

Os fundamentos do saber no *Didascálicon*, de Hugo de São Vítor: uma análise sobre a representação medieval da natureza humana em sua relação com a Sabedoria divina¹

The foundations of knowledge in Hugo de São Vitor's Didascalicon: an analysis of the medieval representation of human nature in its relationship with divine Wisdom

João Paulo dos Santos Neto

 <https://orcid.org/0000-0002-2352-5673>
Universidade Federal do Amazonas

Resumo: neste artigo, analisaremos os fundamentos do saber apresentados no programa escolar do cônego parisiense Hugo de São Vítor (†1141) de título *Didáscalicon: da Arte de Ler* (1127). Partimos da premissa de que qualquer tentativa mínima de reconstrução de uma teoria medieval do conhecimento está sujeita à análise da relação do homem com Deus, sobretudo se tratando da análise da proposta curricular de Hugo de São Vítor, o qual considera até mesmo a dimensão teórica (portanto divina) das artes mecânicas como partes da “filosofia” (i.e., do amor à Sapiência). Portanto, iniciaremos nosso estudo buscando compreender o recorrente conceito de Sapiência na obra vitorina a partir da análise da transmissão cultural dos platonismos dos Padres da Igreja até o século XII. Em seguida, buscaremos apreender em Hugo de São Vítor sua representação da alma humana e suas qualidades naturais (*memoria e ingenium*), como também o importante conceito teológico medieval de “iluminação” do espírito, buscando compreendê-lo como um capacitador da compreensão da realidade verdadeira a partir do desanuviar dos olhos da contemplação. No final do artigo, faremos uma reflexão sobre as vantagens desse método de análise do conhecimento medieval, apontando também as possibilidades de continuidade deste estudo a partir de outras fontes e subtópicos de pesquisa.

Palavras-chave: Idade Média. Mística especulativa. Ciência medieval. Hugo de São Vítor. Didáscalicon.

Abstract: In this article, we will analyze the foundations of knowledge presented in the school program of the Parisian Canon Hugo de São Vítor (†1141) called *Didascalicon: de studio legendi* (1127). We start from the premise that any minimal attempt to reconstruct a theory of medieval knowledge is subject to the analysis of the relationship between man and God, especially when dealing with the analysis of the curricular proposal of Hugo de São Vítor, who even considers the theoretical dimension of mechanical arts as parts of philosophy. Therefore, we will start our study seeking to understand the recurrent concept of Wisdom in the Victorian work from the analysis of the cultural transmission of the Church Fathers' Platonisms up to the 12th century. Next, we will seek to apprehend in Hugo de São Vítor his representation of the human soul and its natural qualities (*memoria* and *ingenium*), as well as the important medieval theological concept of divine "illumination" of the human spirit, seeking to understand it as an enabler of understanding of true reality from the unwinding of the eyes of contemplation. At the end of the article, we will reflect on the advantages of this method of analyzing medieval knowledge, also pointing out the possibilities for continuing this study from other sources and thematic research subtopics.

Keywords: Middle Ages. Speculative mystique. Medieval Science. Hugo de São Vítor. Didascalicon.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Este artigo é resultado de uma posterior revisão e adaptação dos resultados alcançados em minha dissertação de Mestrado sob orientação do Prof. Síval Carlos Mello Gonçalves (PPGH-UFAM) (SANTOS NETO, 2021)

O que existe em nós que nos permite conhecer as coisas? Se levássemos esta questão a um interlocutor hipotético que compartilhe conosco de uma mesma rede de significados, em sua resposta, ele provavelmente delegaria a função do conhecer aos nossos sentidos e/ou ao intelecto. Contudo, se replicássemos esta pergunta alhures, obteríamos outros resultados. Por exemplo, na primeira metade do século XII, esse modelo de compreensão das capacidades cognitivas da pessoa humana seria tido como uma forma incompleta de se concebê-las, uma vez que as operações mentais não eram atribuídas somente às atividades intelectuais e aos órgãos sensoriais, mas também à alma humana. Portanto, neste artigo, apresentaremos quais eram os elementos responsáveis por essa forma peculiar de entendimento da cognição humana a partir da análise dos fundamentos do saber no *Didascálicon: da Arte de Ler*, de Hugo de São Vítor (1096?-1141).²

Se há uma proposição no *Didascálicon* que fundamenta todas as suas matérias é a de que a mente imortal e racional do homem é una em Deus, ou seja, que a mente humana opera não só em razão da Mente de Deus, como também dela é partícipe.³ Esse argumento constrói-se através de duas proposições basilares da pedagogia de Hugo, que a justificam e possibilitam: a de que a dimensão imortal da pessoa humana é “afim à divindade” (*divinitati esse cognatum*) (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 67); e a de que todas as coisas subsistiam na Mente de Deus antes de serem criadas, portanto, o exercício da razão humana é um movimento mental virtualmente contido na Sapiência divina.

