

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PEDRO EDUARDO GOMES BELCHIOR

**O LUGAR DA VIA MÍSTICA DE HUGO DE SÃO VITOR NA TRADIÇÃO
FILOSÓFICA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL**

Juiz de Fora

2021

PEDRO EDUARDO GOMES BELCHIOR

**O LUGAR DA VIA MÍSTICA DE HUGO DE SÃO VITOR NA TRADIÇÃO
FILOSÓFICA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Belchior, Pedro Eduardo Gomes.

O Lugar da Via Mística de Hugo de São Vitor na Tradição Filosófica como Exercício Espiritual / Pedro Eduardo Gomes Belchior. -- 2021.

137 p.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Hugo de São Vitor. 2. Filosofia Mística. 3. Exercícios Espirituais. I. Coelho, Humberto Schubert, orient. II. Título.

Pedro Eduardo Gomes Belchior

O Lugar da Via Mística de Hugo de São Vitor na Tradição Filosófica como Exercício Espiritual

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Metafísica – Teorias da Subjetividade

Aprovada em 14 de setembro de 2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo

Para meus filhos, Theodoro e Valentin.

AGRADECIMENTOS

A minha esposa Nadinny pelo amor e companheirismo.

Aos meus pais pelo apoio incondicional.

Ao prof. Dr. Humberto Schubert Coelho pela orientação deste trabalho.

Ao prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins pelas importantes considerações.

A Universidade Federal de Juiz de Fora, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelo amplo apoio através do programa de financiamento de bolsas.

“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. 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 lucrases, também nada terás perdido. Diz, de fato, o Apóstolo: *Omnia legentes, quae bona sunt tenentes* [I Tes.5,51]” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.99)

“Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit. Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat, qui ceteris similis fuit cum se prae ceteris factum esse non intellexit”. (Liber Primus, Caput I: De Origine artium)

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi reconstruir a unidade do pensamento do filósofo e teólogo místico Hugo de São Vitor (1096-1141) e compreendê-lo à luz da tradição filosófica que ele se coloca. A proposição de uma síntese entre filosofia e mística especulativa é assumida a partir da própria motivação pedagógica do autor. Ele insere o postulante nos saberes que integram as ciências e as artes liberais em uma via preparatória de ascensão espiritual. Para estudo deste projeto, que engloba dimensões metafísicas, éticas e estéticas, buscamos no *status quaestiones* uma inserção mais ampla para análise dessa tradição que identificamos como perene e centralizada no platonismo cristão. O estudo trata, então, das transformações do Platonismo no começo do segundo milênio e o papel de Hugo e da Escola de São Vitor nesse ambiente. As fontes primárias que visitamos e interpretamos foram em especial o *De Arca Noe Morali*; *De Institutione Novitiorum Liber*; *De Sacramentis Christianae Fidei*; *De Unione Corporis Et Spiritus*; *De Vanitate Mundi Et Rerum Transeuntium Usu Libri Quatuor*; *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*; e o *Soliloquium De Arrha Animae*. A partir delas verificamos que o autor busca estabelecer graus progressivos para o conhecimento de Deus, a partir de práticas ou exercícios (*memoria, meditatio, moralia*) que objetivam a “re-forma” da alma pelo conhecimento e pelas virtudes. Demos ênfase na ascensão para Deus como ponto alto de sua busca filosófica, privilegiando a investigação sobre a alma e a psicologia agostiniana marcada pela autoconsciência e pelo conhecimento de si mesmo. Verificamos a conciliação entre “coração e mente” que o elevou a universalidade de um humanismo medieval. Demonstramos como o programa vitorino reflete a “imagem arquitetônica do gótico” em direção à síntese e à unificação. Hugo de São Vitor estabelece o homem como intermediário entre dois planos, concebe especial lugar à alma, à razão e à inteligência. A contemplação da verdade requer esforço intelectual até a demonstração do homem interior e imaterial por excelência. Sua via mística baseada no pensamento, na meditação e na contemplação, desse modo, tem seu valor para a pesquisa filosófica.

Palavras-chave: Hugo de São Vitor. Filosofia Mística. Exercícios Espirituais

ABSTRACT

The objective of this research was to rebuild the unity of the thought from the philosopher and mystic theologian Hugh of Saint Victor (1096-1141) and understand it by the light of the philosophic tradition that he is settled. The proposition of a synthesis between philosophy and speculative mystic is assumed from the own pedagogic motivation of the author. He inserts the postulant on the knowledge that integrates the science and liberal arts in a preparatory way of spiritual ascesis. For the study of this Project, that incorporates metaphysical dimensions, ethical and aesthetical, we seek by the *status quaestiones* a wider insertion for the analysis of this tradition that we identify as perennial and centralized on the christian platonism. Therefore the study treats the transformations of the platonism in the beginning of the second millennium and the role of Hugh and the School of Saint Vitor on this setting. The primary sources that we visited and interpreted was, specially, the *Arca Noe Morali*; *De Institutione Novitiorum Liber*; *De Sacramentis Christianae Fidei*; *De Unione Corporis Et Spiritus*; *De Vanitate Mundi Et Rerum Transeuntium Usu Libri Quatuor*; *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*; and the *Soliloquium De Arrha Animae*. Through them we verified that the author seeks to establish progressive degrees in the knowledge of God, by the practices and exercises (memoria, meditatio, moralia) that aim the ‘re-form’ of the soul by the knowledge and virtues. We emphasized on the ascension to God as a high point of his philosophical search, by privileging the investigation about the soul and Augustinian psychology marked by self-consciousness and by the self-knowledge. We verified the conciliation between ‘heart and mind’ that elevated him to the universality of a medieval humanism. We demonstrate how the victorin program reflects ‘the architectural image of the gothic’ on direction to the synthesis and unification. Hugh of St. Victor establishes the man as an intermediary between two plans, conceives a special place to the soul, the reason and the intelligence. The contemplation of the truth requires intellectual effort until the demonstration of the inner and immaterial man par excellence. His mystic way based on thought, meditation and contemplation, consequently, has its value for the philosophic research

Keywords: Hugh of Saint Victor. Mystical philosophy. Spiritual Exercises

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Relação de autores e obras citados por Hugo de S. Vitor no <i>Didascalicon</i>	22
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Arca Noe	De Arca Noe Morali Libri IV
Soliloquium	Soliloquium De Arrha Animae
Didasc.	Eruditionis Didascalicae Libri Septem
Hugo	Hugo de São Vitor
In herarchiam	Commentariorum In Hierarchiam Coelestem S Dionysii Areopagitae
Institutione	De Institutione Novitiorum Liber
Laude	De Laude Charitatis
Meditatione	De Meditando Seu Meditandi Artificio Opusculum Aureum
Sacramentis	De Sacramentis Christianae fidei
Tribus diebus	De Tribus Diebus
Vanitate	De Vanitate Mundi Et Rerum Transeuntium Usu Libri Quatuor

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	A VIA MÍSTICA	15
2.1	A VIA MÍSTICA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	35
2.2	MÍSTICA ESPECULATIVA NA IDADE MÉDIA.....	42
3	O ITINERÁRIO DA MÍSTICA VITORINA.....	54
3.1	DO TRABALHO DE RESTAURAÇÃO.....	54
3.2	DAS VIRTUDES PARA BELEZA	64
4.	ASCENSÃO PARA DEUS.....	81
4.1	DA ALMA E SUAS POTÊNCIAS	81
4.2	DO VISÍVEL AO INVISÍVEL	101
4.3	DO CONHECIMENTO DE SI	110
5.	CONCLUSÃO.....	127
	REFERENCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

Hugo de São Vitor (1096-1141), nascido na Saxônia, antigo Sacro Império Romano-Germânico (atual Alemanha), tornou-se um ilustre mestre do século XII, ao assumir a direção da Abadia de São Vitor de Paris, no lugar de Guilduíno (-1155). A fama de Hugo de São Vitor foi aclamada pelo filósofo Boaventura (1217/1221 – 1274) como “o maior de todos de seu tempo”, e hoje tornou-se objeto de vivo interesse em nosso país. Este fato se comprova pelas recentes traduções de suas obras e institutos fundados com seu nome. A pesquisa que aqui apresentamos não poderia ser diferente. Ela vem, então, inspirada e motivada por este mesmo contexto. O que dela nos tornou imediatamente evidente é que seu nome na literatura especializada é sempre marcado com a insígnia do filósofo e do místico. Este detalhe, considerado de suma importância, tornou-se o próprio eixo motivador de nossa investigação: em que medida as duas se diferenciam ou se tocam? Como o nosso autor nelas se situa e as concilia? Felizmente, a formação vitorina do famoso *Didascalicon*, obra provavelmente confeccionada em uma bela iluminura, nos forneceu pela pena do próprio Hugo uma série de referências e uma amplitude desafiadora de uma tradição ali presente.

O nosso objetivo, contudo, não trata unicamente de uma análise das tradições encontradas, e sim um mapa que permita reconstituir o estado da questão, para, então, adentrar de modo mais seguro nas suas obras e na unidade do seu pensamento. O *primeiro capítulo, Argumentos para a via mística*, foi concebido com esse intento. Nele procuramos uma inserção mais ampla, uma análise da tradição que identificamos como clássica ou perene, na qual Hugo de São Vitor se circunscreve. A via mística, seja ela introduzida nesta tradição, seja concebida pelo autor, a colocamos nesta perenialidade que as conectam por postulados em comum. Com isto intentamos reconstituir a centralidade do platonismo e do neoplatonismo, conciliadora do especulativo e do espiritual, assumida na tradição cristã e desenvolvida até a Abadia de São Vitor de Paris, no coração da Idade Média.

O que propomos no primeiro momento não é apenas um diálogo crítico entre esses autores e a obra de Hugo de São Vitor, mas um pressuposto metodológico, um *excursus*, ou uma via de preparação, se quisermos pensar em termos de etapa mística, para exposição e análise das obras hugonianas. A metodologia de Hugo e suas metáforas arquitetônicas também nos serviram de modelo. A composição da estrutura do trabalho e a evolução das ideias correspondem as etapas da via mística. Elas nascem dos postulados em comum e se ramificam

gradualmente como no *Didascalicon*, mas estes postulados são sempre retomados e devem convergir e coincidir no topo do edifício arquitetônico.

No *segundo capítulo, O itinerário da mística vitorina*, analisamos e apresentamos propriamente o autor, tendo em vista aquilo que julgamos o núcleo de sua mística em conformidade ao *excursus*. As obras mais apreciadas são *De Arca Noe Morali*, *De Arrha Anime*, *Didascalicon*, *De institutione novitiorum*, *De Meditatione*, *De sacraments christianae fidei*, *De Tribus Diebus*, e *De Vanitate Mundi*. Para que tais obras possam ser melhor aproveitadas pelo leitor, também quisemos estabelecer o seguinte critério metodológico na ordem da exposição: o que escreve o autor, o que entendemos do autor, e, por fim, a análise crítica e comentada. Esta posição visa garantir que o autor tenha mais “voz” no trabalho.

Na primeira fase da ascese vitorina, objetivamos compreender a visão do autor, a partir da sua mesma compreensão que vai do cosmológico ao ético e estético. Verificaremos de que modo sua mística especulativa é centrada nos graus progressivos para o conhecimento de Deus. Para tanto, cabe ver como os atos da alma correspondem ao programa de “reforma e restauração”. Observamos seu currículo de letras e costumes e as práticas espirituais cristãs. No fundamento de suas práticas exploramos a concepção de Deus, da natureza e do trabalho humano, como reflexos de uma dimensão própria. Avançamos para explorar o domínio do corpo e da mente, na dinâmica visível-invisível, e o que se é presumível a partir da concepção humana. Queremos, também, ressaltar os elementos universais de seu pensamento na hipótese de um humanismo. Outros elementos evidenciamos: a humildade e a imitação como exercícios para edificação do ser. Pretendemos, doravante, demonstrar como o programa vitorino reflete a imagem arquitetônica do gótico em direção a unificação.

No *terceiro capítulo, ascensão para Deus*, apresentamos o que consideramos o ponto alto de sua filosofia, a partir da ênfase e do que ele mesmo privilegia, isto é, a alma, a autoconsciência, o conhecimento de si mesmo. Analisamos sua contribuição na conciliação entre ciência do coração e da mente, a dupla concepção do conhecimento como constituintes de sua cosmovisão. Neste capítulo também verificamos a compreensão dos reinos do imaterial e do invisível, e de que maneira o trabalho da alma visa superar o estado de mutabilidade, confusão, fragmentação e sofrimento.

Buscamos a definição e a constituição da alma nos termos da tradição que a apresenta. Tateamos em que medida a alma é concebida na matriz neoplatônica de progressão e retorno para a unidade primeira, e as demais influências que corroboram seu vocabulário usual. Outros elementos que devemos investigar: como exercícios espirituais restituem o ser belo da alma;

como os seres são pensados a partir de uma hierarquia ontológica?. A concepção simbólica do universo, as coisas tomadas como símbolos e expressão da Mente Divina, também nos exigiu um aprofundamento do conceito anagógico.

Por fim, analisamos sua psicologia ou teoria do conhecimento, a ligação da alma e do corpo, pensada em termos de analogia. O entendimento da posição da imaginação como elemento intermediário nos foi particularmente cara. Este elemento fornece as chaves necessárias para o estudo da razão humana que compreende uma parte superior e privilegiada. A análise de sua psicologia dualista também nos permitiu revelar a sua definição de homem.

No ápice do percurso tomamos a autoconsciência e o autoconhecimento como marcas do pensamento do autor. A partir daí, de que forma o socratismo cristão de Hugo e seu *cogito* agostiniano é aproveitado e tem seus ecos na modernidade. Nesta altura algumas perguntas fundamentais se colocam: qual é a importância da auto-visão da alma para colocar o homem diante da verdade? De que maneira sua via mística baseada no pensamento, meditação e contemplação tem seu lugar na filosofia? O que são os atos superiores da razão? Esperamos que, uma vez esclarecida a matriz filosófica e mística que ele se insere, possamos alcançar com propriedade o ecletismo de suas influências e sua vasta erudição.

2 A VIA MÍSTICA

Ao prefaciá-la sua obra *O Itinerário Místico de São João da Cruz*, no então ano de 1949, o Pe. Maurílio Teixeira-Leite Penido (1895-1970)¹ lamentava as “tão desalentadoras condições deste mundo apodrecido”. O que o espantava naquele século era o “naturalismo avassalador”, e uma “animalidade desenfreada”, e só um “sobrenaturalismo total” e um “espiritualismo sem reticências” poderiam derrotá-los. Constitui “imperecível mérito de Henri Bergson”², atesta Penido, ter percebido, embora judeu, que acima de tudo mais, necessitava o mundo ouvir a mensagem do misticismo cristão³.

O mundo que precisa de um tal remédio só pode ser um lugar de crise, um lugar em que estamos “aferrados à terra, fascinados por mil ninharias, vaidosos, egoístas, sensuais e rancorosos”⁴. A palavra *crisis*, de origem grega, carrega no seu campo semântico as palavras “separação”, “abismo” bem como “juízo” e “decisão”. Mário Ferreira dos Santos (1907-1968)⁵, ao postular uma *Filosofia da Crise*, atesta ser o homem a consciência da crise. A própria consciência humana é marcada por essa crise. Em qualquer esfera que nossas investigações se processem, lá encontra-se a ação de separar. Nos atos mentais mesmos, seja abstração ou imaginação, inevitavelmente atribuímos distâncias. No mundo das ideias as percebemos implicadas umas nas outras, sendo possível separá-las e examiná-las. Nesse movimento que é *crises* se realiza a crítica, a análise das ideias, pela separação de umas das outras.

Por outro lado, não é possível afirmar a separação sem alguma presença unitiva. A ação de separar (abrir distância entre pares) não surgiria, evidentemente, se não existisse o que une. A imagem do relojoeiro, a separar e desmontar as peças de um relógio, nos é ilustrativa. Se dele nos afastássemos levaríamos uma insatisfação. As peças, agora separadas, parecem protestar dentro de nós solicitando o retorno à unidade que antes formavam. Tanto nelas quanto em nós mesmos há um apelo a essa ordem que antes dominava, uma ordem potencial em cada uma

¹Sacerdote, filósofo e teólogo católico brasileiro. Destacou-se pelas obras *Le methode de Bergson* (1993), e *O Itinerário Místico de São João da Cruz* (1995).

²Henri Bergson (1859 – 1941), filósofo francês, por vezes, considerado filósofo místico. Além de Nobel de Literatura (1927) destacou-se por ensaios como *Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889); *Matière et Mémoire* (1896); *L'Évolution créatrice* (1907); *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932)

³(PENIDO, 1949, p. 5, prefácio).

⁴(Ibid, p.10).

⁵Filósofo, escritor, e tradutor brasileiro. Intelectual autodidata e pensador neoplatônico que escreveu a grande *Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais*. Concebeu seu próprio sistema filosófico, a chamada *Filosofia Concreta* (1960), e a *Mathesis Magiste*.

daquelas peças, que poderá novamente reunir-se pela mão hábil do relojoeiro⁶. Essa insatisfação acompanha a *crises*, e vivendo-a, estamos insatisfeitos.

Maurílio T.-L Penido, que observou de seu século como “tão enfasiado das coisas espirituais, tão materializado, tão relativista, tão descrente da verdade e do amor”, aponta-nos uma insatisfação e tentativa de superação. O padre Penido, possivelmente, encontraria nos dias de hoje tais queixas e obstáculos. A abertura de uma pesquisa destinada a uma filosofia de uma época tão distante, e ao mesmo tempo ancorada nos domínios da religião, alerta para o nosso distanciamento atual. O materialismo, o relativismo, ou ainda o positivismo, são correntes que possivelmente representem maior resistência crítica.

Algumas delas não resistem em declarar o colapso do Uno e do Ser, e do legado que deles se construiu. Esse legado é, muitas vezes, chamado de “tradição clássica”, um período constante de valores e ideias que alicerçaram o mundo ocidental. Por essa característica hereditária, cultuada e imitada ao longo das eras, outros identificaram-na *philosophia perennis*. Perene é aquilo que se perpetua, sua durabilidade reside na constância e invariabilidade de suas bases fundamentais. No ocidente, a *Paideia*, um ideal de forma-formação humana, a concepção de alma e imortalidade, o Belo-Bem e a Metafísica, são alguns desses elementos perenes. Em seu aspecto unitivo⁷, residem na experiência e na contemplação do "absoluto", ou na tentativa mesma de explicá-lo e conceber o destino totalizante e transcendente de todos os seres.

A discussão de temas metafísicos sofre com a resistência do utilitarismo contemporâneo. Na chamada pós-modernidade são concepções ditas mortas ou, simplesmente, obsoletas. Ainda há àqueles que apregoam a atualização constante do pensamento em detrimento da relevância para sua época. A relevância de algo, contudo, não poderia se dar numa rejeição irrefletida e apressada do passado, para que se possa fazer valer que um novo modo de pensar mostre mais facilmente a sua originalidade. As pretensões de se desfazer de qualquer “lastro histórico” pode, muitas das vezes, esconder a própria dependência histórica.

⁶(SANTOS, 1959, p. 21-22).

⁷A tradição pitagórico-platônica menciona uma lei de simpatia (analogia). Plotino a menciona na *Enéada* II, 3, 5-7: “Tudo se passa mais ou menos como num ser vivo, que é animado por um princípio único, e no qual uma parte dá a conhecer outra parte. [...] Todas as coisas se relacionam umas com as outras, não só em cada indivíduo, mas mais ainda no Todo; a união do ser vivente realiza-se mais perfeitamente no universo. Um princípio único converte o múltiplo em uno, e faz dele um animal universal; e tal como nos organismos individuais, cada membro desempenha sua tarefa individual, no todo também cada parte tem sua tarefa, mais ainda que nos organismos, pois nele as partes não são só membros, mas cada uma é um conjunto, portanto mais importante do que os membros dos indivíduos particulares. Todas as coisas provêm de um princípio único e realizam seu trabalho, mas também cooperam umas com as outras, pois não estão separadas do todo”. (PLOTINO, 2010, p.30).

