la, será necessária a inclinação sobre o caráter de passividade da alma, seja receptivo, tal como a atitude própria de espectador que observa o espetáculo da natureza e não deseja sobre ela agir, mas apenas admirar [*mirandum*], maravilhar-se<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> A admiração pode ter dois sentidos: um positivo e o outro negativo; este segundo ocorre quando o homem não sabe – ou não sabe perfeitamente –, não compreende o todo, pois quem compreende o todo,

Pode-se então deduzir que a educação somente alcançará o seu fito na medida em que a visão da inteligência está impregnada da disposição escolar [*skholé*], do ócio. Somente será possível tal ato se partirmos da premissa de que ao participar do processo educacional o homem alçará o seu próprio ser sobre a imensidão de todas as coisas, pois aí onde se encontra o espírito aí também estará a totalidade de todas as coisas, e poderemos concluir com a famosa sentença de Aristóteles que adquiriu um *status* proverbial: “A alma de certo modo, é todos os seres” (*De Anima* 431b, 20)

O ato de ler [e de educar-se, por conseguinte] é, em Hugo, um ócio (*otium*). Vale a pena refletir um instante sobre este termo, mostrando sua conexão com o trabalho. O termo *otium* em latim significa: a) inação, repouso, tempo livre (em oposição ao negócio – negação do *otium* – trabalho, pressa), b) dedicação aos estudos e à expansão da consciência humana (*scribendi otium*, disponibilidade para escrever, diz Cícero em *Ofícios* 2, 4). Em *Da arte de ler*, o termo *otium* existe no sentido de dedicação ao saber, que vai da leitura à meditação e à contemplação. Hugo diz que o *otium* é a quietude exterior da vida para dedicar-se a estudos dignos e úteis: *A quietude da vida é ou interior, para que a mente não se perca em desejos ilícitos, ou exterior, para que o tempo livre (otium) e a comodidade permitam estudos honestos e úteis. Uma e outra pertencem à disciplina moral* (III, 16). O vitorino destaca que o tempo livre (*otium*) dedicado aos estudos torna-se motivo de vergonha se não é conduzido com ordem e método: *O método é tão importante, que sem ele, qualquer tempo dedicado aos estudos (otium) é torpe e todo trabalho inútil* (V, 5). O *otium* é, em grego, *skholé*, que carrega o significado de pausa, parada, repouso, inocupação, indolência, tempo disponível, tempo livre<sup>123</sup> e também colóquio científico, leitura, recitação. Deste último significado deriva a *skholé* como lugar onde o mestre lê, dá lição, onde se discute, se pensa. O grego *skholé* flui para o latim *schola*, que significa pesquisa douta, disquisição, explanação de um objeto científico ou literário, lição e explicação de obras eruditas. Metonimicamente, o termo *schola* vem designar também o lugar onde isto tudo acontece, como também a galeria onde os homens cultos se reúnem e onde as obras-de-arte são expostas, a sala de espera dos banhos públicos com suas longas conversas, as sedes das corporações, os lugares de reunião. Por fim, *schola* vem indicar o pensamento de um mestre seguido por discípulos em seitas correntes<sup>124</sup> (MARICHONNI, 2001, p. 33. Grifos do autor).

Cabe notar que o ócio pertence a um outro tipo de atividade, em um nível superior ao trabalho (manual) ou técnico. E este trabalho escolar, escolástico, medieval,

---

não se admira. Quem admira, neste sentido, não apenas não sabe, mas está consciente de que não sabe. Vê-se como alguém que não sabe. Quem admira põe-se no caminho, pois é da natureza da admiração, que no momento em que admira, o sujeito encontra-se inerte, mas logo após se coloca novamente diante da investigação, por isso afirma Santo Tomás na *Suma Teológica* (I-II, 32, 8) “a admiração é desejo de ativo saber”. Mas o ponto positivo que dela surge, é que a admiração é o que transmite alegria, há algo de delectável, de afetuoso; e novamente Santo Tomás entende também que “tudo que causa admiração suscita alegria” (op.cit. Ibid.). Somos assim, essencialmente *viatores*, caminhantes, buscando o que ainda não somos, estamos no caminho.

<sup>123</sup> Talvez seja necessário ressaltar um elemento decisivo na distinção: “*skholé*” é um “trabalho”, um empenho, uma dedicação (*spoudazo = studere > studium*), que abre um tempo-espaco livre, abre possibilidades novas de ser, é criativo. A “*ascholíá*” (*negotium*) é um trabalho que trabalho com aquilo que já está dado, instalado, criado.

<sup>124</sup> Os grifos no texto são do autor.

sobretudo, era pensado como “ars”: arte. Todo o saber era concebido como uma arte. O intelectual era um artesão. O trabalho intelectual tinha o estilo de “obra da mão” (*Handwerk*). Por isso, o mestre era mestre de obras. A universidade surge como uma corporação de mestres artesãos do saber em determinadas artes que não eram as artes mecânicas e sim liberais. No entendimento dos medievais, um teólogo, um mestre em artes liberais, ou outro mestre universitário qualquer, era do mesmo feitio que um metalúrgico, um sapateiro, etc. O trabalho manual é intelectual (só o homem tem esse uso da mão capaz de arte, por ser um ente que pensa) e o trabalho intelectual é manual (segue a mesma dinâmica do trabalho manual). A cisão entre trabalho manual e trabalho intelectual talvez seja uma alienação desta originária conjuntura e identidade. Que o trabalho manual e o trabalho intelectual tenham uma mesma natureza ou dinâmica de realização não significa, porém, que sejam iguais (identidade e igualdade não são conceitos iguais).

Pode-se dizer que há tanto uma atividade-trabalho quanto uma atividade-ociosa, onde o trabalho subordina-se ao ócio como meio para o seu fim. O ócio é o que concede valor e significado ao trabalho, dotando-o de finalidade, mas, principalmente, de plenitude, pois é a comunicação do homem com as realidades essenciais.

Entendido neste sentido, a natureza íntima da educação tem seu fundamento no ócio e a sua concretização – pode-se assim admitir – está no culto. Isso é, quando estamos diante da natureza, observamos que há algo que merece ser cultuado, e a origem da cultura será também reflexo do culto que se exerce. Por esse motivo a educação tem ponto central na formação da cultura, “[...] a cultura vive do culto. É sobre esta profunda relação que é preciso basear-se, quando queremos salvar a cultura como um todo” (PIEPER, 1969, p. 150). E em outro trecho, Pieper indica o meio para livrar-se do utilitarismo que tenta usurpar o direito da contemplação de exercer seu domínio sobre a razão humana pensando que o meio para retirar esse domínio da utilidade é tornar o espaço contemplativo como “exclusiva propriedades dos deuses” – adágio romano utilizado para se referir ao caráter teorético. “É isto precisamente, que se deu na Academia de Platão: era, no sentido mais estrito da palavra, uma aliança de culto, um “*thiasos, θίασος*”<sup>125</sup>, isto é, uma comunidade de culto, que em determinados

---

<sup>125</sup> O primeiro *thiasos* parece ter sido a de Pitágoras. Era um *thiasos* dedicada às Musas. Daí o nome *Museion*. A Universidade de Constantinopla, no fim da idade média bizantina, chamou-se “*Katholikón Museion*”. As Musas eram as forças inspiradoras das artes (sobretudo das artes livres). A formação nestas artes foi chamada por Platão de “*Mousiké*” (Música – o que não se identifica com a arte musical usual, mas vai

tempos se reunia para oferecer sacrifícios! Nela até havia o cargo de preparador do sacrifício” (PIEPER, 1968, p. 84).

Não estamos aqui propondo um culto para o estudante, porém é preciso advertir que o movimento contemplativo é, sobretudo, fruto de uma vida dedicada ao ócio e a esse fruto une-se a noção de culto. A admiração é, portanto, um culto, uma *teoria* como um olhar respeitoso e venerador da realidade em seu todo. O culto-ivo deste olhar é o culto do trabalho acadêmico, filosófico, que se coloca diante da totalidade do ser que se apresenta diante de nós.

Quando então reparamos naquelas palavras de Hugo: aquilo que “a meditação busca, a contemplação possui<sup>126</sup>”, isso significa que à medida que o sujeito desenvolve o que temos chamado de contemplação, ele nota em si que muitas das coisas aprendidas ou adquiridas através da contemplação eram, na realidade, coisas já sabidas. Não todas, obviamente, mas muitas, ou pelos menos uma boa parte do que aprendeu pela leitura e reflexão através do movimento contemplativo, eram, de fato, coisas que ele deverá reconhecer que já sabia. Não se deve estranhar essa nossa colocação pois, como vimos, há um processo de estudo antecedente à própria atitude contemplativa. Hugo de São Vitor – na citação acima – não afirma se tratar de uma atividade que nos ensina coisas desconhecidas, mas uma operação da inteligência cuja principal característica, ao contrário da reflexão, é precisamente o debruçar-se sobre coisas já possuídas.

Considerando esses elementos, não podemos supor a contemplação como um conteúdo da inteligência, nem mesmo como uma forma de conhecimento, é a inteligência mesma em sua plena operação que se comunica, de algum modo, com aquela realidade que denominamos de sabedoria.

---

além dela). Para Platão a arte é plenamente arte quando consegue ser mais que “*Mimesis*” para ser “*Mousiké*”. As Musas são filhas de Mnemosyne e Zeus. Quer dizer: as forças criadoras que desencadeiam o poético no fazer humano tem sua origem na Memória (Mnemosyne) e na iluminação repentina como um Raio (Zeus). “Mnemosyne” é um nome que traz o radical “mnem”, que está presente, por exemplo, na palavra latina “mens” (mente). É a força vital criadora da memória. A memória não é, aqui, retentiva e reprodutiva de dados. A memória é um salvaguardar a dádiva do ser, do abismo de onde emergem possibilidades novas de ser. Por isso, a memória não é apenas voltada para o passado. Ela se lança para o futuro e vai à frente das criações humanas.

<sup>126</sup> A contemplação seria abrir o olho da mente para a riqueza que já está sempre aí, vigente, dada, a nós. O contemplativo é pobre o bastante para não se fazer possuidor de nada, mas considera-se rico o bastante, por que julga não lhe faltar nada. Para ele, no fundo, toda a riqueza já lhe foi dada. Mas, assim como a pobreza não é a falta do necessário, e sim o não carecer de outra coisa do que do não necessário (do livre), assim também a riqueza não é posse e ter, é, pelo contrário, a gratuidade do bem que se difunde em tudo e através de tudo.

Porém, alerta Rosa, não se trata de uma concepção superficial, constitui, para bem da verdade, o maior desafio da inteligência humana.

É necessário primeiro perceber como contemplar a natureza não é a trivialidade que nós supomos que seja num primeiro momento. Ela pode ser, e é de fato, um desafio mais profundo para o espírito humano do que o estudo de qualquer disciplina, tais como são ensinadas ou estudadas nas escolas de hoje. Se nós não somos capazes de perceber isto apesar de estarmos mergulhados na natureza o tempo todo, é simplesmente porque estamos habitualmente preocupados com nossos problemas mesquinhos do dia a dia que desviam toda a atenção da nossa inteligência do espetáculo extraordinário que nos circunda (ROSA, 1989, 28).

Se como dissemos, a contemplação é uma das atividades mais complexas mas insistimos que constitui-se sobretudo na condição de debruçar-se sobre coisas já conhecidas, por que então perderíamos tempo com algo assim? E mais, perder tempo a partir dessa atividade apresentada como a mais complexa de todas as operações do intelecto? Apesar de parecer um contrassenso, é preciso ter em mente as seguintes objeções:

Embora saibamos todas estas coisas sobre as quais a contemplação se debruça, nosso agir se comporta tal como se efetivamente não as soubéssemos<sup>127</sup>. Esta é, ademais, uma realidade de que temos tão pouca consciência que, para entendê-la melhor, devemos fazer um esforço para examinarmos a própria comunidade humana como se estivéssemos observando de fora dela (ROSA, 1994, p. 48).

Pensemos numa situação hipotética para elucidar esse problema. Há uma universidade fora da terra, e os seres que lá habitam se põe a investigar a natureza humana (dita racional), porém, de modo remoto, sem contato com estes, apesar de haver uma proposta para um estágio ao fim do curso. Acontece que um dos alunos decide investigar *in loco* (antecedendo o estágio), e não percebe nada de racional nas ações humanas. O modo de vida, atitudes e comportamentos, não corresponderiam com os atributos da racionalidade. O professor então insiste com o aluno que ele não compreendeu bem a proposta do curso, e sem antes compreender a verdade acerca deles seria impossível apreender a verdadeira natureza humana. O professor então dá uma resposta nos seguintes termos:

---

<sup>127</sup> Essa expressão é bem descrita num conto de Machado de Assis chamado, “A Igreja do Diabo”. O enredo é, basicamente, o seguinte: o Demônio pede uma permissão para Deus, que Ele o autorize a erigir uma nova religião, com um culto para o Diabo; a base da doutrina são ideias contrárias àqueles da tradição cristã, como a caridade, o respeito ao próximo etc., lá pelas tantas, através da sua pregação, o mesmo percebe que apesar de insistir com os homens que vivam o egoísmo, a soberba, muitos acabam cedendo e agem de modo inverso do proposto. No fim da história, ao relatar a sua frustração para Deus, a divindade responde ao maligno ser: “Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana” (ASSIS, 1884).

O que ocorre com eles não é a ausência da racionalidade, como você presumiu, mas o fato deles serem vítimas de uma doença pela qual neles, produziu-se uma separação entre o seu inteligir, de um lado, e, de outro lado, os seus sentimentos, os seus desejos, o seu agir, e até mesmo a sua própria inteligência, a qual, o mais frequentemente, quando é chegado o momento de agir, ou de funcionar em conjunto com as demais faculdades da alma, esquece-se momentaneamente daquilo que ela própria, aparentemente parecia saber alguns momentos antes, quando podia funcionar sozinha, sem interferência dos sentimentos, dos desejos e do próprio agir (ROSA, 1994, p. 52).

Quando analisamos mais detidamente essa colocação somos levados a não concordar com a perspectiva descrita, temos a propensão, hodiernamente, a considerar que o homem é um ser talvez que tenha uma constituição considerada bondosa, a sua deformação, entretanto, ocorreria por conta da sociedade em que ele está inserido – bem ao modo de Rousseau –, sendo esse o caso, discordamos com a concepção tratada.

Em outras tradições antigas havia uma convicção sobre o homem: tratavam-no como ser *esquecente* – pelo menos assim o compreende a tradição árabe. *Wa ma sumya al-insan insanan illa linissyanihi* [O *Insan* (homem/esquecedor) foi chamado de *Insan* por causa de seu esquecimento]. *Insan*, derivado do verbo *nassa/yansa* – esquecer. Mas o que esqueceria o homem? “Pois, na verdade, o homem lembra-se de muitas coisas: naturalmente, ele, ‘criatura trivial’ (como diz Guimarães Rosa), *não* se esquece da data do depósito bancário, não se esquece de comprar sua revista predileta, da final do campeonato, nem das comezinhas realidades que compõem nosso rotineiro quotidiano. Esquece-se, sim, da sabedoria do coração, do caráter sagrado do mundo e do homem...” (LAUND, 1995, online). Com outras palavras, para chegar à Memória criadora (*Mnemosyne*), memória ontológica, o homem precisa já provir do esquecimento da memória ôntica, objetiva, pragmática, retentiva, reprodutiva, compulsória. É preciso esquecer a memória habitual para lembrar-se da Memória originária. A Memória originária, porém, levará a outro esquecimento, que não é mera privação, mas bem-aventurança: o esquecimento de si no pleno devotamento (culto) ao Todo.

Temos o ser do homem tomado como alguém apartado da sua própria natureza, esquecendo a sua essência e o seu destino. É este o motivo da educação: ser um encontro do humano com sua humanidade, a qualidade que é própria dos seres racionais:

Diotima, no discurso de Sócrates na continuação daquele diálogo [O Banquete, escrito por Platão] dá o último passo: o que nos falta não está em nosso mesmo plano ontológico; não somos incompletos – somos *imperfeitos*. O que nos fará perfeitos é algo que já pertence a nossa própria natureza, se bem que não nos seja dado imediatamente. *Não somos plenamente racionais*,



*mas a racionalidade é nossa própria natureza. De nossa deficiência em relação a essa natureza, estamos sempre conscientes, e é essa consciência – meio apagada, mal reconhecida, às vezes até mesmo negada, mas sempre presente – que nos impele a procurar dentro de nós mesmos nossa perfeição que nos transcende* (SCOLNICOV, p. 30, 2006. Grifos nossos).

Vemos, portanto, o homem, ser “esquecente”, como imperfeito, mesmo que possua em si a capacidade de alterar tal quadro de deficiência. E no desfecho daquele discurso para o aluno, encontramos as seguintes palavras:

No início deste que é um longo processo de cura, esta queda na realidade se manifesta sob a forma de uma virtude que eles denominam humildade. Eles chamam de humildade ao início do processo de queda na realidade que se dá, inicialmente apenas em relação a algumas poucas coisas, embora muito fundamentais, sem as quais qualquer ulterior queda na realidade seria apenas ilusória, se é que se pode falar deste modo. Mas aqueles que conseguem iniciar seu processo de cura através da virtude da humildade, à medida em que caem na realidade em relação a um número sempre maior de aspectos, acabam conseguindo fazê-lo, depois de muito tempo, simultaneamente em relação a todos os aspectos ontologicamente relevantes para a vida de um ser humano. Surge então para estes seres uma outra realidade, a que eles chamam de contemplação, os humanos começam a se tornar livres desta doença que os obrigava a agir irracionalmente sem de fato o serem, eles começam então a provar o verdadeiro sentido de liberdade (ROSA, 1994, p. 35).

Tudo isso decorre, como vimos, do fato de que a humildade é a própria contemplação em embrião. Aqueles que são humildes já possuem, em sua essência, aquela realidade que a contemplação é; só lhes falta ser alimentados e crescer à luz da graça – para Hugo –, e este mesmo é o objeto da vida espiritual. Já que o homem humilde é alguém que está *consciente* – compreende a realidade que ele mesmo não é um Deus, e nem mesmo uma criatura dotada de atributos supra-humanos –, é de sua índole – como dissemos – ouvir sempre, e com atenção, qualquer outro ser humano que lhe dirija a palavra, pois está sempre aberto a ouvir e tratar de assuntos mais prementes do que tudo quanto ele até então conhecesse<sup>128</sup>.

Ora, é por essa postura convicta da sua posição dentro do cosmos que o sujeito tem em si uma preliminar disposição para dirigir-se à contemplação. E, ao perceber com naturalidade todas essas questões, não será difícil notar que julga tudo com essa mesma consciência. Consequentemente, ele possui uma visão do todo (ainda que não seja com

---

<sup>128</sup> É preciso ressaltar que essas qualidades não são propriamente a virtude da humildade, são na verdade, uma manifestação direta dessa virtude. A humildade, em vez disso, consiste na consciência de determinadas verdades que, uma vez alcançada, produz espontaneamente essas expressões que enunciamos. A humildade assim, não se alcança pela prática dessas condutas, mas pela consciência de determinadas verdades. Se não somos capazes de exercer tais condutas, se segue do fato de que há uma visão de mundo muito mal formulada em nossa consciência. Portanto, para prática da humildade, seria necessário identificar qual é a visão de nós mesmos que construímos, e não recluir em nos igualarmos em natureza com os nossos semelhantes que nos circundam. A prática da humildade não ocorrerá através do exercício da paciência, por exemplo, mas na reformulação de nossos pensamentos.

aquela plenitude característica da contemplação), devendo ser aprimorada através das demais virtudes e, principalmente, através do estudo, porque é através da meditação e dos estudos que o sujeito conhece de modo mais excelente a realidade tal como o mestre Vitorino orienta. Ora a experiência tem mostrado que esta atitude do homem humilde conduz, com o tempo e o desenvolvimento, àquela outra pela qual o homem se torna capaz de prestar uma atenção desapaixonada e imparcial a uma multidão ou mesmo a todos os aspectos de qualquer realidade que se lhe venha a propor como tema de sua consideração, ao mesmo tempo que se torna capaz de atribuir, a todos e a cada um destes aspectos um valor, tanto quanto é humanamente possível, objetivamente considerado.

Isso tudo porque as virtudes não de aguçar aquela outra consciência superior que, através da contemplação, será total ou, pelo menos, que tende para a totalidade. As virtudes estão relacionadas a um aspecto parcial da consciência que usualmente denominamos de consciência moral, não que a virtude seja a consciência moral, mas possui uma intrínseca relação para com ela. Não será possível desenvolver as virtudes sem um trabalho conjunto do desenvolvimento da consciência moral. Essa consciência moral será apenas um aspecto parcial daquela outra consciência mais ampla que busca antever a verdade que, além de ser o objeto da contemplação, conduz o ser do homem à plena liberdade:

É muito freqüente, porém, no modo usual de falar dos homens, esquecer ou mesmo ignorar que a consciência é muito mais do que a consciência moral e chamar-se a consciência moral simplesmente de a consciência. A maioria das pessoas faz isto a maior parte do tempo ou mesmo todo o tempo, e isto não é nelas um erro de apreciação, mas, ainda que estas mesmas pessoas não o saibam, provém de uma consideração objetiva da realidade. Segundo o modo mais comum de falar, chama-se usualmente a consciência moral simplesmente de consciência porque, devido a uma especial particularidade da psicologia humana, a consciência moral é um aspecto da consciência que possui uma importância tão grande para o homem que merece, com razão, de poder ser chamada simplesmente de a consciência. Ela é, normalmente, o aspecto mais sadio e menos adormecido no homem daquilo que se deveria chamar simplesmente de consciência (ROSA, 1994, p. 39).