À vista de melhor desenvolver esses temas, separamo-los em seções. Na primeira delas, apresentaremos o conceito de “Sapiência” (*sapientia*) e a lógica da proposição hugoniana de que a mente humana opera em razão da Mente de Deus, no sentido de nela ter parte. Em seguida, demonstraremos em que, para o cômego, o homem é semelhante a Deus, pois, como veremos, a essência divina do homem é o que lhe capacitaria a entender as coisas. Isto feito, demonstraremos nas duas últimas seções como, na lógica hugoniana, a mente humana harmoniza-se com a Sabedoria divina no ato do conhecimento e, por fim, apontaremos quais eram as qualidades naturais consideradas necessárias ao estudo.

A Sapiência como arquétipo de todas as coisas

“Sapiência” é uma palavra importantíssima e recorrente nessa obra, cujo significado está implícito no texto. Sabemos se tratar de uma dimensão de Deus porque nela “reside a forma do bem perfeito” (*in qua perfecti bona forma consistit*) (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 46), mas este algo, na verdade, é Alguém. É a Segunda Pessoa da Trindade, a Mente de Deus (MARCHIONNI, 1998, p. 98-112; TAYLOR, 1991, p. 14; ILLICH, 1993, p. 9-10). Não é preciso muito para chegar a esta conclusão. Santo Agostinho, de quem Hugo herdara o conceito de Sabedoria (TAYLOR, 1991, p. 14), escreveu em comentário ao Evangelho de João que a Sabedoria “Apresentou-se em pessoa para curá-lo [o homem] [grifo nosso]” (AGOSTINHO, 2014, p. 39). Quer dizer, que a Sapiência, o Verbo e Filho de Deus, “se fez carne” para que as pessoas fossem curadas através da glória de Deus em Cristo.

² Hugo de São Vítor provavelmente nasceu na Saxônia em 1096 e migrou para Paris por volta de 1115, tornando-se, na década de 1120, professor da Escola de São Vítor. Foi um dos homens mais famosos de seu tempo e um dos principais teólogos da história da Igreja católica. Seu *Didascalicon* (1127) é uma de suas obras mais famosas, cuja matéria versa sobre os fundamentos, conteúdo e metodologia da leitura, considerada por Hugo o primeiro passo da instrução dos principiantes na busca da Sapiência.

³ Em Hugo, a palavra “mente” (*mens*) é usada como sinônimo de “alma” (*animus*). Hugo a descreve assim: “[...] esta mente, que é capaz de captar todas as coisas, é formada de cada substância e natureza, para que possa representar em si a imagem das coisas semelhantes a ela” (*Didascalicon*, p. 49). Como veremos no decurso deste artigo, estas mesmas características são próprias do espírito humano.

Tal como Agostinho, Hugo considerava a busca da Sabedoria como um meio de restaurar a semelhança divina no homem, e outrossim a tomava como Cristo: “O livro que tem o nome Sabedoria de Salomão se chama simplesmente *Sabedoria*, ‘porque nele em maneira clara é expresso o advento de Cristo, que é Sapiência do Pai’” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 187); “Cristo é vida eterna, *Cristo é também sabedoria*, e sabedoria é tesouro [grifo nosso]” (OF SAINT-VICTOR, 2009, p. 102). Este fato importa, não para constatar o seu significado por mera exigência semântica, mas porque essa concepção de Sapiência tem implicações profundas no programa de estudos do *Didascalicon*. É fundamental saber que, para Hugo, todas as coisas subsistiram na Mente de Deus antes de serem criadas, “as quais, em sua totalidade, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial [que é Deus]” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 86), permanecem contidas nela por sua semelhança com o Criador.

Essa associação de ideias é resultado da confluência da cosmogonia hebraica com os platonismos de Calcídio e os de Agostinho e Boécio. De Santo Agostinho, Hugo herdara a ideia de que a essência do mundo e as coisas concretas que nele existem são consubstanciais; de Boécio, a divisão da ordem das matérias em coisas “intelectíveis” (*intellectibilia*) e “inteligíveis” (*intelligibilia*), como também a cristianização do demiurgo platônico; de Calcídio, parte da teoria teológica e cosmogônica de Platão.⁴ Sendo assim, não é possível entender o significado de Sapiência sem antes discutirmos suas raízes platônicas.

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

Ao construir o universo ordenado, a que ser vivo o construtor fez-se assemelhar-se? Não podemos nos dignar a aceitar qualquer um desses que apresenta o caráter natural de uma parte, pois nada que se assemelhe ao incompleto poderia jamais tornar-se belo. Ao contrário, devemos afirmar que o universo ordenado se assemelha mais estritamente do que qualquer outra coisa àquele ser vivo do qual são partes, tanto individualmente quanto universalmente, todos os demais seres vivos. Pois tal ser vivo abrange e contém dentro de si a totalidade dos seres vivos inteligíveis, tal com este universo contém a nós e todos os demais seres vivos visíveis que foram criados. Na medida em que o deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio. (PLATÃO, 2010, p. 181)

Daí para Hugo dizer que o universo está inserido na Mente de Deus foi um curto passo, uma vez que há muito Boécio promovera a identificação do demiurgo (*opifex*) a Deus (CHENU, 1997, p. 68).