Acreditamos, todavia, que a acepção da tradição perene não nos leva a tratar as inovações de uma época com ceticismo ou rejeição total. Não se trata de uma repetição ou preservação acrítica do passado. Podemos igualmente apontar um tipo de reacionarismo que não reconhece o aspecto totalmente válido do conceito de “conservadorismo”. O filósofo Pierre Hadot (1922-2010)⁸, por exemplo, ressalta o retorno reflexivo ao passado. Hadot nos convida a olhá-lo para evidenciar que ele contém mais do que até então nele foi visto, ou mesmo enfatizado. Semelhante investigação nos fornece Plotino:

“Platão sabia que a Inteligência procede do Bem e da Inteligência, a Alma, e que estas doutrinas não são novas, mas antigas, não de forma patente, é verdade, mas a presente exposição é uma exegese daquela, porque demonstra através do testemunho do próprio Platão que estas opiniões [nossas] são antigas” (En. V, 1,8).

A filosofia mística de Plotino embora dotada de opiniões antigas, revela e evidencia ela mesma seus ecos em diversas épocas. A tradição neoplatônica perpassa o período medieval e alcança os místicos da Reforma. Evidencia-se um período de crise, de distanciamento e ruptura. A distância, todavia, exige um “entre” os separados. Os místicos da Reforma, como Paracelso (1493-1541), Agrippa (1486-1535)⁹, e Böhme, moviam-se pelo espírito científico e buscavam uma *magna scientia*, uma conciliação entre os conhecimentos místicos-religiosos e as causas naturais¹⁰. A ciência e a fé articulam uma única linguagem, ao passo que a prática científica se fundamenta numa concepção cosmológico-metafísica. Entre a psicologia e a teologia, essa mística agora representada em Leibniz (1646-1716), Goethe (1749-1832) e o Idealismo, assume a vontade como matéria prima do mundo. Nela, transmitida pelo pensamento de Böhme (1575-1624)¹¹, a alma identifica-se como liberdade (vontade e agir), isto é, afirma-se despertando e operando os espíritos (fluxo contínuo do fogo) que a movimentam. Nessa relação entre verdade e liberdade há uma mística chamada de voluntarista¹². Na fenomenologia da vontade a alma não é recepção (sensibilidade), mas produtividade (ação-comportamento), ela se opõe, portanto, a uma ideia de iluminação e de contemplação passiva e infusa.

⁸Filósofo, historiador e filólogo francês. Especializou-se em filosofia antiga e neoplatonismo, lendo as obras da antiguidade a partir da perspectiva do que chamou de “exercícios espirituais”. Destacam-se as obras *Philosophy as a Way of Life* (1995); *Plotin ou la simplicité du regard* (1997); *La philosophie comme manière de vivre* (2002).

⁹ Paracelso foi um médico suíço, alquimista, teólogo e filósofo da Renascença alemã. Agrippa foi médico, jurista, teólogo e escritor influenciado pela cabala, hermetismo e neoplatonismo.

¹⁰(COELHO, 2011, p.124–126).

¹¹Jakob Böeme foi um filósofo, teólogo luterano, e místico cristão. Influenciou profundamente o idealismo e romantismo alemão.

¹²(COELHO, 2011, p.127-128).

A partir desta espiritualidade operativa identificamos o fundamento da filosofia neoplatônica. Não devemos esquecer que muitas das demonstrações filosóficas não são exclusivamente causadas por um raciocínio abstrato, mas de uma experiência que é, ao mesmo tempo, um exercício espiritual. Pierre Hadot argumenta como devemos ler as obras da Antiguidade “do ponto de vista da prática dos exercícios espirituais”. Desse modo a filosofia aparece, então, em seu aspecto original: “Não como uma construção teórica, mas como um método para treinar a viver e a olhar para o mundo de uma nova forma. É uma tentativa de transformar a humanidade” (HADOT, 1995, p.107).

Consideramos um ponto igualmente interessante: o pressuposto de que se chegamos a, ou produzimos um apuro em relação a qualquer característica do presente, no âmbito cultural, social, ou mesmo no campo das ideias, é pela possibilidade de compará-la ao passado e obter sua própria estrutura característica¹³. Por isso, revelar a estrutura das questões presentes, em toda a sua profundidade, nos permite iluminar e compreender as questões passadas. Pela consciência da diferença, portanto, é possível uma compreensão mais clara de suas afinidades.

Neste sentido a consciência do presente não implica o aniquilamento do pensamento anterior, mas a revelação de seu conteúdo e da diferença hermenêutica entre os diferentes horizontes de compreensão, assumindo-a como princípio orientador. A consciência dos preconceitos, somados à assimilação do que é “outro”, evita sua deformação. A dialética proposta, enquanto “processo de compreensão” supõe algo novo. Dessa dialética evitamos a manutenção de uma crítica que nada mais é que um relativismo histórico, relativismo esse que não percebe a possibilidade mesma de emancipação do passado.

Emancipação que se apoia, sobretudo, na morte da metafísica¹⁴. Para tanto, cabe relegá-la como imaginação poética, ou como uma agressão totalitária de abstrações conceituais, pois ela não aponta para nada da realidade que se demonstre empiricamente verificável. Theodor Adorno (1903-1969), por exemplo, em sua *Dialética Negativa*, confronta o idealismo alemão, e busca o "desencantamento do conceito" como antídoto da filosofia¹⁵. Para tanto, afirma a necessidade de se livrar da ideia de “infinito” legada pelo idealismo e por ele corrompida. Isso

¹³(BEIERWALTES, 1981, p.237–338).

¹⁴Beirwaltes atesta que a metafísica, como estrutura e objeto de pensamento, que está sendo continuamente proclamada morta. Mesmo o esforço crítico da discussão de Kant sobre a metafísica ainda era dirigido à ideia de sua possibilidade. Pelo menos desde August Comte, a metafísica foi banida da filosofia como um esforço mental infrutífero, “encantador” ilusório do pensamento e da fala, caracterizado por um dogma rígido, produtora apenas de falsos problemas e obscurantista e obscurecedora da verdadeira questão. (Ibid., p.237–338)

¹⁵Theodor W. Adorno assume uma das principais correntes contra a metafísica. Na *Dialética Negativa* prega o necessário “desencantamento” do conceito como antídoto. Através desse antídoto impede-se o supercrescimento do conceito; impede-se que ele se “autoabsolutize” (ADORNO, 2009, p.19).

porque a filosofia, atesta, não pode se extenuar tal como a ciência, que reduz os fenômenos a um número mínimo de proposições. A filosofia deve se adequar ao heterogêneo sem se corromper em esquema pré-definido de categorias para fugir de toda possibilidade “absolutizante” do conceito.

Theodor Adorno afirma algo semelhante em relação à “filosofia tradicional”, que acredita possuir seu objeto como um objeto infinito, tornando-se, portanto, finita e conclusiva ao se voltar para o *medium* da necessidade conceitual. Para escapar à crença de se dispor do infinito, a filosofia precisaria desprezar qualquer possibilidade de se fixar em teoremas, respaldando assim seu conteúdo na verdadeira multiplicidade “infinita” de objetos que a ela se impõem e que não são reguladas por nenhum esquema¹⁶. Adorno afirmou que não se trata de se subtrair da dignidade objetiva dos temas metafísicos, embora assente na negação determinativa da problemática filosófica tradicional, para o qual o mundo, uma vez totalizado e sistematizado, não permite a consciência livre¹⁷.

A problemática levanta-se com afirmação do não-empírico, do modo espiritualista de pensar, ou com à afirmação da verdade do espírito. Posições essas em quando, muitas vezes ao serem enunciadas, são rotuladas como “místicas” e rejeitadas enquanto tal. Além da própria confusão que o termo gerou, as doutrinas espiritualistas tornaram-se suspeitas de enviesamento religioso, dogmatismo, em suma, de uma visão fechada e castradora das escolhas individuais.

Evelyn Underhill (1875-1941)¹⁸, ao encarar o problema, pergunta se pareceria igualmente livre o determinismo científico e o ceticismo filosófico¹⁹. Recusando-se a admitir não somente que o Transcendente pode ser conhecido, mas também que ele pode ser logicamente inteligível, chegamos a um extremo pragmatismo. A consequência, conclui Underhill, de que a Verdade não é, para nós, uma realidade imutável é encarar simplesmente toda ideia que se revele verdadeira e útil no instante de experiência. A crenças, todas as criações da nossa mente, tornam-se, então, totalmente verdadeiras.

¹⁶Propõe uma “metacrítica” à *prima philosophia*, que é ao mesmo tempo objeção à “finitude de uma filosofia que incensa com belas palavras a infinitude, mas não atenta para ela”. Isto porque o conhecimento não possui nenhum de seus objetos completamente (ADORNO, 2009, p.20–22).

¹⁷Considera o Idealismo uma “tradição alemã abominável”, pois os pensamentos que figuram como profundos são aqueles que se aliam à teodiceia do mal e da morte “silenciado e inserido sub-repticiamente um *terminus ad quem* teológico, como se a dignidade do pensamento fosse decidida por seu resultado, pela confirmação da transcendência, ou mesmo pela imersão na interioridade, o mero ser-por-si; como se a retirada do mundo coincidissem sem mais com a consciência do fundamento do mundo”. (Ibid., p.23)

¹⁸Filósofa inglesa, católica-anglicana, conhecida por seus inúmeros trabalhos sobre religião, misticismo cristão e o neoplatonismo. Seu trabalho mais notável é o *Mysticism (1911)*.

¹⁹(UNDERHILL, 2008, p.34).

Mística e filósofa, Underhill procurou um fundo metafísico, uma harmonização de suas maiores declarações com um reconhecimento empírico da Verdade sobre a qual toda religião repousa. Friedrich von Hügel (1852-1925)²⁰, de modo semelhante, enxergou no misticismo um elemento essencial do conjunto das religiões humanas. Hügel procurou opor o “místico inclusivo” ao “místico exclusivo”, isto é, o que condena todas as formas externas e rejeita o apoio do complexo religioso, com aquele em quem a liberdade e a originalidade são alimentadas com tradição espiritual. A característica dessa tradição é a concepção de que a consciência esteja encarnada num corpo. Sua composição nos revela, assim, em sua integralidade e beleza, todas as possibilidades geradoras de vida da alma transfigurada em Deus²¹.

Nesta mesma esteira acreditamos apresentar, no âmbito desta pesquisa, um modelo conciliatório com o que se consagrou o neoplatonismo. O movimento que surgiu de Jesus dotou de nova vida um organismo pré-existente cuja estrutura remonta a Platão. Quando os padres apologistas dos primeiros séculos depois de Cristo pensaram sua mística eles a “platonizaram”, e nem tudo era original neste edifício²². Esse tipo de platonismo preocupava-se com a busca da alma no seu contato imediato com Deus²³. A centralidade do pensamento platônico é a natureza essencialmente espiritual do homem.

Em Plotino, são postulados essenciais²⁴ que se voltam, sobretudo, ao conceito de “primeiro princípio”, transcendente e imanente a tudo, e cujo grau de inteligibilidade exige, devido a seu plano de verdade absolutamente distinto do plano sensível, um domínio de conhecimento supra-empírico, portanto, reflexivo e inteligível, operado dentro de uma dimensão interior e contemplativa do espírito. Na metafísica subjetivo-objetiva de Plotino, pela característica da inefabilidade do Uno, o acesso se dá pelo êxtase, pelo estado supra-humano para além da cognição ou voluntariedade. Porém, tendo pelos elementos Intelecto e Alma, e sendo esta última vontade e ação, a aproximação ao Uno ainda requerem sabedoria e esforço²⁵. O itinerário é um co-vislumbramento e encontro interior²⁶, mas seu percurso é reservado aos que realizam a purificação, as virtudes e a dialética.

²⁰Escritor austríaco, teólogo moderno e apologista cristão. Sua obra principal é *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends* (1908).

²¹(HÜGEL, 1923 apud UNDERHILL, 2008, p.10).

²²(FESTUGIÈRE, 1975, p.5, *préface*).

²³(LOUTH, 2007, p.12, *introduction*).

²⁴ Para o qual a corrente denominada “Filosofia Perene” é certamente a mais adequada “para que nossa leitura espiritualizada da história se harmonize à história das ideias e da cultura em geral”. (COELHO, 2014, 21).

²⁵(COELHO, 2017, p.183).

²⁶“Sim, ele é o nada que não é nenhuma dessas coisas de que é princípio, mas é tal que, de nada se podendo predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso. E se o vislumbrares, abstraindo dele o ser, serás maravilhado. E lançando-te para ele e alcançando-o dentro de ti, serenando-te, trata de compreendê-lo

Ora, verificamos que a literatura especializada²⁷, ao menos aquelas que se debruçaram particularmente sobre a Abadia de São Vitor de Paris²⁸, assumiram de seus proeminentes teólogos e filósofos como místicos ou pertencentes às correntes místicas platônicas e cristãs que se arvoraram nas raízes espirituais de Sócrates, Platão, Plotino e Proclo através de Agostinho, Dionísio Areopagita e Erígena. Se há analistas que enquadraram Hugo de São Vitor dentro de um conjunto doutrinal de filosofia platônica ou mesmo de um misticismo alexandrino, não se pode fazer deles uma unanimidade. A revisão da literatura crítica também revela algumas posições que defenderam a impossibilidade de encontrar uma expressão fiel de seu ensinamento²⁹. Estes partem do pressuposto de que quase sempre há leituras à procura de melhor compreender as suas teorias, mas pouco se pode ter acesso das obras autênticas.

O mesmo não pode ser dito hoje, uma vez que já é possível consultar suas obras sem contestá-las como ilegítimas³⁰. O que se discute é que alguns autores, para julgar as ideias filosóficas de Hugo, em vez de considerar os tratados didáticos onde ele desenvolve *ex professo* as teses filosóficas, consultam preferencialmente as obras de teologia mística. Deste ponto alguns o tomaram como um ardente platonista, enquanto outros o acusaram de indiferença ou desprezo pelas luzes da razão.

Tais erros foram de ordem metodológica, pois, nos principais objetos e atos que a teologia mística considera, o elemento sobrenatural desempenha um papel quase exclusivo, já que descreve movimentos e procedimentos que são privilégios das almas que atingiram um alto

melhor, concebendo-o por uma intuição e co-vislumbramento sua grandeza pelas coisas que existem após e por ele”. (PLOTINO, 2014, p.79-81).

²⁷“*Les maîtres de Saint-Victor sont des mystiques: qualification authentique, malgré l’abus qu’on en a fait.* (CHENU, 1974, 1262). Mais razões temos para apontar a via mística dos vitorinos. Tanto em Hugo quanto em seu discípulo Ricardo de S. Vitor, a lição, a meditação, e a purificação pelas práticas morais, eram apenas a parte preparatória para o grau máximo da condição de ser, o estado contemplativo e a união amorosa com Deus. Em Hugo de S. Vitor, a experiência mística é um deleite para alma, alcançada pela *spiritualis vitae honestas*; a contemplação mística é de fundo moral-estético: a restauração da alma é um trabalho de recuperar sua integridade [integritas]; o trabalho de restauração da alma [*bonorum operum integritatem*] é de inspiração na *Hierarquia Celeste*, de Dionísio, o Areopagita, em que através de uma participação na hierarquia dos seres busca-se a forma mesma do Belo: *formam honestatis; temperantiae metas e transierit; superfluitatem*. COOLMAN, além de ROREM; BARON; SICARD; POIREL; CHENU; A.ZINN, entre outros, identificam como “Teologia da Restauração” a mística vitorina (COOLMAN, 2010, p.11).

²⁸ Sobre a história da Abadia de São Vitor, ver o trabalho clássico: BONNARD, Fourier, *Histoire de l’Abbaye Royale et de L’Ordre des Chanoines Réguliers de St- Victor de Paris*. Paris: A.Savaète, 1904; POIREL, Dominique. *L’école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d’un demi-siècle historiographique*. In: *Bibliothèque de l’école des chartes*. 1998, tome 156, livraison 1. pp. 187-207; BELLITTO, C.M (Org.). *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* (2018).

²⁹(MIGNON, 1931, p.65).

³⁰As obras de Hugo (com algumas inautênticas) podem ser encontradas em Migne (*Patrologia Latina*, vols. 175-7) e também uma edição crítica de Rainer Berndt SJ do *Corpus Victorinum pelo Hugo von Sankt Viktor-Instituts (Frankfurt am Main)*. Sobre a autenticidade das obras, ver em: BARON, Roger. *Étude sur l’authenticité de l’oeuvre d’Hugues de Saint-Victor. Scriptorium*, X-2, 1956, p. 182–220.

estado de perfeição religiosa. A filosofia, contudo, também tem como objeto a essência, o movimento natural dos seres. Para alguns mergulharemos em confusão e nada explicaremos se tentarmos apreciar as teorias filosóficas de um autor segundo as explicações das relações da alma em posse da caridade perfeita³¹. Poderíamos, neste caso, consultarmos tão somente os escritos filosóficos, já que Hugo nos legou importantes ensaios sobre as ciências, tanto sobre o homem como sobre Deus.

Hugo de São Vitor deixou igualmente tratados que são teológicos e filosóficos, onde a explicação racional se encontra ao lado do estudo sobrenatural. O mestre vitorino manteve a verdadeira medida neste ponto. Além do mais é preciso notar que apreciações e focos de interesse nos textos vitorinos estão se tornando promissores e fonte de prestígio. Do mesmo modo, é inegável que as obras de Hugo de São Vitor³² estão sendo cada vez mais revisitados e olhados com profundo interesse³³, seja pelas razões que inicialmente apresentamos na problemática de nossa época, seja porque representam uma fonte promissora de tesouros espirituais.

O século XII marca-se pelo florescimento urbano e arquitetônico, os processos de reforma religiosa e os programas de ensino. Somados à recepção platônica e à ética ciceroniana, no século XII é caracterizado um renascimento e humanismo medieval. A Escola de São Vitor, sem dúvidas desempenha seu papel de importância. Sem ignorar tais aspectos intentamos também identificar um *eveil métaphysique*, um momento de iluminação filosófica e despertar metafísico no coração da Idade Média. Dito de outra maneira, um novo vigor na busca de compreender as categorias do ser e do saber. Não ignoramos, todavia, que a filosofia vitorina é

³¹(MIGNON.1931, p.66).

³² Sobre Hugo de São Vitor e dados biográficos ver: ROREM, Paul. *Hugh of Saint Victor*. Reino Unido, Oxford University Press, 2009). JAVELET, Robert. Les origines de Hugues de Saint-Victor. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 34, fascicule 1, 1960. pp. 74-83.

³³A realização do “Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008), tenu au Collège des Bernardins à Paris les 24-27 septembre 2008” organizado por Patrick Gautier Dalché, Cédric Giraud, Luc Jocqué, Dominique Poirel e Patrice Sicard, está aí para nos provar com a publicação dos trabalhos reunidos no *L'école de Saint-Victor de Paris Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Epoque moderne*: “Por um lado, sob o impulso dado na França por Jean Châtillon (+1988), e na Alemanha por Heinrich Weisweiler (+1964), estes vinte ou trinta anos assistiram à publicação de um vasto florescimento de obras, edições críticas, monografias e diversos estudos, todos eles sublinhando a importância literária e intelectual da abadia parisiense nos mais diversos campos do conhecimento. Se se reunissem os resultados desta colheita historiográfica, obter-se-ia, ao que parece, o quadro de uma espécie de abadia ideal, associando a contemplação do sábio com a do religioso em uma espécie de humanismo que é ao mesmo tempo enciclopédico e cristão; de uma escola privilegiada, pioneira na história dos métodos pedagógicos, bibliotecas, ciência e tecnologia, geografia, historiografia, exegese bíblica, sistematização teológica, recepção do pseudo-Dionísio, espiritualidade, poesia litúrgica, cuidado pastoral e disciplina de comportamento ; de um centro escolar que, em muitos aspectos, anuncia as universidades do próximo século, ou a futura studia das ordens mendicantes; de um laboratório de métodos e idéias sugestivas, que estaria indiretamente na origem de várias inovações do século XI, tais como o nascimento do novo estilo gótico” (POIREL, 2010, p.5).

mais complexa e mais importante do que nos apresenta à primeira vista. Os cânones agostinianos observaram como espectadores a marcha da filosofia em Paris, mas ali nas margens da cidade aparentemente não se envolveram com afimco nas polêmicas e controvérsias habituais.