A educação da consciência moral é imprescindível dentro do ponto de vista da ordenação da psicologia humana. É mais fácil perceber que a totalidade da consciência demanda um trabalho minucioso e, sem o manejo e o exercício necessários, não conseguiremos avançar rumo a tão esperada capacidade. Antes, porém, observamos que a consciência moral opera de um modo distinto da consciência geral, mas não significa que estejam separadas. Trata-se, antes, de uma condição para o bom desempenho da

outra. Assim, quem busca desenvolver os aspectos da consciência moral, terá um grande auxílio para o desenvolvimento desta outra potencialidade.

A psicologia humana trabalha de um modo que pode compreender este aspecto da consciência a que chamamos de consciência moral mais facilmente e mais rapidamente do que praticamente todos os demais. Para o homem cair na real em relação a uma questão que envolva moral não é, muitas vezes, necessária uma aula de filosofia nem o uso da contemplação. Às vezes é suficiente uma repreensão sem qualquer fundamentação metafísica; freqüentemente nem as palavras se fazem necessárias, basta uma surra ou uma lágrima. Outras vezes nem mesmo isto será necessário; um fenômeno chamado de remorso perseguirá o indivíduo mesmo contra todas as suas idéias preconcebidas e contra todo o seu entendimento, até que ele se veja obrigado a cair na real. Fenômenos como estes, que denotam uma predisposição singularíssima para se cair na realidade, só ocorrem com esta facilidade naquele aspecto da consciência a que chamamos de consciência moral. Para ocorrerem nos demais setores da consciência são necessárias a meditação e o estudo profundo, e muitas vezes serão possíveis apenas e tão somente pela contemplação. Mas, por algum mistério da natureza, no que diz respeito às questões morais, a maioria dos homens tem uma propensão, uma inclinação particularíssima toda especial para caírem na real. Ocorre, porém, que a psicologia humana é uma só e um todo interligado. Por este motivo uma forte e contínua tomada de consciência no aspecto moral, principalmente se se dá de um modo metódico e na totalidade da área abarcada pela matéria moral, acabará por produzir um fortíssimo impulso para a elevação da consciência no seu sentido mais amplo (ROSA, 1994, p. 38).

Se o homem humilde é capaz de observar com clareza e de modo desapassionado as realidades mais prementes e, além disso, é capaz de julgá-las todas a partir de uma noção valorativa. Isso significa que a sua visão é abrangente ao mesmo tempo em que consegue sintetizar diversos elementos, isto é, a partir de princípios expostos, o sujeito será capaz de julgar os elementos em particular de tal modo que o seu julgamento depende dessa visão clara que possui. E expor de modo claro as conclusões que se podem retirar de uma série de proposições é uma das tarefas do estudioso. Por isso, a capacidade de síntese é uma das consequências que derivam da visão amplamente esparsa daquele que contempla.

A humildade, assim considerada,

[...] é uma das fontes principais de onde jorrou a *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino. Nela observa-se uma extraordinária capacidade de síntese em que o autor demonstra ter desenvolvido uma finíssima sensibilidade em não deixar escapar nenhum aspecto relevante de questões de amplíssima natureza, tratando-as a todas com equilíbrio e isenção de ânimo e discernindo corretamente as conexões existentes entre elas. Demonstra também ter sido capaz de utilizar, para emitir o seu próprio julgamento, do mais profundo respeito pelo pensamento dos autores que anteriormente a ele haviam tratado destes mesmos assuntos; sejam eles quem sejam, cristão, judeus, muçulmanos, pagãos, hereges ou mesmo possivelmente algum ilustre desconhecido que tivesse se apresentado diante dele, pessoalmente ou através de algum escrito, declarando ter algo a manifestar-lhe sobre o tema, Santo Tomás de Aquino os consulta a todos com verdadeiro interesse não apenas para citá-los em sua obra, mas para inteirar-se efetivamente do que dizem, e

os interpreta, caso raro entre os filósofos, sem destorcer-lhes o pensamento. Vemos assim que apenas a inteligência não explica a *Summa Theologiae*; ela é, dentre outros fatores que concorrem para explicá-la, um dos mais eloqüentes (sic) testemunhos do grau de discernimento a que é capaz de ser conduzido o homem humilde (ROSA, 1994, p. 39).

Queremos com isso concluir que o estudo, depois da sua investigação e, sobretudo, da contemplação, há de gerar no homem essa grande capacidade de síntese, na qual a obra de Hugo de São Vitor, *De Sacramentis*, já é uma tentativa de manifestar essa disposição humana; e é manifestada através da obra do Aquinate.

Se, como dissemos anteriormente, a humildade é o princípio de todo o aprendizado, a contemplação é o seu termo. Certamente a contemplação desempenha um papel de suma importância dentro da perspectiva do mestre Hugo, uma vez que a essa é o próprio fim do caminho do aprendizado. Aquilo em função do qual tudo se coordena e para o qual tudo se dirige, é a contemplação, apresentada como uma operação da inteligência, posterior a outras mais elementares, que se estende simultaneamente a uma multidão ou mesmo a totalidade de todas as coisas (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*).

Não se pretende com isso sugerir que a contemplação somente ocorre quando no ser humano se encerra toda a investigação reflexiva (ditada pelo método meditativo), mas se observa que, à medida em que o trabalho da reflexão avança, surgirá, gradualmente, o trabalho da contemplação e a contemplação pode, e efetivamente cresce, em conjunto com o crescimento reflexivo.

A grande distinção entre essas duas faculdades, que se desenvolvem através do estudo, está em que o homem pode apenas aprender uma determinada coisa, mas continuar agindo, sentindo, desejando e até mesmo, no caso em que a inteligência se vê obrigada a atuar em conjunto com as demais faculdades da psicologia humana, inteligido como se não tivesse de fato aprendido nada. É pelo trabalho da contemplação que todas essas coisas se integram. Teremos, por fim, um encontro entre o vivido e a atitude reflexiva, portanto uma atitude consciente. O estar consciente - cair na real -, se manifesta através da ação do sujeito.

Assim, podemos dizer que a contemplação se difere da meditação por alterar a ação do indivíduo a partir daquilo que ele contemplou: A contemplação é uma forma de trabalho intelectual que produz efeitos visíveis no homem, isto é, efeitos que podem ser notados claramente pelos outros homens que convivem com aquele que é capaz de

contemplação. A reflexão não produz estes efeitos visíveis, porque se limita a apreender de um modo definitivo alguma coisa que, porém, no que depender apenas da reflexão, não produzirá efeitos fora da inteligência. Seus efeitos na inteligência são também, menos profundos do que os da contemplação. Neste sentido, a reflexão pode produzir efeitos visíveis apenas através de uma conversa, na medida em que pela conversa do homem habituado à reflexão externam-se as coisas que ele aprendeu, e desde que ele não se veja obrigado a fazer um uso prático deste conhecimento. Para que o homem possa se transformar, ao contrário, *em um exemplo vivente de sabedoria*, é necessário recorrer à outra operação da inteligência a que se chama de contemplação.

Neste sentido, *só os que são capazes de contemplação são verdadeiramente sábios e não só aparentam como também se comportam como tais*. Examinada sob esta perspectiva, a *contemplação se torna perfeita quando alcança uma interligação permanente de todos os aspectos da psicologia humana com todas as coisas que dizem respeito ao homem e à sua situação no mundo e diante de Deus* (ROSA, 1994, p. 38. Grifos nossos).

Pode-se dizer, portanto, que a contemplação se erige sobre uma concepção psicológica (cf. DE BRUYNE, 1959, p. 239), isso é, que se vale das faculdades da alma, mas daquelas faculdades que são tidas como relativas à própria razão e à inteligência<sup>129</sup>.

Após enunciarmos todos esses elementos, não fica difícil perceber que a contemplação pode ser vista como a percepção silenciosa da realidade – caráter que se adquire mediante o ócio. Porém, há ainda o elemento intuitivo, pois, como dizíamos, essa atividade se debruça sobre aquilo que já é conhecido e que, portanto, não é algo discursivo ou investigativo. É, antes, uma capacidade de inteligir com clareza e não um processo racional-lógico. A isso se pode acrescentar que se trata de uma visão, ver a coisa tal qual se apresenta, é repousar no objeto, possuí-lo tal como a visão que está em “posse” daquilo que observa; não se está mais “em direção a”, não é um movimento rumo ao objeto, mas é tê-lo junto a si em uma visão livre e perspicaz. Por fim, na contemplação, o *mirandum* [admiração] é uma realidade que suscita o estupor do homem, pelo simples fato de superar as capacidades humanas. O admirar-se é o que provoca no homem a inquietação rumo ao desejo da perfeição. É, em nós, o apelo do perfeito ao imperfeito que se chama amor (cf. PIEPER, 1969, p. 61-63). Temos assim que a contemplação é uma *atitude intuitiva do intelecto, que através de uma visão admirável, convida o homem a uma vontade amorosa pelo perfeito*.

---

<sup>129</sup> Hugo de São Vitor entende que há quatro faculdades sobre as quais o homem possui quatro faculdades dentro da sua psicologia: Sentido e Imaginação – relativos ao homem “carnal” – e a Inteligência e Razão – instâncias do homem espiritual. Explicaremos esses aspectos no seguinte capítulo.

Estabelecidas essas noções, é preciso observar que existe uma diferenciação no próprio ato contemplativo, pois que o homem, que está presente no mundo, possui algo que o eleva para além da própria natureza visível – a alma humana, como vimos, é uma realidade suprassensível em certos termos –, e nesta inclui Hugo a seguinte diferenciação:

Há, porém, dois gêneros de contemplação. Um deles, que é o primeiro e que pertence aos principiantes na consideração das criaturas. O outro, que é o último e que pertence aos perfeitos, consiste na contemplação do criador<sup>130</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De modo.*, c. 9).

Torna-se evidente que há uma distinção na qual o próprio homem precisará, como numa escala ascensional, partir de um plano para outro: o modo como passamos da natureza visível para um “estágio” metafísico – e que adquire certo estatuto místico dentro da obra vitorina – é o que pretendemos demonstrar em seguida.

---

<sup>130</sup> “Contemplationis autem duo genera sunt, unum quod et primum est et incipientium in creaturarum consideratione, aliud quod ultimum et perfectorum est in contemplatione Creatoris”.

### CAPÍTULO 3. O TÉLOS [τέλος] FILOSÓFICO: A ASCENÇÃO DA ALMA À SABEDORIA.

*“Penso que chega um momento na vida da gente, em que o único dever é lutar ferozmente por introduzir, no tempo de cada dia, o máximo de ‘eternidade’”.*

*Guimarães Rosa.*

O presente capítulo servirá de desfecho aos capítulos precedentes e à presente dissertação. A nossa investigação iniciou-se inquirindo sobre os elementos definidores da educação – o princípio e o fim do aprendizado. No segundo momento, nos debruçamos sobre o que temos chamado de método educacional. Resta assim, neste último capítulo, uma defesa acerca das condições “gnosiológicas”<sup>131</sup> para compreendermos como, psicologicamente e “epistemicamente”, é possível tal educação.

Sendo um cristão<sup>132</sup>, Hugo de São Vitor toma a posição de que a nossa alma possui consequências do pecado original (tal como formulado no Gênesis) e, a partir,

---

<sup>131</sup> Estamos longe de tratar esse capítulo como um tratado de gnosiologia ou qualquer coisa que o valha, almejamos tão somente esclarecer as condições que possibilitam o desenvolvimento da inteligência.

<sup>132</sup> Hugo, como teólogo, tem em mente a doutrina teológica dos estados do homem, que compreende o humano desde a história sagrada da Bíblia, isto é, desde a história da salvação. Esta doutrina teológica (não – filosófica) entende o “*status naturae humanae*” como a constituição interna da natureza humana em sua ordenação para com Deus, tomado como fim último do homem. Estes estados são:

- a) *Status naturae elevatae* (estado de natureza elevada) – o estado originário do homem, antes da queda do pecado, no qual o homem possuía a graça santificante sobrenatural e, além disso, os dons preternaturais de integridade.
- b) *Status naturae lapsae* (estado de natureza caída) – o estado que se segue à culpa de Adão, em que o homem não possui, por pena pela culpa, nem aquela graça nem aqueles dons.
- c) *Status naturae reparatae* (estado de natureza reparada) – o estado recuperado através da graça redentora de Cristo, em que o homem recebe a graça santificante, mas não os dons da integridade.
- d) *Status naturae glorificatae* (estado da natureza gloriificada) – o estado em que o homem alcança o fim sobrenatural seu que é a visão imediata de Deus. Este estado leva à consumação o estado da graça santificante. Após a ressurreição da carne ele recebe também os dons preternaturais em sua máxima consumação (*non posse peccare, mori, pati* – não poder pecar, morrer, sofrer).

Pressuposto em tudo isso é o fim sobrenatural do homem na visão imediata de Deus (vida eterna). Além disso, Agostinho (*Retract.* I 8 (9), 6) e Tomás de Aquino (*In Sent.* II d. 31 q. 1 a. 2 ad 3) ensinaram ser possível um “*status naturae purae*” – um estado de natureza pura, isto é, um estado, no qual o homem teria possuído tudo aquilo que pertence à humana natureza, que lhe permitiria alcançar o seu fim natural (não o seu fim sobrenatural, que é a visão de Deus). Lutero, Baius e Jansenius negaram este estado. Fonte: Ludwig Ott. *Grundriss der Dogmatik*. Herder: Basel / Freiburg / Wien, 1959, p. 127-128. Hugo tem em mente não só a perfeição natural do homem, mas também o seu fim sobrenatural.

desta noção, entende que a educação servirá de base para a restauração humana, auxiliada pela famosa noção: *gratia supponit naturam* [a graça supõe a natureza]. O sobrenatural pressupõe o natural. A natureza é substância, sujeito. O sobrenatural é algo que sobrevém e advém ao natural. O sobrenatural leva à perfeição o natural. Pretendemos demonstrar as condições de possibilidade dessa pretensão. Ao tratar da análise da psicologia huguiana, encontramos uma miríade de possibilidades abertas pela compreensão da *affectio imaginaria*.

No período medieval, a temática da união entre o corpo e alma ocupava grande repercussão, a influência que Platão e Aristóteles infundiram sobre esta perspectiva foi fundamental para os debates que se seguiram. Na tese platônica há algo que interessa a antropologia cristã, a alma aparece como o manancial do movimento e é dotada de vida, porém essa independência radical da alma implica o “rebaixamento” do estatuto ontológico da alma, como algo de menor valor, o que levou aos filósofos medievais a reformularem a noção platônica a partir de uma visão unitária da alma (Cf. GILSON, 2009, p.181-183). Porém não se poderia “[...] seguir a Platão em sua demonstração da substancialidade da alma sem colocar em perigo a unidade do homem; nem se pode seguir Aristóteles em sua demonstração da unidade do homem sem colocar em perigo, com a substancialidade da alma, sua imortalidade”<sup>133</sup> (GILSON, 2009, p.184). Neste sentido, caberia ao filósofo buscar uma conciliação da alma e do corpo, sem que o estatuto ontológico de ambas se desfaçam ou se oponham, enquanto substâncias distintas – ao menos como a antropologia cristã pretende assegurar. A partir disso teremos uma noção do problema que também Hugo de São Vitor está lidando.

Na realidade toda a dificuldade se reduz a isto: o homem é uma unidade dada como tal, cuja explicação corresponde ao filósofo. Quando digo que conheço, não quero dizer que meu corpo conhece através da alma, ou que minha alma conhece graças ao meu corpo, senão que este ser concreto que sou, tomado em sua unidade, exercita o ato de conhecer. E o mesmo ocorre se digo que eu vivo, ou simplesmente que eu sou: eu, não é o corpo e nem a alma, senão o homem<sup>134</sup> (GILSON, 2009, p. 187).

---

<sup>133</sup> No se puede seguir a Platón en su demostración de la substancialidad del alma sin poner en peligro la unidad del hombre; no se puede seguir a Aristóteles en su demostración de la unidad del hombre sin poner en peligro, con la substancialidad del alma, su inmortalidad

<sup>134</sup> En realidad, toda la dificultad se reduce a esto: el hombre es una unidad dada como tal, cuya explicación corresponde al filósofo. Cuando digo que conozco, no quiero decir que mi cuerpo conoce por mi alma, o que mi alma conoce gracias a mi cuerpo, sino que este ser concreto que soy, tornado en su unidad, ejerce el acto de conocer. Y lo mismo ocurre si digo que yo vivo, o simplemente que yo soy: yo, no es ni el cuerpo ni el alma, sino el hombre.



Fica evidente que a problemática envolve uma série de nuances, nos propomos a seguir a tentar evidenciar alguns desses elementos tais como Hugo de São Vitor a entende, não teremos condições de esgotar o assunto dentro da obra do mestre Vitorino, focaremos no modo como essa relação entre o corpo e alma pode nos ajudar a entender ainda mais o processo educativo.

### 3.1 A Alma e a Restauração

Dizíamos haver, pelo menos, duas instâncias que se interpõem e complementam, isto é, há dois planos contemplativos. O fato de haverem dois planos não significa que estejam plenamente separados. Logo de início devemos pôr em xeque uma possível objeção: Hugo de São Vitor não possui uma visão dualista. Mas, ainda que este não seja o caso, será necessário compreender como estas duas instâncias, aparentemente tão diversas, podem estar vinculadas.

Antes de tudo, é necessário lembrar que a doutrina educacional busca direcionar o indivíduo para a restauração de seu ser. Há algo de imperfeito no homem. O ser humano, neste sentido, não pode ser considerado incompleto. Não é o caso que esteja faltando algo para a natureza humana, mas, tomado como alguém imperfeito, que precisa ser aprimorado e o meio para fazê-lo é o processo educacional. O cerne de toda a discussão contemplativa é levar o homem a compreender os elementos mais prementes ao ser humano; nessa empreitada percebemos algo que o conduz para uma realidade que o supera. Mas o que desejamos no fundo com toda essa educação para a contemplação? Assim o descreve Illich:

A sabedoria que Hugo procura é o próprio Cristo. Aprender e, especificamente, ler, são simplesmente duas formas de buscar a Cristo, o Remédio, Cristo o Exemplo e a Forma que a *humanidade caída perdeu e deseja recuperar*. A necessidade que tem a humanidade caída de reunir-se com a sabedoria é central no pensamento de Hugo. Isto faz com que o conceito de *remedium*, remédio ou medicina, seja crucial para compreender o seu pensamento. Deus tornou-se homem para remediar a desordem, normalmente representado, em termos visuais, como “escuridão”, na qual a humanidade ficou imersa devida ao pecado de Adão<sup>135</sup> (ILLICH, 1996, p. 10-11. Grifos nossos).

---

<sup>135</sup> The wisdom Hugh seeks is Christ himself. Learning and, specifically, reading, are both simply forms of a search for Christ the Remedy, Christ the Example and Form which fallen humanity, which has lost it, hopes to recover. The need of fallen humanity for reunion with wisdom is central to Hugh’s thought. This makes the concept of *remedium*, remedy or medicine, crucial for an understanding of Hugh. God became man to remedy the disorder, usually represented in visual terms as ‘darkness’, in which humanity through Adam’s sin, has been steeped.

Ou seja, o ser do homem precisa ser restaurado. Isso se deve ao fato de que o primeiro homem (Adão) pecou, e a experiência originária que o homem possuía com a Sabedoria (tal como foi descrito em Gn 1) foi dissipada<sup>136</sup>. Esse seria, portanto, o motivo pelo qual o Hugo de São Vitor inaugura um projeto educacional, a *restauratio humana* é central dentro do processo formativo.

O homem, portanto, era 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 iniquidade<sup>137</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De sacra.*, L. I, p. 8, c. 13).

Deste modo, os seres humanos foram criados pela Sabedoria e a possui em si a forma de prudência, porém, persuadida pelo prazer e pelo pecado, a razão foi conduzida para a “iniquidade” gerando as más ações e prejudicando sua capacidade de raciocínio. É este o motivo pelo qual o homem, “sendo imagem da sabedoria por ser dotado de razão (desenvolvimento intelectual), pode inclinar a 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” (VIANA, 2019, p. 85).

É precisamente por estes dois aspectos que o ser humano necessita ser restaurado, suas potencialidades estão turvas. Então, as ações humanas, entende o Vitorino, devem ser dirigidas sobretudo a dois fins:

[...] ou que a semelhança com a *imagem divina seja restaurada em nós*, ou que sejam sanadas as necessidades desta vida, que, quão mais facilmente for passível de ser perturbada pelas adversidades, mais precisará ser fortalecida e conservada<sup>138</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 7, § 2. Grifos nossos).

Mas ainda fica a pergunta: como ficam essas necessidades que precisam ser restauradas no homem? Hugo chega à seguinte conclusão:

Há no homem duas ações que reparam a sua semelhança divina: a especulação da verdade e o exercício da virtude, pois o homem é semelhante a Deus quando é sábio e justo, porém de modo mutável, enquanto Deus é

---

<sup>137</sup> “Erat igitur vir imago sapientiae, femina forma prudentiae, bestia autem similitudo sensualitatis et concupiscentiae. Propterea serpens feminam peccatum suadendo decepit; femina vero virum. Decepta ad consensum inclinavit, quia concupiscentia prudentiae carnis primum dilectionem peccati suggerit: deinde prudentia carnis per dilectionem peccati decepta, rationem ad consensum iniquitatis trahit”.