Os vestígios da pré-existência de todas as coisas na Sapiência (semelhante ao archetypum platônico) são encontrados no *Didascalicon* ante a análise minuciosa do texto. O primeiro e mais evidente indício desse platonismo cristianizado aparece logo no início do Primeiro Livro, quando Hugo menciona o *Timeu* para explicar o ditado apolíneo “conhece-te

⁴ Sobre essas características do platonismo de Agostinho e o de Boécio, ver CHENU, 1997, p. 49-79. Sobre as influências filosóficas de Hugo de São Vítor das quais me valho no trecho apontado, consultar SANTOS NETO, 2021, p. 27-37.

a ti mesmo”, evocando-o em glosa para demonstrar a concordância entre a tese platônica da criação do universo e a sua teoria da composição e potencialidades da alma humana:

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

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

A alma, com efeito, conhece os elementos e as coisas que derivam dos elementos, pois pela inteligência compreende as causas invisíveis das coisas, e pelas impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas corpóreas. (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 47)

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

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

[...] sendo desprovido de malevolência, ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele. [...] Na medida em que o deus quis construir o universo o mais estreitamente semelhante ao mais belo dos seres inteligíveis, completo em todos os aspectos, o construiu como um ser vivo, único e visível, encerrando dentro de si todos os seres vivos naturalmente aparentados a ele próprio.” (PLATÃO [et al.], 2010, p. 179, 181)

Enquanto que no Didascálicon vale o modelo criacionista ex nihilo, em que Deus é a causa originária de todas as coisas: “A obra de Deus consiste em criar aquilo que não existia”, pois ele é “o único pai e artífice da natureza”, a qual só passou “para a existência atual unicamente por decisão da vontade divina” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 63, 69).

Mas a Sapiência é também arquétipo. “Ela é a ‘razão primordial das coisas’ porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 83) e, se o demiurgo organizou a matéria caótica utilizando-se como modelo, Deus também o fez. Segundo Hugo, na Sapiência, reside o arquétipo de todas as coisas que vieram a existir. Sendo assim, a substância intelectível (imaterial) e, por conseguinte, a alma humana, possuiria virtualmente dentro de si a semelhança com todas as coisas e com a Mente de Deus (que é a substância intelectível primordial): “E assim se diz que a mente, cunhada com a semelhança de todas as coisas, é num certo sentido todas as coisas e é composta de todas as coisas, não em sentido efetivo, mas virtual e potencial” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 51).

Dissemos que em Hugo a mente humana é partícipe da Mente de Deus em razão do espírito humano tê-la composto em seu estágio primordial e pré-existencial, mas ainda há uma camada a ser abordada, que pode ser alcançada através do seguinte silogismo: se tudo o que veio à existência sob a ordem de Deus é partícipe de Sua Mente (pois existente como arquétipo na Sabedoria divina), e todos os homens devem a Deus a sua causa

originária, então, todo movimento cognitivo humano é, de certa forma, um movimento cognitivo dentro da Mente de Deus, pois todas as coisas estão virtualmente contidas em Deus e a alma humana nada mais é do que parte da substância intelectual primordial:

Assim, aquilo que existe na realidade é imagem daquilo que está na mente do homem, e aquilo que está na mente do homem é imagem daquilo que está na mente divina.

A criatura racional foi feita segunda a mente divina. A criatura visível foi feita segundo a mente do homem. Portanto, todo movimento e retorno da criatura racional devem ser direcionados para a mente divina, como todo movimento e retorno da criatura visível devem direcionar-se para a criatura racional. (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 275)

Portanto, podemos dizer que, para Hugo, a consciência humana é una em Deus e todo movimento intelectual humano introspectivo é uma busca por respostas na Sabedoria divina:

A mente imortal do homem, iluminada pela Sapiência, se volta para o seu princípio, e percebe quanto é inconveniente ao homem procurar coisas fora de si, uma vez que poderia ser-lhe suficiente aquilo que ele próprio é. Lê-se, escrito na trípole de Apolo: *gnoti seauton*, ou seja “conhece-te a ti mesmo”. De fato, o homem que não esqueceu a sua origem sabe que é nada tudo aquilo que é sujeito à mutabilidade. [...] Somos reerguidos pelo estudo, para que conheçamos a nossa natureza e aprendamos a não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós. (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 47, 51)

A busca da Sapiência é feita através da procura dos Seus traços divinos em si mesmo. É como se a dimensão incorpórea do homem fosse um denso tecido de significados que resguardasse as muitas verdades da vida (invisíveis aos olhos da carne, visíveis aos olhos da contemplação). Mas este tecido é um retalho, parte de algo maior:

“Tocando os corpos, portanto, o intelectual se degenera [...] Mas quando, remontando desta separação para a inteligência pura, ela se recolhe em um, torna-se mais feliz pela participação na substância intelectual. [...] A procura da *Sapiência* é, com efeito, “um grande conforto na vida”. Quem a encontra é feliz, quem a possui é beato.” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 51, 89)

Chegamos, assim, à conclusão de que a alma humana é partícipe da Mente de Deus e uma condição para que a humanidade possa conhecer as coisas. Segundo Hugo de São Vítor, ela é o que fundamenta toda a possibilidade de conhecimento, pois a mente humana opera em razão da Mente de Deus, ao mesmo tempo em que dela é partícipe. Sobre este último assunto, desenvolveremos a seguir de que forma a dimensão imortal da pessoa humana é “afim à divindade”.