Se alguns críticos veem nisso uma fraqueza, nosso objetivo é demonstrar que a ponderação é parte mesma da tentativa de se alcançar um ponto de intermediação, talvez resultada na posição semi-realista, ao menos do mestre Hugo. Na Abadia de São Vitor de Paris havia humanistas e reformadores, mas não havia comentadores aristotélicos³⁴. Os vitorinos se diferenciavam até mesmo da vanguarda do platonismo pela Escola de Chartres. Seus estudos não estariam centrados na filosofia natural, mas priorizavam a aquisição de sabedoria procurando transformar indivíduos em encarnações vivas da própria Sabedoria de Deus, integrando desejo e inteligência, portanto, unindo ética e teoria³⁵.

No primeiro livro do *Didascalicon* de Hugo de São Vitor, o autor instrui-nos a respeito da natureza da filosofia como procura e amor pela Sapiência: “A filosofia, portanto, o amor, a procura, é uma certa amizade para com a Sapiência” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.53). Não se trata aqui da sabedoria que se ocupa de tecnologias e de ciências produtivas, e sim aquela Sapiência que, não carecendo de nada, é mente viva e única razão primordial das coisas. Já quando atingidos, ou melhor, aquecidos por este fogo vivo, “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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.53).

Hugo refere-se a uma busca, uma viagem, que é por fim retorno ao seio de uma pátria que nos chama interiormente, de modo “a poder-se concluir que a procura da Sapiência é uma amizade com a divindade e com a sua mente pura” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.53). Além do mais, essa Sapiência “transfere para todo tipo de almas o primor de sua divindade e as traz de volta para a sua própria força e pureza natural” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p. 53). Aqui nasce a verdade das especulações e dos pensamentos, “assim como a compostura santa e pura dos atos”. Para usufruir dessa força e pureza o mestre pede que sigamos um fio condutor a partir do que foi exposto, e deve-se começar explorando as capacidades da alma.

Tal amor pela sabedoria certamente tem tanto direito ao título de filosofia quanto o labor metafísico. Algo que se coloca como uma peculiaridade da era moderna, a de que só no século

³⁴Ver: ALBERTSON, David. *Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor. In: A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*. Países Baixos, Brill, 2018.

³⁵(ALBERTSON, 2018, p.353).

XX pairou a dúvida se filosofia e metafísica eram termos sinônimos³⁶. Enquanto Martin Heidegger, por exemplo, reduzia “a misteriosa chegada do Ser” à objetos reprodutíveis e calculáveis, o que significaria não pensar “o humano e o mundo” em sua essência ôntica, sua visão metafísica restringiu-se aos “onto-teo-lógicos”. Pierre Hadot, em contrapartida, contrasta a filosofia antiga enquanto modo de vida holístico centrado em torno de “exercícios espirituais” com a filosofia moderna, que se transformou num conjunto de problemas teóricos dissociados da experiência concreta.

Procuramos a importância dos vitorinos nessa perspectiva. O fosso entre a filosofia e a metafísica na Escola de São Vitor põe em relevo as suas disparidades propriamente ditas, acentuando diferenças marcantes que o estudo de outras escolas do século XII não acentua. Observa-se já no final do séc. XI, quando os novos currículos das escolas marcaram a distinção entre formação acadêmica e formação espiritual³⁷. Apesar das opiniões diversas, a distância do estudo com relação à oração era enfatizada mais pelos mestres das artes como Pedro Abelardo (1079 – 1142) e Guilherme de Conches (- 1154) do que por monges como Bernardo de Claraval (1090 – 1153) ou Guilherme de S. Thierry (- 1148), enquanto a maioria dos humanistas sentia ambos os impulsos.

Thierry de Chartres (- 1150 c)³⁸, por exemplo, tomava as Artes Liberais como “poderosos instrumentos” para a teologia e para contemplação de Deus, e criticava os administradores universitários alegando que estes reduziram o ensino superior à formação meramente profissional. No peculiar estilo acadêmico da Escola de São Vitor não se valorizava a busca pelo conhecimento cosmológico *per se*, mas diferentemente dos reformadores beneditinos, também não rejeitaram o projeto independente das escolas de catedrais.

Hugo de São Vitor desenvolveu exercícios espirituais que muito se assemelham aos das tradições helenísticas³⁹. No *De Institutione Novitiorum Liber* os filósofos mais avançados lidam com algo a mais do que as Artes Liberais: verdadeiras lutas morais para se tornarem agentes da Sabedoria, que são dão pelo domínio da *lectio*, da *meditatio*, da *oratio* e a *operatio*, que juntos levam ao discernimento intelectual, a *contemplatio*. A razão (*ratio*) é entendida pelo mestre Hugo de modo agostiniano, isto é, como o fulcro da identidade da alma como a imagem de

³⁶(ALBERTSON, 2018, p.354).

³⁷(Ibid, p.354).

³⁸Foi um filósofo e teólogo do século XII. Pertenceu à famosa Escola de Chartres e procurou uma conciliação entre a Gênese, a Física e a Metafísica, particularmente com o comentário de Calcídio ao Timeu de Platão.

³⁹(HARKINS, 2013, p.104–105).

Deus. Nesse sentido ela é, fundamentalmente, o exercício do livre julgamento (*iudicium*), que nos coloca em verdadeiro discernimento (*discernere*).

A razão, portanto, é propriamente uma espécie de prática espiritual, no sentido de um esforço perpétuo de auto vigilância sobre a própria conduta (*circumspectio*), e os filósofos que buscam sabedoria devem imprimir como imagens vivas as imagens dos santos, como se a pressionassem em suas próprias almas até marcá-las com aquela pujante imagem. Nisto há de se distinguir uma certa diferença entre a contemplação e a especulação, já que enquanto nesta a mente busca apreender e imitar o Criador, refletindo a ordem da criação, para que Deus a conduza através de um aumento gradual na escola do conhecimento; naquela há uma experimentação direta de Deus.

A busca pela sabedoria empreendida pelos vitorinos contrasta com a caricatura da filosofia medieval, na maioria das vezes exposta como excessivamente teórica e distante da vida. Nos apoiamos na perspectiva de que a noção filosófica de Hugo é uma prática operativa e integrativa que faz eco aos exercícios espirituais recuperados por Pierre Hadot. Aqui a filosofia não é uma apreensão vazia e sistemática da metafísica, mas um modelo específico de vida que os antigos estoícos e epicuristas já haviam bem dominado: exercícios mentais de autodomínio, de concentração física, e em suma, uma transformação ética duradoura do eu.

Pierre Hadot procurou resgatar a filosofia em seu aspecto originário, não como uma construção teórica, mas como um método para treinar as pessoas a viver e a olhar para o mundo de uma nova forma. Além do mais, responsabiliza a tradição cristã, sobretudo a escolástica, pela compreensão moderna da filosofia como “atividade puramente teórica e abstrata”⁴⁰. Hugo de São Victor escreveu e ensinou durante um período anterior a esses acontecimentos. Os vitorinos, então, aparecem possivelmente como um ponto de contradição.

Os exercícios espirituais das *Regras de Santo Agostinho*, somados ao processo de reforma, permitiram-lhes não só manter as normas que regem o desempenho ético do antigo monasticismo cristão como igualmente acompanhar o florescimento da filosofia e da teologia desde os primórdios do escolasticismo. O *Expositio In Regulam Beati Augustini* de Hugo é constituído neste espírito:

Para este fim nos unimos e congregamos: isto é, que tenhamos um só espírito e uma só alma para o serviço divino. Portanto, que habitemos juntos na mesma casa com nossas almas e corações unidos n’Ele. Em verdade, se podemos nos unir em corpo, podemos nos habitar espiritualmente. Pois, de nada serve que as mesmas paredes nos englobem, se a diferença de vontade nos separa -- já que Deus considera antes a

⁴⁰(HADOT, 1995, p.107 –109).

unidade da mente do que da morada. Eis que somos vários indivíduos debaixo do mesmo teto, com diferentes modos de agir, diferentes corações, diferentes vontades: todos os quais em intenção e um só amor à Deus devem unir-se em unidade. Devemos, portanto, neste assunto, ser de uma única mente e uma única vontade, para que possamos prestar o nosso serviço a Deus e amar a Deus com todo o coração e alma, assim como ao próximo e a nós mesmos. (HUGO DE SÃO VITOR, 1911, p. 1–15)⁴¹.

O programa de estudos da Escola de São Vitor vai de encontro a visão de um *modus vivendi*, que Pierre Hadot aplica à filosofia antiga, filosofia como “modo de vida”. O objetivo do programa vitorino é a recuperar a alma caída do homem a sua “semelhança divina”, e duas são as coisas que a recuperam: “1) a especulação da verdade e 2) o exercício da virtude. Pois é o homem é semelhante a Deus quando é *sábio* e *justo*, ainda que o homem seja sábio e justo de maneira mutável, Deus é sábio e justo de maneira imutável” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.67, grifo nosso). A Sapiência, que é para Hugo inteligência e ciência, deve guiar a finalidade e a intenção de todas as ações e esforços humanos para mitigar as fatalidades e privações de ordem moral (ação divina: reparar a natureza divina pela inteligência) e material (ação humana: providenciar o necessário pela ciência). Para Hugo, o bem é a natureza originária do homem, e visto que se depravou, pois ficou diminuto, deve ser restabelecido pelo empenho pessoal. O mal é vício e corrupção, e por não pertencer a natureza originária, deve ser eliminado, ou, no mínimo, tratado com o remédio da temperança. Pelas ações divinas e humanas, portanto, o homem recupera sua integridade pelo conhecimento e pela virtude, e esta é “a única semelhança que temos com as substâncias superiores e divinas” já que o homem é composto de duas substâncias, uma imortal "e que, é necessário dizê-lo mais explicitamente, é ele mesmo” e uma mortal ‘que é passageira, que é a única conhecida por aqueles que não sabem acreditar senão nos sentidos”.

No *Epitome Dindimi in philosophiam*, tratado de Hugo de S.Vitor elaborado em forma de diálogo, observamos as interações entre vida e pensamento em sua doutrina⁴². Nele, Hugo

⁴¹*Expositio In Regulam Beati Augustini* (PL, 881-882AB): “*Primo nobis admonitio fit de unitate et concordia; et tali concordia qua in Deo fit. Nam concordia (A) ad faciendum peccatum mala est; concordia vero ad faciendum bonum, et sectandam justitiam, et serviendum Deo bona est. Hoc est propter quod in unum sumus congregati, scilicet ut in servitio divino unum spiritum et unam adimam omnes habeamus in domo, et sit nobis anima una et cor unum in Deo. Oportet enim si in unum congregati sumus corporaliter, ut simul habitemus et spiritualiter. Non enim prodest si nos continet una domus, et separat diversa voluntas. Plus enim attendit Deus unitatem animi quam loci. Ecce in una domo sumus plures homines, diversi mores, diversa corda, diversae animo?.. Haec omnia debet conjungere in unum una intentio et unus (B) amor in Deum. Debemus ergo in hoc esse unius animi et unius voluntatis, ut serviamus Deo et diligamus Deum ex toto corde et ex tota anima, et proximum sicut nos »*

⁴²(BARON, 1955, p.140).

precede ética à teoria⁴³ e, como no *Didasc.*, revela a tensão que existia entre ciência e sabedoria, a qual o mestre vitorino buscava um equilíbrio harmonioso. A preparação do coração torna-se indispensável ao conhecimento teórico, mesmo o mais elevado. Assim vemos, no livro V.8 do *Didasc.*, que quando a “obra”, tendo sido superada a primeira *lectio*, é considerada a etapa dos perfeitos. “De fato, frequentemente é menos provido o agir que não é precedido pela leitura, como é menos útil a instrução que não é seguida por uma boa atuação”. A instrução, adverte Hugo, é boa, mas é insuficiente para nos tornar justos. O caminho da justiça, ou a busca pela perfeição é gradativo. Os quatro degraus é uma disciplina filosófica, no sentido de disciplinar e preparar, mas é também uma mística operativa-intelectualista, em que a operação deve preceder a contemplação, etapa final de encontro. Neste sentido que procuramos apontar para a relevância da integração entre ética e metafísica.

No diálogo *Fédon* de Platão, que o próprio Hugo poderia ter consultado, Sócrates apresenta a razão de ser da filosofia: uma via de preparação para morte. A alma do filósofo busca a verdade, e não poderia atingi-la imersa na complexidade dos sentidos. Se os sentidos são fontes de mil perturbações, cansaços, misérias e atordoamentos inúmeros, é natural que o filósofo busque concentrar-se sobre si mesmo, isto é, na pureza de seu pensamento. A purificação na ética socrática é uma condição *sine qua non*, ela representa o hábito da alma concentrar-se ao máximo em si mesma⁴⁴.

Vemos aqui o esforço vitorino de autovigilância (*circumspectio*) sobre a própria conduta, algo indispensável para a *sapientia*. O próprio Sócrates diz: “A verdade em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação”, ou, em outras palavras, que a sabedoria prática precede a sabedoria contemplativa, a ética precede à teoria. No *Didasc*, Hugo diz: “Em seguida, como afirma Sócrates na *Ética*, por meio do estudo da virtude o olho do coração deve ser purificado, para que depois possa ser perspicaz na investigação da verdade” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.269).

Para Hugo, toda a atividade intelectual, mesmo a do *lector artium*, é exercida na esfera da influência da fé. Quando ele apresenta sua ética filosófica, ela já está definida enquanto

⁴³*Epitome Dindimi in philosophiam*, (PL, 225 (31) ; BARON, 1955, p.113) : “Socrates diffinitam dedit sententiam quia ethicam oportet theoreticam antequam quoniam doctrina et studio uirtutum interior Hic oculus quo uerum perspicendum sit emundetur, atque aliter nubilum esset tenebrosa euaporatione affectionum caligantium ».

⁴⁴Em *Fédon* (65, D, 67 D): “E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo?” (PLATÃO, 1980,p.299)

atividade intelectual cristã. É uma propedêutica no sentido de que a *divinitas* e a teologia integra tudo o que pode ser assimilado à filosofia. Assim como as artes estão integradas na ciência da *lectio divina*, do mesmo modo a sabedoria prática de ordem filosófica está integrada à sabedoria prática do homem interior. Não há ciência verdadeira sem a retidão da vida, portanto, mas também não há ciência que não seja para a plenitude da vida.

Averiguamos se Hugo de S. Vitor elaborou uma espécie de recuperação das práticas da sabedoria helenística. Dentre as possibilidades interpretativas vislumbramos três possibilidades analíticas, que correspondem a três projetivos metafísicos distintos:⁴⁵

1. A ontologia aristotélica que começa com os comentários de Alexandre de Afrodisíase sobre a *Metafísica*. Perspectiva antagônica a Pierre Hadot, pois a filosofia antiga já havia convertido a metafísica em um discurso teórico separável da experiência vivida muito antes do Cristianismo Medieval. Esta metafísica constrói uma ontologia universal que fundamenta os seres na sua necessidade, ligando uma teoria da ciência (os seres mais gerais) com uma teologia dos primeiros princípios (os seres mais elevados). De Aquino a Suárez, a maioria das escolas medievais aderiram a este tipo de metafísica;
2. A ontologia platônica, advinda das interpretações radicais e *Parmênides* a partir de Plotino, e Proclo a partir de Pseudo-Dionísio. Para esses filósofos o primeiro erro de Aristóteles foi elevar o Ser acima da Unidade. Todo conhecimento teórico é, em última análise, secundário, já que o intelecto precisa ir além da cosmologia e da ontologia para se tornar uno com o Um. Por consequência, essa metafísica do Um torna-se uma metafísica do sujeito, e progride filosoficamente para dissolver a distinção entre conhecedor individual e o universalmente conhecido. Neste rol temos Mestre Eckhart, Marsílio Ficino, e o idealismo alemão como herdeiro deste segundo tipo;
3. A mistagogia cristã, que emerge das novas leituras do *Cânticos dos Cânticos*, por Orígenes e Gregório de Nissa. Ao contrário dos primeiros tipos apresentados, esta é uma prática afetiva que prioriza a transformação prática dos próprios desejos pela beleza do Bem. A identidade do conhecer permanece ao encontro com o divino, e as faculdades do amor e do desejo excedem o conhecimento e o intelecto em última instância. A estética enquanto pertencente à ética experimenta-se com formas literárias e tende a rejeitar a divisão entre teologia e filosofia. Aqui colocam-se Bernardo de Claraval, Guilherme de St. Thierry e Ricardo de São Vitor.

⁴⁵KOBUSCH (1999 apud ALBERTSON, 2018).

O “Conhecimento de Si e o Socratismo Cristão” são situados como um quarto projeto. Este capítulo que Etienne Gilson (1884 – 1978) escreve em *O Espírito da Filosofia Medieval* (1932) é uma importante chave de interpretação que valoriza os textos dos místicos do século XII. Eduardo Prado de Mendonça, em *O Socratismo Cristão e as Origens da Metafísica Moderna* (1975), ao identificar o “suposto” hiato entre a filosofia antiga e moderna, ou o deslocamento do ser para o sujeito, procurou desenvolver e aprofundar a questão. Mendonça ressalta que Étienne Gilson desperta para o problema do socratismo cristão ao identificar pontos de coincidência entre o pensamento medieval e o de René Descartes⁴⁶. As investigações de Mendonça apontam para Descartes influenciado pela Congregação do Oratório de Jesus, e vê nas suas *Meditações* um encontro com Robert Ciboyle, no seu *Livre de Sainte Meditacion em cognoissance de soy*. Ciboyle encontra seus vínculos com a Escola de São Vitor, também com Guilherme de Saint Thierry e S. Bernardo.

O socratismo cristão significa, então, uma intelectualização da mística. O pensamento moderno não seria marcado como uma reação de ordem naturalista contra a religiosidade medieval, mas uma reação de uma corrente espiritual originária da mística e aspirante a uma ação moral viva e encarnada contra a escolástica. Nestes termos Mendonça identifica uma “metafísica da interioridade”, conhecer-se a si mesmo seria, num contexto cristão, o homem conhecer sua relação com Deus, conhecer-se como imagem de Deus. A nova metafísica seria uma “teologia natural”, contendo um novo sentido: “se os elementos físicos podem, como sacramentais, serem instrumento de comunicação do “mistério” a razão também poderia comunicar a fê” (MENDONÇA, 1975, p.9).

Se optamos por uma chave de leitura, não intentamos necessariamente rejeitar as demais. Entendemos, apenas, que ela nos possibilita aprofundar e lançar luzes nos textos vitorinos. Deste modo podemos não apenas complementar as demais, mas podemos igualmente ampliar as discussões que a escola mereça. Os tratados de Hugo de São Vitor são especialmente difíceis e complexos neste sentido, pois apresentam um alto grau de sincretismo. A partir de

⁴⁶Verifico que Acôncio, que aderiu à Reforma, publica em 1558, cerca de cinquenta anos antes que Descartes publicasse o Discurso do Método, um livro intitulado *De methodo, hoc est, de recta investigandarum tradendarumque artium ac scientiarum ratione*, pelo qual procura indicar ao homem de bom senso o modo de situar-se diante do que lhe é transmitido com base em seu próprio critério a fim de alcançar uma nova verdade. Verifico que Guez de Balzac, amigo de Descartes, com quem compartilhava suas idéias, publica uma obra intitulada *Socrate Chrétien*. A Combés, em 1932, dá divulgação a uma grande parte da obra de um autor praticamente desconhecido do século XV, cuja obra foi publicada em 1510 e reeditada em 1596: *Livre de Sainte Meditacion em cognoissance de soy*, de autoria de Robert Ciboyle, que foi Chanceler de Notre Dame e Reitor da Universidade de Paris, e expressivo representante do “socratismo cristão” (MENDONÇA, 1975, p.8, introdução).

suas metáforas de construção é possível perceber que Hugo anseia pela convergência e unificação, e se pensarmos em uma catedral gótica, facilmente veríamos os sábios como contrafortes sustentando as naves e arcadas, e suas ideias subindo em direção à abóbada até alcançarem no pináculo a sabedoria de Deus⁴⁷.