<sup>138</sup> “[...] quod videlicet omnium humanarum actionum ad hunc finem concurrunt intentio, ut vel divinae similitudinis imago in nobis restauretur, vel hujus vitae necessitudini consulatur, quae quo facilius laedi potest adversis, eo magis foveri et conservari indigent”.

sábio e justo de modo imutável<sup>139</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 8, § 1)<sup>140</sup>.

Note-se que, precisamente através da especulação da verdade [*speculatio veritatis*], o homem reordena a sua própria razão (que, segundo Hugo, é a instância que auxilia o desenvolvimento da virtude da sabedoria), enquanto o exercício da virtude [*virtutis exercitium*] será a forma para o agir, reestabelecendo a prudência no homem. Em outras palavras, é através do conhecimento e da virtude que a natureza humana será restaurada. “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” (VIANA, 2019, p. 85). Por isso afirma Hugo: “A filosofia [é...] a disciplina que investiga integralmente a razão de todas as coisas humanas e divinas”<sup>141</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 4, § 3).

De fato, essa preocupação em elevar o homem para o seu sentido mais espiritual, é uma das características próprias de Hugo. Quando analisamos o *De Tribus Diebus*<sup>142</sup>, que possui o seguinte subtítulo: “A contemplação do verbo de Deus pelas coisas visíveis” (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 2), temos que o homem precisa elevar-se sobre o mundo visível em busca de uma ordem superior. É precisamente através desta reordenação que o estudo das coisas humanas e divinas poderá alcançar a sua devida finalidade:

Quando, portanto, nos empenhamos em reparar nossa natureza, trata-se de ação divina, quando, porém, buscamos o necessário para remediar nossas fraquezas, trata-se de ação humana. Portanto toda ação é divina ou humana. Podemos então coerentemente chamar a primeira de “inteligência”, porque se ocupa das coisas superiores, e a segunda de “ciência”, porque se ocupa das inferiores e necessita de certo conselho. Logo, se a Sabedoria, como foi dito acima, modera todas as ações que são dirigidas pela razão, imediatamente

<sup>139</sup> “Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium; quia in hoc similis Deo est, quod sapiens et justus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et justus est”.

<sup>140</sup> Aqui retomamos aquela discussão que iniciamos na página 24 da presente dissertação.

<sup>141</sup> “Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans”.

<sup>142</sup> Segundo Rorem, “In summary, *De tribus diebus* reveals “Hugonian cosmology, theology, anthropology and spirituality.” It reflects a complex context of twelfth-century Trinitarian debate, especially with Abelard (as Poirel has shown), a brief compendium of doctrinal method from creation to creator to Christ’s passion, and a poetic style that in fact inspired some medieval poetry”. [Em suma, o *De Tribus Diebus*, releva a “cosmologia, teologia, antropologia e espiritualidade Hugoniana”. Isso reflete o contexto do acirrado debate acerca da Trindade no século XII, especialmente como Abelardo (como Poirel demonstrou), um breve compêndio do método doutrinário, da criação ao criador, à paixão de Cristo, e um estilo poético que de fato foi inspirado por alguma poesia medieval] (2009, p. 65). Apesar de não se tratar propriamente de um livro, como afirma Rorel (2009, p.62), mas de um ensaio, não quer dizer que este texto não deva ser levado em consideração, pois, como o próprio autor afirma, neste texto estão contidas temas muito pertinentes para a compreensão da visão de Hugo.

afirmamos que a Sabedoria abrange estas duas ações, a da inteligência e a da ciência. Assim a inteligência trabalha tanto na investigação da verdade, quanto na consideração da moral. Nós a dividimos em duas partes, a teórica, isto é, a especulativa, e a prática, isto é, a ativa ou ética, e por isso é chamada de moral. Já a ciência, por tratar dos trabalhos humanos, é chamada mecânica, isto é, adulterada<sup>143</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I. c. 8, § 3-4).

É, portanto, através da racionalidade humana, guiada pela Sabedoria, que se apresenta ao intelecto. Por meio desta faculdade é que o homem conseguirá afastar-se das paixões humanas e dedicar-se-á a busca da verdade, que é a “Sabedoria do Pai”:

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 (VIANA, 2019, p. 86).

Quando compreendemos tal reflexão, fica mais fácil entender o porquê de se tratar do fim último do homem a própria sabedoria, “A sabedoria, de fato, é vida, e o amor da sabedoria é a felicidade da vida” (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 14). Assim, aquele que alcança a sabedoria alcançará a restauração, e a vida feliz, pois é ela mesma a plenitude da vida humana, tanto quanto a plenitude da educação<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> “Duo vero sunt quae divinum in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium; quia in hoc similis Deo est, quod sapiens et justus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et justus est. Illarum vero actionum, quae hujus vitae necessitudini deserviunt, trimodum genus est. Primum, quod naturae instrumentum administrat; secundum, quod contra molesta, quae extrinsecus accidere possunt, munit; tertium, quod contra jam illata praestat remedium. Cum igitur ad reparandam naturam nostram intendimus, divina actio est: cum vero illi quod infirmum in nobis est, necessaria providemus, humana. Omnis ergo actio vel divina est, vel humana. Possumus autem non incongrue illam (eo quod de superioribus habeatur) intelligentiam appellare: hanc vero (quia de inferioribus habetur, et quasi quodam consilio indiget) scientiam vocare. Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas, quae ratione fiunt, moderatur actiones: consequens est jam ut, sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam dicamus. Rursus intelligentia, quoniam et in investigatione veritatis, et in morum consideratione laborat, eam in duas species dividimus; in theoreticam, id est speculativam; et practicam, id est activam: quae etiam ethica, id est moralis appellatur. Scientia vero, quia opera humana prosequitur, congrue mechanica, id est adulterina vocatur”. Adulterada, afirma o tradutor, deve ser tomada no sentido de ser uma imitação, manipulado, de certo modo, falsificado. Como Hugo afirma no capítulo IX, há três obras, a primeira é a obra de Deus, a segunda é a obra da natureza, e por fim, a obra do artífice (o homem) que imita a natureza. Há também uma explicação linguística para essa acepção: mecânica vem de ‘mekhanáomai’, que quer dizer projetar. Mas os medievais interpretam a partir do verbo ‘moikheúo’, que quer dizer adulterar. A ideia é de que o homem e a sabedoria são como esposo e esposa. Quando o homem abandona a sabedoria e segue atrás das artes do útil e do cômodo em vista de si mesmo, então ele procede como alguém que comete adultério.

<sup>144</sup> A partir desse ponto, fica mais evidente como importa todo o percurso que trilhou o Vitorino para descrever os elementos a serem considerados através da meditação, tanto o âmbito da investigação das criaturas quanto a investigação das eleições morais do indivíduo, servem de terreno preparatório para a compreensão da Sabedoria ela mesma.

Sendo assim, temos uma dupla perspectiva: a primeira nos conduz à contemplação dessa sabedoria, e, no mesmo instante, serve para que a ação humana tenha notas cada vez maiores de virtudes<sup>145</sup>.

Este movimento representa uma escada de ascensão e retorno; o homem, através da contemplação, ascende a coisas elevadas e retorna ao sensível dedicando-se à vida virtuosa. Contudo, ao dedicar-se aos elementos terrestres, será preciso buscar novamente a elevação da alma. Realiza o processo de ascensão e descida a cada nova situação que se lhe apresenta. É nessa dinâmica que se opera o espírito contemplativo: a via pela qual isso se torna possível é a vida mística (por se tratar de uma ação divina).

Essa doutrina se torna mais visível no *De Tribus Diebus*. Neste texto, Hugo começa tratando dos aspectos da criação e da realidade suprassensível, ou seja, com as qualidades invisíveis: potência, sabedoria e benignidade de Deus. Deste modo, Deus seria conhecido, respectivamente, na imensidão das criaturas (na multidão e magnitude), através da beleza (posição, movimento, espécie e qualidade que são percebidas pelos sentidos) e a utilidade (necessária, cômoda, cônica e agradável)<sup>146</sup>. É este o motivo pelo qual afirma Hugo que a natureza é como um livro escrito pelo dedo de Deus (*De trib.*), e essa natureza visível nos conduziria para o criador, de tal modo que “a imensidade das criaturas manifesta a potência; a beleza, a sabedoria; a utilidade, a benignidade” (*Ibid.*). Hugo se admira de tudo, desde os gigantescos aos mais diminutos do reino animal (como as grandes presas dos javalis até os minúsculos dentes de mariposa, a cabeça do cavalo como a do gafanhoto) bem como o ímpar e incrível, desde o crocodilo e a salamandra até a aranha e a formiga. Todas as coisas demonstrarão a “admirável luz da sabedoria de Deus” (*Ibid.*).

Tendo catalogado como o livro visível da natureza criada aponta para o invisível Deus Criador, como São Paulo diz, “nós devemos agora considerar como ou em que ordem podemos ascender através delas [do visível] até o invisível”. O ponto de partida na ordem ascendente do conhecimento é a

---

<sup>145</sup> Devemos lembrar que essa virtude, que para o grego antigo era a *areté*, *ἀρετή* [excelência, plenitude], representava uma qualidade fundamental da pessoa que, com seu comportamento, denotava nobreza e educação. No período medieval, a etimologia latina *virtus* designava a superioridade do varão (*vir*, no latim) que desprezava a dor e a morte.

<sup>146</sup> “Destas três procedem todas as coisas, nestas três consistem todas as coisas, e por estas três são regidas todas. A potência cria, a sabedoria governa e a benignidade conserva. Estas coisas, porém, são em Deus, de um modo inefável uma só coisa; e assim também, nas obras de Deus, não podem ser inteiramente separadas. A potência cria pela benignidade com sabedoria. A sabedoria governa benignamente pela potência. A benignidade, pela sabedoria, conserva com poder”. (HUGO DE SÃO VITOR, *De Trib.*, p. c. 2). Aqui temos uma das passagens mais enigmáticas do tratado dos três dias, revelando a profundidade da concepção huguiana a respeito da criação.

chamada categoria da sabedoria, ou seja, na beleza da criação. Primeiro, como esperado, vem a ordem crescente de conhecimento, desde a visível criação corpórea até a criatura racional incorpórea e chegando, por fim, à sabedoria de Deus. Essa ascensão, no entanto, não é o fim, mas o começo. “Mas agora”, seguindo ou imitando a ordem de criação de Deus, “seguiremos de volta [para baixo] primeiro da sabedoria de Deus para a criatura racional, e depois da criatura racional para a criatura corpórea”. Depois nós ascendemos da criatura corpórea para a criatura racional e daí para o criador de ambos, seguindo a ordem do conhecimento ou o “caminho da investigação”, podemos então reconhecer e seguir as instruções para a descida tal como o próprio criador, a maneira descendente da criação, que parte do invisível ao visível, da criatura racional à criatura corpórea, em outras palavras, de volta à terra. Este é um ponto complexo e importante, uma característica Vitorina que depende da experiência *espiritual* ou *mística*. “Qual o benefício nós teremos se reconhecermos em Deus o auge da majestade, mas se não coletarmos dele nenhuma utilidade para nós mesmos?” Quando retornamos de uma experiência íntima de contemplar o divino, o que trazemos conosco da região da luz, senão alguma luz para espalhar nossas sombras? A familiar vocação Vitorina de ensinar e, assim, ajudar os outros; aqui há a aplicação dos frutos da contemplação celestial às tarefas do serviço terrestre.<sup>147</sup> (ROREM, 2009, p. 63-64).

Foi e é através de uma vivência mística que a capacidade psicológica do homem pode adquirir novas luzes para o seu ordenamento. Em Hugo de São Vitor, a mística tem o seu fundamento nos sacramentos e na contemplação.

O termo místico provém da palavra grega *mystikos*, *μυστικός* que deriva de uma outra palavra: *mysterion*, *μυστήριον*. Possui dois elementos: o verbo *mýo* (ou seja, fechar, normalmente associado aos olhos e a boca) e o sufixo *-térion* (que significa o lugar onde se deve fazer algo); assim podemos dizer que se trata do local onde se deve guardar o silêncio. No sentido cristão, teria 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 direta

<sup>147</sup> Having catalogued how the visible book of created nature points to the invisible Creator God, as St. Paul said, “we ought to consider now how or in what order one might ascend through them [the visible] to the invisible.” The starting point in the ascending order of knowledge is the category of wisdom, namely, in the beauty of creation [...] First, as expected, comes the ascending order of knowledge, from the visible bodily creation through the invisible rational creature up to the wisdom of God. This ascent, however, is not the end but the beginning. “But now,” following or imitating God’s own order of creating, “we proceed returning [downward] first from the wisdom of God to the rational creature, then from the rational creature to the corporeal creature.” After we have ascended from the bodily creature to the rational creature and thence to the creator of both, having followed the order of knowledge or the “way of investigation,” we can then recognize and follow the creator’s own descent, the downward way of creating, from the invisible to the visible, from the rational creature to the bodily creature, in other words, back down to earth. This is a complex and important point, a distinctively Victorine turn on *spiritual* or *mystical* experience. “What benefit is it to us if we recognize in God the height of majesty, yet collect from it no usefulness for ourselves?” When we return from an intimate experience of contemplating the divine, what do we bring back with us from the region of light but some light to scatter our shadows? The familiar Victorine vocation of teaching and thereby helping others here applies the fruits of heavenly contemplation to the tasks of earthly service.

(mediada só por Cristo) experiência da presença e atividade divina na alma (VIANA, 2019, p.80).

Em síntese, o mistério se estabelece através de uma relação da alma humana com o divino, através da vida de silêncio (aqui podemos remeter ao sentido de *skholé* uma vez mais), buscando uma relação espiritual com a Sabedoria.

O termo latino *sacramentum* é utilizado para traduzir o termo grego *mystérion* na Bíblia, demonstrando a aproximação dos termos; sendo assim, quanto à ideia de Sacramento<sup>148</sup> temos que essa se relaciona de algum modo com a própria noção de mistério, pois a vida sacramental (litúrgica) tem uma relação direta com o mistério, por isso observamos que a “[...] fé de que, na celebração litúrgica, os fiéis 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 fiéis viver o exemplo de Cristo. Assim é possível observar que *mystérion* e *sacramentum* estão relacionados, pois contemplam a presentificação do ausente” (VIANA, 2019, p.80).

Sacramento é formado pelo radical *sacr-* e o sufixo *-mentum*, *sacrare* é algo sagrado, separado, algo relacionado, portanto, à divindade. No sufixo, temos a ideia de “instrumento pelo qual se faz algo” ou meio. Esta noção carrega junto de si a ideia de ser um meio para tornar algo, ou alguém, relacionado à divindade. Inferimos portanto que Hugo de São Vitor entende a mística como este fundamento nos quais estão arraigados os sacramentos e a contemplação e que somente serão possíveis se a pretensão do homem é justamente a sua restauração, que ocorre através da via educacional.

Estabelecidos esses problemas centrais para elucidar a necessidade que a alma tem de subir até a divindade, resta-nos ainda outra questão: como se estabelecerá essa relação entre aquilo que é corpóreo e o espiritual? É possível notar que, para o Vitorino, há uma comunicação entre ambas as realidades. A primeira, que contém os elementos visíveis, e o segundo, composto daquilo que é invisível. Portanto, para demonstrar a comunicação de tais realidades, precisaremos recorrer a uma concepção bastante original de Hugo – trataremos no seguinte tópico.

---

<sup>148</sup> Não pretendemos tratar de todas as nuances do problema, queremos apenas anunciar a solução que Hugo apresenta para que possamos compreender a forma própria para a redenção do homem; não temos a pretensão de esgotar o assunto, apenas anuncia-lo.

É relativamente simples perceber tal comunicação, uma vez que o mundo visível é um simulacro da razão (*ratio*) divina; por isso afirma Marchionni:

A natureza, no *Didascalicon*, é obra da *ratio* divina, do momento que a *mens* (mente) ou *ratio* ou *forma* divina é: “*Naturae genitor et artifex*” [Pai e artífice da natureza] (Did. I, VI). As coisas criadas existiram primeiro na mente divina como pensadas e depois na efetividade atual, onde receberam o existir e a substância (*esse* e *id quod est* ou *talis est*). E, uma vez que cada agente, no caso a mente divina, é tal em força da forma que transmite ao objeto passivo, toda a natureza, pelo ato da criação, fica grávida da *ratio* e da *forma* divina. *Creaturae primum in ratione Dei fuerunt, postremo in seipsis coeperunt*. [As criaturas primeiro estiveram na razão de Deus, por último começaram a existir em si mesmas] (Did. Appendix). Consequentemente, a natureza é simulacro, espelho, imagem, representação na qual estão realizados os conteúdos da mente divina entendida como *ratio* formal das coisas criadas: *Res divinae rationis est simulacrum* [cada coisa é simulacro da razão divina] (Did. V, III) (MARCHIONNI, 1998, p. 114-5).

Para explicar como essa intercomunicação ocorre, Hugo partirá de uma visão psicológica descrevendo o modo para operarmos a saída das impressões sensíveis até a compreensão dos elementos invisíveis – ou o modo como o espírito, que está no corpo, poderá compreender a razão que está na natureza que é simulacro daquela.

### 3.2 Da União do Corpo e do Espírito: A *Affectio Imaginaria*.

Não é difícil perceber que a obra de Hugo de São Vitor está eivada de questões místicas e como estas transpiram em todo o seu pensamento. Porém, não se trata de uma visão estreita e apartada do homem e da mulher comum. Trata-se, de algo bastante característico: não despreza as ciências “profanas”, pelo contrário, as artes e os saberes técnicos, são cultivadas e valorizadas pelo mestre Vitorino, tanto devido ao valor intrínseco que possuem quanto pelo caráter *ferramental* que auxilia o trabalho de elevação espiritual mostrando-nos o seu desejo de transformar o saber em contemplação. Assim, a intenção mística não tem a pretensão de excluir o estudo das ciências naturais e da filosofia. Muito pelo contrário, delas se vale para apontar aos homens o seu fim último.

No tratado *De Unione Corporis et Spiritus* [Da União do Corpo e do Espírito], Hugo de São Vitor desenvolve o problema – clássico – da união do corpo e do espírito. Claro que aqui a questão não é tanto a comunicação de realidades tão distintas na pessoa humana (como talvez o seja dentro da epistemologia moderna iniciada por Descartes), a sua preocupação preliminar é a de estabelecer uma forma de relação entre essas os



componentes físicos e metafísicos da pessoa. Para Hugo, será, na verdade, a tentativa de estabelecer a comunicação entre a alma e a divindade.

Neste breve tratado supracitado, Hugo de São Vitor demonstra toda a sua fina visão psicológica buscando compreender o funcionamento da alma, analisando a natureza humana em sua forma mais elementar. Também encontramos uma apreciação “epistemológica”, pois demonstra a operação da alma no processo do conhecimento (nos auxiliando na compreensão do processo educacional). Ao descrever o caráter psicológico e epistemológico, ficará ainda mais evidente o valor estético da obra vitorina. Se a investigação humana deve sempre partir da natureza e Hugo “[...] Insiste tanto nas qualidades formais das categorias do *belo*, como no valor imediatamente simbólico das *formas belas*: por si mesma, cada uma [das formas presentes na natureza] expressa algo do ideal divino”.<sup>149</sup> (DE BRUYNE, 1959, p. 214).

Partindo, portanto, da ideia de que “O Verbo de bondade e a vida de sabedoria que fez o mundo torna-se manifesta pela contemplação do mundo visível. O Verbo em si mesmo *não pode ser visto*; fez, porém, com que *pudesse ser visto pelas coisas que fez*”<sup>150</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 2). As ações humanas têm duas finalidades, segundo o Vitorino, ou para restaurar a semelhança com a imagem divina em nós ou que sejam sanadas as necessidades desta vida (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*). Podemos inferir que para as alcançarmos, serão necessários o estudo e o trabalho: isto é, as necessidades da vida material se subordinam às ciências profanas e às artes mecânicas, enquanto a restauração da imagem divina – como já exposto – se dará mediante a sabedoria e os atos morais. E conquanto as satisfações das necessidades conduzem à semelhança com Sabedoria, as ciências devem desembocar na sabedoria e, deste modo, as artes mecânicas estarão submetidas ao progresso moral.

Por isso, De Bruyne afirma que na obra do mestre Vitorino,

[...] Nenhuma restauração de imagem é, pois, possível sem a sabedoria e sem a virtude. A sabedoria se adquire em três etapas: pela filosofia, a teologia e a mística. As três tem por objeto supremo a revelação do invisível, quer dizer, de Deus. Contudo, duas vias são possíveis nesse sentido: na ordem da natureza, isto é, da razão e da experiência sensível e a ordem da revelação, ou seja, da graça e da fé [...]. A natureza ‘significa o invisível por sua beleza

<sup>149</sup> insiste tanto en las cualidades formales de las categorías de lo *bello*, como en el valor inmediatamente simbólico de las *formas bellas*: por sí misma, cada una [das formas presentes na natureza] expressa algo del ideal divino.

<sup>150</sup> “Verbum bonum et vita sapiens, quae mundum fecit, contemplato mundo conspicitur. Et verbum ipsum videri non potuit; et fecit quod videri potuit, et visum est per id quod fecit”.

palpável: ‘*significat specie*’ [espécie significante], a graça o ‘revela’ por meio da revelação direta da via gloriosa.<sup>151</sup> (DE BRUYNE, 1959, p.216).