A substância divina no homem

Podemos compreender um tanto melhor o acesso à Sapiência se entendermos que nesse universo a alma humana era considerada parte de Deus. Hugo de São Vítor acreditava que quando o homem-carne passara a existir, a alma humana separou-se de Deus em um movimento vertical –*descendo*– para animar o corpo até o momento do seu

falecimento, quando o espírito, enfim, estaria livre para reunir-se novamente em Deus (*in unum se colligit*) (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 88, 89).

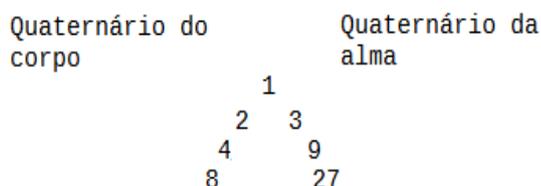
O processo da progressão e regressão da alma é comentado em duas passagens no *Didascalicon* sobre a disciplina matemática. Sobre a primeira delas, trata-se do seguinte comentário de Boécio em *Isagoge*:

Todas estas almas, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial, pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis, de modo que elas, agora mais que serem conhecidas, conhecem, e, em virtude da pureza da inteligência, se tornam tanto mais felizes quanto mais se aplicarem às coisas intelectíveis. (*Apud.* DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 87)

Parte da progressão está clara na citação acima. Vemos a origem (a “substância intelectível primordial”) e a “descida” da alma para animar o corpo (“pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis”). Logo depois, Hugo a complementa, eis o término da progressão: “[...] quando, remontando desta separação para a inteligência pura, ela se recolhe em um, torna-se mais feliz pela participação na substância intelectível.” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 89).

Todavia, a dinâmica do *exitus-reditus* da alma humana se encontra mais clara nos trechos de Hugo de São Vítor sobre as progressões infinitas dos números pares e ímpares, que representam, respectivamente, o quaternário do corpo e da alma. Para expô-la, Hugo de São Vítor segue a tradição de Macróbio e Calcídio (TAYLOR, 1991, p. 199), demonstrando-a aritmeticamente segundo a lógica de um diagrama na forma da letra lambda (λ):

Figura 01 – Quaternário do corpo e da alma em Hugo



Fonte: elaborada pelo autor.

Em ambos os quaternários, a progressão consiste em quatro operações de multiplicação, em que, mesmo se levadas ao infinito, o número-chave da ramificação sempre reaparecerá na casa das unidades na quarta progressão. Tomemos o quaternário do corpo como exemplo. Na primeira progressão, temos como multiplicador e multiplicando o número dois, que é a representação numérica do corpo; o resultado dessa multiplicação é o número quatro, o qual, por sua vez, deverá ser multiplicado por dois, assim como o seu resultado, até que se obtenha o número trinta e dois, que possui em si a representação numérica do corpo (o número dois):

Diga: duas vezes dois faz quatro; diga: duas vezes quatro faz oito; diga: duas vezes oito faz dezesseis; diga: duas vezes dezesseis faz trinta e dois. Aqui, no quarto passo, retorna igualmente o mesmo número dois, do qual a multiplicação começou; igualmente, se você continuar ao infinito, sem dúvida acontecerá que no quarto passo lhe aparecerá sempre o número dois. (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 93).

O mesmo é válido para a progressão da alma, representada pelo número três. O multiplicador padrão, o três, sempre multiplicará o último resultado obtido na operação anterior até que se formem as quatro progressões. No entanto, interessa mais observar os significados de cada um dos multiplicadores em seu conjunto, pois eles contam a trajetória da alma humana:

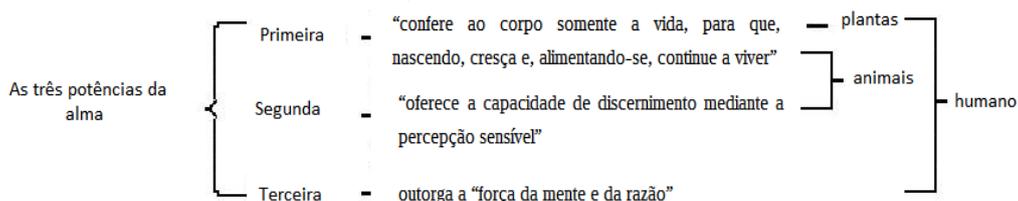
- a) O número um representa a “essência simples da alma”, ou seja, a substância intelectível primordial de onde se origina a alma;
- b) O número três é a alma humana em si, já separada do intelectível. Nesse estágio, a “mônada flui para a tríade” (*monade in triadem profluere*). Quer dizer, de sua essência simples, o espírito se desdobra em uma atividade ternária, “onde 1) pela *concupiscência* deseja uma coisa, 2) pela *ira* condena outra coisa, 3) pela *razão* discerne entre as duas”;
- c) O número nove simboliza a encarnação da alma e o início da vida humana”;
- d) O número vinte sete representa a vida do homem mortal em sua plenitude;
- e) Na última progressão, representada pelo oitenta e *um*, o corpo falece e a alma humana retorna ao intelectível: “Em sua quarta progressão, solta do corpo, a alma retorna para a pureza de sua simplicidade.” Encerra-se aqui o arco das progressões.⁵

Portanto, sob a ótica vitorina, o ser humano era composto por duas substâncias. Hugo é bastante claro quanto a isto: o homem é composto de uma essência mortal, que é “passageira” (*caducus*) e de menor valor, e outra imortal, “que é a mais importante e que, é necessário dizê-lo, é ele mesmo” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 61). De ambas, sublinhemos, a substância divina é a única que torna o conhecimento possível ao homem, pois ela é quem dota a pessoa humana de sua potência racional e sensorial.