Nos três primeiros livros do *Didasc.*, Hugo de São Vitor resume suas bases ontológicas-gnosiológicas, e busca o máximo sentido da filosofia ao passo que procura ordenar os saberes, as ciências e as artes. Felizmente nosso vitorino não se exime de referenciar, até mesmo por diversas notas de rodapé, o constructo que procura ali edificar. Por meio dele podemos tatear o que expomos:

Tabela 1 — Relação de autores e obras citados por Hugo de S. Vitor no *Didascalicon*

Autor	Obra	Data	Cit. <i>Didasc</i>
Xenofonte	<i>Memoráveis</i>		46
Calcidius	<i>Tradução e Comentários ao Timeu</i>		48
Boécio	<i>Consolação da Filosofia</i>	Séc.IV d.C	48
Pitágoras	<i>Didascálicon</i>		48
Varro Reatinus	<i>Periphysion</i>	116-27 AC	48
Boécio	<i>De institutione musica</i>		50
	<i>De institutione aritmética</i>		
	<i>In Isagogen Commenta</i>		
Salústio	<i>De bello iugurtino</i>	86 AC – 34 AC	64
Aulo Pérsio Flaco	<i>Saturae</i>	24 – 62 DC	64
	<i>Gênesis</i>		
	<i>Salmos</i>		
Cícero	<i>Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione</i>		72
Boécio	<i>Contra Eutychem</i>		72

⁴⁷Na apresentação de sua tradução do *Didascálicon* escreve Antônio Marchionni: “É evidente, nesta filosofia de Hugo, o seu parentesco com conceitos neoplatônicos, orientais e cristãos a um só tempo. O Pseudo-Dionísio, o *Comentário de Macróbio* ao Ciceroniano *Somnium Scipionis* e os escritos de Boécio inspiram conceitual e verbalmente as páginas do *Da arte de ler*. Particularmente vivos são, decorrentes do *Timeu* de Platão e dos neoplatônicos Filon e Plotino, conceitos como a correspondência entre a alma do mundo e a alma do homem, a definição do homem essencialmente como alma, a divindade do intelecto humano, a reciprocidade da Ratio em seus três níveis: na mente divina, na natureza, no homem”.

Cícero	<i>De natura deorum</i>		74
Virgílio	<i>Georgica</i>		74
Macróbio	<i>Comentário ao Sonho de Cipião</i>		80
Cassiodoro	<i>Institutiones</i>		82
Isidoro	<i>Etymologiae</i>		82
Platão e Aristóteles	<i>Didascálicon</i>		84
Salmos	<i>90,10</i>		92
Lucanus	<i>De Bello Civile</i>		100
Agostinho	<i>In Psalmos</i>		114
Remígio de Auxerre	<i>Commentum in Martianum Capellam</i>		136
Quintiliano	<i>Institutos de Oratória</i>		154
Horário	<i>Saturae</i>		156
Hieronymus	<i>Epist.</i>		156
Ovídio	<i>P. Ovidi Nasonis ex Ponto libri quatuor</i>		166
Hieronymus	<i>Praei ad libros Samuel et Malachim</i>		176
Isidoro de Sevilha	<i>Misticorum expositiones</i>		206
	<i>Sententiae</i>		214
	<i>Evangelhos</i>		
Marbodo de Rennes	<i>De ornamentis verborum</i>		
Agostinho	<i>De Genesi ad litteram</i>		264
Asclepius	<i>Corpus Hermeticum</i>		264

Fonte: Consultado a partir de HUGO DE SÃO VITOR (2007)

O projeto mistagógico de Hugo vai de encontro a simpatia dos neoplatônicos pelo *De Harmonia Platonis et Aristoteles*, objetivo de Plotino. Também verificamos a tendência humanista e sincrética – a busca pela univocidade do intelectualismo místico. Deste modo, se tornou natural e necessário apresentarmos o platonismo como pressuposto para o pensamento de Hugo de St. Vitor, e igualmente o fundamento de sua filosofia e via mística. Situando-nos entre a hermenêutica platônica e a mistagogia cristã, optamos por reconstruir neste primeiro capítulo a tradição do platonismo medieval, em seus elementos essenciais, para logo mais

esboçar um quadro geral do neoplatonismo cristão que aponte para o desenvolvimento da Abadia de São Vitor e seu humanismo socrático-cristão.

O Platonismo Medieval traz, de modo geral, uma tendência às ideias extramentais, o intelectualismo na cognição, e a ênfase no autoconhecimento⁴⁸. Sua influência permeou os Padres da Igreja, os escritos de Anselmo e Abelardo, impulsionou o renascimento do século XII, e sem dúvida o Renascimento Italiano. Os medievais concordavam, em geral, com a máxima de Cassiodoro (490-581)⁴⁹, “*Plato Theologus, Aristoteles logicus*” pois, Platão era visto como um especialista acerca daquilo que é divino, eterno, imaterial e inteligível. Se pudermos resumir o Platonismo Medieval, ele combina elementos extraídos do Médio Platonismo e do Neoplatonismo, e assim se caracteriza⁵⁰:

- a. Geralmente assumindo uma posição dualista dos mundos divino e temporal, com o mundo sensível modelado em formas imateriais-imutáveis, expressas, muitas vezes, como número;
- b. Afirma a imortalidade da alma e o conhecimento direto das verdades inteligíveis;
- c. Suspeita do corpo mortal e desconfia da evidência dos sentidos.

A problemática da recepção cristã pela tradição platônica se impõe. Buscamos verificar que sua receptividade na Idade Média está relacionada a uma visão religiosa. Ela se estende em uma tradição filosófica que vai de Clemente de Alexandria (ca.150 – c.217) até Agostinho (354 - 430), e que se particularizava por considerar a filosofia platônica como a mais próxima do cristianismo. O platonismo seria, então, o veículo para articular a doutrina cristã. Para muitos dos platonistas medievais, Platão não só antecipou o cristianismo, como também reconheceu a existência de uma divindade única e transcendente, além de ensinar a doutrina da alma humana imortal, racional, criada à imagem de Deus⁵¹.

Nestes elementos identificamos os pressupostos para a filosofia de Hugo de S. Vitor. Buscamos a partir dos mesmos o fundamento de sua mística. Deste modo procuraremos neste trabalho reconstruir a unidade de seu pensamento místico. As contribuições dos saberes deste

⁴⁸O verbete *Platonism, Medieval*, escrito por Dermot Moran para a *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, nos foi essencialmente caro para tal leitura.

⁴⁹Magnus Aurélio Cassiodorus, foi um estadista romano, escritor latino e fundador do mosteiro de Vivarium.

⁵⁰(MORAN, 1998, p.431–439).

⁵¹No *Teeteto* [176 b], diz Sócrates a Teodoro: “É inevitável circularem nesta região, pelo meio da natureza precívél. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir desta maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria” (PLATÃO, 1988, p.49).

mestre medieval são inegáveis. Eles podem ser organizados da seguinte forma⁵²: meios de conhecimento, de natureza intelectual e de natureza moral; divisão, origem e ordem das ciências; dialética; lógica e o problema dos universais; filosofia da natureza; contingência e harmonia do mundo; sua psicologia; natureza do homem; unidade e espiritualidade como princípio de vida; faculdades da alma; a liberdade; a evidência da existência de Deus; a Unidade de Deus e sua Imutabilidade; moralidade e os erros de Pedro Abelardo.

A leitura filosófica de uma filosofia-mística requer uma síntese. A demonstração do esforço sobre-humano da especulação mística, na medida em que transita, ora dialeticamente, ora intuitivamente, entre as experiências e as matrizes intelectivas dos filósofos e teólogos, alcançando, até mesmo num nível sistematizador. As colunas do esforço moral, afetivo e especulativo que sustentam uma tradição de personalidades de caráter reformador; e que nos servem de reserva contra o determinismo e contra os sensualismos que não conseguiram abalar suficientemente a estrutura dessa tradição.

Além do mais procuramos assegurar-nos do aspecto univocador da experiência mística. Aspecto que levou Louis Claude de Saint Martin (1743-1803)⁵³ afirmar que “todos os místicos falam a mesma linguagem e vêm do mesmo país”, no sentido em que apontam, enquanto fato místico⁵⁴, o “Eu consciente”, que em Hugo de São Vitor se revela no testemunho da autoconsciência. Este caráter de “transculturalidade” do fato místico é o que assumimos enquanto filosofia perene. No conjunto filosófico de princípios básicos deve-se reger uma lei da simpatia. Para Hugo de São Vitor, a harmonia ou a música “é a concórdia de muitos dissimiles reduzidos a um”⁵⁵.

Desde William James (1842 – 1910) o misticismo já foi distinto de acidentes psicofísicos, e hoje é, cada vez mais, reconhecido como objeto da investigação científica entre outros. Muitas vezes no campo da psicologia, às vezes despontando enquanto “filosofia da

⁵²Sobre os diversos temas tratados por Hugo de São Vitor, ver MIGNON, A. *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*. Paris: P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, v.2, 1931.

⁵³Filósofo e místico francês influenciado pelas obras de Martinez de Pasqually e Jacob Boehme. Escreveu diversas obras com a alcunha de “Filósofo Desconhecido”, obras que influenciaram os círculos ocultistas da França.

⁵⁴Ver mais em, BUSSANICH, John. *Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v.71, n.3, p.339-365, 1997. John Bussanich tentou produzir a esse respeito um *status quaestionis* da mística e seus principais problemas teórico. Bussanich considera ter bons argumentos contra a fraqueza da corrente interpretativa representada por James e Underhill, sobretudo, por causa da atenção quase exclusiva dirigida a certas experiências inefáveis que supostamente transcendem a linguagem, a prática e a doutrina. Por outro lado, também mostra as extremas deficiências do chamado “pluralismo construtivista”, representado, sobretudo, por Steven Katz, e identificado como uma postura neo-kantiana, segundo a qual não existe uma experiência pura e indiferenciada do *ding an sich* místico.

⁵⁵(HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.113).

mente”, outras no espectro das teorias da subjetividade, da metafísica e da interioridade. Há ainda possibilidades éticas, e certamente estéticas, que possam ser exploradas entre os filósofos místicos.

Do ponto de vista filosófico, é a reabertura para os discursos metafísicos que nos apontam para a noção do transcendente. Por isso empreendemos o esforço de ler Hugo de S. Vitor considerando estes postulados essenciais⁵⁶:

- I. “Realidade” para o místico, tem um caráter concreto, vivo e inalterável; condição primeira, causa e motivação de sua experiência;
- II. O paradoxo, isto é, o contraste e a relação profunda entre Criador e criatura, Deus e a alma; o paradoxo que torna possível o desenvolvimento do ser humano;
- III. A condição ontológica, ou seja, a ideia do “Princípio”, e não o vitalismo centrado no crescimento orgânico; porque nosso objeto não são as experiências em si mesmas, nem a transformação da personalidade, mas no “Objeto metafísico” que o sujeito apreende;
- IV. A rejeição e resposta ao determinismo que nos leva ao monismo naturalista e ao imanentismo; e ao subjetivismo que nos conduz ao relativismo e ao extremo pragmatismo;
- V. O intelectualismo cético aposta, ou melhor, tem fé numa suposta ordem externa cuja existência nunca pode provar, na verdade, aproximativa e na constância de vagas mensagens que se recebe do mundo externo. O intelectualista cético tem confiança nas “leis da natureza”, que a própria mente humana inventou para resumir sua própria observação dos fenômenos. Os fenômenos precisam ser aceitos tais como são: um ato de fé;
- VI. A autoridade misteriosa da religião, do sofrimento e da beleza, pois, suas experiências são as mais vitais e difíceis de circunscrever; o universo naturalista não consegue abarcá-los por completo.

A análise do misticismo, considerado como um aspecto da vida humana, considera a evolução da vida do místico: a reforma de sua personalidade; o método que lhe permite atingir sua consciência especial do Absoluto; e a evolução de suas faculdades que lhe permite responder às exigências do fenomênico, tornando-o apto, portanto, a operar num plano

⁵⁶(UNDERHILL, 2008, p.8).

transcendental. Isto é o que chamamos de “Via Mística”, no qual o “Eu” passa por estados ou fases de desenvolvimento que os neoplatônicos, e posteriormente os místicos medievais codificaram em: Purgação ou purificação, Iluminação, e Êxtase ou Amor.

Os desafios à interpretação desses conceitos são vários⁵⁷. A busca pela unidade do pensamento místico de Hugo de S. Vitor não pode dispensar a apreciação de: *De Unio Corporis et Spiritus; De arca Noe; De arrha animae; De institutione novitiorum; De laude caritatis; De meditatione; De sacramentis; De tribus diebus; Didascalicon; Epitome Dindimi in philosophiam*.

2.1 A VIA MÍSTICA

Na possibilidade de um horizonte hermenêutico, o neoplatonismo não comporta a atualidade porque olhamo-lo como uma espécie de relíquia, porque se fulgura como meros vestígios metafísicos. Não se trata de tratá-lo apenas como uma história das processões, de queda, purificação e retorno, uma epopeia da alma vista desde Ulisses, mas um requerimento para uma história da consciência. Os elos do passado e presente, neste quesito, mostram seu nexos nos conceitos modernos de dialética autorreflexiva e de identidade absoluta, como se vê em Hegel (1770 – 1831) e Schelling (1775 – 1854), para o qual o movimento da ideia “em” e “para si mesmo”, enquanto processo dialético, isto é, processo de “pensar a si mesmo”, revela a mediação do “Ser a si mesmo” como reflexão absoluta, e cuja ascese é inteleção do Absoluto como unidade que se define na afirmação infinita de si mesmo.

Outra possibilidade da atualidade neoplatônica se perfaz sobre a fundamentação do conhecimento, problema tipicamente moderno da subjetividade transcendental, que discorre sobre seus limites, possibilidades e pré-condições. Se podemos assegurar um verdadeiro elo com o neoplatonismo, este se faz na fundação a priori do conhecimento em Plotino, entendendo o movimento de “voltar-se sobre si mesmo”, que Plotino identifica na segunda hipóstase como *epistrophé*, o pensamento torna-se consciente da base de sua própria possibilidade.

A autoafirmação do Inteligível, imanente ao pensamento, conduz o pensamento ao Uno. Na autorreflexão encontra sua vontade de autonomia que o diferencia do outro, mas apoiando-se na antítese entre a negação e afirmação, ao mesmo tempo, que se distancia, procura. A

⁵⁷Nota-se, neste quesito, o precioso trabalho do Dr. Heinrich Ostler, *Psychologie des Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag Zur Geschichte Der Psychologie In Der Frühscholastik*, que destaca na psicologia de Hugo de São Vitor: “a contribuição em relação aos temas da existência e de definição da alma; o testemunho da autoconsciência; a doutrina da substancialidade da alma; o ser das coisas como verdadeiro ser; e a imaterialidade do espírito”.

superação do distanciamento ou perda da unidade, contemplação do Uno na autorreflexão, revela o desejo que se une com a memória, impulsionando, saudosamente, a recoleção interior da consciência do verdadeiro eu do homem. A imagem do homem interior, que o cristianismo assimila desde Plotino através de Agostinho, revela a cara temática do ser como pressuposto absoluto⁵⁸, a ideia neoplatônica de auto-certeza que reverbera no começo da consciência moderna até o culminar do conceito “subjatividade” transcendental e absoluta.

Por outro lado, não podemos falar em filosofia perene pressupondo uma comparação. A expressão, que se pensou originada de Leibniz (1646 – 1716), e embora este enquanto brilhante metafísico tenha construído uma filosofia da harmonia e tenha sido um iminente defensor da tradição chamada “perene”, o termo foi cunhado por Agostino Steuco (– 1548)⁵⁹ em 1542, o primeiro a fixá-lo e empregá-lo de forma sistemática.

O italiano Agostino Steuco realizou o mais nobre esforço em desenvolver o tema da harmonia e da consonância para encontrar um acordo universal em um sistema filosófico coerente⁶⁰. Esse esforço consistiu em tornar compatíveis as diversas filosofias e teologias pagãs com a tradição ortodoxa cristã. Steuco, elaborando um tratado longo e complexo, e um dos mais eruditos da Renascença, procurou nele indicar a real e verdadeira continuidade histórica da “verdadeira filosofia”. Nela há uma verdade e uma sabedoria singular, uma *sapientia* que sempre existiu e é realizável através de um estudo da tradição, isto é, habilidades para contemplação filosófica.

Observamos que a formação de identidades religiosas e filosóficas alternativas, e que se referiam a uma tradição superior, muitas vezes ocultas, foi um elemento decisivo e presente nos discursos religiosos entre os séculos X e XV⁶¹. Parte de uma assimilação da literatura hermética e do renascimento de uma filosofia neoplatônica são reivindicações de tradições que insuflaram

⁵⁸Luis Lavelle, em *Ciência, Estética, Metafísica*, nos lembra que a metafísica não nos ensina apenas que a coisa que vemos e tocamos é uma aparência para o olhar: “Ela nos ensina também que o ser verdadeiro é interior a si mesmo e capaz de se bastar: ele existe em si antes de existir para um outro. Assim, meu ser próprio é uma atividade que exerço e da qual se pode dizer que é um absoluto, porque ela mesma não é a aparência de nada”, (LAVELLE, 2012, p.147).

⁵⁹Humanista italiano, estudante do Velho Testamento e polemista da Contra Reforma. Escreveu uma série de trabalhos contra Lutero e Erasmus. Cunhou a expressão “Filosofia perene” buscando a harmonia dos filósofos da antiguidade clássica com o cristianismo.

⁶⁰Schimitt em *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, elucida que “Steuco entrou no convento agostiniano, estudando na Universidade de Bolonha, tornando-se proficiente em línguas, aprendendo aramaico, siríaco, árabe e etíope, além do grego e do hebraico. Além do mais, ele foi bibliotecário da famosa coleção do Cardinal Domenico Grimani em Veneza por muitos anos (1525–29). Após ir para Roma em 1534, tornou-se bispo e responsável pela Biblioteca do Vaticano. Steuco foi principalmente um teólogo e um estudioso das Escrituras Bíblicas”, (SCHIMITT, 1966, p.515).

⁶¹(STUCKRAD, 2010, p.25–32).

os debates muçulmanos, judeus e cristãos. As escolas místicas do século XII, por exemplo, dão testemunho de que as Sagradas Escrituras interagiram em vários níveis dentro de um ambiente filosófico mais pluralista e especulativo durante o medievo.

Marsílio Ficino (1443 – 1499)⁶², o eminente cômego renascentista de Florença, desenvolveu um ambicioso programa de conciliação entre a revelação cristã e a filosofia platônica. No seu *De christiana religione*, escreve que a sabedoria eterna de Deus estabeleceu que os “mistérios”, ao menos nos primórdios de cada religião, deveriam ser tratados por aqueles que eram amantes da verdadeira sabedoria. Aos antigos e sábios couberam a investigação das causas últimas. Na medida que as investigavam tinham o diligente papel de administrar os sacrifícios das mesmas causas às coisas. Pela nobre atividade que esforço e sacrifício, desempenhavam os papéis filósofos e sacerdotes nas diversas nações.

Marsílio Ficino afirmou a existência de uma tradição teológica e concordante, uma *priscae theologiae indique sibi consona secta*, chamada também de “filosofia piedosa”, e que tem por essência ser antitética às correntes ateístas e materialistas do pensamento. A filosofia piedosa propõe purificar a alma dos enganos dos sentidos e da imaginação para elevar a razão. Ao elevá-la é que se é possível perceber a verdade na ordem de todas as coisas. A ordem contemplada não está apenas em Deus, mas está também tudo aquilo que se emana d’Ele. Este processo só é possível graças a uma iluminação divina que permita ao homem iluminado retornar entre seus semelhantes, e uma vez entre eles, possa fazê-los participar dessas mesmas verdades reveladas pela fonte divina *divina numine revelata*⁶³.