Qualquer que seja a investigação para alcançar a sabedoria, precisará das disposições discutidas no capítulo anterior, a saber: a leitura (estudo), meditação e a contemplação. Agora, posto que o conhecimento humano possui um duplo objeto: o conhecimento e a ação, e que o conhecimento brota de uma dupla fonte, uma natural e outra sobrenatural, tanto o pensamento, quanto a meditação e a contemplação podem tratar dos aspectos da natureza, da Sagradas Escrituras e também da experiência moral acompanhadas de emoções estéticas<sup>152</sup>.

Essa perspectiva Vitorina se torna bastante evidente quando trata dos elementos que mais contribuem para a compreensão da realidade invisível. Hugo expõe três qualidades pelas quais podemos apreender o mundo invisível: a imensidade manifesta a potência, a beleza, a sabedoria, a utilidade e a benignidade. Deste modo, temos que os atributos das criaturas (imensidade, beleza e utilidade), representam, cada uma ao seu modo, as “coisas” invisíveis de Deus (potência, sabedoria e benignidade, respectivamente). Porém, dentre elas, assegura Hugo de São Vítor, é preciso que haja uma primeira:

As coisas visíveis são ditas simulacros das invisíveis. A imensidade das criaturas é simulacro da potência invisível; a beleza das criaturas é simulacro da sabedoria invisível; a utilidade das criaturas é simulacro da benignidade. E toda criatura, quanto mais se aproxima do Criador por semelhança, tanto mais evidentemente haverá de manifestá-la. O simulacro, pois, que manifestará o exemplar invisível por primeiro será aquele que mais perfeitamente retiver em si a imagem da semelhança divina. [...] concluímos, portanto, que o *simulacro da beleza precede no conhecimento* não somente o da imensidade, como também o da utilidade, e é anterior no conhecimento pelo motivo de ser mais evidente em sua manifestação. Devemos, pois, colocar o primeiro vestígio da contemplação naquele simulacro em que, iniciando corretamente nossa primeira investigação, pela própria coisa que buscamos possamos prosseguir com segurança ao restante. Coisa bela é,

<sup>151</sup> Ninguna restauración de la imagen es, pues, posible sin la sabiduría y la virtud. La sabiduría se adquiere en tres etapas: por la filosofía, la teología y la mística. Las tres tienen por objetivo supremo la revelación de lo invisible, es decir de Dios. Ahora bien, dos vías se le ofrecen en este sentido: el orden de la naturaleza, es decir de la razón y de la experiencia sensible y el orden de la revelación, es decir de la gracia y de la fe [...]. La naturaleza ‘significa’ lo invisible por su belleza palpable: ‘*significat specie*’, la gracia lo ‘muestra’ por la revelación directa de la vida gloriosa.

<sup>152</sup> A palavra *estética*, *aisthetike*, *αισθητική* foi formada originalmente a partir do termo grego *aisthesi*, *αίσθησις* = sensação, sensibilidade. Daí *estética*, significa susceptível de ser percebido pelos sentidos. Neologismo cunhado por Alexander Gottlieb Baumgarten [1714-1762] para dar título à sua obra *Aesthetica*, de 1750. Hugo de São Vítor, como buscamos retratar, também parte de uma concepção sensível, que tem como atributo o belo, por esse motivo entendemos que se trata de uma descrição eminentemente estética. Também por esse motivo De Bruyne entende que após “Juan Escoto Erigena, Hugo de San Víctor es el primer esteta de la Edad Media; él es el primer autor que consagra un tratado completo a la belleza. Nadie antes que él ha dado una importancia tan grande a las meditaciones sobre la belleza y sobre todo acerca de sus diferentes especies, formas y categorías estéticas” (1959, p. 214).

ademais, buscar a sabedoria tomando como início de investigação o próprio simulacro da sabedoria: o próprio Pai manifesta-se pela sua sabedoria, e não apenas enviando ao mundo sua sabedoria que se fez carne, mas também por ela criando o próprio mundo<sup>153</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 11).

Vemos assim que a beleza é a uma forma de expressão simbólica da sabedoria divina. Em outras palavras, a beleza possui uma analogia com a sabedoria divina. Deste modo a manifestação do belo no mundo corpóreo terá a sua representação no mundo invisível através da sabedoria. Considerando que a *beleza* se manifesta de quatro modos (posição, movimento, espécie e qualidade), o mestre da escola de São Vitor, entende que o *movimento* mais apropriadamente manifesta a sabedoria, posto que um dos elementos que compõe o *movimento* é a *racionalidade* (restando ainda o local, o natural e o animal).

O movimento natural supera o local porque não somente expressa a imagem da vida, mas a própria vida, de certo modo, nele tem o seu início. O movimento animal sobrepuja, por sua vez, ao movimento natural tanto quanto o sentido sobrepuja o sensível. Finalmente, o racional sobrepõe-se a todos os demais, porque nele não somente é movido o sentido para a animação, mas também a razão para o entendimento. Não é possível encontrar nas criaturas um simulacro mais evidente do que este, pois naquilo que ele é demonstra a sabedoria invisível mais manifestamente do que todos os demais<sup>154</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 11).

Portanto, deve estar mais evidente para o leitor que, dentre os atributos sensíveis, a beleza do movimento racional é a que mais revela a qualidade divina, sendo que a beleza, como propõe o Vitorino, é manifestação da sabedoria.

A contemplação se distingue em duas espécies: uma exterior (proveniente dos sensíveis) e outra do reino interior (alcançada através da inteligência), ambas têm em sua finalidade o mesmo objeto, porém, o modo como operam são distintas.

---

<sup>153</sup> “Simulacra autem invisibilium ipsa visibilia dicuntur, utpote invisibilis potentiae simulacrum est, creaturarum immensitas. Invisibilis sapientiae simulacrum est, creaturarum immensitas. Invisibilis sapientiae simulacrum est, creaturarum decor. Invisibilis benignitatis simulacrum est, creaturarum utilitas. Omnis autem creatura quanto vicinius similitudini Creatoris appropinquat, tanto evidentius Creatorem suum declarat. Illud ergo visibile simulacrum, invisibile exemplar prius ostendere debet, quod divinae similitudinis imaginem perfectius in se expressam retinet [...]. Simulacrum ergo decoris immensitatem pariter et utilitatem in cognitione praecedit, et propterea in cognitione prius est, quia in manifestatione est evidentius. In hoc igitur simulacro primum vestigium contemplationis ponere debemus, ut, dum primum inquisitionis ingressum recte tenuerimus, ipso quem quaerimus duce pede inoffenso ad reliqua procedamus. Pulchre autem in inquirenda sapientia ab ipso sapientiae simulacro inquisitionis exordium sumitur, quia per sapientiam suam Pater manifestatur, non solum quando sapientiam suam in carnem misit, sed tunc quoque quando per sapientiam suam mundum creavit”.

<sup>154</sup> “Sed motus naturalis localem motum superat, quia in naturali motu, non solum imago vitae exprimitur, sed ipsa quodammodo vita inchoatur. Rursus animalis motus tantum naturali praecellit, quantum in sensibili id quod sentit. Postremo rationalis cunctis superponitur, quia in eo non solum sensus ad animandum, sed ratio quoque ad intelligendum movetur. Hoc simulacro nullum in creaturis esse potest evidentius, quia invisibilem sapientiam ostendit cunctis manifestius id quod sapit”.

De fato, todo este mundo sensível é como um livro escrito pelo dedo de Deus, isto é, criado pela virtude divina, e cada uma das criaturas são como figuras, não imaginadas pela opinião humana, mas instituídas por arbítrio divino para a manifestação da sabedoria de Deus invisível. Deste modo, assim como um analfabeto que visse um livro aberto veria as figuras, mas não conheceria as letras, assim também é o estulto e o ‘homem animal’, que *‘não percebe as coisas que são de Deus’* (I Cor. 2): nestas criaturas visíveis vê externamente a espécie, mas não lhes compreende internamente a razão. O homem espiritual porém, pode julgar a todas as coisas, considerando externamente a beleza da obra, e concebendo internamente quão admirável é a sabedoria do Criador. Por isto não há ninguém para quem as obras de Deus não sejam admiráveis. O ignorante admira nelas somente a espécie; o sábio, porém, através daquilo que vê externamente, busca o conhecimento profundo da sabedoria divina, como se em uma só e mesma Escritura um destes homens louvasse a cor e a forma das figuras e o outro louvasse o sentido e o significado. É coisa excelente, pois, contemplar e admirar as obras divinas, mas para aquele que sabe verter a beleza das coisas corporais num uso espiritual<sup>155</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.* c. 4).

Podemos dizer que há aqueles – como “analfabetos espirituais” – que enxergam o livro aberto escrito pelas mãos do criador, mas não conseguem captar mais que os signos preenchidos naquelas páginas. Incapazes de compreender as letras, percebem a sua presença, é certo, entretanto não notam o seu real significado; estes seriam os insensatos e os homens presos aos seus “instintos carnis”. O homem espiritual, de modo contrário, seria aquele capaz de julgar todas as coisas e admirar-se das obras que resplandecem fora dele, concebendo ao mesmo tempo quão admirável será a sabedoria do artista que tudo criou, partindo da beleza que compõe o cosmos visível encontrará o profundo que se pode ler nestas páginas admiráveis.

Tendo esclarecido essas questões – demonstrando a comunicação entre o invisível e o visível –, ainda resta esclarecer como essa comunicação se manifesta. Já percebemos que a razão possui um papel de destaque nesse processo. Porém, é preciso diferenciá-la, uma vez que os âmbitos são distintos.

Estamos diante da reunificação do homem consigo mesmo, preliminar ao encontro com Deus, por isso afirma-se que

---

<sup>155</sup> “Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae Dei sunt (I Cor. II), in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est, et omnia dijudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id quod foris videt profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque Scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet; alter vero laudet sensum et significationem. Bonum ergo est assidue contemplari et admirari opera divina, sed ei qui rerum corporalium pulchritudinem in usum novit vertere spiritualem”.

[...] o homem é *imago Dei* [imagem de Deus], a concepção de que a razão se dividia em razão inferior (voltada para o mundo material, terreno) e a razão superior (voltada para realidades transcendentais), a ideia de sacramentalidade da criação, sua concepção de história e a ideia de história humana surgira como fruto da ‘queda primordial’ e de que a instrução como o ‘remédio’ fundamental para romper com o pecado e restaurar o ser humano (VIANA, 2019, p. 76).

A razão inferior é o que caracteriza o reencontro consigo (conhece-te a ti mesmo), e por outro lado, a razão superior seria um prelúdio da união com a verdadeira sabedoria (a contemplação do criador).

Hugo de São Vitor – seguindo a antiga tradição platônica – entende que o homem está dividido entre o corpo e a alma<sup>156</sup>, e de fato trata-se de elementos distintos: “Muitas são as diferenças que há entre o corpo e o espírito (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 285, tradução nossa)<sup>157</sup>”. Bom, em se tratando de uma diferença disparate, é necessário estabelecer uma relação entre elas. Vimos que a razão se diferencia quando lida com aspectos “inferiores” e quando trata dos aspectos “superiores”. Como estabelecer uma relação entre realidades tão distintas? A resposta a esse problema se encontra no tratado sobre a união do corpo e do espírito onde Hugo de São Vitor se propõe responder justamente essa pergunta: “Caso não haja algo intermediário entre o espírito e o corpo, nem o espírito poderia pertencer ao corpo e nem o corpo ao espírito”.<sup>158</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 285, tradução nossa). É necessário, portanto, haver um ponto de reencontro entre o corpo e alma e, por se tratar do fim da educação que se restaura através da contemplação, será, ela mesma, o pleno sentido da vida para Hugo. Porém, a partir dessa perspectiva, assegura uma nova forma para o ser humano, traduzindo-a com gênio e originalidade, distinguindo essas duas instâncias em quatro faixas. Na parte corporal: *sensus* (sentidos) e *imaginatio* (imaginação); na parte espiritual: *ratio* (razão) e *intelligentia* (inteligência). O *sensus* é basicamente os cinco

---

<sup>156</sup> Doutrina desenvolvida em diversos diálogos platônicos, porém, entendemos que a sua formulação mais comum é a que está posta no livro “República”: “[...] são dois elementos que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional” (PLATÃO, 439d). Cabe notar que o elemento irracional pode ainda ser dividido em outras duas instâncias: a concupiscência e o irascível, o primeiro está ligada aos desejos mais baixos, como o desejo do alimento, enquanto o irascível são aqueles elementos ligados à ira, como o são as honras e o desejo de poder (cf. 580d). Esses elementos ditos irracionais são os componentes que se ligam aos elementos corpóreos, que deixados à sua revelia, não conduzirão o homem para a contemplação, dependendo diretamente do caráter racional da alma.

<sup>157</sup> Multum autem distat inter corpus et spiritum.

<sup>158</sup> Si nihil inter spiritum et corpus *medium esset*, neque spiritus eum corpore, neque corpus cum spiritu convenire potuisset.

sentidos (tato, olfato, visão, audição e paladar), já a imaginação é constituída através das impressões que os sentidos apresentam, por isso a imaginação estaria fora da substância da alma racional [*imaginatio extra substantiam animae rationalis sit* (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 290, tradução nossa)], pois nada mais seria do que uma representação corporal: “A imaginação não é mais que uma representação (simulacro) corporal, concebida pelo contato extrínseco dos sentidos materiais do corpo, e conduzida por esses mesmos sentidos até o interior à parte mais pura do espírito e gravada nele”.<sup>159</sup> (Ibid., tradução nossa).

Mesmo se tratando de uma representação do corpo, ainda assim é possível afirmar certa ligação com o ato racional, daí que para Hugo,

Ainda que nos animais racionais esta [a imaginação] resulte em algo mais puro, abandona-se quando alcança a substância da alma imaterial e racional; mesmo assim permanece fora de sua essência, porque é uma representação corporal e seu fundamento está no corpo. Se a substância racional é a luz do material, ao contrário, é, enquanto imagem do corpo, uma sombra. Portanto, depois que a imaginação se eleva até a razão, é como uma sombra que chega até a luz, e será acrescida pela luz. Quando alcança esta, então ela se descobre e delimita; mas enquanto acrescida a ela [...] E como a mesma razão na mera contemplação a toma como um vestido, a mesma imaginação está fora, porém próxima dela para que facilmente possa desnudar-se e despojar-se dela. Se, portanto, a ela se une com deleite, como se a própria imaginação lhe servisse de pele, não será possível dela se desvincular sem dor aquilo que está unida com amor.<sup>160</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 288-89, tradução nossa).

Estabelecidas as distinções entre ambas, ainda precisamos descrever a união dessas instâncias. Então pergunta: não haverá uma faixa intermediária, um vínculo entre o espírito e o corpo?<sup>161</sup> Essa unificação somente se dará através de um vínculo metafísico que será capaz de dar um novo valor ao modo como a nossa consciência

---

<sup>159</sup> Ergo imaginatio nihil aliud est quam similitudo corporis, per sensos quidem corporeos ex corporum contactu concepta extrinsecus, atque per eosdem sensus introrsum ad partem puriorem corporei spiritus reducta, eique impressa.

<sup>160</sup> Haec autem in rationalibus purior fit, ubi ad rationalem et incorpoream animae substantiam contingendam defecatur; tamen illic quoque extra substantiam illius manens, quia similitudo corporis est et fundatur in corpore. Rationalis autem substantia corporea lux est; imaginatio vero, in quantum corporis imago est, umbra est. Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quae umbra in lucem veniens, et luci superveniens, in quantum ad eam venit, manifestatur, et circumscibitur [...]. Et siquidem ratio ipsa sola contemplatione eam susceperit quae vestimentum, ei est ipsa imaginatio extra eam, et circa eam quo facile exui et spoliari possit. Si vero etiam delectatione illi adhaeserit, quasi pellis ei fit ipsa imaginatio, ita ut non sine dolore exui possit, cui cum amore inhaesit.

<sup>161</sup> Si nihil inter spiritum et corpus medium esset, neque spiritus eum corpore, neque corpus cum spiritu convenire potuisset (HUGO DE SÃO VITOR, *De Unione*, p. 285). (Caso não haja nada entre o espírito e o corpo, não poderia acomodar o espírito com o corpo e nem o corpo com o espírito).

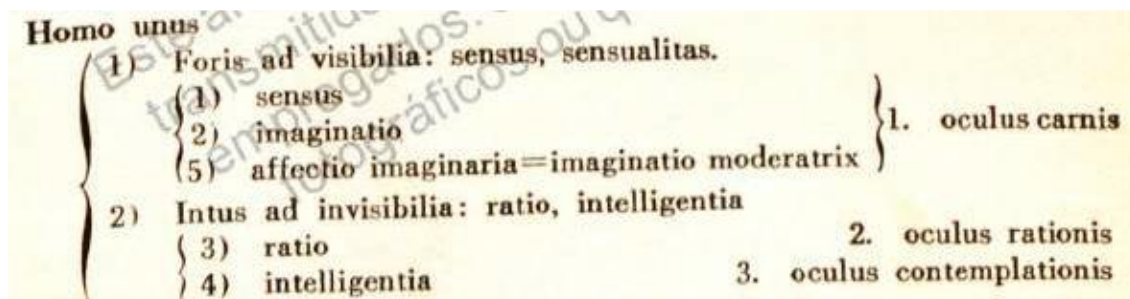
opera. A faixa intermediária que coroa essa reunificação é por Hugo denominada de *Affectio Imaginaria* [Afecção Imaginária]<sup>162</sup>:

Assim, pois, pelo sentido e a imaginação há um certo aperfeiçoamento desde o mais baixo e último dos corpos, até o espírito imaterial, uma vez que ambos ocorrem no espírito material. Depois do corpo e próximo do espírito imaterial está a *affectio imaginaria*, pela qual a alma encontra a sua união com o corpo, e sobre a qual está a razão que age sobre a imaginação<sup>163</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 291, tradução nossa).

É nesta faixa intermediária que teríamos o conhecimento das analogias e do simbolismo em geral, e é nela que se dá o reencontro da verdade universal (razão superior) com e na experiência concreta (razão inferior).

A contrapartida ontológica dessa faixa psicológica é o denominado *mundus imaginalis*<sup>164</sup>, o mundo das formas imaginais, que não se confundem com o imaginário (Hugo atribui o imaginário à parte corporal) e que constituem o elo perdido entre o mundo dos sentidos e as “formas puras (ou abstratas) do entendimento”; e aí que se celebra a reunificação do homem consigo mesmo, e é para aí que devemos voltar nossa atenção se queremos romper o divórcio alma-espírito a que nos acostumaram quatro séculos de cartesianismo. Se o raciocínio de analogia é tão incompreensível para o homem moderno, é porque este perdeu a visão desse mundo intermediário, acostumando-se a

<sup>162</sup> Assim expõe a composição da pessoa humana em sua integralidade Hugo de São Vitor. (Cf. De Bruyne, 1959, p. 231). A expressão *imaginatio mediatrix* é utilizada pelo seu discípulo Ricardo de São Vitor.



<sup>163</sup> Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque spiritum incorporeum, quaedam progressio est per sensum et imaginationem; quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est *affectio imaginaria*, qua anima ex corporis conjunctione afflictitur, supra quam est ratio in imaginationem agens.

<sup>164</sup> *Mundus Imaginalis* [*âlam al-mithâl*, no Árabe] é na verdade uma expressão de Ibn Arabî (filósofo árabe do século XII – 1165 - 1240), que foi traduzida para o latim por Henry Corbin (1903 – 1978), filósofo francês que se dedicou aos estudos dos filósofos islâmicos, além de ter atuado como professor na Sorbonne, em Paris, também foi o primeiro tradutor da obra de Martin Heidegger para o francês. Há, portanto uma problemática de fundo, haveriam dois autores trabalhando sobre uma perspectiva semelhante, Hugo de São Vitor, em Paris, e Ibn Arabî, em Andaluzia, território que hoje corresponderia a atual Espanha; Edgar de Bruyne defende que a tese acerca da *affectio imaginaria* é um conteúdo original (cf. 1959, p. 230) de Hugo de São Vitor, porém Ibn Arabî possui uma visão similar, seria preciso uma investigação mais detalhada para compreender se de fato o filósofo árabe foi influenciado pelo vitorino, já que se encontram muito próximos tanto no âmbito temporal – pois Hugo de São Vitor faleceu em meados do século XII (1141) justamente no período em que estaria nascendo Ibn Arabî (1165) –, quanto espacial, pois Paris é próxima ao território de Andaluz. De todo modo, o desenvolvimento dessa noção se encontra nas obras de Henry Corbin. No Brasil há uma impressionante tese doutoral sobre o tema realizada por Mônica Udler Cromberg, sob o título “Individuação Espiritual e Hermenêutica Imaginal. Henry Corbin, leitor de Heidegger” (São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015).

entender como “abstração” tudo o que escape do orbe dos sentidos. Mas esse mundo intermediário e não só o mundo dos símbolos, e sim também de *entes* imaginais simbolizados por eles, pois não se poderia conceber uma faculdade cognoscitiva que não tivesse uma contrapartida objetiva, seu objetivo de conhecimento próprio e independente. E é no mundo imaginal que reencontramos então os anjos e os personagens todos das narrativas bíblicas e mitológicas, como formas de realidade que não se reduzem nem ao nosso psiquismo subjetivo, nem a uma objetividade meramente exterior (CARVALHO, 2015, p. 33).