Segundo Hugo de São Vítor, a alma humana é dotada de três potências, as quais estão hierarquicamente submetidas umas às outras: a primeira das potências “está sujeita à segunda” e a terceira “traz consigo as duas anteriores [...] e destas se serve como de servos obedientes” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 55). Há de notar que ele considera a terceira potência como a mais importante delas, não só por conter as outras duas como “servas obedientes”, mas por ser principalmente através do intelecto que se poderá restaurar no homem a semelhança divina.

Organizemo-las esquematicamente para melhor facilitar o entendimento da matéria:

Figura 02 - As três potências da alma.



Fonte: elaborada pelo autor.

⁵ Todas as informações listadas nos itens acima referem-se a DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 91-94

Conforme demonstrado acima, Hugo associava as funções de cada potência às capacidades gerais de três tipos de seres vivos. Símile à força das plantas, a primeira potência confere ao homem a vida vegetativa (nascer, crescer e continuar a viver). O discernimento mediante a percepção sensível é concedido pela segunda potência da alma: “[...] assumindo a primeira potência como parte de si, alcança um discernimento vário e multiforme sobre aquilo que consegue captar”. Mas nem tudo é percebido através dos sentidos, o homem também é capaz de racionalizar e representar mentalmente as coisas ausentes e desconhecidas através da inteligência e da imaginação: “Esta terceira potência está dada somente ao gênero humano, e ela capta não somente sensações e imaginações perfeitas e fundamentadas, mas também explica e confirma com pleno ato da inteligência aquilo que a imaginação sugeriu” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 55).

Portanto, podemos dizer com segurança ter sido a alma humana aquilo que para Hugo capacitaria o homem de todas as suas capacidades intelectuais; o corpo seria matéria inerte e a alma a própria existência humana.

A “iluminação” no despertar da consciência

Segundo Hugo de São Vítor, a possibilidade de acesso à Sapiência dependeria ainda da vontade de Deus, uma vez que o despertar da consciência humana quanto a sua verdadeira natureza estava condicionada à “iluminação” (*illuminatio*) do espírito humano: “A Sapiência ilumina o homem para que conheça a si mesmo, ele que, quando não sabe que foi feito acima das outras coisas, acaba achando-se semelhante a qualquer outra coisa” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 47).

“Este amor da *Sapiência* é uma iluminação do espírito inteligente por aquela pura *Sapiência*, e num certo sentido um retorno e um chamamento para si por parte daquela *Sapiência* [...]” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 53). Essa noção de “luz divina” é comum na literatura teológica dos séculos XII e XIII, embora não arrisquemos dizer que era uma noção universalmente conhecida ou aceita nessa época.⁶ Encontramo-la, por exemplo, nas *Questões disputadas sobre a verdade*, de Tomás de Aquino, que assim escreveu: “Ora, ainda que somente Deus infunda na mente a luz da verdade, o anjo e o homem podem remover algum obstáculo à percepção da luz” (AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO, 2017, p. 158-159).

Em certo sentido, essa *lumen divinum* se assemelha às “luzes” do Esclarecimento do século XVIII (*Aufklärung*), na medida em que ambas supostamente libertam o homem de certo estágio das trevas. Mas as semelhanças param por aí. A iluminação do espírito da qual falavam os medievais não era uma figura de linguagem, ao contrário de como a concebiam os esclarecidos setecentistas. Para estes, o termo “esclarecimento” nada mais é do que uma metáfora que indica a transição de um estado intelectual torpe a outro altivo e independente, como testemunha a alegoria que introduz o texto *Seis perguntas sobre o esclarecimento* (1789), do poeta Christoph Martin Wieland (1733-1831):

Portanto, I. “O que é Esclarecimento?”

Resposta: Isto é algo que sabe todo aquele que aprendeu a reconhecer, por intermédio de um par de olhos capazes de ver, onde se encontra a diferença entre o claro e o escuro, a luz e a escuridão. No escuro, ou o homem não vê

⁶ Isto porque, ao contrário de nossas expectativas, não encontramos nenhuma menção a esse tipo de luz na *Ética, ou conhece-te a ti mesmo* (*Scito te Ipsum*), de Pedro Abelardo, obra que, por se tratar de um olhar introspectivo à pessoa humana e seus pecados, supomos que encontraríamos alguma menção sobre o alumiar do espírito humano.