Ficino também evocou a autoridade de Platão para traçar o movimento da alma, movimento de retorno ao “Pai Celestial” e à “pátria alçada pelas asas”, isto é, “intelecto e vontade”. O papel do intelecto é iluminar à vontade, e a vontade acender o intelecto: Segue-se que aqueles que primeiro descobriram as realidades divinas por meio da inteligência, ou por si mesmos, ou extraíram delas por inspiração divina, “primeiro veneram com grande justiça as

⁶²Filósofo italiano e talvez o maior representante do Humanismo florentino. Além da construção de grandes sistemas de pensamento que deram origem ao renascimento do século XVII, Ficino traduziu e difundiu obras de Platão e Plotino.

⁶³Ficino claramente alude ao Mito da Caverna de Platão. Nele cabe ao filósofo elevar-se ao Bem, isto é, sair da caverna, para em seguida descer na mesma caverna e saber como lidar com os homens ali deseducados e obscurecidos. Trata-se, sobretudo, da noção educativa superior da Paideia platônica, e não apenas de uma visão religiosa e mística: “No limite extremo da região do cognoscível está a idéia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública quanto particular” (PLATÃO, 2000, p.323).

realidades divinas e, depois, por meio da vontade, transmitem-nas a outros, isto é, o culto devido a elas e os modos de adoração” (MARSÍLIO FICINO, 2005, p.30)⁶⁴.

Esta ideia de transmissão apoiou-se no que foi caracterizado como teoria unilinear. Decorreu-se do fato de que estudiosos no século XV ganharam acesso a textos que provinham de fora da revelação bíblica, talvez pudessem ser mais antigos do que os da própria tradição judaico-cristã. Suscitando-se dessa forma, o problema de como as peças alternativas de conhecimento estariam relacionadas com a revelação bíblica. A teoria unilinear sustentada por Marsilio Ficino e assumida por Schmitt tem como pressuposto uma única revelação da Verdade e sua fonte é a tradição mosaica, às vezes relacionada a uma tradição Adâmica ou Abraâmica, transmitida também a filósofos pagãos como Pitágoras e Platão, implicando a verdade revelada diversamente.

A verdade segue sua fecundidade perene no tema platônico-cristão da iluminação e participação, em que certos dons e certas individualidades das coisas são derramados “com o fogo mais translúcido”, *lucidissimo igni*, reveladas e transmitidas “pelo raio da verdade divina” *divinae viritatis*. O raio luminoso possui aqui dois poderes: o que queima e o que ilumina, pois assim como é o *radius* do sol, assim também é o radius de Deus “Limpa as inteligências e as almas com o calor, separando-as das coisas mais baixas, iluminando-as com a luz. Seu fervor inflama e excita o apetite de tudo para si mesmo. Com o esplendor de Sua luz revela a todos aqueles que desejam a verdade com clareza” (MARSÍLIO FICINO, 1975, p.246–248)⁶⁵.

Neste processo místico-anagógico de depuração e participação alguns antigos teólogos ou “*prisci theologi*”, aproximaram-se do raio luminoso de Deus” e libertaram suas almas, isto é, libertaram-se da ignorância. A luz significa um processo de cognoscibilidade, e desde que à luz desses raios perscrutaram eles por meio das coisas “umas e muitas” pela “divisão e união das mesmas”, foram eles obrigados a ter participação na verdade. A verdade dos temas perenes, portanto, impõe como condição necessária o preparo pela pureza da alma para o fluir do esplendor divino.

A Filosofia Perene enfatiza o aspecto de tradição e continuidade, e seus valores intrínsecos expressos nos conceitos do neoplatonismo são, por si mesmos, a força que dispensa qualquer “operação de resgate”. Esta percepção da unidade supraessencial é assumida enquanto

⁶⁴Tradução a partir de R.Zanzarri, em FICINO, Marsili. *La Religione Cristiana. Roma: Città Nuova, 2005.*

⁶⁵Tradução a partir de Michael. J. Allen, em FICINO, Marsili. *The Philebus Commentary*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.

realidade supratemporal, ou *sub species aeternitatis*⁶⁶. Subsiste, ainda, a antiga ideia de uma metafísica e uma teologia natural na uniformidade entre filosofia, ciência e religião, obtida por elementos de uma mesma revelação universal e apontando sempre para a unificação de uma realidade una, divina, e inerente à multiplicidade do todo existente.

Estes elementos são caros já que apontam para o problema da hipótese do acesso a uma realidade essencial. O acesso a uma realidade essencial, necessariamente, dependerá da fundamentação de uma ciência e uma metafísica natural que não são contrárias ao que denominamos de mística. O primeiro deles argumenta que nossos sentidos corporais são limitados e não são capazes de representar a verdadeira realidade. O que se busca, portanto, é afirmar à mente e as potências da razão uma qualidade (transcendente) e imperecível da alma. O plano das sensações e das realidades primeiras são um palco convidativo de contemplação pela força de sua multiplicidade. No entanto, quando se examina os fundamentos e a proporcionalidade dessa realidade, revela-se por força da lei uma lei que só pode apontar para uma realidade infinitamente mais bela, e cujo acesso dependente de certas pré-condições especulativas e subjetivas.

A experiência mística é então o acesso a esta suprarealidade enquanto um “fenômeno totalizante”, uma vez que integra todos os aspectos da realidade e proporciona o encontro com o “Outro absoluto”⁶⁷. Na esfera da dimensão sagrada e nos limites da existência, se anula a distância entre sujeito e objeto imposta pela manifestação do Outro. Nesta relação o aspecto participativo e frutivo da “quase-identidade” com o absoluto transforma radicalmente aquele que se vê participante dessa relação. Há uma intencionalidade objetiva, de caráter afetivo-volitiva, para se transcender o plano do contingente até atingir o Absoluto através de um plano de experiência que pode ser de âmbito subjetivo e objetivo.

A experiência do subjetivo, que é a experiência da intenção de se iniciar no absoluto, traz consigo a importância e necessidade da memória e da reflexão. Rememorar e refletir, ambos movimentos para si e sobre si mesmo, nos transmite a “imagem do homem interior”, traçada invariavelmente em uma corrente greco-romana até a cristã-medieval. As invariantes são representadas por “metáforas espaciais” do “inferior-superior” e do “interior-exterior”⁶⁸ designando uma estrutura ontológica do ser humano, uma ordem hierárquica dos níveis do ser e agir, onde o nível supremo representa o núcleo mais profundo da identidade.

⁶⁶(SCRUTON, 2000, p.41).

⁶⁷(VAZ, 2000, p.17).

⁶⁸(Ibid., 2000, p.17–18).

A imagem, certamente, se consagra na célebre e imortal passagem das *Confissões* de S. Agostinho, no seu profundo neoplatonismo cristão que declara: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!” (AGOSTINHO, 2018, p.83).

Na mística medieval o superior-interior se designa enquanto *nous* grego e *mens* latino. Demarcando o ponto de intersecção entre a mística pagã e cristã, oriundas do platonismo⁶⁹. Esta intersecção culmina no *superior summo* e *interior intimo* agostiniano. O espírito ganha teses fundamentais como nível ontológico mais elevado: a dialética relacional como constitutiva do espírito-no-mundo, onde o interior permuta o superior e exterior, isto é, o mais íntimo de nós mesmos como a mais elevada condição de nosso ser.

Em Hugo de São Vitor vemos no *Soliloquium De Arrha Animae*⁷⁰ o diálogo entre o homem e sua própria alma: “Falarei em segredo à minha Alma, e perguntar-lhe-ei, em uma conversa amigável, o que desejo conhecer” diz o homem em solilóquio interior “nenhum estranho terá entrada, mas consultaremos sozinhos, livremente e em particular; pois assim não temerei em procurar aquilo que está escondido, nem ela corará para dar uma resposta verdadeira” (HUGO DE SÃO VITOR, 2016, p.7)⁷¹.

Hugo relata, nesse diálogo místico⁷², o interior que toca o superior, porém, é a distinção entre a experiência temporária da união e consecução da via unitiva é posta em relevo, mostrando ainda a fase da Iluminação, onde a consciência espiritual ainda se preserva distintiva face a comunhão:

Que doçura é essa que por vezes me toca quando me lembro dele no meu coração, e me afeta tão forte e deliciosamente que começo a estar, de certa forma, afastado do meu próprio eu e retraído, não sei para onde? Pois de repente sou feito novo e totalmente mudado; e começa a estar bem comigo, para além de tudo o que posso dizer. A minha consciência alegra-se, toda a miséria da tristeza passada é esquecida; a mente exulta, a compreensão torna-se clara, o coração é iluminado, os desejos sentem prazer: e aí vejo que estou noutra lugar, não sei onde; e, por assim dizer, tenho algo dentro de mim num abraço de amor, e não sei o que é, e ainda assim trabalho

⁶⁹(VAZ, 2000, p.18).

⁷⁰Tradução comparativa com a de Kevin Herbert, em HUGH OF SAINT VICTOR. *Soliloquy on the Earnest Money of the Soul. Translated from the Latin, with an introduction.* Trad. Herbert Kevin. Marquette University Press, v.9, 1956.

⁷¹“*Homo. Loquar secreto animae meae, et amica confubolatione exigamab ea quod scire cupio. Nemo Alienus admittetur, sed aperta conscientia soli verba conferemus. Sic enim nec mihi timor erit oculata quaerere, nec illi pudor vera respondere*”(PL, 953-954)

⁷²Mergulho introspectivo com um traço claramente agostiniano, de sondagem do *intimus meos*. Esta sondagem poderia se dar nos termos da subjetividade? Se pensada nestes termos, está mais para um aspecto de “intimismo psicológico”, que é a técnica usada por Montaigne, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, para investigar as zonas semi-conscientes da subjetividade.

com todo o meu esforço para o manter sempre e nunca o perder. (HUGO DE SÃO VITOR 2016, p.38)⁷³.

A atividade ou capacidade do espírito são admitidas tanto na mística quanto na metafísica naquilo que platonicamente foi denominado como “olho da alma”, o olhar *,oculus*, ou os três olhos da alma (cognição)⁷⁴, conforme veremos em Hugo de São Vitor, permite a contemplação para além da multiplicidade sensível e imaginativa e da multiplicidade conceitual, o além que é intuição simples e a presença de Deus, o Absoluto Ideal (*noesis*, o grau superior ou intuição).

Os três olhos da alma também foram identificados posteriormente por Marsilio Ficino em seu *Comentário ao Philebus*, onde observa a distinção que Platão faz entre as potências sensuais e intelectuais. Cada potência seus objetos em separado, a universalidade dos objetos da inteligência deve ser mais verdadeiro e existir que os objetos sensíveis, na medida em que o intelecto é superior aos sentidos. Isso porque os objetos do intelecto são as regras com as quais podemos distinguir entre a verdade e a falsidade dos objetos sensíveis e reconhecer os defeitos da existência, e por isso “os objetos de intelecção são e existem mais verdadeira e absolutamente” (MARSÍLIO FICINO, 1975, p.175).

No encontro com Hugo de São Vitor, o florentino representa a mesma metáfora da visão, e a identifica a partir de um mito, talvez o fundador da questão, dos três olhos de Platão, “um com o qual olhava para as coisas humanas, outro para as naturais, outro para as “divinas”, cuja fonte Ficino, curiosamente, parece ter identificado a partir do cristão Orígenes, em *Contra Celso*[6].⁷⁵

⁷³*Soliloquium* (PL, 951-952): “*Anima. Hoc ultimum interrogationis meae benigne, ut suspicias, quaeso, quid est illud dulce, quod in ejus recordatione aliquando me tangere solet, et tam vehementer atque suaviter afficere, ut jam tota quodammodo a memetipsa abalienari, et nescio quo abstrahi incipiam. Subito enim innovor et tota immutor, et bene mihi esse incipit ultra quam dicere sufficiam. Exhilaratur conscientia, in oblivionem venit omnis praeteritorum dolorum miseria, exsultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria jucundantur, jamque alibi (nescio ubi) me esse video, et quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo, et nescio quid illud sil, et tamen illud semper retinere, et nunquam perdere toto adnisi laboro [...]*”.

⁷⁴Os olhos da carne, os olhos da razão, e o olho da contemplação. Veremos adiante a concepção vitorina sobre a questão. A contemplação beatífica não é apenas o estágio que permite a experiência de Deus e do absoluto, mas possui um horizonte ético e escatológico, o “trabalho de restauração” – *opera restorationis* –, da alma em queda, cuja condição para retornar ao estado originário de beleza implica o ordenar nas virtudes e o operar nas capacidades cognitivas da alma. Em virtude dos dois sentidos da alma (*duplex sensus animae*), o sentido interno ou da razão e o externo ou da carne, isto é, em consequência da dupla composição de corpo e alma, o homem se encontrará diante de uma tarefa moral, tendendo para dois tipos de bens (material-espiritual), mas cujos frutos dependem do seu merecimento e da boa vontade, e a vontade é o único poder que o homem possui: *Voluntas nulli abesse potest nisi volenti*, e ela é como o poder de Deus no homem – *Propterea voluntas hominis est potestas Dei* (*De Sacraments*, II,14,6; 500 D).

⁷⁵(ALLEN,1995, p.171).

Os níveis de separação dos objetos pela intelecção, e a esquematização da tripla dimensão platônica “homem-natureza-Ideias” encontra com a estrutura da intersecção entre mística cristã e pagã⁷⁶. A forma vertical e aberta do espírito (*nous, mens*), capta a universalidade formal do ser e afirma seu existir real (metafísico), e a contemplação de Deus (Mística) possibilita na tradição ocidental a formulação de uma teologia e um conhecimento natural de Deus.

A Teologia Natural oferece argumentos para a existência de Deus e seus atributos tendo a razão ou mesmo a experiência cotidiana da natureza como fundamento. A possibilidade de encontrar a evidência da existência de Deus, seus atributos e presença no mundo visível pela razão, natureza humana e mesmo pela ciência foi fecundamente presente nos autores medievais. Os elementos da Teologia Natural formam uma parte central dos escritos vitorinos e de sua teoria da contemplação. Mais por uma influência platônica do que aristotélica, sua originalidade reside no encontro da teologia negativa de Dionísio com a experiência da beleza no mundo criado e seus objetos.

Hugo de São Vitor constrói, como analisaremos adiante, uma metafísica simbólica-anagógica, mas antes apoiada por uma teologia natural e pelas ciências. A experiência dos objetos sensíveis quanto da natureza humana é vista no *Tribus Diebus* como importante meio de conhecimento da realidade divina, tendo a noção de beleza e suas manifestações como marca do Criador em sua transcendência. A admiração da beleza em Hugo de São Vitor também ganha uma função distintamente cognitiva na sua psicologia. A possibilidade de relação entre estética e teologia natural é um campo promissor e ainda pouco explorado.

2.2 MÍSTICA ESPECULATIVA NA IDADE MÉDIA

A ideia de uma “mística natural” em que o espírito, pela sua própria natureza, eleva-se à custa de sua própria força, aparenta contrapor uma mística sobrenatural, em que o espírito conta com ação da graça divina. A mística especulativa⁷⁷, enquanto filosofia especulativa, é

⁷⁶Ver mais em VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

⁷⁷Em *O Socratismo Cristão e as origens da metafísica moderna*, Mendonça coloca o ponto crucial da questão na passagem bíblica que identifica o homem à imagem e semelhança de Deus. Neste ponto, o misticismo se põe no terreno da filosofia, levantando dúvidas quanto ao valor da razão humana, e propõe novos quadros do conhecimento, que instigam o desejo do homem de conhecer em termos absolutos. O conceito de intuição intelectual como uma forma de conhecimento mais perfeito do que o conhecimento intelectual, que opera por abstração, é uma noção que passa a merecer uma atenção especial. Mas, este tipo de conhecimento só se exerce

aquela cujo objeto e problema sonda os mistérios do Ser, pois, se identifica a partir da experiência da tensão metafísica entre os limites do racional, do pensamento, e as últimas consequências que pode alcançar como concepção absoluta e indistinta na dialética. A mística especulativa é, portanto, a vertente noética da consciência e a mística do conhecimento tendo por fonte primeira os *Diálogos* de Platão, a partir das especulações sobre o Bem e o Uno, que são criticamente identificadas como resultante das doutrinas não-escritas.

A dialética ascensional da mística platônica, sobretudo no Parmênides, aparenta ser a raiz da tradição perene que se estende até o escolasticismo místico da Idade Média e sua alta filosofia especulativa. A mística natural e a sobrenatural se sustentam nos eixos subjetivo-objetivo, sendo o eixo subjetivo uma ordenação e hierarquização das atividades cognoscitivas da alma (*psyché*, e *anima*), por conseguinte, das formas de conhecimento adquiridas pela inteligência (*noús*, *mens*) no seu ato mais elevado (*noésis*, *intuitio*)⁷⁸.

No ato superior da inteligência estava a chamada contemplação – *contemplatio* – de Deus. A ascensão mística do conhecimento em Hugo de São Vitor e nos demais medievais especulativos da época consideravam a “jornada da mente para Deus” como a suprema consideração de qualquer teoria do conhecimento⁷⁹. O conhecimento de Deus não era apenas a “coroa” de suas especulações metafísicas, ele era primordial em suas maiores obras.

Como analisaremos em profundidade no capítulo terceiro “ascensão para Deus”, em seu tratado principal, *De sacraments christianae fidei*⁸⁰, Hugo de São Vitor dedica toda uma seção sobre a cogitação de Deus – *cognitione divinitatis* – : No princípio Deus “temperou” o conhecimento sobre “Si-mesmo” em uma parte do homem. Desde o início Deus mediu o conhecimento que o homem tem dele, de tal forma que nunca podemos compreender totalmente Sua essência ou estar em total ignorância de Sua existência.

As razões para os quais Deus não pode ser inteiramente conhecido e nem inteiramente desconhecido residem na necessidade da fé e no mérito do homem:

Por isso, era necessário que Deus se mostrasse, embora escondido, para que Ele não fosse completamente escondido e completamente desconhecido; e, mais uma vez, era necessário que Ele se escondesse, embora mostrado e conhecido até certo ponto, para que Ele não se manifestasse completamente, para que pudesse haver algo que, por ser

numa volta reflexiva do espírito humano sobre si mesmo: a reflexão sobre si mesmo se impõe como condição fundamental para atingir a intuição intelectual pura. (MENDONÇA, 1975, p.56–57).

⁷⁸(VAZ, 2000, p.31).

⁷⁹Joseph P. Kleinz, em *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, “Os escolásticos não começaram, como os filósofos modernos desde Kant, seus tratados com a investigação: o que podemos saber do mundo externo? Eles perguntam primeiro: o que a razão humana pode saber de Deus?” (KLEINZ, 1944, p.107).

⁸⁰Tradução comparativa a partir de Roy J. Deferrari: HUGH OF SAINT VICTOR, *Hugh of Saint Victor on the Sacraments of the Christian Faith*. Trad.Roy.J.Deferrari. US: Wipf & Stock Publishers, 2007.

conhecido, alimentasse o coração do homem, e novamente algo que, por ser escondido, o estimularia. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1.III.3)⁸¹

Como símbolo e expressão desta razão divina, Hugo procurou mostrar como “primeiro Deus, embora escondido, invisível e escondido, foi de tal forma descoberto pelo coração humano, que se podia saber que Deus é, ou que se podia acreditar no que Ele era” (HUGO DE SÃO VITOR, 1.III.3). Há dois modos e duas formas e duas manifestações pelas quais desde o início Deus, embora escondido, foi mostrado ao coração humano e revelado, embora escondido, em parte pela razão humana, em parte pela revelação divina.

O vitorino não descarta a necessidade da razão. E é na razão humana que de fato quer nos indicar que Deus foi descoberto por uma dupla investigação: “em parte, em si mesma” isto é, na investigação e na razão em si e “em parte, por aquelas coisas que estavam fora dela” isto é, fora do aspecto racional. A Revelação divina indicou dois aspectos distintos:

1) O Deus que se revela mediante Revelação possui caráter desconhecido diante da razão humana, isto é, o homem não vê a Revelação pelo o que ela é, o Deus mesmo, mas como algo de desconhecido. Deus não está evidenciado aqui às claras para a razão como na iluminação, e neste sentido o homem desconhece a Revelação pois assim não a concebe de imediato, como Deus revelado;

2) Diante desta Revelação, a razão pode sair do desconhecimento para o acreditar duvidoso. Ou seja, ela acredita pondo à prova, interpelando aquilo que se revela pelo o que Ele se revela;

3) Perante o desconhecido e o duvidoso que surgem desta Revelação, a razão é iluminada pela aspiração na sua ignorância. O homem é forçado a assumir a sua própria ignorância, uma vez que não pode aspirar conhecer algo ou duvidar se já souber de antemão o que ele significa.