Este é o motivo pela qual a estética vitorina é compreendida como simbólica, pois a beleza é, no seu fundamento, uma beleza simbólica: “Toda forma tem um valor estético na medida em que, direta ou indiretamente, nos obriga a pensar no Infinito, no Perfeito e no Ideal” (DE BRUYNE, 1959, p. 227).<sup>165</sup>

Sendo o efeito da Beleza divina, tanto o corpo quanto a alma devem refletir a simetria suprema. Unindo-se através de um *acorde*<sup>166</sup> metafísico, mas este não se expressa de forma material, mas por sentimentos fundamentais pelos quais a alma - essencialmente consciente - se “ligaria” ao corpo. Portanto o *acorde* psicofisiológico é essencialmente o amor e o gozo. Sendo harmonia em si mesma, a alma ama naturalmente a harmonia exterior a ela, e em primeiro lugar a do corpo no qual ela se encontra e está presente. Nos homens, ambas as belezas – do corpo e da alma – se combinam e se compenetraram. Entretanto, a união brota apenas do amor do espírito pela harmonia. Morrer, neste sentido, não seria mais do que perder a harmonia radical do corpo e obrigar a alma a afastar-se – com tudo o que possui – da desordem, do feio e da decomposição.

Precisamente este aspecto, que corresponde à harmonia vital comportando uma harmonia na outra, é, segundo o mestre Vitorino, a *affectio imaginaria*, que ordena e conduz a harmonia entre as duas realidades: encontra-se no meio termo entre o puramente corporal e o puramente espiritual oscilando entre as duas instâncias.

Por isso, conclui De Bruyne (1959, p.234), que a *imaginatio* [imaginação] em Hugo é fruto da paixão<sup>167</sup> que, por sua vez, não é puramente animal e nem puramente espiritual: na verdade, nasce do amor natural e necessário do espírito pela harmonia realizada pelo corpo e do gozo fundamental que dela resulta.

---

<sup>165</sup> [...] toda forma [substancial] tiene un valor estético en la medida en que, directa o indirectamente, nos obliga a pensar en lo Infinito, lo Perfecto, lo Ideal.

<sup>166</sup> Expressão utilizada por De Bruyne, que entende que Hugo de São Vitor segue Boécio, e explica o corpo e a alma por princípios estéticos da música.

<sup>167</sup> No sentido próprio de padecer certas afecções do corpo, que produz uma nova imagem na instância imaginativa.



Por um lado, será espiritual porque é formalmente amor à harmonia e ojeriza à desordem e, por outro, é uma paixão totalmente carnal pelo seu primeiro objeto – as coisas sensíveis que imprimem imagens na alma. Assim a *affectio imaginaria* une as ideias de paixão e conhecimento, o que torna a raiz da vida consciente o amor da alma pela beleza ou pela harmonia do corpo.

A consciência sintética a qual chamaríamos de intuição emotiva ou sentimento intuitivo apresenta, como indica a expressão “*affectio imaginaria*”, dois aspectos fundamentais: um representativo e outro afetivo. Às percepções sensíveis e ainda às imagens vagas ou sistematizadas, correspondem emoções variadas e movimentos apaixonados. Ao *sensus* responde o *affectus*, à *imaginatio* a *sensualitas* e à *ratio* a *affectio*. Toda compreensão de uma forma objetivamente harmoniosa gera, na harmonia que é essencialmente o espírito, uma emoção amorosa que se expande em prazer. O gozo das harmonias do mundo sensível percebido ou imaginado não é, portanto, mais do que a prolongação natural do prazer corporal que constitui a base da vida afetiva do homem. Mas, tratando-se do mundo exterior ou do corpo, todo deleite provém ontologicamente do fato de que a alma reconhece a harmonia da sua própria estrutura na matéria por ela descoberta (DE BRUYNE, 1959, p. 234-5).<sup>168</sup>

Percebemos, deste modo, que a *affectio imaginaria* possui uma dupla perspectiva: uma que se liga aos sentidos (afetivos) e outro que se liga à razão (representativo). Assim, temos que a razão, a parte relativa à alma, é que organiza as informações provenientes dos sentidos que são intermediados pela afecção imaginária.

A partir deste deleite que a beleza promove no homem, engendra uma forma mais nobre da atividade psico-espiritual: a contemplação. Por um lado, temos o homem exterior, dirigido por seus sentidos carnis e, por outro, surge o homem interior que, dotado de uma visão espiritual, move-se pelos sentidos do coração que, por sua vez, move a inteligência. O exercício da sensualidade sempre vai acompanhado de prazer e supõe a intervenção da sensibilidade. Quanto ao exercício da racionalidade, por outro lado, o homem se dirige para a sua felicidade e supõe uma espécie de luz espiritual representada pelo fogo, que serve de símbolo da luz espiritual, bem como o fogo vital que atingiu a sua suprema sutileza no exercício da sensualidade. Paralelamente, a

---

<sup>168</sup> La conciencia sintética que llamaríamos intuición emotiva o sentimiento intuitivo presenta, como lo indica la expresión “*affectio imaginaria*” dos aspectos fundamentales, uno representativo y otro afectivo. A las percepciones sensibles y aun las imágenes vagas o sistematizadas corresponden emociones o movimientos pasionales variados. Al *sensus* responde el *affectus*, a la *imaginación* la *sensualitas* a la *ratio* la *affectio*. Toda captación de una forma objetivamente armoniosa engendra, en la armonía que es esencialmente el espíritu, una emoción amorosa que se expande en placer. El gozo de las armonías del mundo sensible percibido o imaginado no es, pues, más que la prolongación natural del placer corporal que constituye la base de la vida afectiva del hombre. Pero tratándose del mundo exterior o del cuerpo, toda delectación proviene ontológicamente del hecho de que el alma reconoce la armonía de su propia estructura en la materia por ella descubierta

intuição sensível é a imagem da intuição intelectual, enquanto o prazer carnal é signo simbólico da bem-aventurança da alma.

Aqui, tanto a sua unidade quanto a sua dualidade fica mais evidentes. Não pode haver razão e nem mesmo ciência sem a imaginação simbólica e, por outro lado, também não pode haver vontade e nem sabedoria sem paixão. Por esse motivo, a *affectio* de Hugo oscila entre o mundo interior e o exterior, entre o visível e o invisível, o inferior e o superior.

Tendo estabelecido os elementos que interligam as duas instâncias do real, é preciso delimitar o significado tanto de analogia e dos símbolos, uma vez que estabelecemos que há uma instância intermediária entre o corpo e o espírito, precisamos – ainda que de modo breve - mostrar como essas instâncias poderiam se inserir na presente discussão.

### 3.3 Analogias e Símbolos<sup>169</sup>.

Para escaparmos a um só tempo de uma narrativa materialista – pautada sobre o particular empírico –, bem como de uma noção desligada da própria realidade – partindo para um geral abstrato –, devemos mover o nosso olhar para a “unidade infinita” da sabedoria. Sendo esta a única realidade concreta, necessária, da qual tudo o mais é apenas aspecto ou fragmento, tudo que nessa instância observamos é mero acidente. Somente chegaremos a essa ideia de modo mais vivido através da perspectiva abstrativa pois, não sendo manifesta através do mundo sensível, a nossa análise exige uma visão mais abrangente do cosmos tornando-nos, assim, capazes de perceber a razão superior. Carecemos de um trabalho educacional que nos oriente na utilização de tais

---

<sup>169</sup> O assunto sobre analogias e símbolos é bastante vasto e exige muito cuidado, portanto, alertamos que não é da nossa pretensão esgotar um assunto tão importante e ao mesmo tempo tão abrangente para a compreensão de temas tão importantes como o são as questões epistemológicas, psicológicas, metafísicas, lógicas etc.; Deste modo, o nosso intuito é apenas apresentar uma breve discussão sobre o assunto, que servirá como meio para compreender ainda mais a perspectiva do mestre Vitorino. Pois um dos elementos educacionais é justamente a compreensão epistêmica, que é de extrema importância para nosso entendimento sobre a interligação sobre o assunto. Alertamos ainda que há uma vasta bibliografia que trata do assunto de modo amplo e detalhado: a obra de Penido, “A Função da Analogia em Teologia Dogmática”; Erich Przywara, “Analogia Entis: Metaphysics” (texto que influenciou muito o pensamento de Edith Stein); Thomas White, “The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or Wisdom of God?”, etc. Há ainda diversos tratados que abordam o tema, citamos apenas estes para mostrar que há diversas discussões sobre o assunto e que por si só, poderia ser um tema para dissertação, mas como o tema educacional perpassa por diversas áreas do conhecimento humano, nos limitaremos em expor, de modo geral, os aspectos que são centrais para a compreensão da analogia e dos símbolos.

capacidades Pretendemos demonstrar essa visão intermediária capaz de interligar ambas as realidades.

A proposta de Hugo de São Vitor caminha através dos sentidos (conhecimento dos particulares em número indefinido, sem uma “unidade”) e parte para a *Affectio Imaginaria* (conhecimento da unidade abstrata) ascendem à razão (conhecimento da unidade e da infinitude concretas). No topo dessa escala de percepções, encontrar-se-á a afirmação da identidade plena.

Essa síntese elementar está longe de se identificar com uma construção meramente temporal futura, mas antes é um recuo às condições prévias, *principais*, para bem da verdade. Seria um movimento tripartite de *oposição-complementação-subordinação*, como afirma Tolentino (cf. 1995, p. 19). Ou seja: Hugo de São Vitor parte de uma antítese observada no campo dos fatos para hierarquizar os termos opostos e resolvê-los no princípio comum de que emanam. Por natureza é sempre anterior àqueles termos, em algum momento lógico, em outros cronológicos, e não raro ambos.

Para que essa resolução seja possível, será preciso estabelecer um raciocínio de analogia. A analogia – que no grego antigo é escrito na seguinte fórmula: *ἀναλογία*, *analogia* – pode ser tomada como “proporcionalidade” (Cf. PENIDO, 1946, p. 18), no sentido da fórmula.

$$\frac{a}{b} = \frac{x}{y}$$

Ou seja, a analogia não pode ser tomada como uma mera relação de igualdade, proporcionalidade. Esse fato é de extrema importância, pois razão (*ratio*) pode ser precisamente entendida como proporção (Cf. PENIDO, 1946, p. 18), logo é a proporção entre as representações e a experiência, e entre os raciocínios e as representações, que assegura a racionalidade dos nossos pensamentos e, em última instância, aquilo que concede o valor de verdade às ideias.

Proporção consiste precisamente nas *razões das diferenças*<sup>170</sup> entre os distintos valores. Deste modo, se não há diferenças, não há analogia, há pura e simplesmente identidade, como a fórmula:

---

<sup>170</sup> Na noção de analogia é fundamental a identidade na diversidade. Há analogia de proporção, que implica uma relação intrínseca entre os analogados e uma analogia de atribuição que não implica, ou seja, em que a relação entre analogado principal e analogados derivados é extrínseca. Seja como for, a analogia é uma forma de correspondência entre os analogados. Se não há analogia sem diferenças, também não há

$$\frac{1}{1} = \frac{1}{1}$$

Podemos até mesmo resumir em  $1=1$  o que torna ainda mais evidente a distinção da concepção de proporcionalidade. Somente ocorrerá um conjunto de proporções na medida em que se reabsorve no princípio unitário que as constitui. Isso porque todas as proporções são variações da igualdade.

Por esse motivo afirma Penido:

Como analógico não é sinônimo de disparatado, haverá comunidade em conceito comum, semelhança proporcional, dando-se à palavra “proporção” seu lado mais lato sentido – isto é, sentido qualitativo e transcendental, abrangendo, tanto a simples relação (*proportio simplex*), como a semelhança de relações (*proportionalitas*). Estas três condições têm uma irradiação múltipla. Primeiramente, a analogia comporta uma gradação, uma desigualdade, pois se o aspecto comum se verificasse por toda parte o mesmo, teríamos então o unívoco<sup>171</sup>; ao invés, cada termo realiza o conceito análogo, a seu modo, e em grau diverso. Ora, uma ordem, uma gradação não se compreendem sem um princípio; é o que S. Tomás parece indicar, identificando, às vezes a “*praedicatio analogica*” com a “*praedicatio per prius et posterius*” [...]. Enfim, o conceito analógico goza de uma unidade precária, porquanto comporta uma fundamental diversidade; unidade proporcional, como proporcional é a semelhança (PENIDO, 1946, p. 29. Grifos do autor).

Quanto ao prefixo *áva*, *ana*, que constitui essa palavra, tem um sentido de elevação, um movimento ascensional. Podemos traduzir como “sobre”, “acima”, “além”, “para cima”; bem como encontramos um sentido semelhante em anagógico, que em grego *ἀναγωγή*, *anagogê*, significa “elevação”, “ação de elevar”, “arrebatar para o alto”. Por isso a concepção analógica do mundo como “*Ordo*” (ordem) do criado possibilita tê-lo como degraus para subir até Deus.

Assim fica claro que “analogia” está em uma relação no sentido ascendente. Portanto, quando tratamos do sentido analógico, os objetos estão conectados por algo “superior”. Somente em seu aspecto transcendente algo pode estar “em analogia”. Partindo dessa análise, a analogia será tanto mais evidente quanto mais deixamos o aspecto sensível para analisar os entes sob o aspecto da universalidade. De modo contrário, essa relação se esvai quando os encaramos por seus aspectos inferiores pela sua fenomenalidade empírica.

---

analogia sem um “lógos”, uma “ratio” que seja unificadora, que, seja, de certo modo, uma identidade na diferença, uma semelhança na dessemelhança, uma igualdade na desigualdade, etc.

<sup>171</sup> O que exclui a ideia de se tratar de uma mera relação de similitude, nem mesmo se trata de uma metáfora, muito menos uma mera alegoria, o que acabaria por depreciar o real valor cognitivo que possui.

O que estabelecerá uma analogia entre dois entes, portanto, não são as similitudes que apresentam no mesmo plano, mas o fato de que estão ligados a um mesmo princípio, cada qual o representando simbolicamente a seu próprio modo e nível de ser e que, contendo em si, um e outro, é forçosamente superior a ambos. Nesse nível é que a universalidade se manifesta, e vai unindo simbolicamente os elementos, visto desde cima, desde o princípio que os constitui, eles revelam a *proporcionalidade* entre as funções simbólicas que desempenha para a manifestação desse princípio, cada qual no nível cosmológico que lhe corresponde, e é essa proporcionalidade que constitui a analogia.

Portanto, através das analogias, subimos da percepção sensível à apreensão das essências espirituais, para ir do visível ao invisível. Temos que o mundo sensível significa simbolicamente o invisível (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib*).

A reunificação da alma e do corpo, a re-ligação, se dará por meio da instância intermediária da *Affectio Imaginaria*. O homem será capaz de compreender as relações analógicas e simbólicas, vislumbrando o princípio. Isso significa que cada coisa, ao seu modo, revela algo desse Verbo e somente na medida em que as concebemos a partir da contemplação das coisas criadas ascenderemos para o eterno.

Mas ainda resta entendermos como os símbolos podem ser ponte dentro desse processo. O *σύμβολον* [*symbolon*], que significa “aproximação”, “ajustamento”, “encaixamento”, cuja origem etimológica provém de *symbolê*, indicada pelo *syn*, “com”, “junção”, “união”, e, *βολή*, *bolê*, “jacto”, “tiro” – literalmente, aquilo que é lançado junto. Podemos assim entender as moedas como sinais:

Na antiga Grécia, quando um senhor recebia a visita de um hóspede, como sinal de afeição costumava dar-lhe um objeto que servisse de sinal de reconhecimento. Era comum, entre os amigos, partirem uma moeda pelo meio, cabendo uma parte a cada um, a qual servia como um *sinal* de amizade. Costumava-se também usar desse meio para reconhecer pessoas, depois de uma longa separação. Usavam sinais os pais, quando tinham de separar-se de seus filhos por longo tempo. A tais meios, que serviam de sinais, davam os gregos o nome genérico de *symbolon*. Todo sinal convenionado tomava o nome genérico de símbolo, como também as insígnias dos deuses, os emblemas, os presságios, augúrios e, inclusive, as convenções internacionais e comerciais que se faziam na época (SANTOS, 1955, p. 13).

Esse sentido primitivo ainda não exprime a totalidade da concepção sobre o significado do símbolo, e por isso Santos enuncia a seguinte concepção:

Com símbolos, expressamos o que não poderia fazer de outro modo, porque, com ele, transmitimos o intransmissível, como procede o nosso inconsciente, que, por não sabermos, nem queremos ouvi-lo, segreda-nos seus ímpetos,

seus desejos e seus temores, através dos símbolos. E usa-os ainda para burlar a nossa censura, as inibições que impomos, e o que temeríamos sequer desejar (SANTOS, 1955, p. 9).

Assim, o símbolo é considerado uma forma de representação do que está oculto, tal como a moeda que se complementa perante a ausência de uma parte, o símbolo é também – em certo sentido – uma presença virtual do que não está imediatamente presente. Veja que não significa ausência ou mera abstração barata, antes, ao notarmos que lhe falta algo, percebemos que está “presente” aquela ausência manifesta, apresentando-se *em lugar do outro*, que *substitui*. Deste modo, o símbolo revela uma referência a um *outro*. Por isso o símbolo é utilizado com grande profusão, perpassando o pensamento filosófico, as descrições dos fenômenos hierofânicos das diversas religiões e com a linguagem própria da ciência. Também na literatura notamos como uma forma de linguagem criadora com a qual seria possível a expressão de tudo daquilo que é inexprimível – nos dizeres de Santos (1955) – com a mera utilização da linguagem literal, da linguagem do cotidiano. Dessa forma, o símbolo serviria para a inserção de outras camadas de significação. Por isso Jung exprimiu o símbolo no seguinte modo:

Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão. A imagem de uma roda pode levar nossos pensamentos ao conceito de um sol “divino”, mas, neste ponto, nossa razão vai confessar a sua incompetência: o homem é incapaz de descrever um ser “divino” (JUNG, 1964, p. 20-21).

Precisamente por ser incapaz de exprimir a totalidade de sua compreensão ou da sua experiência originária, o homem cria símbolos na esperança de que deles emanem a expressão dessa experiência, que, segundo Oliveira (2018) é a base mesma da operação de nossas percepções, que se ligam à razão – no entender de Hugo – através da *affectio imaginaria*, tornando-a também uma fonte epistemológica:

E, sendo o pensamento simbólico a base da faculdade imaginativa do ser humano de todos os lugares e de todas as épocas – inclusive da época marcada pelo racionalismo e materialismo – diversos autores dedicaram uma parte de seu trabalho para o estudo de tal pensamento [...]. De acordo com Chevalier & Gheerbrant, o pensamento simbólico nutriria, de forma condensada, a estrutura da mente humana através do povoamento da imaginação com arquétipos e mitos. Ademais, os símbolos assumem posição central e ‘constituem o cerne da vida imaginativa. Revelam os segredos do inconsciente, conduzem às mais recônditas molas de ação, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito’ (OLIVEIRA, 2018, p. 32).

Deste modo, o símbolo servirá como forma de designação da estrutura mesma da realidade, desde que amparada pela forma de orientação no mundo. É como um *signal* que antes de chegar ao nível da consciência, possui uma forma afetiva (cf. SANTOS, 1955, p. 39) e somente a razão, pouco a pouco, depura o simbólico, extraindo as notas estranhas ao simbolizado, construindo assim um esquema abstrato-noético-eidético<sup>172</sup> e, conquanto estejamos na fase racional dessa operação, os esquemas abstratos serão libertos em grande medida da gama simbólica de sua primeira concepção.

A estética, quando rebaixada aos sentidos deixando de lado os elementos que compõem a simbólica (elemento ligado já de algum modo à razão), será ela mesma infrutífera caso não se atenha aos elementos invisíveis que cercam o mundo – sendo o mundo visível reflexo do invisível. Notar na imanência desta, aquela; encontrar em todas as coisas o *signal* imediato de uma realidade permanente, descobrir nas formas sensíveis uma projeção da beleza da alma e de Deus, da ordem moral e da ordem divina, teremos assim a culminação da estética. Não que as formas materiais sejam perfeitamente belas, mas servem como símbolos da perfeição ideal divina.

O símbolo é precisamente esta referência imediata que relaciona uma forma sensível com uma realidade invisível, o que significa mostrá-lo de uma certa maneira: “*Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem*”<sup>173</sup> [Símbolo é uma construção (desenho) de formas visíveis para demonstrar uma coisa invisível] (HUGO DE SÃO VITOR, *Coment.*, L II, c. 1). Revela-se neste termos uma clara concepção estética, “[...] porque a forma visível constitui a beleza: toda a beleza é, conseqüentemente, o símbolo, o sinal e a imagem da beleza invisível de Deus”<sup>174</sup> (DE BRUYNE, 1959, p. 223).

O símbolo conduzirá o sujeito às concepções analógicas pela ascensão até o princípio, daí a correlação simbólica entre diversos elementos que podem ser ditos analógicos. Isto é, a analogia vai unindo, a partir de uma cadeia simbólica, o ouro ao

---

<sup>172</sup> Termo emprestado de Santos (1955). O abstrato que tem sua relação com o *νοῦς* [*nous*], a mente, razão, inteligência, tanto quanto com o eidético, ao modo fenomenológico, como aquilo que se apresenta. Portanto, o símbolo tem algo de abstrato que é inteligível naquele objeto que se apresenta.

<sup>173</sup> *Commentaria in Hierarchiam Coelestem S. Dyonisii Areopagitae*. Para se aprofundar no tema vale consultar a obra de Marl Spurrell: *The Symbolism of Medieval Churches* (New York, USA: Routledge, 2020), no capítulo 8 – *Hugh and Richard of St. Victor*. Neste capítulo o autor apresenta um diálogo sobre os símbolos entre Hugo e Ricardo de São Vitor.