absolutamente nada, ou pelo menos não vê tão claramente, que é possível reconhecer corretamente os objetos e distingui-los uns dos outros: tão logo a luz é trazida, esclarecem-se as coisas, elas se tornam visíveis e podem ser distinguidas uma das outras [...] (KANT [et al.], 2011, p. 49-50)

Mas diferentemente dos dualismos que o poeta expõe, as possibilidades de captação das luzes pelos olhos humanos ganharam outros matizes na Idade Média, pois, para os medievais, nem tudo podia ser visto pelos “olhos da carne”, como as reproduções imagéticas armazenadas na memória que só poderiam ser lidas com os “olhos da mente”. Lemos em Abelardo que “nem o olho do coração é simples para poder ver com clareza” e que “olho da mente” é aquele “quase livre de mácula, e capaz de ver com clareza” (ABELARDO, 2016, p. 91). Palavras-chaves: a “capacidade de ver com clareza” não é uma faculdade do corpo humano; para Hugo e outros clérigos da Idade Média, apenas os olhos da alma iluminados pelo Espírito de Deus é que poderiam ver as luzes da Sabedoria.

Para os primeiros escolásticos, os “olhos brilhantes” eram parte do corpo espiritual do homem e condicionavam a própria capacidade de ver corretamente (ILLICH, 1993, p. 20). Segundo Hugo, Adão e Eva “[...] foram criados com olhos tão luminosos que eles podiam constantemente contemplar aquilo que agora é muito doloroso de olhar” (*Apud* ILLICH, 1993, p. 20). Cego pelo pecado original, Deus, em ato de piedade, doravante iluminaria o espírito humano para que ele percebesse o caos em que está mergulhado e, assim, pudesse encontrar seu caminho de volta à sua natureza primeira:

Enquanto uma alma estiver no pecado, ela permanecerá em confusão e trevas, e não poderá libertar-se e chegar à ordem e forma da justiça, a menos que ela seja iluminada para ver os males [...]. Mas uma alma que tenha caído em confusão não poderá fazer isso sem luz. Assim sendo, é necessário que primeiro haja luz, para que a alma possa ver a si mesma e reconhecer o horror e a vilania da sua confusão, entender a si mesma, e, então, alcançar a disposição racional e a ordem da verdade. (DE SÃO VÍTOR, *De sacramentis fidei*, I, I, cap. 21; PL 176 195D-96^a, apud ILLICH, 1993, p. 18)

Assim, ensina-nos o *Didascálicon*: com a vista desanuviada, poderemos buscar nos livros o brilho da Sabedoria, que “traz as letras e símbolos à luz, e ilumina os olhos do leitor” (ILLICH, 1993, p. 18).

As qualidades naturais

Um dos objetivos do *studium* na tradição escolar vitorina é o desenvolvimento das qualidades naturais humanas (*natura*), necessárias “para que [o estudante] entenda facilmente aquilo que ouve e memorize firmemente aquilo que entendeu” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 143). Sendo assim, segundo Hugo de São Vítor, as capacidades de “entender” e de “memorizar” são duas competências fundamentais para o estudante, atribuídas, respectivamente, ao “engenho” (*ingenium*) e à “memória” (*memoria*).

Devemos ter bastante cuidado na tradução de ambas as palavras, uma vez que o processo de composição mental era outro e bastante diferente do nosso. Sobre isso, é exemplar o erro de tradução de Marchionni, o qual, provavelmente por desconhecer os estudos sobre a “memória inventiva” na Idade Média, tomou “*ingenium*” por “inteligência”: “Aqueles que se dedicam ao saber teórico devem dispor de inteligência e de memória ao mesmo tempo [...]” [“*Qui doctrinae operam dant, ingenio simul et memoria pollere debent* [...] [grifo nosso]”] (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 146-147). “*Ingenium*”, no *Didascálicon*, está mais para “aptidão” do que “inteligência”, significando faculdade inventiva. Segundo Hugo, “O

engenho investiga e descobre” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 153), mas a produção do conhecimento (a que hoje atribuímos à inteligência) dependia da sua atuação conjunta com a *memoria*: “[...] se uma faltar, a outra não pode conduzir ninguém para a perfeição, da mesma forma que os lucros servem para nada se faltar o armazenamento e inutilmente constrói armazéns aquele que tem nada para guardar” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 147) Portanto, é um erro tomá-lo por inteligência.

O “engenho” era uma inclinação natural, ou melhor, um desejo anímico de investigar e descobrir as verdades do mundo.⁷ Não há dúvida de que o engenho era uma potência anímica. Para Hugo de São Vítor “O engenho é uma certa força ínsita naturalmente na alma e com capacidade própria” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 147). Que dizer, embora ele não fosse um elemento constituinte da alma humana em seu estágio primário de existência, acreditava-se que o engenho fora “implantado” (*insitus est*) na alma provavelmente na segunda progressão (quando a mônada flui para a tríade), momento em que o “desejo” é enxertado no espírito humano. Portanto, mais exato seria definir “*ingenium*” como um ardor do coração pelo conhecimento ou como um amor natural da alma pela Sapiência, que a motiva a descobrir e investigá-la. Afinal, como escrevera Hugo, o amor à Sabedoria é o que move o estudante na busca do conhecimento, pois “todos que conhecem Deus, o amam; e ninguém pode amá-lo sem conhecê-lo” (OF SAINT-VICTOR, 2009, p. 50).