A tendência que se segue a algo que seja desconhecido é a de conhecer. Logo, o ignorante assume-se como tal na medida em que é forçosamente levado a sair da ignorância. Em seguida, a razão é instruída desde fora pelo ensino que a leva a vislumbrar o que se revela

⁸¹*Sacraments.*, 1. III.2 (PL 217C; Deferrari, 42) “*Et illud nunc primum considerandum est quomodo primum Deus occultus et absconditus et latens interim a corde humano deprehensus est, ut sciri potuisset quia Deus est, vel quod erat credi. Modi sunt duo et viae duae, et manifestationes duae, quibus a principio cordi humano latens proditus est et judicatus occultus Deus; partim scilicet ratione humana, partim revelatione divina. Et ratio quidem humana duplici investigatione Deum deprehendit; partim videlicet in se, partim in iis quae erant extra se. Similiter et revelatio divina duplici insinuatione eum qui nesciebatur vel dubie credebatur et non cognitum indicavit, et partim creditum asseruit* ».

como essencialmente o Deus que se revela. E por fim, é mesmo confirmada naquilo que se revela através das manifestações dos milagres, e não há mais dúvidas.

As cartas aos Romanos servem de base aos dois modos de manifestação que Deus se fez conhecido. Sendo através da razão humana ou manifesto ao homem pela razão divina, a circularidade fé-razão que se sustentam na progressividade da alma humana é citada pelo apóstolo Paulo ao dizer: “Porquanto o que se pode conhecer de Deus eles o leem em si mesmos, pois Deus lhes revelou com evidência” (Rm 1,19); ou, então: “Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar” (Rm 1,20).

Hugo aplica seu método de meditação a partir das passagens paulinas. A investigação busca o “manifesto e o oculto” no sentido de cada palavra. Quando se declara, por exemplo, “porquanto o que se pode conhecer”, isto significa o que é conhecido em relação a Deus. Na outra parte, quando se declara que “ele não mostra-Se como totalmente oculto ou totalmente manifesto”, e que “eles o leem em si mesmos” no lugar de dizer “é manifesto para eles”, significa que Deus mostra claramente que não só pela revelação divina se manifesta, mas também pela razão humana, que estava neles e isto foi dado aos homens conhecer.

Agora quando se acrescenta: “Porque Deus lhes manifestou isso”, Deus quer mostrar que a razão humana teria sido bastante incapaz e insuficiente para investigar e compreender “estas coisas sublimes e elevadas”, a menos que “a revelação divina lhe tivesse sido acrescentada como uma ajuda e apoio para a compreensão da verdade”. Então, depois de ter mostrado esse modo de investigação ou revelação que estava dentro, acrescenta ao mesmo tempo uma declaração sobre o outro modo, que está fora:

“[...] Se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar”. Pois as coisas invisíveis de Deus que estavam dentro e estavam escondidas, através das coisas que estavam fora e eram conhecidas, ou eram visíveis na criação das coisas pela razão humana, ou no governo e administração das coisas que foram tornadas visíveis pela revelação divina. Assim, desde o início Deus foi mostrado à consciência humana, e a fé auxiliada pelas evidências da verdade confessou que Deus era, e que Ele era um, e que Ele também era três. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1, III, 3§-4§)⁸²

⁸²*Sacraments.*, 1. III.2 (PL 217C; Deferrari, 42): “[...] *Ita ergo ab initio proditus est Deus conscientiae humanae et adjuta fides indiciis veritatis confessa est Deum esse, et ipsum unum. Deinde etiam trinum esse. Et in unitate quidem confessa est aeternitatem et immensitatem; in aeternitate autem incommutabilitatem; in immensitate autem simplicitatem, hoc est aeternitatem sine tempore, et immensitatem sine quantitate. In Trinitate vero confessa est communionem unitatis, aequalitatem immensitatis, coaeuitatem aeternitatis. [...]*”

Hugo de São Vitor seguiu a Agostinho na concepção de que o conhecimento racional de Deus era um dom divino, inseparável da alma humana. O homem não poderia senão conhecer a Deus, mas ao mesmo tempo não poderia compreender o que Ele é. O mestre vitorino aperfeiçoou a fórmula agostiniana transmitindo-a para o século XIII. Esta é a chave para sua concepção do conhecimento que uma razão criada poderia ter de seu criador. Esta fórmula⁸³ foi interpretada para significar a ideia de uma existência inata de Deus em todo homem. O filósofo e teólogo Boaventura O.F.M (- 1274) foi quem especialmente assimilou de Hugo de São Vitor a teoria de que a existência de Deus é uma verdade naturalmente inata em cada alma.

A definição de uma mística especulativa como possibilidade de um conhecimento humano que se eleva continuamente de um “mesmo movimento espiritual até atingir uma forma superior de conhecimento”⁸⁴, vai de encontro a esta dialética da experiência interna-externa, sendo os meios de alimentar a fé e o mérito numa escalada de conhecimento do visível ao invisível. Boaventura talvez seja a grande síntese místico-especulativa após o século XII, elevando de tal modo a síntese agostiniana-vitorina⁸⁵.

Boaventura descreve a ascensão do conhecimento por um itinerário que deverá atingir o *apex mentis*. No capítulo primeiro do seu *Itinerarium mentis in Deum*, ele define a “bem-aventurança” como fruto do bem mais elevado, e o bem mais elevado como algo que está acima de nós, pois “ninguém pode ser abençoado se não subir acima de si mesmo, não pela ascensão do seu corpo, mas pela do seu coração. Mas não podemos ser elevados acima de nós mesmos, a não ser por um poder superior que nos eleva” (BOAVENTURA, 2018, p.17).

É preciso que oração e graça presidam a ascensão, pois é através da oração, escreve Boaventura, que somos esclarecidos sobre o conhecimento dos estágios da ascensão a Deus. Doravante, mergulhando no mais alto agostinianismo-vitorino, segue o axioma do mestre Hugo de que todo conhecimento de Deus é mediado pelas coisas visíveis *per visibilia ad invisibilia*,

⁸³Somos então reconduzidos às próprias provas de Hugo apresentadas para a existência de Deus. Analisando o que outra investiga, tudo nos leva a crer que ele não é um agnóstico, pois algum conhecimento de Deus é possível ao homem pela razão. “Trata-se do conhecimento da existência de Deus, não de sua essência. A razão e a Revelação são as duas fontes de conhecimento, e a razão pode se aproximar de Deus de duas maneiras: através da experiência interna e da experiência externa” (KLEINZ, 1944, p.106).

⁸⁴(VAZ, 2000, p.32).

⁸⁵Sobre a importância e influência de Hugo de S.Vitor na obra de Boaventura, Gilson em *A História da Filosofia Cristã* comenta: “S.Boaventura observa que a ciência da fé tem como príncipe a S. Agostinho, a moral cristã a S. Gregório, a mística ao Pseudo-Areopagita; S. Anselmo segue a Santo Agostinho, S. Bernardo a S. Gregório, Ricardo de São Vitor a Dionísio; mas Hugo de São Vitor abrange a todos eles: *Hugo vero omnia haec*. Sua autoridade estende-se a todos os ramos da ciência cristã. Neste juízo vem expressa também a preferência de S. Boaventura pelo venerando mestre de São Vitor, cujas obras ele compulsou e utilizou com mais frequência do que as de qualquer outro teólogo do século XII” (BOEHNER, GILSON, p.346).

isto é, pelos sinais visíveis em que a mente humana é mais convenientemente instruída e iluminada para compreender as coisas invisíveis, e, deste modo, perceber a Beleza incriada dentro das coisas criadas, já que “se este mundo é belo, de que tipo, você acha que é a beleza onde está o Criador do mundo?” (HUGO DE SÃO VITOR, 2003, p.177). Deste modo que igualmente e num primeiro nível contemplativo Boaventura coloca o mundo e toda a natureza criada como a escada para ascender a Deus, pois é no mundo que encontramos certos traços de Sua mão:

Ora, entre os seres criados, alguns são o vestígio do Criador, outros, ao invés, são sua imagem. Alguns materiais; outros, espirituais. Alguns temporais; outros, eternos. E, por isso, uns estão fora de nós; outros, dentro de nós. Para chegarmos à consideração do primeiro Princípio essencialmente espiritual, eterno e acima de nós, é necessário passarmos pelo vestígio, que é material, temporal e exterior. Isto significa pormo-nos na via de Deus. É necessário que entremos em nossa mente, que é a imagem eterna de Deus, e é espiritual e está em nosso interior. [...] É necessário, enfim, que nos elevemos até o ser eterno, espiritualíssimo e transcendente, fixando o olhar no primeiro Princípio. Isto significa regozijarmos-nos no conhecimento de Deus e no repouso à sua majestade. (BOAVENTURA, 2018, p.24-25).

Boaventura recorre à simbologia trinitária e caracteriza a *apex mentis* como a tripla iluminação de um dia: “o primeiro pelo raiar do dia, segundo pela manhã e terceiro ao meio dia”; significando igualmente a existência tripla das coisas, como na matéria, na inteligência (criativa) e na arte eterna, e igualmente a tripla substância de Cristo, que é Ele próprio a nossa escada, corporal, espiritual e divina.

Por meio desse triplo progresso ou vias para se elevar a Deus, a nossa alma se estrutura em três aspectos principais de percepção: a primeira percepção refere-se ao corpo exterior (animalidade ou sensibilidade) que olha sobre as coisas temporais e exteriores. Na segunda percepção a alma olha sobre si mesma e dentro de si mesma, e por isso se chama espírito. Na terceira a alma olha acima de si mesma, e por isso se chama mente (*mens*).

A univocidade da nossa mente com a criação divina, intermediada pelos signos-traços de Deus, explica a estrutura simbólico-anagógica das seis etapas da criação divina como igualmente os seis estágios de elevação para Deus. Os seis estágios das potências da alma pelos quais subimos das profundezas até às alturas, do externo para o interno, do temporal para o eterno são, no percurso boaventurano, os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência e o ápice da mente, isto é, a iluminação da consciência ou centelha da sindérese. Essas etapas foram implantadas em nós pela natureza, porém uma vez deformadas pelo pecado, sua integridade depende da purificação pela justiça, do exercício pelo conhecimento e da perfeição pela sabedoria.

A sabedoria como cerne do problema dos filósofos místicos prefigura um caminho ideal que percorre a totalidade do saber. Na busca e esforço pela sabedoria procuramos identificar uma relação entre os místicos especulativos e o cultivo das ciências. Se nas coisas visíveis estão presentes os vestígios do Criador, então o primeiro movimento é identificá-las enquanto exemplares das invisíveis. A inteligência eleva-se para considerá-las em si mesmas sob o aspecto da contemplação, para nelas revelar “o peso, o número e a medida”, e conseqüentemente, perceber nelas “o modo, a beleza e a ordem”, como também sua substância, a sua potência e a sua atividade.

No século XII, a sistematização das ciências se torna premente, mas é uma ciência vista sob a ética religiosa das reformas dos cânones regulares. As ciências, primeiro degrau para superação das vicissitudes da ignorância, integram-se num programa de estudos e formulam uma Paideia cristã através do *trivium* e *quadrivium* das Artes Liberais. As Artes Liberais, ciências derivadas da Sabedoria, precisam conduzir o homem ao domínio das leis naturais às suas formas essenciais para a inteligência elevar-se em graus de saber.

O programa de estudos elaborado por Hugo de São Vitor, *Eruditionis Didascalicae Libri VII*, por exemplo, são os meios para restaurar a alma humana da ignorância e atenuar as misérias que estamos sujeitos nesta vida. Por isso abrange as ciências, a ética e a metafísica. A filosofia é coroada como a sabedoria que permite ao homem ir de encontro à forma ou essência do bem perfeito. Ela ilumina o homem capacitando-o a conhecer-se a si mesmo, e também a conhecer as razões das coisas (*rationes*) através de quatro perguntas fundamentais: se existe algo; qual o modo de ser de sua existência; quais suas propriedades e acidentes; e, finalmente, por que a coisa é tal como é. Uma vez que a atividade do entendimento visa, sobretudo, a natureza das coisas e as ações humanas, concorrem para contemplação da verdade e para prática da virtude.

A mística especulativa situa-se na vertente noética da consciência, sendo, portanto, uma mística do conhecimento. Ela brotaria a partir dos diálogos platônicos, sobretudo, nas especulações acerca do Bem e do Uno alcançadas pelo exercício e pela ascensão dialética. No seu eixo subjetivo, a mística especulativa comporta uma ordenação vertical e hierárquica das atividades cognoscitivas da alma e das formas de conhecimento até atingir, pelo movimento e esforço da inteligência elevados graus de *noesis* e intuição. Neste último grau, o *apex mentis*, vértice onde reside a intuição de Deus, sustenta e orienta a alma para uma experiência de abertura. Na medida que o conhecimento atinge o grau de supra-razionalidade, ele dilata o homem para conhecer e possuir a fonte desse mesmo conhecimento.

A inteligência, ao proceder das indagações das coisas em si mesmas, repara, além da sua substância, de sua potência e sua atividade, revelando-lhes suas origens, o curso e o termo. Repara também por raciocínio que alguns desses seres possui não somente existência, enquanto outros existência e vida, e ainda há os que usufruem de discernimento⁸⁶. Na hierarquia celeste dos seres, simbologia trinitária e metafísica do inferior-intermédio-superior, a inteligência reconhece graus de perfeição no eixo inferior-superior dedutíveis dos graus entre material, semi-material e seres totalmente espirituais, tomados como mais perfeitos.

Para Hugo de São Vitor, é inevitável concluir a mutação e corrupção de alguns seres, inferiores portanto, na ordem das coisas terrestres. Ao passo que se deduz enquanto intermediário e semi-espiritual algo que é móvel, porém incorruptível, como o são os corpos celestes, e se conclui por fim que há seres imutáveis e incorruptíveis, que só podem estar acima do céu visível que habita os corpos intermediários.

Deste modo, o universo eleva a mente do homem para Deus e nele permite a contemplação de seus vestígios no mundo sensível. Tal entendimento se alarga na meditação das condições das criaturas que fornecem à inteligência sete testemunhos da potência divina⁸⁷, propriedades dos seres que Boaventura toma de Hugo de São Vitor no *Didascalion*, e que dão a dimensão de uma *ars* metafísica ao possibilitar aos seres racionais discernir o quão grandioso é a diferença entre *esse* e *pulchrum esse*, entre ser e ser belo, nas intenções de Deus.

Aqui colocamo-nos diante da relação entre a mística especulativa e a estética, e situamos mais uma categoria da mística especulativa como fundamento absoluto da estética e o valioso conceito do Belo desde Platão e sua assimilação cristã a partir de Agostinho, em que pese o papel do amor na ligação entre a consciência e a metafísica da máxima transcendência da origem do ser⁸⁸.

A afirmação filosófica de Plotino da bondade essencial do reino visível e sensível, expressão do aspecto positivo do Uno, foi para Agostinho uma mensagem significativa. A bondade que procede do Uno é comparada a um fluxo exterior de luz que movimenta a dinâmica do cosmos. Esta radiação de bondade é a fonte da própria vida e da qual o cosmos é totalmente

⁸⁶Existir, viver e discernir – *esse, vivere, discernere*. Agostinho vale-se desta trilogia para classificar todos os seres.

⁸⁷Origem, grandeza, multidão, formosura, plenitude, operação, e ordem de todas as coisas. Para Hugo de São Vitor, os seis dias da criação são símbolos do processo da “ornamentação” da obra, e por isso Boaventura caracteriza a inteligência como “potência criativa” e a criação divina como “arte eterna”; Deus é artífice e arquétipo, que embeleza o mundo de formas cuja multiplicidade imita e participa nos graus de perfeição a Beleza, os vestígios do mundo sensível são exemplares do Ser divino, e por isso o refletem como um espelho.

⁸⁸Cf. COELHO, 2019, Sobre a Beleza e o Amor Na Transição Do Paganismo Ao Cristianismo. *Mirabilia Journal* 28, 2019.

dependente. Para Agostinho a fonte específica deste ensinamento é a encarnação de Cristo, e a harmonização platônica-cristã é transformada em um modelo de teologia trinitária. Com a *Cidade de Deus* e *A Trindade*, Agostinho transmite de Plotino a metafísica da luz, a comunicação entre planos visíveis e invisíveis e sua teoria e importância concedida ao intelecto. Matéria e forma, as razões seminais agostinianas, e a imagem do mundo naturalizada pelo fragmento do *Timeu* abrem o intenso processo de urbanização do século XII.

Em contrapartida, Ruperto de Deutz (1075-1129)⁸⁹ e Bernardo de Claraval (1190 - 1153), viram na cidade “a imagem do mundo” como símbolo da decadência. A catedral, no entanto, já expressa a comunicação entre os reinos visíveis e invisíveis. Símbolo e imagem visível da Jerusalém Celeste, o reino visível e a cidade humana não está separada da hierarquia invisível e celeste, mas é parte viva e orgânica daquela. No século XII a cidade vai se tornando paradigmática no ideal humano de comunidade. A urbanização, a arquitetura e as artes mecânicas buscam não apenas imitar a natureza, mas também o seu Criador, o grande artífice da criação.

O demiurgo platônico é para os místicos cristãos o Sumo-Bem, artífice e arquétipo de todas as formas e da toda arte eterna da criação. Ele não cessa, já que colocou na própria matéria sacramentada a potência das formas, e que, portanto, estão aptas a completude mesmo depois de sua criação. Implica-se a presença de um novo *ethos*⁹⁰ em que os elementos materiais davam formas invisíveis estruturadas e estridentes de visibilidade. Através da aplicação bem cuidadosa de práticas bem ordenadas e processos organizados, a serviço do prazer estético e do encontro do homem com o divino, dirá Hugo de São Vitor que “a beleza de uma cidade consiste na sublimidade de seus edifícios”⁹¹.

A metafísica essencialista dos especulativos cria um universo de formas, de estruturas e de ordem que são aplicadas não apenas nas edificações e construções, mas também nas disciplinas espirituais, nas práticas de vida comum, nos programas educacionais e nos modelos filosóficos e teológicos. Neste edifício uma ética metafísica busca estabelecer um vínculo entre pensamento e vida, matéria e intelecto. Há, igualmente, a busca da unificação pelo processo gradativo da edificação – *aedificatio* – por meio da reforma – *reformacio* –, como se as próprias formas buscassem a convergência ao Uno, “o elemento da música é o unísono; o elemento da geometria é o ponto; o elemento da astronomia é o instante”, escreve Hugo de São Vitor.

⁸⁹Rupertus Tuitensis, monge, exegeta, místico e abade beneditino da Valônia, na cidade alemã de Deutz.

⁹⁰(COOLMAN, 2010, *introduction: a theology of re-formation*).

⁹¹(Ibid, 2010, *introduction: a theology of re-formation*).

Como um edifício, a alma deve reformar-se na imagem de Deus pelo conhecimento e pelo amor. O resultado é a construção interior de um *templum Dei* e uma reforma de ordem psicológica, intelectual e moral tendo por ideal a perfeição. O destino da alma também ganha novas possibilidades graças a contemplação das formas-matérias e suas razões seminais. Ela não se trata de um processo instantâneo, mas gradativo, uma *reformatio in melius*. Re (novo) - forma, uma reforma “para o melhor” é um trabalho de restauração – *restauratio* – que restitui, renova a alma para seu estado de perfeição. O estado de perfeição, todavia, não é uma restituição para algo anterior, mas para algo melhor e superior a este.

O *Corpus Areopagiticum*, atribuído a Dionísio Aeropagita, traz a “restauração” como processo estético em que “olhando para a beleza do Pai somos remodelados – *retituimur* –, isto é, reformados – *reformaretur* – novamente, isto é, convertidos a ela...”⁹² Na estética vitorina a reparação da natureza humana envolve participação restaurada na forma da Mente Divina, uma participação construída em termos do paradigma forma/matéria.