<sup>174</sup> “[...] porque la forma visible constituye la belleza: toda belleza visible es por consiguiente el símbolo, el signo y la imagen de la invisible belleza de Dios.

mel, o mel ao leão, o leão ao rei, o rei ao Sol, o Sol ao anjo, o anjo ao Logos (CARVALHO, 2015). Olhando-os desde cima, do princípio que os constitui, revelam – cada um em seu próprio modo e nível de ser – a *proporcionalidade* entre as funções simbólicas que desempenham para a manifestação deste princípio.

Na prática, porém, tendo alcançado essa identidade suprema – ou princípio universal – temos que as realidades concretas parecem se esvair em proposições abstratas e desprovidas de significação na realidade que nos circunda. Será necessário, nessa altura, retomamos uma vez mais às manifestações particulares do ser, e depois operar em subida, e assim por diante. De modo que a alternância alto-baixo, universal-particular, nos conduza para uma investigação vertical das instâncias. “É justamente o despertar da capacidade de realizar em modo constante a subida e a descida, que constitui o objetivo de toda *educação espiritual*<sup>175</sup>” (CARVALHO, 2015, p. 35).

Resta-nos uma última questão: como podemos, a partir da própria natureza, chegar ao conhecimento deste princípio? Hugo de São Vitor, no *Triebus Diebus*, propõe uma forma para alcançá-la.

Hugo de São Vitor nos dá uma pista para proceder nesta investigação ao realizar uma interpretação das analogias simbólicas observando os elementos bíblicos:

Moisés sobe à montanha, e Deus desce sobre a montanha. Se Moisés não tivesse subido, e Deus não tivesse descido, ambos não se teriam encontrado. Grandes mistérios há em todas estas coisas. O espírito sobe, e Deus desce; ele sobe pela contemplação e Deus desce pela revelação. [...] É possível enxergá-lo também pela escada de Jacó; apoiava-se sobre a terra e sua extremidade tocava o céu. A terra é o corpo; o céu é Deus. Os espíritos se elevam pela contemplação das coisas inferiores às coisas superiores, do corpo ao espírito, por meio da contemplação e da revelação. Deus, porém, se apoia sobre a extremidade da escada para que as coisas superiores se inclinem em direção às inferiores<sup>176</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De unio.*, p. 285).

De antemão, é preciso retomar a discussão que tratávamos acerca dos aspectos visíveis e invisíveis da criação (cf. p. 95 da presente dissertação). Como vimos, a razão (que faz parte das coisas belas em movimento) é, de fato, o modo como podemos

---

<sup>175</sup> Grifo nosso.

<sup>176</sup> “Ascendit Moyses in montem, et Deus descendit in montem. Nisi ergo Moyses ascendisset et Deus descendisset, non convenissent in unum. Magna sunt in his omnibus sacramenta. Ascendit corpus, et descendit spiritus. Ascendit spiritus, et descendit Deus. Quo ascendit corpus, superius est corpore. Quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Rursum quo ascendit spiritus, superius spiritu: et quo descendit Deus, inferius Deo. Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit. Item spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione [...] Vide scalam Jacob, in terra stabat, et summitas eius coelos tangebatur. Terra corpus, coelum Deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa. A corpore ad spiritum, mediante sensu sensualitate. A spiritu ad Deum, mediante contemplatione et revelatione. Dominus autem scalae innititur, ut ad infima suprema inclinentur”.



compreender a sabedoria (aspecto invisível que deve ser buscada antes de todas as demais qualidades – cf. p. 101 da presente dissertação). Vejamos, pois, a argumentação do mestre Vitorino.

O primeiro e principal sacramento da sabedoria é a sabedoria criada, isto é, a criatura *racional*. Sendo em parte visível e em parte invisível, por isto mesmo é simultaneamente *porta e caminho* para a contemplação: enquanto *visível, é porta*; enquanto *invisível, caminho*. É porta, porque oferece o primeiro auxílio à alma de quem ingressa na contemplação. É caminho, porque conduz a alma do que corre pela contemplação ao seu termo. É porta, porque mostra o invisível de modo visível. É caminho, porque das coisas visíveis pelas invisíveis conduz à visão do Criador das coisas tanto visíveis como invisíveis, e isto o homem pode conhecer em si mesmo. Ninguém será sábio que não veja ser a si mesmo. E todavia, se começar a examinar o que ele próprio é, compreenderá que não é nenhuma das coisas que nele são vistas ou podem ser vistas. Entenderá pela própria razão que aquela coisa que em nós é capaz de uso da razão, embora infusa e mista com a carne, distingue-se da substância da carne e lhe é diversa. Por que duvidará o homem da existência das coisas invisíveis, se vê ser invisível aquela mesma coisa que é verdadeiramente o homem e de cuja existência nunca duvidaria? *A porta da contemplação se abre, pois, ao homem, quando ele próprio, conduzido pela sua razão, principia a conhecer-se. Resta em seguida correr por este caminho até o fim, para que cada um pela consideração de si mesmo, chegue ao conhecimento de seu Criador.* Aquilo, pois, que em nós não possui essência de carne não pode também ter matéria da carne. Assim como em sua essência é diverso da carne, assim também em sua origem sente-se alheio a ela. Conhece também, e com certeza, ter tido um início, pois ao compreender que é, não lembra ter sido sempre, a inteligência não podendo desconhecer a si própria. Se, portanto, não pode haver intelecto que não se entenda, conclui-se que nem sempre existiu aquilo que sabemos nem sempre ter-se entendido, e por isto cremos ter tido princípio em algum momento. *Mas, conforme já foi dito, aquilo que possui uma essência espiritual não pode ter origem corpórea: pode-se comprovar ser corpóreo tudo o que provém da matéria já preexistente. Se, portanto, houve um início para o invisível que há em nós, ele deve ter sido feito não da matéria pré-existente, mas do nada. Ora, o que é nada, não pode dar a si o ser. Qualquer coisa, portanto, que tenha tido início, sem dúvida alguma recebeu o ser de um outro. Aquilo que porém não é a partir de si próprio, não pode dar o ser a outros. Quem quer que seja, portanto, aquele que deu o ser às coisas, não pode ter recebido o ser de outro. Nossa natureza nos ensina, portanto, termos um Criador eterno, para quem o subsistir é seu e próprio. Se tivesse recebido o ser de outro, não poderia ser dito primeira origem das coisas. Se tivesse havido um tempo em que não existia, não teria tido início de si mesmo, nem poderia ser dito primeiro se tivesse recebido o ser de outro. Se, pois, é o Criador, sempre existiu. Ademais, o que é por si próprio não pode não existir. Quem quer que seja por si próprio, nele sua existência e aquilo que é são o mesmo, porque nada pode ser dividido ou separado dele. Nada podendo ser separado dele, aquele em que a existência e o que é são o mesmo necessariamente existe sempre. Se, portanto, naquele que é por si próprio sua existência e aquilo que é são o mesmo, segue-se que aquele que não recebeu o ser de outrem (sic) necessariamente sempre seja, não podendo ser-lhe tirado por outrem (sic) aquilo que por outrem (sic) não lhe tinha sido dado. É necessário, pois, que confessamos que aquele que cremos ser o Criador não possa ter princípio nem fim. Não possui princípio quem sempre foi; nem fim, quem nunca*

cessou. Nada, ademais, é eterno além do Criador; nem o Criador poderá ser senão eterno<sup>177</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 12. Grifos nossos).

Destas palavras, crê Hugo ter demonstrado a existência divina. Partindo dos elementos visíveis e da compreensão da experiência interna da pessoa, propõe uma análise analógico-simbólica apontando em nós certa semelhança com a sabedoria. Isso porque a nossa constituição racional é também imaterial – distinguindo-se do corpo material –, conseqüentemente, por não nos “lembrarmos” de nossa realidade suprassensível, Hugo conclui que esta instância somente poderia ter sido gerada *do nada (ex nihilo)*, e apenas algo/alguém de análoga natureza poderia tê-la gerado. Chegará finalmente à seguinte conclusão: se há um momento no qual a alma foi criada, esta somente poderá ser fruto da sabedoria divina. Portanto, o que de modo mais premente evidencia a existência desta sabedoria é o movimento da alma racional.

Hugo, seguindo Santo Agostinho, concede primazia à experiência interna. A razão distingue, e o que por primeiro distingue é o visível e o invisível. Com

---

<sup>177</sup> “Primum ergo est ac principale sapientiae sacramentum sapientia creata, id est rationalis creatura quae, quia secundum aliquid visibilis est, secundum aliquid invisibilis janua contemplationis facta est pariter et via. In quantum visibilis, est janua; in quantum invisibilis, est via. Janua est, quia ingrediendi ad contemplationem animo primum aditum pandit. Via est, quia currentem in contemplationem ad finem animam perducit. Janua est, quia quodammodo invisibilia visibilibus ostendit. Via est, quia de visibilibus per invisibilia euntes usque ad visibilium pariter et invisibilium Creatorem videndum perducit. Hoc in semetipso potest agnoscere homo. Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo si vere quod ipse est attendere coeperit, omnium quae in se vel videntur, vel videri possunt, nihil se esse intelligit. Illud namque quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commistum carni sit; ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit, et alienum esse intelligit. Cur ergo homo invisibilia esse dubitet, qui idipsum quod vere homo est de cujus existentia nequaquam dubitat, invisibile esse videtur. Janua ergo contemplationis homini aperitur, quando ipse sua se ratione ducente ad se cognoscendum ingreditur. Ingresso autem via usque ad finem currenda restat, ut scilicet quisque ex consideratione propria ad agnitionem Creatoris sui perveniat. Illud namque in nobis quod carnis non habet essentiam, a carne non potest habere materiam; sed sicut diversum est a carne, ita alienum se sentit a carnis origine. Initium tamen se habere in hoc verissime agnoscit, quod cum se intelligat esse, semper se fuisse non meminit, cum tamen nesciens intellectus [al. intelligens] esse non possit. Si ergo intellectus esse non potest, nisi intelligens, restat ut quem non semper intellexisse cognoscimus, non semper fuisse, ac per hoc aliquando coepisse credamus. Sed, sicut jam dictum est, quod spiritalem habet essentiam, non potest originem habere corpoream, quia quidquid ex materia praejacente traducitur, corporeum esse comprobatur. Si igitur invisibile nostrum initium habuerit, superest ut non de praejacenti materia, sed de nihilo factum sit. Quod autem nihil est, esse sibi dare non potest: et idcirco quidquid initium habuerit, dubium non est quin ab alio esse acceperit. Quod autem a semetipso non est, esse aliis dare non potest. Igitur quisquis ille est qui rebus esse contulit, ab alio esse non accepit. Quod inde quoque liquido comprobatur, quia, si quidquid est, creaturam esse credimus; nullum in rebus finem invenimus. Nostra ergo nos natura instruit quod Creatorem habemus aeternum, cui suum et proprium est quod subsistit; quia si ab alio esse accepisset, prima rerum origo veraciter dici non posset. Si enim aliquando non erat a seipso initium non habuit, sed nec primus dici potest, si ab alio esse accepit. Igitur, si Creator est, semper fuit. Item quod a semetipso est, non esse non potest. Quidquid enim a semetipso est, huic idem est esse, et id quod est et constat, quia nulla res a semetipsa dividi aut separari potest. Cui igitur idem est esse, et id quod est, necessario semper est, quia a semetipso separari nihil potest. Si igitur quidquid a semetipso est, huic idem est esse; et id quod est, qui aliunde esse non accepit, sequitur necessario ut semper sit, utque aliunde auferri non possit, quod aliunde datum non sit. Necesse est ergo ut quem Creatorem credimus, hunc nec principium, nec finem habere posse confiteamur. Principium enim non habet quod semper fuit; nec finem, quod nunquam desinit. Neque ergo aeternus praeter solum Creatorem est, neque Creator nisi aeternus esse potest.”

efeito, o pensamento é visto ou percebido com uma certeza absoluta, mas, não sendo perceptível pela visão, nota-se que somente poderá ser invisível. Com os olhos não se pode ter outra experiência além do corpo e o homem apenas se vê em seu corpo. Mas, no que é visto, percebesse o que não se vê, deduzimos duas naturezas no homem, corpo e alma, unidas, de tal modo que o corpo é, por assim dizer, o *senal ou o símbolo* da alma. Corpo e alma, o homem é *uma* só pessoa: a consciência, que não percebe o corpo sem a alma consciente, nem a alma é consciente sem o corpo, testemunham a nossa realidade radical. No entanto, se esta unidade se diz de uma pessoa é por meio do espírito racional, que discernido pela razão se distingue numericamente dos demais. A alma tem por si mesma o ser de uma pessoa; se, portanto, está associado ao corpo, este não “compõe” uma pessoa total, mas é “inserido” e extrai dessa união sua própria dignidade pessoal<sup>178</sup> (DE BRUYNE, 1959, p. 231-2. Grifos nossos).

Temos finalmente a restauração do homem, através do seu reencontro com a divindade, a pessoa adquire a plenitude mediante este encontro da alma com sua própria dignidade, resultado da apreensão do divino no humano.

O estudo das Sagradas Escrituras adquire um lugar particular dentro dessa perspectiva: nelas estão contidos diversos elementos que auxiliam nessa escalada ascensional rumo à divindade, pois encontraremos em suas páginas a história da nossa criação e de todas as coisas (sentido histórico), além dos elementos tropológicos (sentido moral), passando pelo elemento alegórico (sentido alegórico) que nos ensina aquilo que temos de crer sobre a divindade e a humanidade de Cristo, e finalmente o anagógico (sentido analógico/anagógico), que nos mostra o caminho de nossa união com Deus e alcançando, finalmente, o bem como a restauração desta natureza humana.

As Escrituras ditas Sagradas desempenham um papel de extrema importância pelo simples fato de abordarem, sobretudo, a restauração humana. As ciências ditas profanas nos auxiliariam na razão inferior. Precisamos ainda de uma luz que somente será alcançada através da visão transcendente – fruto dos estudos sagrados:

O aparato que sustenta e faz o homem avançar no conhecimento das artes é a leitura e o aprendizado das Escrituras Sagradas – tarefa que pertence à teologia – e seu fruto vai além de viabilizar o conhecimento das artes: ele

---

<sup>178</sup> Hugo, siguiendo a San Agustín, concede la primacía a la experiencia interna. La razón distingue, y lo primero que distingue el lo visible y lo invisible. El pensamiento, en efecto, se ve o se percibe con una certeza absoluta, pero, al no ser perceptible por la vista, se ve que no puede ser más que invisible. Con los ojos no se puede tener experiencia más que del cuerpo y sólo se ve al hombre en su cuerpo. Pero, puesto que, en lo que se ve, se percibe lo que no se ve, deducimos en el hombre dos naturalezas, cuerpo y alma, reunidas juntamente, de tal manera que el cuerpo es, por así decirlo, *el signo o el símbolo* del alma. Cuerpo y alma, el hombre es *una* sola persona: la conciencia, que no percibe el cuerpo sin el alma consciente, ni el alma consciente sin el cuerpo, atestiguan nuestra realidad radical. No obstante, si esta unidad se dice una persona es por el espíritu racional, que se discierne por la razón y se distingue numéricamente de los demás. El alma tiene por sí misma el ser de persona; so por consiguiente se asocia un cuerpo, éste no “compone” con ella una persona total, sino que se le “inserta” y extrae de esta unión su propia dignidad personal.

prepara o homem para o retorno a seu estado primordial e divino (ATHAYDE, 2007, p. 188).

Eis, portanto, o motivo pelo qual Hugo compreende que a instrução através das Escrituras é o de maior importância dentro do programa de estudos, elas condensam e concedem plenitude à criação:

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 esses dias [os dias da criação tal qual descrita no Gênesis]. 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 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 forma 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 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 restauração<sup>179</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De sacra*, L. I, p. 1, c. 28,).

Concluimos que os símbolos e analogias presentes nas obras humanas nos auxiliam na compreensão do ser divino, não por serem elas mesmas divinas, mas porque são fruto da criação divina. Por meio dessas obras acessamos a inteligência divina e,

---

<sup>179</sup> “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 gentilium opera conditionis investigant, et tractant, sic divina eloquia ad opera restorationis tractanda et commendanda maxime operantur”.

com Hugo de São Vitor, louvamos a criação como recurso para o aprendizado e desenvolvimento de nosso próprio ser:

Quisera eu poder discernir estas coisas com tanta delicadeza, poder narrá-las com tanta competência quanto posso ardentemente amá-las! É para mim uma doçura e uma alegria imensa tratar com frequência (sic) destas coisas, nas quais simultaneamente o sentido é ensinado pela razão, a alma se deleita pela suavidade e o afeto é estimulado pela emulação de modo que nos maravilhemos juntamente com o salmista, e admirando clamamos: *‘Quão admiráveis são as tuas obras, ó Senhor! Tudo fizeste com sabedoria’*<sup>180</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *De trib.*, c. 4).

O ensino e o aprendizado são meios para alcançar tão sublime estado, e a contemplação amorosa nos conduzirá para tal “maravilhamento”.

Abordamos até agora a compreensão que Hugo possui tanto do nível sensitivo e da afecção imaginária. Resta, porém, determinar uma diferenciação entre a inteligência e a razão. Até aqui, temos tratado essas realidades de modo indistinto – citamos apenas que no âmbito da alma intelectual há tal distinção. Resta estabelecermos a distinção entre ambas. Esta diferenciação é importante dentro da obra do mestre Vitorino pois, a partir dela, encontraremos uma distinção importante sobre a perspectiva humana e a divina. Isso porque a natureza divina é também racional. Portanto é necessário que se estabeleça as devidas distinções para não incorreremos no erro de atribuir à razão humana uma natureza idêntica à razão divina.

Vejamos, por conseguinte, quais atributos devem ser considerados em cada uma dessas naturezas.

### 3.4 Inteligência (*Intelligentia*) e Razão (*Ratio*).

A noção de razão [*ratio*] entendida como uma derivação do termo *lógos*, *λόγος*, apresentam uma formulação polissêmica. Já há, aqui, certa dificuldade para trabalhar essa simples diferenciação entre a inteligência e a razão, visto que a palavra razão pode adotar diversos sentidos dependendo do contexto.

A primeira vez que Hugo de São Vitor comenta sobre o tema no *Didascalicon*, o descreve do seguinte modo:

---

<sup>180</sup> “Quae quidem si quis investigare sufficeret, mirabilem in eis sapientiae Dei lucem inveniret. Et hoc utinam ego tam possem subtiliter perspicere, tam competenter enarrare, quam possum ardentem diligere. Delectat enim me quia valde dulce et jucundum est de his rebus frequenter agere, ubi simul et ratione eruditur sensus, et suavitate delectatur animus, et aemulatione excitatur affectus, ita ut cum Psalmista stupeamus, et admirantes clamemus: Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti (Psal. CIII)”.

Mas a terceira potência da alma<sup>181</sup> [...] está inteiramente constituída na razão (*ratione*) e realiza-se na dedução sólida das coisas presentes, ou na intelecção das ausentes, ou na procura das coisas desconhecidas. Ela somente está à disposição do gênero humano, e não só capta as sensações e imagens perfeitas e ordenadas, mas também, por um ato pleno da inteligência (*intelligentia*), explica e confirma o que a imaginação lhe apresentou<sup>182</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 3, § 5).

Esses conceitos tratam de uma potencialidade eminentemente humana. E, ao abordarmos a razão e a inteligência, estamos também lidando com o seu desenvolvimento ou, em outras palavras, da sua educação:

Por isso, inferimos que as ‘exortações’ e ensinamentos propostos por Hugo de Saint-Victor decorrem de sua sistematização do saber: para ele, pelo conhecimento, o homem se assemelha à sapiência e, com ela, conheceria sua origem e teria a consciência necessária para a sua restauração (VIANA, 2019, p. 89).

O ensino é visto como algo restaurador. Portanto, conceber a diferenciação entre a razão humana e divina serve de chave para cada vez mais assemelhar-nos a esta, além de esclarecer a função própria da razão nesse ínterim:

[...] no entanto somos restaurados pela doutrina (estudo), para que conheçamos nossa natureza, e para que aprendamos a não procurar fora o que podemos encontrar dentro de nós. Portanto, ‘a máxima consolação da vida’ é a busca da Sabedoria, a qual quem encontra é feliz, e quem possui é bem-aventurado<sup>183</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 1, § 8).

Temos por certo que o termo *lógos* pode ser traduzido de diversos modos, designando os mais diversos conceitos como palavra, verbo, discurso, *razão*, fala. O uso de *lógos* é tradicionalmente atribuído – quanto ao seu uso – a Heráclito, que utilizou o conceito como uma espécie de *princípio organizador do universo*, ou seja, estamos lidando com *logos* como *razão divina*. Isso significa que, ao nos referirmos ao termo sapiência, sabedoria, que é atribuída por Hugo no início do *Didascalicon* (L. I, c. 1), estamos querendo com isso nos referir não a um conteúdo, mas antes a uma pessoa, um Alguém, entendendo a Sabedoria como o Verbo, a Razão, o Pensamento divino, o *Lógos*, Mente Divina, a segunda Pessoa da Trindade (cf. MARCHIONNI, 2001, p. 10).

<sup>181</sup> As outras duas seriam a faculdade da nutrição, como aquilo que por primeiro oferece o sustento e a vida, e a segunda seriam os sentidos, aspecto capaz de oferecer certo discernimento ao animal.