Dissemos que o engenho “descobre” e “investiga” (*ingenium inuenit et inuestigat*) (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 146-147, 153), em razão de seu amor e inclinação natural à Sapiência, mas que o entendimento só acontece mediante a articulação dessas informações através da *memoria*, a qual “custodia a Sabedoria” (*custodit sapientiam*) (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 147). Eis aqui outro profundo lapso semântico e um dos motivos para aquela confusão na tradução anterior: “*memoria*” não é nem de longe a mesma coisa que “memória”, do português moderno. Segundo Mary Carruthers, o fato de hoje considerarmos que o grande poder criativo da humanidade é a imaginação e que, portanto, a memória é desprovida de intelecto – “apenas memorização, nem pensamento real nem verdadeiro aprendido” –, é fruto de um mundo pós-Romântico e pós-freudiano, em que “a imaginação foi identificada com um consciente mental de grande, e mesmo perigoso, poder criativo”. Na Idade Média, ao contrário, não se conferia os louros do intelecto à imaginação, mas à memória treinada, educada e disciplinada de acordo com os preceitos das artes da linguagem (gramática, lógica e retórica) (CARRUTHERS, 2008, p. 1,8).

O grande problema de tentarmos entender o significado medieval de *memoria* a partir do *Didacalicon* é que esse não é um escrito dedicado à “memória”, e sim à “leitura”, classificado por Hugo como um dos exercícios responsáveis pelo desenvolvimento do *ingenium*. Portanto, a descrição da função dessa faculdade humana aparece sucinta e, em razão disso, capciosa ao leitor moderno, resumida na seguinte sentença: “[...] a memória guarda, resumindo” [*ita memoria colligendo custodit*] (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 153). Para o estudante medieval, essas palavras poderiam bastar; para nós, facilmente a confundimos com o nosso modelo de memória estéril.

Devemos, pois, buscar respostas em outras fontes. Nesse sentido, outro escrito de Hugo, intitulado *Os três melhores auxílios mnemônicos para aprender história (De tribus maximis circumstantiis gestorum)*, dá-nos informações suficientes para concordamos plenamente com a supracitada defesa que M. Carruthers fez do potencial criativo da *memoria* na Idade Média. Nesse opúsculo, Hugo propõe um método de classificação e

⁷ Segundo o Dicionário de Latim de Oxford, o vocábulo engenho pode significar desejo, inclinação ou disposição natural.

organização das informações adquiridas no “inventário da memória” para que se as pudesse transformar em matérias úteis na construção e expressão do pensamento robusto:

Retorne, portanto, criança, ao seu coração e considere como você deve dispor e recolher nele os preciosos tesouros da Sabedoria, de modo que você possa aprender sobre seus repositórios individuais, e quando por segurança você colocar alguma coisa neles, que a disponha em tal ordem que quando a sua razão chamar por ela, você é facilmente capaz de achá-la por meio de sua memória, entendê-la por meio do seu intelecto, e trazê-la para fora através da sua eloquência. (CARRUTHERS, 2008, p. 340)

Portanto, concluamos dizendo que a “destreza mental”, nos termos modernos da “inteligência”, era concebida na Idade Média como a união das duas qualidades naturais *ingenium* e *memoria*. Embora essas qualidades fossem características universais da espécie humana, para Hugo, o seu potencial variava de um indivíduo a outro, a depender tanto do tempo de treinamento de suas faculdades naturais quanto do grau de “inteligência” próprio de cada indivíduo: “Há muitas pessoas que a própria natureza deixou tão desprovidas de capacidades, que têm dificuldade para entender até as coisas fáceis [...] Há um outro tipo de indivíduos, todavia, que a natureza dotou de engenho, oferecendo-lhes um acesso fácil para chegar à verdade” (DE SÃO VÍTOR, 2001, p. 43)

Conclusão

Enumeramos em quatro as características gerais dos fundamentos do saber presentes no *Didascálicon* de Hugo de São Vítor. Sem dúvida, poderíamos incluir mais coisas se analisássemos outras obras do cômico, mas o trabalho seria extenso e fugiríamos da proposta deste artigo. Atualmente, em pesquisa na Pós-Graduação em História da UFAM, eu e meu orientador Síval Gonçalves retomamos esta pesquisa a partir de outros parâmetros, incluindo na discussão, desta vez, o campo do imaginário medieval, uma vez que anjos e demônios também eram considerados partícipes da possibilidade de acesso ao conhecimento segundo a perspectiva vitorina. Da mesma forma, poder-se-ia acrescentar à discussão uma análise da dimensão fenomenológica dos textos vitorinos sobre a meditação e a contemplação, através dos textos do teor de *Da Graça da Contemplação* ou *Sobre a Arca de Noé*, respectivamente de Ricardo e Hugo de São Vítor. É possível até mesmo discutir sobre a compreensão medieval da dimensão fisiológica do saber, quer dizer, sobre o papel atribuído aos órgãos humanos nesse processo (olhos, coração etc.). Mas tudo isso, pontuemos outra vez, necessitaria de outras investigações e outras fontes além do *Didascálicon*.