No Itinerário de Boaventura a primeira meditação investiga a origem das coisas. Sua origem é uma causa criadora que não se encerra no ato de criação, mas é também ato de ornamentação. A admiração da obra ornamentada suscita a admiração pela potência que as fez do nada, mas também pela sabedoria necessária para distingui-las umas das outras no ato de criação. A distinção das coisas é observada nas dimensões espaciais, nas dimensões virtuais (como na difusão da luz) e nas operações direcionais que revelam a imensidade da potência da trindade, que se encontra presente nas coisas pela potência, presença e essência, sem, porém, ser circunscrito por nenhuma delas.

A multiplicidade das coisas se expressa com as suas diferenças genéricas, específicas e individuais, diversas entre si pela substância, a forma, a figura e a atividade, que “demonstra a imensidade inexaurível para a mente humana dos três atributos divinos acima referidos” (BOAVENTURA, 2018, p.33). A beleza das criaturas com a variedade de suas luzes, figuras, cores, são consideradas nos corpos simples, mistos e orgânicos, isto é, os astros, minerais, pedras, metais, plantas e os animais. Todas apontam para Deus a plenitude das coisas, porquanto a matéria está cheia de formas por causa de suas razões seminais, a forma está cheia de atividades potenciais, e a potência está cheia de efeitos segundo o exercício de sua atividade.

A atividade mostra-se na diversidade das criaturas em sua variedade natural, cultural e moral, mostrando às inteligências a rica variedade que só pode ser fruto de um imenso poder.

⁹²(COOLMAN, 2010, p.14).

Boaventura, tomando de Agostinho, estabelece a Trindade como “a causa da existência, a razão da inteligência e a norma de vida”. Pela ordem, se discerne nas coisas a sua duração, posição e influxo – “isto é, na relação entre o antes e o depois, entre o mais alto e o mais baixo, entre o mais nobre e o mais ignóbil” –, e que permite descobrir a dignidade do Primeiro Princípio, pois “se, vistas de cima, as coisas já estão harmoniosamente dispostas em unidade, porque única é a sua fonte” (BOAVENTURA, 2018, p.34).

A observação da multiplicidade das coisas, dos seres vivos e animados, que precede a volta e a redescoberta da alma, levaram muitos místicos ao problema da concepção em si da alma. A alma tomada como forma implica uma relação com a matéria que ela organiza. Podemos admitir que Deus as criou *ex nihilo* quando formou os corpos dos animais, ou que Deus as tirou da potência da matéria. A pergunta como Deus uniu as primeiras formas animais aos seus corpos, sem explicar como elas estão unidas a eles no momento presente, e de onde procederam, é a questão controversa acerca dos princípios seminais e da ligação entre matéria e forma.

Agostinho sublinha a relação da natureza com Deus e sua dependência de Deus. A doutrina da criação *ex nihilo* não parece ecoar de nenhuma outra fonte pagã. Em Plotino, o mundo procede do Uno por emanção, mas para Plotino Deus não age livremente, uma vez que tal atividade postularia uma mudança em Deus. O Bem necessariamente difunde-se a si mesmo como uma necessidade natural. Agostinho, por outro lado, afirma claramente a doutrina da criação a partir do nada, posição essencial para declarar a supremacia absoluta de Deus, para o qual todas as coisas dependem o seu ser.

Se todas as coisas dependem de Deus, portanto, “a criação é algo de belo e bom”. Sobre a beleza e a defectibilidade das criaturas, Agostinho responde que as criaturas desfalecem por serem mutáveis, e são mutáveis por não possuírem a suma perfeição. Portanto, são inferiores a quem os criou, o ser absoluto e soberano, que é Trindade e as fez com sabedoria “para que fossem. Porque todo ser, em qualquer grau em que se encontre, é algo de bom, visto que o sumo Bem é o sumo Ser” (AGOSTINHO, 2014, p.42–43). Deus as fez do nada, pois, tudo que é, há de ter, necessariamente certa forma, por mais ínfima que seja, e por menor bem que seja, sempre é bem; portanto, procede de Deus. Ele é a forma suma, ou como afirmará Hugo de São Vítor, “A Forma do Bem Perfeito”, o sumo Bem, e toda forma vem de Deus. O que se afirma em relação à forma “pode-se entender igualmente quanto à beleza”, porquanto, Deus fez todas as coisas com o que não tem nem beleza nem forma, isto é, com o nada.

Deste modo, àquilo que se opõe ao que é perfeito Agostinho nomeia informe, se tomar forma, ainda que mínima, deixa de ser nada. Se possuir uma forma, não pode provir senão de Deus. A consequência é que todo ser vem de Deus, e mesmo supondo que o mundo tenha sido feito de matéria informe, para Agostinho, essa matéria foi tirada totalmente do nada:

Pois, mesmo o que ainda não está formado: sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma é benefício de seu Autor, e possuí-la é bem. A simples capacidade de forma é, pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus, sua forma ou possibilidade de ser formado (AGOSTINHO, 2014, p.42–43).

Do conhecimento supracional, portanto, se origina o êxtase amoroso, a união entre conhecimento e amor, entre o conhecido enquanto possuído. A afecção implica que o homem não é apenas capaz de conhecer o Absoluto, mas igualmente amá-lo, e esse amor aponta para uma realidade objetiva do Absoluto. O esforço de atingir o ser pelo conhecimento e pelo amor é elevar a inteligência acima de si para atingir em si mesmo o Absoluto na sua plenitude absoluta de ser. Atingi-lo é necessariamente identificar-se, ou descobrir em si mesmo uma identidade original com o Absoluto, que pode se dar pelo êxtase ou pelo êxtase. A compreensão desse “esforço” e processo de “identificação” é a base necessária para reconstituição do itinerário místico de Hugo de São Vitor.

3 O ITINERÁRIO DA MÍSTICA VITORINA

3.1 DO TRABALHO DE RESTAURAÇÃO

O florescimento da Escola e dos mestres vitorinos está ligado ao espírito de cultivo espiritual, místico e ético⁹³. Por um lado, pesa em nosso imaginário a figura dos ascetas no deserto, a vida monástica e o claustro contemplativo. Por outro, a imagem caótica dos tempos presentes parece endossar a maldição de Bernardo de Claraval contra as cidades. Além do mais, pesa a fundação da Escola de São Vitor situada no centro da disputa entre Guilherme de Champeaux (c.1070 – 1121) e seu próprio discípulo, o mestre dialético Pedro Aberlardo (1079 – 1142).

A compreensão do espírito vitorino desde a sua fundação não pode ignorar dois aspectos históricos. O primeiro diz respeito ao renascimento e humanismo do século XII. Esse fenômeno assenta antes na documentação tardia do século passado, ou uma reverência ao seu antecessor imediato⁹⁴. Trata-se de uma fase de restauração da “cultura heróica” ou “cultura carismática”, expressa pela formação em Letras e Costumes do *cultus virtutum* da Educação Carolíngia. Em uma espécie de *paideia* clássica, a *disciplina vivendi* é entendida como um cultivo das virtudes e da *humanitas*, isto é, um ideal em que a ética ciceroniana é a expressão mesma da filosofia.

O segundo aspecto remonta à conexão entre a vida econômica do século XII e a proliferação de cânones regulares em pleno período de urbanização. A civilização urbana representa então um suporte de novos fundamentos, que penetra no tecido das reflexões,

⁹³Ver mais CHENU, Marie-Dominique. *Civisation urbaine et théologie: L'école de Saint-Victor au XIIe siècle. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29 année, n.5, p. 1253-1263, 1974.

⁹⁴Emile Bréhier em *La Philosophie du Moyen Âge* escreve que os séculos XI e XII são dominados, no Ocidente, tanto de um ponto de vista intelectual quanto político, por um esforço para estabelecer a unidade da cristandade. Uma unidade expressa nas cruzadas, e na convicção de que todo poder que emana do Papa, quanto do Rei, é de natureza espiritual e de origem divina. Além do mais, desenvolve-se nesses séculos o chamado “agostinianismo político e intelectual”, que procurou não apenas absorver na Igreja toda a sociedade, mas também regular todo conhecimento à luz do conhecimento das coisas divinas. (BRÉHIER, 2011, p.82). As cruzadas, observa Charles Homer Haskins em *The Renaissance of the Twelfth Century* aproximaram o Ocidente e o Oriente, estimularam o comércio, o transporte, o uso do dinheiro, e ajudaram a acelerar muitas tendências já em ação; mas suas consequências especificamente intelectuais são menos tangíveis. Em todo caso, as Cruzadas nos falham como causa da Renascença Latina, pois ela começou bem antes da Primeira Cruzada, e os dois movimentos quase não se tocam”. A investigação precisa ser empurrada para o séc. XI, aquele obscuro período de origens que guarda o segredo do novo movimento, “bem antes daqueles eventos de Cruzadas e conquistas que fracassam como explicações principalmente porque chegam tarde demais [...] e que a continuidade entre os séculos IX e XII nunca foi totalmente quebrada”. O ressurgimento do aprendizado e da literatura no século IX, geralmente conhecido como “Renascimento Carolíngio”, teve sua fonte e centro na corte de Carlos Magno e seus sucessores imediatos. (HASKINS, 1971, p.14-16).

métodos, aspirações, e contemplações, formando o fruto intelectual e espiritual desses reformadores.

A arquitetura, a alegoria e a revelação são palavras que comunicam de uma forma ampla as culturas artísticas, intelectuais e religiosas da Europa medieval⁹⁵. A arquitetura nos fornece a imagem das forças coletivas locais, tanto litúrgicas quanto seculares. A alegoria, por sua vez, é uma das principais vias de expressão filosófica, religiosa e literária no período medieval, sendo o meio eficaz e digno de comunicar a relação entre o mundo divino e a experiência humana. A revelação, por sua vez, é a busca por uma consciência íntima da presença de Deus, busca que a arquitetura aspira e a alegoria revela.

A imagem da cidade medieval como símbolo e expressão do cosmos e da Jerusalém Celeste.⁹⁶ As concepções urbanas e arquitetônicas seriam o resultado da visão platônica do mundo que dominou a mente cristã medieval. As ideias, transmitidas numa corrente do pensamento neoplatônico através de Macróbio, Calcídio, Boécio, Isidoro de Sevilha, Erígena e Gerbert, alcançaram um domínio intelectual no século XII, tendo por representantes as Escolas de Chartres e de São Vitor. Os estudiosos dessas escolas aderiram a concepção simbólica do cosmos ordenado e geometrizado que refletiram nas suas concepções teológicas, filosóficas e espirituais.

Os textos *O Comentário de Calcídus ao Timeu de Platão* e o *Comentário de Macróbio sobre o Sonho de Cipião*, possivelmente foram as fontes mais importantes do Platonismo no Ocidente latino na Idade Média. Somam-se, além delas, outras visões marcadamente platônicas como o estoicismo de Cícero, o tratado *De architectura* de Vitruvius, o da *Hermetica* de Asclepio e, mais do que nunca, a visão cosmo-ordenadora da *Consolação da Filosofia* de Boécio (ca. 480 – 524 ou 525). Estes textos ressoaram nos chartrenses e vitorinos a conexão entre ética e cosmologia antiga.

A Escola de São Vitor, ainda contando com peso de sua regra e seus pais espirituais, Agostinho e Dionísio, também expressaram a ideia do Deus artífice, artista divino que criou um mundo tão bem ordenado que proporcionou aos homens um padrão de ordem e harmonia⁹⁷. A vida imitando a natureza, que deve ser pelo conhecimento da natureza e pela aquisição das virtudes, leva aos estados ideais de *apatheia*, *euthymia* (paz e bem espiritual), para atingir a *eudaimonia*, a restauração à imagem da semelhança divina. Havia, portanto, na identificação

⁹⁵(MEYER, 2003, *introduction*).

⁹⁶(LILLEY, 2009, *introduction*).

⁹⁷(JAEGER, 2019, p.202–207).

“moral” do cosmos o impulso para o estudo da criação das obras de Deus e da natureza. As ciências e artes deveriam não apenas partir de uma concepção tal do universo, mas serem os meios de proporcionar aos homens a via para o autoconhecimento e para perfeição.

Na Escola de São Vitor, arquitetura/geometria, alegoria e revelação marcaram a consciência de uma renovação das práticas espirituais em conjunto aos estudos intelectuais. Os vitorinos tentam expressá-las na compreensão de suas funções e na imagem *de si mesmos a trabalhar*⁹⁸. Para tanto abusam de alegorias com estruturas tridimensionais. A estrutura funciona simultaneamente como forma, método e significado, num esforço contínuo de representar a Hierarquia Celeste e a Cidade de Deus na terra.

Este período foi por vezes identificado como a “Idade de ouro da Contemplação”, uma contemplação que não só é vivida, mas também é ensinada⁹⁹. Os autores espirituais deste período, por seu número e influência, prevalecem sobre todos os outros. As escolas episcopais e monastérios são como os altos lugares cujas luzes irradiam-se sobre toda cristandade. São escolas que apesar da originalidade tecem os mesmos temas inspirados na *lectio divina*: as Sagradas Escrituras são agora saboreadas de modo alegórico e tropológico, para além do histórico.

Os chamados “autores espirituais” foram aqueles que cultivaram as obras patrísticas, e viram nelas as luzes necessárias para guiar os caminhos da alma para Deus. A atmosfera que respiravam é de um neoplatonismo cristão, uma filosofia religiosa desenvolvida a partir de Santo Agostinho (354-430) e São Gregório de Nissa (330-395), irrompendo, muitas vezes, o pensamento grego de Pseudo Dionísio e Scotus Erígena (810-877). Apesar da ambientação filosófica estamos diante da fé que transcende, da fé que assume e alimenta o núcleo do interesse na vida espiritual. Eles precisam “descrevê-las” para edificação de seus ouvintes ou leitores. Para tanto o terreno cultivado é uma “certa psicologia”, ambientada de acordo com a axiologia mística.

A Escola de São Vitor acompanha o influxo ampliado pelo aumento demográfico, sobretudo das gerações mais jovens, que encontraram o apreço pelas disciplinas seculares. A aspiração à vida comunitária e humilde encontra um terreno favorável num meio mais penetrado pelas preocupações mercantis. A comunidade é solidária com as mudanças que afetaram o ambiente econômico e social, entre elas, a mobilidade, as práticas fabris, e a conseqüente multiplicação das relações humanas. Uma vez fundada nas proximidades da

⁹⁸(SICARD, 2001, p.109).

⁹⁹(JAVELET, 1959, p.18).

cidade¹⁰⁰, e aberta para todos os segmentos sociais, as experiências humanas se fundem aos valores espirituais ali desenvolvidos.

O compromisso da civilização com o trabalho¹⁰¹ impulsiona a revisão de novas categorias das chamadas disciplinas da mente. A composição do *Didasc. (De studio legendi)* representa esta articulação entre o conhecimento da cultura secular e o estudo das escrituras. As disciplinas do *Trivium* e do *Quadrivium* recebem um tratamento orgânico e autônomo. A inserção das artes mecânicas faz com que o trabalho seja encarado como parte do saber filosófico. Na nova divisão hugoniana a filosofia comporta teórica, prática, mecânica e lógica. Com essa nova categoria Hugo de São Vitor integra o grupo de pensadores que interpreta o papel da razão no estudo do mundo natural e supranatural. Nas setes atividades da mecânica¹⁰² evidencia-se a consciência de uma sociedade em que as funções são multiplicadas.

A divisão do trabalho, com novos tipos de relações humanas, é o efeito natural da urbanização. As diversas funções dentro da Escola de São Vitor revelam essa ciência da evolução. Ela parece, igualmente, em pontos altos de comentários elogiosos de Hugo e Ricardo sobre o comércio marítimo¹⁰³, além de prestar referência aos arquitetos e todos os sub-ofícios das campanhas de construção. O elogio não é apenas para os construtores de catedrais, mas igualmente a todos que fornecem um *habitat*¹⁰⁴ para a humanidade. A urbanização em curso,

¹⁰⁰“A conversão de William de Champeaux e o seu local de refúgio, a Montagne St. Genevieve, é um dado ironizado por Pedro Abelardo. No entanto, as imediatas circunstâncias de sua renúncia da cadeira de Notre-Dame permanecem desconhecidas. Nas cartas de Hildebert de Lavardin, suas motivações remontam a busca daquela filosofia de vida evangélica que inspirava então os movimentos reformistas. Sua admiração por S. Bernardo de Claraval o leva na direção de uma vida monástica remota “mas ao estabelecer uma casa de observância regular em São Victor, não muito longe das portas da cidade de Paris, ele inevitavelmente criou um claustro com uma janela aberta para o agitado mundo intelectual que ele pretendia deixar para trás. Era um lugar adequado para o desenvolvimento de uma vida contemplativa na qual o estudo real tinha um papel definido a desempenhar”. (SQUIRE, O.P, 1962, P.17, *introduction*).

¹⁰¹A tese de Antonio Marchionni *Trabalho e Razão no Didascalicon* de Hugo de São Vitor (1998) propõe investigar e evidenciar os elementos de uma teoria do trabalho humano, mediada pelo conceito de razão ontológica (*ratio*), no *Didascalicon* de Hugo de São Vitor.

¹⁰²A mecânica contém sete ciências: ciência da lã, ciência das armas, navegação, agricultura, caça, medicina, teatro. Destas, três dedicam-se à proteção externa da natureza humana, de modo que esta natureza se protege dos incômodos, e quatro à proteção interna, pela qual a natureza se nutre, crescendo e curando-se.

¹⁰³“A navegação penetra em regiões remotas, adentra litorais nunca vistos, percorre desertos horríficos, e estabelece relações humanas com povos bárbaros e com línguas desconhecidas. Este tipo de dedicação reconcilia as nações, aplaca as guerras, consolida a paz, e transfere os bens privados para o uso comum de todos” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.117).

¹⁰⁴Henrique C. de Lima Vaz, em *Ética e Cultura*, observa que se buscarmos a primeira acepção de *ethos* ela designa a morada do homem e do animal em geral. O *ethos*, portanto, é a casa onde o homem habita sobre a terra, e acolhe-se ao recesso seguro do *ethos*. O sentido é de um lugar de permanente e habitual, de um abrigo protetor, e é a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, estilo de vida e ação. “A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem”. O espaço do *ethos*, todavia, enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. A casa do *ethos* nunca está pronta e acabada para o homem, observa Lima Vaz, e esse seu essencial inacabado “é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como

após sete séculos de dormência sob o regime feudal, é o efeito feliz do progresso técnico, do enriquecimento da economia, da concentração social, da reclassificação dos ofícios, de uma indústria artesanal diversificada e organizada, enfim, da transformação da sociedade e do acréscimo da liberdade humana.

A concepção humana não poderia passar incólume ante as transformações sociais e culturais. As tecnologias e as ciências produtivas têm sua dignidade como fruto da sabedoria humana. A filosofia, contudo, permanece na autoridade pitagórica como o amor, procura e amizade para com a Sapiência, a Forma da sabedoria. Não é a mesma sabedoria que o homem se ocupa nas ciências produtivas, pois ela é “mente viva”, isto é, princípio ativo-criativo cujo bem não carece de outra coisa. Por isto a Sapiência é, segundo Hugo de São Vitor, a “única razão primordial das coisas”, e o amor ou busca por essa razão primordial é uma iluminação da inteligência e, num certo sentido “um retorno e um chamamento para si por parte daquela Sapiência, de modo a poder-se concluir que a procura da Sapiência é uma amizade com a divindade e com a sua mente pura” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.53).

Conforme a tradição neoplatônica, agostiniana, boeciana, e pseudodionisiaca, a *sapientia* é a fonte da qual jorra o mundo e para o qual o homem tende naturalmente como para sua fonte, em uma espécie de transporte amoroso-filosófico da alma humana. A relação amorosa entre mente humana e Mente divina se media pelo filosofar que é o elo da semelhança: aproxima o homem da Sapiência e recupera a semelhança com Ela, e a Sapiência, iluminando o homem, restitui a integridade divina infusa, chamando-o para si. A amizade aparenta ser mais que reciprocidade, ela sugere um ato de Deus no homem e com o homem¹⁰⁵.