<sup>182</sup> “Sed vis animae tertia, quae secum priores alendi ac sentiendi trahit, iisque velut famulis atque obedientibus utitur: eadem tota in ratione constituta, eaque vel in rerum praesentium firmissima conclusionem, vel in absentium intelligentiam, vel in ignotarum inquisitionem versatur. Haec humano tantum generi praesto est, quae non solum sensus imaginationesque perfectas, et non inconditas capit, sed etiam pleno actu intelligentiae quod imaginatio suggestit, explicat atque confirmat”.

<sup>183</sup> “Reparatur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam, et ut discamus extra non quaerere, quod in nobis possumus invenire. Summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit, felix est, et qui possidet, beatus”.

A razão corresponde tanto à forma do perfeito quanto à forma do mundo. Deste modo, tanto o mundo quanto o homem são seres criados por esse Alguém significando que ambos estiveram dentro daquela forma e, por ela e nela, foram moldados antes mesmo da sua criação, como o faria um escritor em seu pensamento de antemão, e depois transporia as ideias imaginadas para o papel.

Esta razão pode ainda possuir uma dupla perspectiva: a primeira compreendida como uma noção ontológica e uma segunda considerada de ordem lógica.

No *Didascalicon*, a dimensão ontológica de *ratio* pode estar contida em três níveis, segundo Marchionni (1998, p. 88):

1) em Deus; 2) na natureza; 3) no homem.

A Sabedoria é a forma do bem perfeito e também a razão [*ratio*] primordial de todas as coisas. Precisamente neste sentido estamos lidando com a dimensão ontológica. Servindo como elemento estrutural e formal das demais coisas existentes, ela deve ser a razão mesma destas.

Essa é a *ratio* objetiva, que não é propriamente designada como faculdade cognitiva humana. Isso significa que o conceito de referência é substância e concede substância aos demais seres, o invisível por trás do mundo visível.

Mas em se tratando da segunda perspectiva, isso é, aplicada à faculdade do entendimento, ou ainda, atribuindo à razão (*ratio*) lógica, como deveremos lidar com tal perspectiva?

Nesse segundo sentido, a razão pode designar mente, alma, conselho, inteligência e os respectivos atos de compreensão e juízo, os quais se prolongam em ações morais e, neste caso, *ratio* indicaria conduta, intenção, motivo. Portanto, o mestre Vitorino, pensando na dimensão lógica, atribui à *ratio* e *rationalis*, a capacidade de entender, discernir, raciocinar, capacidade própria da alma humana racional, ao lado e acima da alma vegetativa e sensitiva. E “normalmente, em Hugo, a *ratio* discursiva coincide com a *diá-noia*<sup>184</sup> platônica, mas não raro com esse termo Hugo abarca toda a

---

<sup>184</sup> A *Dianoia*, *διάνοια*, tal como postulado em Platão, é um tipo de conhecimento que concerne aos elementos ditos técnicos ou matemáticos, sendo assim, se trata de um elemento discursivo no qual se distânciava de uma concepção meramente intuitiva.

capacidade cognitiva do homem, inclusive o conhecimento intuitivo operado pelo *nous*<sup>185</sup> grego” (MARCHIONNI, 1998, p. 88).

Partindo dessa ideia preliminar, Marchionni entende que há uma gradação nesse sentido de *ratio*, tal como postulado por Hugo, e apresenta um total de doze sentidos para o termo. Aqui apenas as anunciaremos (para uma explicação pormenorizada consultar as páginas 89-94): a) Razão como conhecimento geral; b) Razão como raciocínio (*dianoia*); c) Razão Lógica; d) Razão como instrumental lógico-matemático; e) Razão como princípio, conteúdos de uma disciplina; f) Razão como método; g) Razão como causa, motivo; h) Razão como explicação, significado, argumento; i) Razão como *ens rationis* em oposição a *ens naturale*; j) Razão como faculdade da Ética; l) Razão como virtualidade, a alma sendo potencialmente todas as coisas, mas não em ato.

Todos estes sentidos podem ser encontrados na obra do mestre Vitorino, que se diferem da concepção ontológica, como dissemos. Nessa miríade de noções, é preciso estabelecer alguma que possa substancialmente ser utilizada para exprimir o significado primário da razão lógica. Hugo de São Vitor chega à concepção de que a razão é *rationalis sive sermocinalis*, racional, ou seja, discursiva: “‘Lógica’ vem do grego *logos*, termo que tem duas acepções, pois quer dizer ‘discurso’ ou ‘razão’, donde a lógica pode ser classificada como ciência discursiva ou ciência racional. A lógica racional, que é dita dissertativa [...]”<sup>186</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 11, §6).

A razão serve como instrumento de investigação do que notamos através das sensações, captando-as, bem como de imagens que se apresentam para nós, explicando, confirmando, o que a imaginação e também a *affectio imaginaria* lhe apresentou.

Somente à natureza humana foi dado [...] o poder da razão [que se exercem] nestas quatro funções: investiga se a coisa em questão existe, e, se for confirmada sua existência, pergunta-se o que ela é. Se já possui pela razão o conhecimento desses dois pontos, investiga como cada coisa é, e procura conhecer nela outras manifestações de acidentes. Conhecido tudo isso,

<sup>185</sup> O *Nous*, νοῦς, neste caso, possui uma acepção distinta da *dianoia*, pois a primeira expressão usualmente é traduzida como intelecto ou razão, enquanto esta é uma capacidade do exercício da razão; deste modo, a instância do *Nous* é a parte racional e imortal da alma humana, além de possuir um aspecto divino e extra temporal, de onde emergem as verdades eternas e inefáveis, e, conseqüentemente, intuitivo.

<sup>186</sup> “Logica dicitur a Graeco vocabulo "logos", quod nomen geminam habet interpretationem. Dicitur enim "logos" sermo sive ratio: et inde logica sermotionalis sive rationalis scientia dici potest, Logica rationalis, quae discretiva dicitur”.



questiona por que é assim, e pela razão, procede na investigação<sup>187</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 3, §7).

Nota-se que a razão é a potencialidade própria pela qual o homem conhece os elementos que provêm do sentido, discernindo-os para que compreenda a sua natureza e estabeleça discernimento na ação moral.

Estando a razão humana mais atrelada ao aspecto discursivo, será preciso especular a respeito do lugar da *inteligência*. Hugo de São Vitor a vê como: *pura certa que cognitio*, ou seja, é o conhecimento certo e puro. “Com efeito, a *inteligência* compreende o conhecimento certo e puro somente dos princípios das coisas, isto é, de Deus, das ideias e da matéria e das substâncias incorpóreas”<sup>188</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. II, c. 5, § 3). A inteligência se distingue da razão na medida em que estamos tratando da intuição contemplativa, enquanto a razão é a parte discursiva da parte imaterial da alma. Afirma Marchionni que Hugo está inserido dentro de uma tradição intelectual-intuitivo-contemplativo. E por isso afirma, que “a inteligência (*nous*) é a intuição contemplativa das essências imutáveis e eternas (Platão) e dos primeiros princípios (Aristóteles), conhecimento imediato, no qual a verdade se desvela ao *nous* (verdade como *a-létheia*, não-latente)” (MARCHIONNI, 1998, p. 94).

A inteligência, tomada nessa acepção, é a faculdade que ultrapassa a razão, trata-se de um “conhecimento” suprarracional, conduzindo a natureza humana para as realidades superiores do mundo das substâncias (ou as essências).

A razão é um conhecimento discursivo que relaciona entre si fatos e ideias mediante a dedução das premissas para a conclusão, ou mediante inferências do particular para o geral. A razão discursiva assim observada, e cujo objeto são as ciências naturais, é o preâmbulo da inteligência, considerada o átrio do conhecimento verdadeiro das Ideias. A razão vista deste ponto de vista (lógico) será algo propriamente humano, isso significa que nem os Anjos ou mesmo Deus a possuem como potencialidade.

Por esse motivo a razão produz a probabilidade (*nihil certum habens*, HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L.II, c. 5, §3) a *ratio-dianoia* que não possui nada em si mesma,

<sup>187</sup> “Quam triplicem animae vim sola (ut dictum est) nominum natura sortita est. Cujus animae vis intelligentiae motibus non caret, quia in his quatuor proprie vim rationis exercet. Aut enim aliquid an sit, inquirat, aut sic esse constiterit, quid sit, addubitat; quod si etiam utriusque scientiam ratione possidet, quale sit unumquodque, ratione investigat, atque in eo caetera accidentium momenta perquirat. Quibus cognitio, cur ita sit quaerit, et ratione nihilominus investigat”.

<sup>188</sup> “Est igitur, ut apertius dicam, intellectibile in nobis id quod est intelligentia: intelligibile vero id quod est imaginatio. Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est Deo, ideis, et hyle: et de incorporeis substantiis pura certa que cognitio”.

enquanto a inteligência alcança um conhecimento certo. Por isso o que para a razão é discurso, investigação, para a inteligência é a plena visão; em outras palavras, como já discutimos, a razão é a faculdade própria da *meditatio*, enquanto a inteligência é a faculdade que nos valem na *contemplatio*.

Em alguns momentos essa distinção não é tão nítida na obra do mestre Vitorino, podendo assumir a inteligência uma característica descritiva, ou como o discernimento da inteligência. Hugo também opõe à inteligência o termo ciência no sentido de razão “Portanto toda ação é divina ou humana. Podemos então coerentemente chamar a primeira de “inteligência”, porque se ocupa das coisas superiores, e a segunda de “ciência”, porque se ocupa das coisas inferiores e necessita de certo conselho”<sup>189</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didascalicon*, L.I, c. 8, § 3). Assim Marchionni entende que apesar do uso diverso “A inteligência pura conhece as coisas sem ter destas nem a presença real nem a imagem vinda das sensações. A razão, ao contrário, conhece as coisas quando destas possuímos a imagem impressa na mente pelas sensações dos sentidos externos ou internos” (1998, p. 96).

Sendo a inteligência esse conhecimento intuitivo imediato e que não necessita da experiência, concluímos que é o tipo de faculdade próprio dos espíritos puros no mundo cognoscível, isso quando não existe a mediação de imagens, pois a imagem só pode provir de um corpo. Há uma espécie de degeneração “[...] quando descem da pureza simples da inteligência, que não é ofuscada por nenhuma imagem corporal, à imaginação das coisas visíveis”<sup>190</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. II, c. 5, §2).

Duas serão as instâncias: a primeira Hugo denomina – seguindo Boécio – de Inteligível e a segunda de Intelectível; intelectível, como inteligência pura e simples semelhante aos corpos celestes; inteligível, quando, ligada ao corpo, conhece os corpos sensíveis compostos. Entende Hugo que o intelectível é algo que não pode ser captado pelos sentidos, mas somente pela mente e o intelecto e por isso se encontra na divindade e mantém a unidade; abrangendo a contemplação de Deus a imaterialidade da alma, e a

---

<sup>189</sup> “Omnis ergo actio vel divina est, vel humana. Possumus autem non incongrue illam (eo quod de superioribus habeatur) intelligentiam appellare: hanc vero (quia de inferioribus habeatur, et quasi quodam consilio indiget) scientiam vocare”.

<sup>190</sup> “Vides nunc satis aperte? ut puto, quomodo animae de intellectibilibus ad intelligibilia degenerant: quando a puritate simplicis intelligentiae quae nulla corporum fuscatur imagine, ad visibilium imaginationem descendunt”.

investigação da verdadeira filosofia (no seu sentido metafísico), e a teologia (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. II, c. 2).

Agora, quando se trata do inteligível, encontramos a seguinte sentença:

Ela inclui a primeira parte, o intelectível, pela cogitação e pela inteligência, que contemplam todas as operações celestes da divindade superior, tudo aquilo que sob a órbita lunar é dotado do espírito mais bem-aventurado e da substância mais pura, e por fim as almas humanas. As almas, tendo pertencido àquela primeira substância intelectível, pelo contato dos corpos degeneram de intelectíveis para inteligíveis, de modo que, mais do que serem inteligida, são elas que integem, sendo então mais felizes em virtude da pureza da inteligência, quanto mais se dedicarem às coisas intelectíveis<sup>191</sup> (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. II, c. 3 §4).

A alma humana, tendo sido criada essencialmente por Deus, portanto, sai de Deus de forma intelectível, mas quando então esta se liga ao corpo, misturando-se com ela, torna-se inteligível. Seu sentido, contudo, é o de retornar para a sua pureza e simplicidade original – a forma intelectível. Temos, portanto, que o intelecto humano é oriundo da forma intelectível e se torna inteligível à medida que passa da inteligência à afecção imaginária.

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 o ser humano possui uma totalidade: corpo e alma, 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 (VIANA, 2019, p. 93).

Estabelecidas essas compreensões acerca da alma humana, tendo, portanto, elucidado como as operações da parte imaterial do homem operam, fica mais fácil compreender como a educação e o ensino devem visar tal pretensão: conduzir-nos para que possamos agir de acordo com essa natureza; e nesses pontos também entendemos a necessidade de determinar os seus conteúdos, pois é necessário que o estudo esteja dirigido para que desenvolvamos tais potencialidades.

---

<sup>191</sup> “Intelligibile autem quod ipsum quidem solo percipitur intellectu, sed non solo intellectu, percipit, quia imaginationem vel sensum habet, quo ea, quae sensibus subjacent, comprehendit. Tangendo ergo corpora degenerat; quia dum visibiles corporum formas per sensuum passiones percurrit, easque attractas per imaginationem in se trahit, toties a sua simplicitate scinditur, quoties aliquibus contrariae passionis qualitibus informatur. Cum vero ab hac distractione ad puram intelligentiam conscendens in unum se colligit, fit beatior intellectibilis substantiae participatione”.

Porém, o filósofo sustenta que, se o homem, pelo esforço e disciplina, empenhar-se em um combate contra as coisas sensíveis, apegando-se cada vez mais às coisas divinas ou intelectíveis, alcançará a felicidade tanto para o corpo como para a alma. Pois, segundo Hugo de São Vítor, “Todas estas almas, tendo já feito parte daquela substância inteligível 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”. Essas potências da alma, que se apresentam no homem, têm dois objetivos: o primeiro, de preservar sua vida material; é a sobrevivência e se refere a ações humanas do domínio do que Hugo chama a ciência. O segundo, de conduzir o homem ao conhecimento das coisas divinas, domínio da inteligência. É por esse motivo que o vitorino estabelece no *Didascálicon* a divisão das artes em quatro partes; três delas para orientar a razão humana (prática, mecânica e lógica), e uma para conduzi-lo ao divino (teórica) (ATHAYDE, 2007, p.182).

As ciências que constituem a filosofia são uma preparação (costumes e trabalhos) para que o homem possa chegar ao seu maior objetivo: a Sabedoria. Deste modo, é como se as três primeiras artes (ou ciências), a mecânica, a lógica e a prática dispusessem o homem, concedendo-lhe uma base disciplinar para que disponha de aparatos para a sua manutenção e preservação, tanto no sentido do seu próprio corpo, quanto do seu comportamento – seja perante a família, seja perante a sociedade – desenvolvendo o bom uso da palavra, bem como o do trabalho. Somente com o equilíbrio e harmonia que se pretende desenvolver nessas ciências é que o homem poderá iniciar sua jornada para a Sabedoria. A excelência nos atos humanos, que vai desde o bem agir, do desenvolvimento mecânico, conduzirá o homem para um bom uso da ciência do raciocínio (a lógica), o que será a base para que o homem possa avançar até os conhecimentos da ciência mais elevada para Hugo de São Vitor que é a busca da Sabedoria: a ciência teórica.

## CONCLUSÃO

Ao longo da dissertação vimos que a educação segundo Hugo de São Vitor é um verdadeiro projeto decorrente do ideal da Sabedoria, entendido como um caminho para a plena liberdade do homem. Hugo parte da ideia de que essa via do aprendizado somente será iniciada de modo próprio caso o estudante esteja disposto a viver uma vida de humildade.

A sabedoria – que é o ideal a que todo o filósofo se propõe – não é um mero constructo da mente, como um mero conhecimento, a sabedoria é, ela mesma, uma inteligência que se comunica com o filósofo na medida em que este emprega o seu esforço para conhecê-la e amá-la, portanto a sabedoria está ligada com a transformação do próprio indivíduo, mesmo sabendo que o ideal do sábio é incansável. Esse fato se demonstra por uma simples constatação: caso o filósofo se torne o sábio, ele deixou de ser um amante da sabedoria e se tornará a própria sabedoria, não é este o ideal a que se propõe aquele que está disposto a educar-se.

Portanto, para que a pessoa exerça de modo pleno a sua educação ela precisará desenvolver essa consciência própria de uma realidade que lhe diz respeito diretamente: a virtude da humildade é uma condição *sine qua non* para que o aluno possa atingir o fito da aprendizagem, a contemplação. Hugo de São Vitor não apenas entende a humildade como o princípio de todas as virtudes, mas a considera como o princípio de toda a aprendizagem, indicando, de algum modo, que as duas coisas caminham na mesma orientação, a vida de virtudes e do aprendizado crescerão de modo concomitante.

A humildade é uma espécie de *consciência* – pois se trata de uma intuição mental – de não ser um Deus, não se trata de um ser *criador*, mas um ser com natureza de *criatura*. Essa disposição gera na alma humana as condições necessárias para o desenvolvimento de todo o seu ser, e reconhecemos essas disposições principalmente por três modos: o humilde apresentará uma *reverência espontânea* para com aquilo que é por natureza superior ao homem, como o são Deus, as coisas sagradas, ou a lei moral natural. Depois um *respeito incondicional* para com qualquer ser humano. Por fim, um *desejo profundo e constante* de aprender, principalmente as coisas mais elevadas. Sem esses elementos o estudante não poderá produzir uma visão sóbria acerca da realidade,

como então poderá alcançar a contemplação, que pretende ser a visão livre e perspicaz da realidade?

Contudo, para que a vida de estudos possa ser dada como uma atividade, desempenhada pelo aluno, resta ainda delimitar o escopo geral das ciências que devem ser estudadas. Deste modo expusemos o programa de estudos necessários para atingirmos o nosso propósito. Os conteúdos a serem estudados são aqueles que se enquadram, de modo geral, nas sete artes liberais, que servem de instrumento e treinamento para preparar o caminho para que a alma alcance o conhecimento da verdade filosófica. O *trivium* (gramática, retórica e lógica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia) servem de base para o bom funcionamento da inteligência; as disciplinas do *trivium* orientam os elementos pertinentes à mente, enquanto o *quadrivium* tem uma relação com os aspectos pertinentes à matéria e a abstração. O mestre Vitorino acrescenta a essas disciplinas as sete artes mecânicas, demonstrando como, no seu ponto de vista, a práxis humana não pode estar desligada da vida intelectual devidamente ordenada.

Entretanto, cabe notar que a proposta de Hugo de São Vitor está longe de tratar a educação liberal com um amontoado de disciplinas a serem estudadas a fim de alcançar um diploma. A preocupação não é apenas com um corpo de conteúdos a serem desenvolvidos. Na verdade, a educação liberal lida com a liberdade da alma do indivíduo, essa liberdade se manifesta através do conhecimento que adquire. Qual era a intenção do professor da época do mestre Vitorino? Fazer com que a pessoa conheça as maravilhas da natureza, para que, através desta, possa conhecer o Artífice dela. Em suma o ler e o ensinar são, na verdade, um entretenimento com a Sabedoria.

Seguimos a nossa empreitada tratando do método de estudos. Hugo de São Vitor apresenta para nós os elementos necessários para o encontro com a Sabedoria. Se não somos seres divinos e somente podemos nos denominar como amigos da sabedoria, não é de se estranhar que haja uma forma própria para alcançarmos o nosso fim tão desejado.

Para o Vitorino, existem três elementos que nos auxiliam nesse processo rumo ao conhecimento do verdadeiro: o pensamento (leitura), a meditação e a contemplação. A descrição de Hugo de São Vitor é muito mais expositiva do que argumentativa, e como essas doutrinas estão essencialmente baseadas em seus Opúsculos, nos

dispusemos a analisá-los de modo mais vagaroso para retirar certas nuances que talvez não apareçam de modo tão evidente em uma leitura despreziosa desses textos.

A leitura é condição inicial para o desenvolvimento da inteligência, ela ocorre quando as impressões são tocadas – de modo transitório – pelos objetos externos, estas se apresentam à alma de modo súbito, despertando tanto o engenho quanto a memória. O estudo então é iniciado tanto pelas impressões dos sentidos, quanto pelas leituras que realizamos. O texto é uma tentativa de transmissão de uma realidade.

O engenho não é desperto somente através do pensamento, também a meditação corrobora para o alargamento da inteligência. A meditação ocorre quando o homem investiga a causa, a origem, o modo e a utilidade de cada coisa, difere-se do pensamento, pois não é uma mera impressão dos sentidos, mas uma cogitação com conselho, esforçando-se para explicar algo obscuro, procurando penetrar no que é oculto a nós. A meditação é uma espécie de coroamento do processo de aprendizagem, pois é uma comunicação da alma com essa realidade. É na especulação que somos refletidos pela realidade. Em Hugo de São Vitor existem três modos de inebriar-se do ser, o primeiro é diante das criaturas, o segundo mediante as escrituras e, por fim, sobre os costumes (o caráter ético/sentimental).