Consideramos como grande mérito desta pesquisa apontar um outro caminho para o estudo da dimensão do saber na Idade Média que não esteja atrelada à dimensão social ou socioprofissional à guisa dos “intelectuais” ou “homens de saber” estudados respectivamente pelos historiadores Jacques Le Goff ou Jacques Verger. Nosso trabalho se trata de uma antropologia do conhecimento e não de uma teoria social do conhecimento na Idade Média. Da mesma forma, acreditamos que os resultados alcançados nesta pesquisa podem chamar atenção dos historiadores à importância do estudo dos místicos para melhor entender a ciência medieval, os quais comumente são preteridos aos matemáticos ou aos lógicos, como Pedro Abelardo, considerado, aliás, por Mariateresa Brocchieri (1989) e Jacques Le Goff (2003) como os exemplos máximos do intelectual medieval no século XII.

No mais, obviamente, o valor desta análise reside também nas informações propriamente registradas acerca do que Hugo de São Vítor considerou em seu *Didascálicon*

como aquilo que possibilita ao homem conhecer as coisas. De tudo que foi dito, gostaria ao menos de sublinhar a seguinte resolução: não se pode falar de autonomia da razão humana em Hugo de São Vítor. De fato, tudo que pensamos após longa meditação sobre o tema fatalmente convergiu a isto. A mente humana é partícipe da Mente de Deus; a alma humana foi parte da substância intelectual primordial; a iluminação divina é o que permite à alma despertar do seu torpor intelectual; e o engenho e a memória servem senão para, respectivamente, buscar e custodiar a Sabedoria. Verdade é que, qualquer tentativa mínima de compreensão do Didascalicon, deverá levar em conta que a valorização do conhecimento está centrada numa história espiritual da humanidade que coloca como central uma interpretação da relação do homem com Deus.

Fontes

ABELARDO, Pedro. *Ética, ou Conhece-te a ti mesmo (Scito et ipsum)*. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO, Santo; AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o mestre*. Campinas: Kírión, 2017.

CLARAVAL, São Bernardo. *Opúsculo sobre o livre-arbítrio*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

DE SÃO VÍTOR, Hugo. *De unione corporis et spiritus*. In: PORCELL, Joan Martínez. *De unione corporis et spiritus*. Espiritu LXIV. [s.n.], n 150, p. 397-421, 2015.

DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Vozes, 2001.

DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Noah's Ark I*. In: *Hugh of Saint-Victor: Selected Spiritual Writings*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009, p. 45-156.

DE SÃO VÍTOR, Hugo. *The three best memory-aids for learning history*. In: Carruthers, Mary. *The book of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 339-344.

DE SÃO VÍTOR, Hugo. *Didascálicon sobre a arte de ler*. Campinas: Kírión, 2018.

KANT [et al.]. *O que é esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

PLATÃO, *Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu, Crítias*. Bauru: EDIPRO, 2010.

SÃO VÍTOR, Hugo de. *A arte de Ler*. Campinas: Vide Editorial, 2015.

Referências

Oxford Latin Dictionary. Oxford University Press, Ely House, London W.I, 1968.

BASCHET, Jêrômê. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BONI, Luiz Alberto de. *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

BROCCHIERI, Mariateresa. O intelectual. In: LE GOFF, Jacques. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 125-141.

CARRUTHERS, Mary. *Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do "lugar"*. Remate de Males, vol. 26, n. 1, p. 17-29, 2006.

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

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

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

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

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016.

KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média: uma introdução*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2005.

LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2017.

LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1989.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da Educação na Idade Média*. Campinas: Kírión, 2018.

ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor: great medieval thinkers*. New York: Oxford University Press, 2009.

SILVA, Filipe. *Teologia e teoria das ciências em Hugo de S. Victor*. Medievalia. Textos e estudos, 21, 2002.

TAYLOR, Jerome. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor*. Nova York: Columbia University Press, 1991.

VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.

SANTOS NETO, João. *Pensados na Mente de Deus: os fundamentos do saber em Hugo de São Vítor*. Dissertação (Mestrado em História). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2021.

Notas de autoria

João Paulo dos Santos Neto é Graduado, Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal do Amazonas, além de professor efetivo na SEDUC-AM. Concentra seus estudos e trabalhos na área de História, com interesse particular na história do ascetismo e da teologia mística dos cônegos parisienses de São Vitor. Além disso, é participante ativo do grupo de pesquisa Imaginário e Cultura no Ocidente Medieval, liderado pelo Dr. Síval Mello Gonçalves (UFAM). Atualmente cursa o doutorado em História pela Universidade Federal do Amazonas, com auxílio financeiro da FAPEAM através do POSGRAD – Edição 2021-2022. E-mail: jpsneto.3@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

SANTOS NETO, João Paulo. Os fundamentos do saber no Didascálicon, de Hugo de São Vitor: uma análise sobre a representação medieval da natureza humana em sua relação com a Sabedoria divina. *Sæculum – Revista de História*, v. 27, n. 46, p. 10-23, 2022.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 04/01/2022

Modificações solicitadas em 04/04/2022

Aprovado em 26/04/2022