Toda esta preparação através do pensamento e da meditação tem como propósito nos conduzir para a contemplação, que é o último estágio da inteligência humana. Cabe ressaltar que esta atividade não é propriamente um novo conhecimento, antes é a atividade da inteligência por excelência, que opera uma transformação no próprio ser daquele que contempla. Aquele que entra neste estado tem uma consciência muito mais viva, pois admira a realidade em sua essência, uma admiração que brota do coração livre. Se a humildade aparece como o princípio de todo o aprendizado agora encontramos propriamente o nosso termo, a contemplação da sabedoria é o fim de toda a educação. Esta contemplação, tal como proposta por Hugo de São Vitor, está erigida sobre uma concepção psicológica. Por isso definimos a contemplação como uma *atitude intuitiva do intelecto, que através de uma visão admirável, convida o homem a uma vontade amorosa pelo perfeito*. Contudo essa contemplação admite dois graus, a primeira que trata da consideração das criaturas e a segunda que trata da contemplação do criador.

Por fim discutimos como a alma pode pretender ascender a essa sabedoria, uma vez que o homem está em uma “realidade” e a Sabedoria em outra, como o homem

poderia se comunicar com ela. Demonstramos como a contemplação lida com um caráter psicológico, mas para operar essa saída do mundo sensível para o inteligível será que não existe uma faixa intermediária capaz de ligar ambas as realidades? – consequentemente extinguindo uma visão dualista do homem. Essa é a questão que Hugo de São Vitor propõe a responder quando institui a noção da *affectio imaginaria*, esta instância psicológica é a responsável por operar, no nível ontológico da inteligência, a *restauratio* humana. Na *affectio* o homem opera através das analogias e símbolos para, a partir do mundo sensível, compreender a sabedoria em sua instância transcendente. Em um processo de descida e subida o homem forma o seu caráter para a sabedoria, ao *especular a verdade* opera a subida da alma até o elemento supremo e através do *exercício da virtude* reconhece a necessidade de descer às formas próprias do mundo sensível.

As coisas do mundo sensível significam simbolicamente, cada uma ao seu modo e nível de ser, algo do mundo invisível. Por isso a educação deve partir dos aspectos sensíveis – das ciências ditas profanas (como as artes liberais e a filosofia) antes de pretender alcançar o cume sublime da ciência sagrada (a teologia). Assim cada um dos elementos terrestres possui um correspondente ontológico no mundo inteligível e a razão humana (elemento terrestre) seria a expressão da sabedoria divina (mundo inteligível).

Resta ainda uma última questão: a diferença que se estabelece entre a razão e a inteligência. Pretendíamos demonstrar como as duas realidades, apesar de parecerem análogas, distam quanto ao objeto. E se a razão é algo que temos de semelhante à sabedoria divina, não é de se estranhar que delimitá-la seja de extrema importância para compreender a sua operação e, consequentemente, a restauração do homem. Enquanto a razão é uma operação mais próxima à ideia de um raciocínio lógico – no homem –, uma capacidade discursiva, sendo um instrumento para a investigação, ao modo da meditação, a inteligência é a instância que percebe a sabedoria, pois se trata de um conhecimento certo e puro dos princípios das coisas. A razão é a parte imaterial da alma, a inteligência é o que torna capaz a intuição contemplativa.

Ao final dessa síntese de nosso trabalho, somos levados a concluir que todas as ciências, sejam elas de ordem primária como o são as artes liberais, seja elas da ordem espiritual como a filosofia e a teologia, estão servindo de preparação para a restauração do homem, o estudo e a educação servem como preparação do reencontro do corpo com



a alma, e somente através de uma vida de estudos ordenada para a Sabedoria é que o homem encontrará a sua plena realização.

Certamente a obra de Hugo de São Vitor tem muito a oferecer aos homens modernos, ele aponta para nós ‘caminhos’ para a educação, com base na tradição do conhecimento dos mestres do passado (Platão, Aristóteles, Dionísio, Boécio etc.). Se hoje nos perguntamos: para que serve a educação? Para ‘onde’ os estudantes querem ir por meio do estudo e da leitura? É possível nos apropriarmos da sabedoria? Para Hugo de São Vitor, 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 sabedoria, porque seria essa a meta do ensino e da aprendizagem. Hugo entende que o conhecimento somente poderá ocorrer através da leitura, da meditação e da contemplação (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, prefácio). Por isso o processo formativo pretende conduzir a natureza humana para a sua plenitude. Isto porque “a finalidade e a intenção de todas as ações ou disposições humanas, que são moderadas pela Sabedoria, devem almejar ou a recuperação da integridade da nossa natureza ou a atenuação das necessidades que assolam a vida presente” (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 5, §1).

Aquilo que constitui a humanidade não pode ser desprezada quando buscamos compreender a atividade educativa, em outras palavras: a visão que temos do homem afetará diretamente a concepção que possuímos do que é necessário para o desenvolvimento humano. Neste sentido, refletir sobre essa restauração humana operada através da *Affectio Imaginaria* implica refletir sobre a fecundidade da natureza humana. O que é próprio do ser humano? Para responder a essa questão o mestre Vitorino bebe da tradição filosófica grega antiga bem como da tradição filosófica cristã, e entende que a formação se dará entre a união dos saberes sagrados e profanos; ordenação do método de estudos e para a vida; o exercício/a prática das virtudes; o trabalho e a ação fundamentada na Verdade – eis a síntese de seu projeto educacional.

Quando observamos o ambiente escolar atual, envolto de dificuldades e transtornos de aprendizagem, agressividade verbais e físicas, indisciplina, quadros depressivos<sup>192</sup>, etc., constata-se a nossa preocupação em debater qual o real papel da

---

<sup>192</sup> Sobre os problemas na educação moderna – principalmente àquelas relativas ao Brasil – recomendamos a excelente pesquisa de João Eduardo Bastos Malheiro de Oliveira: *A motivação ética no processo de ensino/aprendizagem na formação de professores do ensino fundamental*. Através da pesquisa qualitativa, o autor demonstra como as motivações modernas não dão conta dos problemas

educação e a natureza humana. Esse problema reverbera na ideia central do discurso Vitorino: a da unidade humana composto de alma e corpo. É nessa unidade que se encontra a dimensão educacional: o intelecto, e com ele, a natureza humana, pois [...] a integridade da natureza humana é aperfeiçoada pelo conhecimento e pela virtude (HUGO DE SÃO VITOR, *Didasc.*, L. I, c. 5, §3). Somente teremos o pleno uso do intelecto mediante o conhecimento e a virtude. Essas reflexões são importantes para compreendermos melhor os nossos desafios educativos. Estudar a história, desse modo, nos ajuda na sensibilidade por meio de seu estudo, não apenas olhando para os métodos educacionais utilizados, mas a forma como refletiam sobre a natureza humana.

Não se trata de cristalizar os escritos Vitorinos como norte para os desafios brasileiros, mas sim destacar que no século XII já encontrávamos essa hipótese sobre a relação entre a faculdade intelectual e a ação e condição humana no processo educativo.

A obra de Hugo de São Vitor é muito viva e rica, mas consideramos que talvez a sua atividade pedagógica e de liderança, exercida através da direção da escola, não tenham permitido o pleno desenvolvimento da sua doutrina. Cremos que a obra de Ricardo de São Vitor (1110 – 1173) possa servir como complemento e vivência desse propósito educacional, ainda que não tenhamos feito referência ao discípulo de Hugo de São Vitor em nossa pesquisa, cremos que a compreensão da contemplação e da aplicação do método de estudos possa se encontrar nas inúmeras obras do discípulo que são dedicadas exclusivamente ao tema (como *Benjamin Menor*, *Benjamin Maior*). Enfim, uma comparação mais exaustiva sobre o tema merece ser realizada e será o objeto de um estudo ulterior.

---

associados à educação. A sua tese central é que se quisermos uma educação efetiva a motivação deveria girar em torno da motivação através das virtudes.

## BIBLIOGRAFIA

AMORIM, T. **Por que não somos felizes?** Santos, SP: Editora Simonsen, 2016.

\_\_\_\_\_. **O coração do mundo.** Ensaio sobre a crise da sensibilidade e outros textos. Linotipo Digital. São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. **O antropólogo como autor:** as convergências com a escrita literária e a importância da personalidade. 2018. 43f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2018.

ANTÃO. *The philokalia.* London: Faber and Faber, 1979.

AQUINO, S. T. **Suma contra os gentios.** Edição bilíngue latim – português. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul. 1990-1996, 2 v.

\_\_\_\_\_. **Suma teológica (*Summa Theologiae*).** Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclessiae, 2016.

\_\_\_\_\_. *Quaestiones Disputatae de Veritate: quaestio XI.* In: Agostinho. *De Magistro* - sobre o mestre. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Kírión, 2017. p.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Tradução de Giovanni Reale e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **De Anima.** Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ASSIS, M. *A Igreja do Diabo.* In: **Volume de contos.** Rio de Janeiro: Garnier, 1884.

ATHAYDE, W. R. A Sapiência e as Sete Artes Liberais Segundo Hugo de São Vítor. **Humanidades em diálogo**, v. 1, n. 1, p. 179-195, 2007.

\_\_\_\_\_. **As artes liberais e mecânicas**. Uma via para o conhecimento da sapiência, segundo Hugo de São Vítor. 102 f. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ATANÁSIO. **Vida e conversão de Santo Antão**. São Paulo: [s.n], 1990. Disponível em: <<http://cristianismo.org.br/vida-antao-1.htm>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral – Hugo e Ricardo de São Vítor**. Vaticano: A Santa sé, 2009. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20091125.pdf](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091125.pdf)>. Acesso em: 06 nov. 2019.

BOÉCIO. **A consolação da filosofia**. Tradução de William Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRITO, S. Da Pessoa, sua estrutura e relação segundo Romano Guardini. **Brasiliensis**, Brasília, v.7, n. 14, p. 117-140, 2018.

\_\_\_\_\_; MATOS, B.; OLIVEIRA, V. A noção de verdade Segundo Santo Tomás de Aquino. **Revista Aquinate**. Rio de Janeiro, v.14, n. 34, p. 40-50, 2018.

\_\_\_\_\_. **Uma análise histórica do conceito de consciência moral** (Paulo Apóstolo, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Freud). Brasília, [s.n], 2015.

\_\_\_\_\_. **Santo Tomás de Aquino e Richard Swinburne: Um diálogo da simplicidade**. Brasília, [s.n], 2019.

**BÍBLIA SAGRADA**. Edição Ave-Maria, 2009.

CAMPANHARI, R. Apresentação. In: **Didascalicon**: sobre a arte de ler. Campinas: Editora Kírion, 2018.

CARVALHO, O. **Santo Tomás de Aquino**. (História Essencial da Filosofia. Aula 18). São Paulo: É Realizações, 2006.

\_\_\_\_\_. **A dialética simbólica** – estudos reunidos. Campinas: Vide Editorial, 2015.

CARNAP, R. Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo, v. 21, n. 2, 2016. pp. 95 – 115.

\_\_\_\_\_; HAHN, H; NEURATH, O. A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. v. 10, Campinas, 1986, pp. 5-20.

CROMBERG, M. U. **Individuação espiritual e hermenêutica imaginal**: Henry Corbin, leitor de Heidegger. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

CUNNINGHAM, W. F. **Introdução à educação. Problemas fundamentais, finalidades e técnicas**. Porto Alegre: Editora Globo, 1975.

CUSA, N. de. **A douta ignorância**. Tradução de José Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

DAWSON, C. **La crisi dell'educazione occidentale**. Brescia: Morcelliana, 1965. Disponível em: <<http://www.rassegnastampa-totustuus.it/cattolica/wp-content/uploads/2014/07/CRISI-DELLEDUCAZIONE-IN-OCCIDENTE-C-Dawson1.pdf>>. Acesso em: 31/04/2020.

DE BRUYNE, E. La Estética de Los Victorinos. In: **Estudios de Estética Medieval – Libro III – Epoca Romanica**. Madrid: Editorial Gredos, 1959.

DESCARTES, R. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

FALCÓN, R. **On classical education**. An introduction and personal view by someone who committed his lifework to it. [S.l.:s.n.], 2020. Disponível em: <<https://medium.com/@rssfalcon/on-classical-education-d8959f56d8d5>>. Acesso em: 07 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Educação e humildade**. Do Didascalicon de Hugo de são Vitor. [S.l.:s.n.], [201-] Disponível em: <<http://www.rafaelfalcon.com.br/wp-content/uploads/2016/04/Humildade-Didascalicon.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2020.

FERNANDES, M. A. Skholé: o Sentido Fundante da Escola. In: COELHO, I. (Org.). **Escritos Sobre o Sentido da Escola**. Campinas: Mercado de Letras, 2012. p. 33-57.

\_\_\_\_\_. O que é mesmo educação? **Revista Educativa - Revista de Educação**, Goiânia, v. 13, n. 1, 2010. p. 161-175. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/educativa/article/view/1253867>>. Acesso em: 29 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. Da necessidade do desnecessário. **Scintilla** – Revista de filosofia e mística medieval. Curitiba, n. 6.3, 2009. p.123-154

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

GILSON, E.; BOEHNER, P. **História da filosofia cristã**. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

HUGO DE SÃO VITOR. Opúsculo sobre o modo de aprender e meditar. In: ROSA, A. (Org.). **Princípios Fundamentais de Pedagogia**. Tradução de Antônio Donato Rosa. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019a.

\_\_\_\_\_. Opúsculo sobre a arte de meditar. In: ROSA, A. (Org.). **Princípios Fundamentais de Pedagogia**. Tradução de Antônio Donato Rosa. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019b.

\_\_\_\_\_. Tratado dos três dias. In: ROSA, A. (Org.). **Princípios Fundamentais de Pedagogia**. Tradução de Antônio Donato Rosa. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019c.

\_\_\_\_\_. **Didascálicon** – Sobre a arte de ler. Tradução de Roger Campanhari. São Paulo: Kírión, 2018.

\_\_\_\_\_. *Commentaria in hierarchiam coelestem S. Dyonisii Areopagitae*. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXV (175). p. 923-1154.

\_\_\_\_\_. *De sacramentis christianae fidei*. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVI (176). p. 173 – 618.

\_\_\_\_\_. *(De Tribus Diebus) Eruditionis Didascalicae – Libri VII*<sup>193</sup>. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVI (176). p. 741-839.

\_\_\_\_\_. *De Modo Dicendi et Meditandi*. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVI (176). 875 - 881

<sup>193</sup> O texto do Tratado dos Três Dias, na edição de Migne, está contida no livro Didascálicon.

\_\_\_\_\_. *De Meditando seu Meditandi Artificio*. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVI (176). p. 993-997.

\_\_\_\_\_. *De Fructibus Carnis et Spiritus*. In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVI (176). p. 997 – 1010.

\_\_\_\_\_. *De Unione Corporis et Spiritus* In: MIGNE, J. (Org.). **Patrologiae cursus completus**. Series latina. Paris: Bibliothecae Cleri Universae, 1880. Tomo CLXXVII (177). p. 285-294.

\_\_\_\_\_. **(Sermones Centum) Os mais Belos Sermões de Hugo de São Vitor**. Tradução de Antônio Donato Rosa. São Paulo: Edições Livre, 2017.

HUGONIN, M. Ensaio sobre a fundação da escola de São Vitor de Paris. In: ROSA, A. (Org.). **Princípios Fundamentais de Pedagogia**. Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019.

ILLICH, I. **In the Vineyard of the Text**. A commentary to Hugh's Didascalicon. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**. São Paulo: Paulinas, 2012.

JUNG, C. G. **O Homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.

KNELLER, G. F. **Introdução à filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1984.

KREEFT, P. Uma refutação do relativismo moral. **Revista Aquinate**. Tradução de Saulo Brito e Vitor Oliveira. Rio de Janeiro, n.33, 2017. p. 40-55.



LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAUAND, L. J. **O que é uma universidade?** São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_. **A unidade da idéia de homem em diferentes culturas**. [S.l.: s.n.]. 1995. Disponível em: <[http://www.hottopos.com/seminario/sem2/jean.htm#\\_ftn1](http://www.hottopos.com/seminario/sem2/jean.htm#_ftn1)>. Acesso em: 18 jun. 2020.

LLANO, A. **Gnosiologia realista**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2004.

MARCHIONNI, A. Introdução. In: HUGO DE SÃO VITOR, *Didascalicon* – da arte de ler. Tradução de Antônio Marchionni. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vitor**. 1998. 219f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1998.

MARÍAS, J. **Historia de la Filosofía**. Madrid, ESP: Alianza Editorial, 2019.

MARITAIN, J. **Elementos de Filosofia 1: introdução geral à filosofia**. Rio de Janeiro: Agir, 1998.

MCGLINN, M. Introdução à edição americana de 2002. In: JOSEPH, M. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. Tradução de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

MORENTE, M. G. **Fundamentos de Filosofia** – Lições Preliminares. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.

NASSER, J. M. Prefácio. In: JOSEPH, M. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. Tradução de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

NOGUEIRA, M. O Didascálicon de Hugo de São Vitor – Regras de leitura enquanto normas de vida. In: **Mirabilia** – A Filosofia Monástica e Escolástica na Idade Média. n.16, Barcelona: UAB, p. 52-64, 2013.

NOUGUÉ, C. O Trivium, da Irmã Miriam Joseph – obra única. . In: JOSEPH, M. **O Trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. Tradução de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: É Realizações, 2008.

\_\_\_\_\_. Das artes liberais: A necessária revisão. In: **Da Arte do Belo**. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

OLIVEIRA, T. **Escolástica**. São Paulo: Manduravá, 2005.

OLIVEIRA, V. H. P. de. **Um caminho entre a literatura e a espiritualidade**: As ressonâncias do hesicismo nos Relatos de um Peregrino Russo. 2018. 131 f., Dissertação (Mestrado em Literatura)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote. In: **Obras completas de José Ortega y Gasset**. Madrid, ESP: Revista de Occidente, p. 310-400, 1966.

PENIDO, M. T. L. **A função da analogia em teologia dogmática**. Petrópolis: Editora Vozes, 1946.

PEREIRA, M. H. da R. *Introdução*. In: **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PIEPER, J. **Luz Inabarcável** – O Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino. Tradução de Gabriele Greggersen. Disponível em:

<<http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm>>. São Paulo, [s.n.], 1973. Acesso em: 27 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. **Que é Filosofar. Que é Acadêmico.** Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Editora Herder, 1968.

\_\_\_\_\_. **Felicidade e Contemplação. Lazer e Culto.** Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Editora Herder, 1969.

PIRES, C. A metafísica em questão. **Revista Portuguesa de Filosofia.** Tomo L – Fasc.1/3 – Braga: UCP, p. 323-343, 1974.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates.* In: **Diálogos III, Apologia de Sócrates, Crítion, Fédon.** Men Martins, Sintra (POR): Publicações Europa-América, [?].

\_\_\_\_\_. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

\_\_\_\_\_. **Carta VII.** Tradução de Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinha Melo. São Paulo: Editorial Estampa. 1989.

REBOUL, O. **Filosofia da educação.** São Paulo: Editora Nacional, 1978.

RODRIGUES, A. **Ser e Dever-ser:** Tomás de Aquino e o Debate Filosófico Contemporâneo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015.

ROREM, P. **Hugh of Saint Victor.** New York, USA: Oxford University Press, 2009.

ROSA, A. D. *Introdução Geral.* In: **Princípios Fundamentais de Pedagogia.** Foz do Iguaçu: Associação Centro Hugo de São Vitor, 2019.

\_\_\_\_\_. **Os pressupostos do aprendizado:** comentário ao opúsculo de Hugo de São Vitor – sobre o modo de aprender. São Paulo, [s.n], 1994. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/hmldd-00.htm#7P>> Acesso em: 15 set. 2019.

\_\_\_\_\_. **A educação segundo a filosofia perene – síntese sobre a educação humana.** São Paulo, [s.n], 1992. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/efp-ind.htm>> Acesso em: 15 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. **Notas de filosofia e história da educação.** São Paulo, [s.n], 1989. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/down-ar.htm>>. Acesso em: 11 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Hugo de São Vitor:** textos notáveis sobre a memória – compilado de toda a sua obra. São Paulo, [s.n], 1993. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/h-memo00.htm>>. Acesso em: 23 nov. 2019.

SANTOS, M. F. **O homem perante o infinito.** São Paulo: Livraria e Editora Logos, 1960.

\_\_\_\_\_. **Tratado de Simbólica.** São Paulo: Livraria e Editora Logos. 1955.

TAYLOR, J. **The Didascalicon of Hugh of Saint Victor.** A Medieval Guide to the Arts. New York y Londres: Columbia University Press, 1961.

SÃO BENTO. **A regra de São Bento;** Latim-Português. Tradução dos monges beneditinos da Bahia. Salvador: Edições São Bento, 2004.

SÃO BOAVENTURA. **Recondução das ciências à teologia.** Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Porto: Porto Editora, 1996.

SCOLNICOV, S. Platão: da educação como desenvolvimento da razão. **Cadernos do NEFI**. Núcleo de estudo sobre o Ensino de Filosofia. Piauí: Edufpi, v.1, n. 1, p. 3-11, 2015.

\_\_\_\_\_. **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SCHELER, M. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

SPURRELL, M. **The Symbolism of Medieval Churches**. New York: Routledge, 2020.

VIANA, A. P. dos S. A arte de ler: uma análise da importância da leitura na perspectiva de Hugo de Saint-Victor. **IX Anped Sul**. n. 24, Caxias do Sul: UCS, p. 408-411, 2014.

\_\_\_\_\_. **O projeto educacional de Hugo de Saint-Victor no século XII: Sapiência e sacramento na formação e na restauração humana**. 2019. 228f. Tese (Doutorado em Educação)—Universidade Estadual de Maringá, Maringá: 2019.

ZAMBONI, F. **Literatura, ensino e educação liberal**. 2011. 186 f. Tese (Doutorado em Literatura)—Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2011.