A relação do homem com aquilo que é inteligência ativa, criativa, razão primordial e essência imutável resulta em uma estetização do espírito humano. A filosofia restitui, pela Sapiência, o “primor” das almas, sua “força” e “pureza natural”. Neste estado restitutivo é que o homem alcança a verdade dos pensamentos e das especulações, assim como a pureza dos atos que se refletem deles. Esse paradigma está presente em todo o *corpus* hugoniano, o privilégio

a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (*ousía*) ou para além do que se mostra acabado e completo” (VAZ, 2004, p. 12–13).

¹⁰⁵Como veremos no segundo tópico deste capítulo, no tratado dos *Três Dias*, Hugo descreve os tipos de movimentos presentes na natureza e instituídos por Deus. Atributos das criaturas manifestam as coisas invisíveis de Deus, a beleza das coisas, por exemplo, manifesta a sabedoria (atributo invisível responsável pela governabilidade das coisas) e a sabedoria se revela principalmente pelo movimento racional “[...] que o lugar mais excelente cabe ao movimento, porque o que é animado pelo movimento está mais próximo à vida do que as coisas que não podem ser movidas. [...] 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...” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.149).

natural e universal humano que tem a Sapiência como guia e moderador de seus pensamentos e atos. “E se isto for verdade” pondera Hugo, podemos afirmar que não pertence à filosofia apenas a discussão da natureza das coisas ou a disciplina dos costumes, mas também as razões de todos os atos e esforços humanos.

A filosofia é então assim definida por ele: “é a disciplina que investiga exaustivamente as razões de todas as coisas humanas e divinas”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.59) As tecnologias, como a agricultura, são constituídas de princípios teóricos. A agricultura pode ser pensada, filosoficamente, pela teoria racional que a constitui. A sua razão de ser aponta para a razão primordial das coisas. A prática e execução da agricultura, porém, já não é filosofia. O camponês pode executar a agricultura sem a dimensão de sua teoria racional.

Hugo de São Vitor pode ter elaborado uma teoria do trabalho humano, mediada pelo conceito de razão ontológica (*ratio*)¹⁰⁶. Além do mais, pode ter representado, na história das ideias, o primeiro a elevar as ciências mecânicas à dignidade da filosofia¹⁰⁷. A *ratio* ontológica é a ordem real das coisas, o *logos* como princípio constitutivo do universo, organização e presença que informa o universo e que é objeto da faculdade cognitiva.

Na filosofia patrística ele é o conjunto das Ideias Arquétipas criadoras que estão presentes “eternamente e estavelmente” na mente divina e são constituintes da própria essência de Deus. No *Didasc.*, a *ratio divina* é a mente divina, que é forma do universo enquanto nela reside a forma do bem perfeito. No apêndice do livro é acrescentado que “as criaturas primeiro estiveram na razão de Deus, por último começaram a existir em si mesmas” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.277). Na ação da Mente Divina de conceder forma ao agente passivo, toda a natureza informada no ato criativo grava em si e contém o vestígio da razão e da forma divina. A mente divina é, então, razão e forma do universo, da qual o homem e o mundo são constitutivamente *similitudo*, *simulacrum* ou *speculum*. A razão ontológica é a “razão primordial das coisas” porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela¹⁰⁸, e nela está a razão do trabalho humano, seja material ou intelectual.

¹⁰⁶Ver mais em: MARCHIONNI, Antonio. *Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vitor*. 1998. 219f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

¹⁰⁷A hipótese se apoia, contra críticas levantadas, que é possível ler nas entranhas do *Didasc.*, um “amplo agir dinâmico do homem dentro de uma natureza em contínua procriação de si sob a ação do *ignis artifex*, e pretendida, em sua fecundidade, para a sapiência” (MARCHIONNI, 2007, 1998, p.14).

¹⁰⁸A definição é retomada no Livro II do *Didasc*: A especificação “que, não carecendo de nada, e mente viva e única razão primordial das coisas” aplica-se à Sapiência divina, da qual se diz que não carece de nada, pois ela contém nada de incompleto, mas conhece de uma vez por todas e simultaneamente a totalidade das coisas passadas, presentes e futuras. Ela é chamada “mente viva” porque aquilo que esteve só uma vez na mente divina não será cancelado por nenhum esquecimento. Ela é a “razão primordial das coisas” porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela.

No *Didascálicon* observa-se uma íntima relação entre *ratio* e *opus*, pois há dois tipos de obra proposta por Hugo: a intelectual e a material que atendem à dupla dimensão ontológica humana. O termo *opus* abarca não apenas a ação do trabalho, mas subtende um objeto acabado. Do termo derivam expressões como que formam um conjunto terminológico essencial¹⁰⁹ para designar as três obras que constituem o universo visível e invisível, eterno, perpétuo e temporal: a obra de Deus, a obra da natureza, e “os trabalhos dos artífices, mesmo não sendo a natureza, todavia imitam a natureza, e expressam pela razão a forma do seu modelo, que é a natureza, através da qual imitam” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.59).

Natureza e artefato surgem numa dinâmica filosófica: A razão – *ratio* – é como um mestre de obras, pela sua operação o homem adquire dentro de si mesmo a inteligência do universo. O trabalho não alcança seu objetivo se não é conduzido por uma *ratio*, uma ordem, uma organização, um método. A razão operativa está para além do método de trabalho, uma ordem ínsita nos objetos, a *ordo* agostiniana presente nas coisas, à qual o método deve adequar-se¹¹⁰. A apreciação do *Didasc* nos leva a crer que “ordem/ordenar” diz mais que organizar, agir com método, sistematizar a leitura e os conhecimentos segundo regras estabelecidas. A razão e a ordem no trabalho significam interiorizar a harmonia cósmica estabelecida por Deus no mundo criado, e isto implica aceitar sua função objetiva, não apenas subjetiva, da representação simbólica do universo.

No capítulo V do *Didasc Da origem da teórica, da prática, da mecânica*, Hugo esclarece que a finalidade e a intenção de todas as ações e esforços humanos, “que são guiados pela Sapiência, devem mirar ou a restabelecer a integridade da nossa natureza ou a mitigar a fatalidade das privações, às quais a vida presente está sujeita”. A integridade da natureza humana, por sinal,

se realiza de duas maneiras, pelo conhecimento e pela virtude, e esta é a única semelhança que temos com as substâncias superiores e divinas. De fato, o homem, dado que não é uma natureza simples mas é composto de duas substâncias, é imortal no que diz respeito a uma parte dele, que é a mais importante e que, é necessário dizê-lo mais explicitamente, é ele mesmo. No que diz respeito à outra parte, que é passageira, que é a única conhecida por aqueles que não sabem acreditar senão nos sentidos, o homem é sujeito à mortalidade e à mutabilidade, razão pela qual é necessário morrer todas as vezes que se perde aquilo que ele é. E esta é a última das coisas, aquela que tem um princípio e um fim (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.61).

¹⁰⁹Criar, trabalhar, fazer, transformar, reparar, reformar e restituir.

¹¹⁰(MARCHIONNI, 1998, p.158–159).

A finalidade de todas as ações humanas deve convergir para que: 1) em nós seja reparada a imagem divina, ou 2) para que possamos prover as necessidades desta vida, à qual requer mais nutrição e conservação quanto mais é danificada pelas adversidades. Hugo buscou apoiar esta definição antropológica e teleológica do homem a partir da especulação e conceituação da natureza. Ele as discute a partir de categorias para mostrar as duas dimensões, ou um certo dualismo, a que somos partícipes: a dimensão da mutabilidade, que nos sujeita às necessidades de ordem material; e a dimensão da imortalidade, a parte que é afim da divindade.

Todo o universo existente abrange a classificação das coisas em três tipos: as coisas eternas, que não têm início nem fim, e no qual não há diferença entre o “ser” e “aquilo que é”; as coisas perpétuas, que têm um início, mas não são limitadas por nenhum fim; e as temporais, que tem um início e fim. Hugo refere-se ao “ser” como o existir de uma coisa e “aquilo que é”, a essência desta coisa. Em Deus causa e efeito não são duas coisas distintas, pois o seu existir não é em virtude de algo de fora, mas em virtude de si mesmo. Deus é “único Pai” e “artífice da natureza”, essência e existência são simultaneamente eternos. Na segunda ordem ser e existir são distintos: neste caso, o existir se dá em virtude de algo de fora, e sua realidade por ação de uma “causa anterior” para que iniciasse a existir, e isto é, segundo Hugo “a natureza, que circunda o mundo inteiro”. Ele a divide em duas partes:

Uma parte é aquilo que começa a existir em virtude de suas causas originárias e, sem o concurso de outra coisa, passa para a existência atual unicamente por decisão da vontade Divina, e a partir daí continua imutável e livre de qualquer fim ou mudança (deste tipo são as essências das coisas que os gregos chamam *ousiai*); a outra parte são todos os corpos do mundo supralunar, os quais, pelo fato que não mudam, foram também chamados divinos (HUGO DE SÃO VICTOR, 2007, p.61).

A natureza aparenta ser na concepção hugoniana uma “alma do mundo”, que existe conforme vontade divina, e se constitui de essências perpétuas – *ousia* – ¹¹¹, para além do espaço-tempo sublunar. A natureza é também uma força geratriz e infusora que desce e produz as coisas sensíveis. O mundo sensível é gerado pela força e pelo calor do *ignis artifex*, e o mundo fruto das obras da natureza que “nascem sobre a terra debaixo do globo lunar, sob o impulso do fogo artífice, que desce com uma certa qual força para produzir as coisas sensíveis”, (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.75) trata-se da ordem temporal que tem um início e fim. O que o filósofo deseja demonstrar com as categorias didáticas é que “nenhuma coisa pode vir do

¹¹¹Na segunda ordem há distinção entre o “ser” e “aquilo que é”, distinção presente na natureza que se divide em *ousias* e os corpos *supracelestes*. As *ousias* são as essências das coisas, as formas perpétuas, exemplares na Mente Divina. Elas existem em virtude de Deus, e uma vez que recebem a existência por vontade divina, permanecem imutáveis e livres de qualquer fim ou mudança. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.63)

nada”: Deus existe em virtude de si mesmo, a Natureza existe em virtude de Deus, e o mundo é a obra da Natureza.

A natureza para Hugo, que é platônica e aristotélica a um só tempo¹¹², não é apenas forma formada, mas é também *forma formans*: Deus é forma perfeita que informa a natureza, a natureza formada por sua vez informa o homem *per imitationem*, o homem formado informa a matéria pelo trabalho. É uma espécie de círculo dinâmico “Deus-mundo-homem-Deus” onde tudo se cruza em reciprocidade.

A filosofia e teologia vitorina incorporaram à Natureza a imagem e símbolo do artista-artífice¹¹³. O fogo-artífice estetiza e concebe forma ao mundo sensível por ação de sua força, pelo calor, umidade, e pela aglutinação e decomposição dos quatros elementos. Embora possamos pensar nos elementos físicos parece-nos correto que não se trata de um naturalismo estrito. O fogo é artífice porque ele contém em si também o seu elemento etéreo, mas, sobretudo, porque a Natureza gera, infunde e molda a partir de suas essências perpétuas, exemplares da Mente Divina. Os elementos e formas estetizadas pelo artesão é uma obra que muda “ou porque os elementos que estavam juntos se separam uns dos outros ou porque coisas que estavam separadas agora são juntadas”, ou porque “as que estavam aqui passam para lá, ou, ainda, porque coisas que eram neste momento começam a existir em outro”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.65).

Hugo procurou categorizar as diferenças dos entes na hierarquia entre uma dimensão e outra, mas mostrou os graus de dependência e participação ontológicas entre os entes inferiores e seus superiores imediatos. A diferença vai do temporal ao eterno, do mutável ao imutável. A diferença, contudo, implica o semelhante, e este conecta as coisas por imitação e pela forma. No mundo “de cima”, chamado de *supralunar*, está a natureza, onde todas as coisas subsistem segundo uma lei primordial, e o mundo “de baixo”, chamado de *sublunar*, é “obra” da natureza.

¹¹²Platônica por toda a sua carga de semelhança com o mundo arquetípico e de exemplaridade para o trabalho do artífice, aristotélica porque esta natureza é marcada pelo princípio da analogia, pelo qual Deus está para a natureza criada como a perfeição está para a imperfeição (MARCHIONNI, 1998, p.126–127).

¹¹³Boyd Taylor Coolman, *Beauty in Hugh of St. Victor: The First Christian Theological Aesthetics*, discute a possibilidade de Hugo de São Vitor como o primeiro teólogo estético da Idade Média: “Tudo isto reflete uma doutrina distintamente Hugoniana da criação que é profundamente estética, uma doutrina, além disso, que é governada de forma interessante pela noção de ‘forma’ (*forma*). Como destacou de Hugo: “O Criador – *artifex* – deu forma – *forma* – à Sua obra” *Sacraments* 1.2.11 (PL 176.211A; Deferrari 34), pois “a imensidão das coisas recebeu a forma [forma] do poder; a beleza [das coisas recebeu a forma] da sabedoria; e a utilidade [das coisas recebeu a forma] da bondade” *Sacr.* 1.2.12 (PL 176.211A; Deferrari 34). É uma noção de Criador, complementa Coolman, onde o Artesão impõe gradualmente forma sobre a matéria. Nesta perspectiva estética: “encontram-se as características cruciais da teologia da criação de Hugo”. (COOLMAN, 2020, p.215).

Hugo faz questão de ressaltar que é uma “obra da parte superior”, obra onde todos os seres viventes são “fortificados” pela infusão de um “espírito vital” recebendo “das essências superiores o alimento infuso através de percursos invisíveis, para que não somente nasçam e cresçam, mas também se alimentem e evoluam”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.65).

Hugo de São Vitor esquematiza uma dimensão metafísica para justificar o sentido último das ações humanas. Dimensão que trata de uma razão ontológica, que significa o homem (razão) e as ações do homem (trabalho). Pela inteligência “que ocupa das coisas superiores”, o homem pela “especulação da verdade” e pela ética que é “exercício da virtude”, torna-se sábio e justo, e ainda que sábio e justo de maneira mutável, isto repara sua semelhança a Deus. Pelo trabalho e pelas ciências, o homem repara sua condição material no mundo à imagem e imitação da natureza. A ciência e trabalho que “ocupa das coisas inferiores” realiza a razão no mundo, que é o administrar o alimento, o fortalecer-se contra as moléstias externas, e o remédio que deve ser encontrado e oferecido para as moléstias adquiridas.

A filosofia e teologia vitorina é toda ordenada a destinar a ordem dos dois elementos que constituem o homem e o mundo. A dimensão da eternidade e da mutabilidade estruturam por sua vez o homem, que é razão e trabalho. As ações são então divinas ou humanas: divinas quando fruto da inteligência e da razão, que Hugo identifica como ação “teórica/especulativa”, que é a investigação da verdade, e outra como “prática/ativa” que é “reflexão dos costumes”, isto é, a ética e moral. As duas obras, ainda que reparando dimensões diferentes, são fruto de uma mesma Razão que as guia.

A disciplina moral nasce desta ordem e hierarquia de imitabilidade, “Deus-natureza-artífice”, em que a imitabilidade é possível porque o imitador contém o vestígio e é simulacro/semelhante ao imitado. A hierarquia confere ao homem-artífice a noção de justiça natural, ou seja, a “justiça positiva”, pois “contemplando aquilo que Deus fez, conhecemos aquilo que devemos fazer”. A cosmologia vitorina e sua noção de natureza é totalmente imersa na noção de *mores*, fonte originária do direito positivo, da razão moral e ética humana. Deste modo a busca do conhecimento não se dissocia da *forma vivendi*¹¹⁴, o modo de vida correto – *mores* –, que contém a beleza da moralidade. As várias dimensões tropológicas da vida moral, no amplo sentido hugoniano, convergem para a noção de beleza¹¹⁵.

¹¹⁴(T SPIJKER, 2005, p.78).

¹¹⁵(COOLMAN, 2010, p.215).

3.2 DAS VIRTUDES PARA BELEZA

Para Hugo de São Vitor “toda a natureza fala de Deus, toda a natureza ensina ao homem, toda a natureza produz a razão, portanto, nada no universo é infecundo”. A natureza é como uma imensa razão que estabelece a ordem das simetrias e das correspondências, a lei dos números e uma espécie de “música cósmica” que organizam como uma “ópera” todo o universo¹¹⁶. Trata-se, também, de uma maneira metafísica de ler o mundo: a doutrina simbólica e participativa dos atributos divinos se transforma no raciocínio por analogia. A razão que constitui a mente divina é análoga a mesma razão que constitui o homem e o mundo¹¹⁷,. A natureza “fala” ao homem como a voz de Deus. A mente humana reconhece na matéria a harmonia de suas próprias estruturas racionais, as quais derivam.

A admiração da natureza revela sua qualidade primordial: o movimento. Sem movimento não há vida, e a ausência dele só pode ser a morte, a não-vida e o não-ser¹¹⁸. A própria razão é para Hugo de São Vitor o movimento superior da natureza que só está presente no homem. O homem, composto de duas substâncias, se define unicamente como a parte que é substância racional e imaterial¹¹⁹. A vida humana demarcada pelo sofrimento e pelas privações conduzem o homem a um esforço de superação e reparação. Somente por esse esforço de reparação é possível a percepção da integridade humana restaurada pela sabedoria e pelo amor, assim como a definição ontológica do ser humano como princípio individual, racional e imaterial.

A natureza é uma “ópera da condição”¹²⁰, um universo criado para o homem governá-lo, mas é também o abrigo que Deus concebeu ao homem graças ao pecado original. As vicissitudes oriundas da mutabilidade, da alternância entre gozos e sofrimentos são antes o

¹¹⁶(MARCHIONNI, 1998, p.115).

¹¹⁷Umberto Eco recorre a Erígena e Hugo para demarcar a evolução do universo simbólico para a “pensemosse metafísica, a possibilidade de subir do valor ontológico da natureza para um valor ontológico divino, e vice-versa, como cerne da interpretação filosófico co-metafísica do mundo. Ruben Angelici, em, *Semiotic Theory and Sacramentality in Hugh of Saint Victor, a semiotic dialogue*, discute e confronta a posição de Eco, que rejeita a “analogia ontológica” para ir na direção de um “iconismo analógico”, a semiotic dialogue. Ver mais detalhes em: Angelici, Ruben. *Semiotic Theory and Sacramentality in Hugh of Saint Victor*. Reino Unido: Taylor & Francis, 2019.

¹¹⁸A beleza é um dos atributos de Deus que se manifesta na beleza das criaturas. A beleza das criaturas está na posição, no movimento, na espécie e na qualidade. Destas quatro o lugar mais “excelente” cabe ao movimento, porque “o que é animado pelo movimento está mais próximo à vida do que as coisas que não podem ser movidas” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.149).

¹¹⁹*Sacraments*. I.6.2 (PL, 264D)

¹²⁰“Ópera” vem da raiz de *opus*, que significa “trabalho”, a criação e a restauração do mundo é um “trabalho” no sentido plástico, arquitetônico e estético.

resultado do pecado original. A queda pelo primeiro pecado teve por grande malefício o entorpecimento dos olhos da razão e da contemplação¹²¹. Deus deixou, porém, seus traços visíveis na obra da criação como sacramentos para possibilitar a abertura da contemplação e regresso.

Os sacramentos não estão presentes apenas com a vinda de Cristo, mas nos próprios traços do mundo para a ópera da restauração humana. Os elementos do mundo criado são traços ou signos que auxiliam na jornada e apontam para a verdadeira morada. A criação é então como notas musicais, e os materiais do mundo são os elementos sinfônicos que orquestram a odisseia da edificação. Para executá-la, contudo, é preciso afinar os instrumentos na medida que se torne fina e melodiosa a própria alma.

O problema do sofrimento aparece como uma grande inquietação filosófica e espiritual para Hugo de São Vitor. O tratado *De Arca Noe Morali*¹²² é o trabalho “espiritual” central de Hugo¹²³. Ele parte de uma pergunta agostiniana e busca a resposta nas obras de criação e restauração de Deus. Na medida em que se ama erroneamente as obras de criação, o homem será tragado pelas correntezas de um mundo em ruínas. A concepção da arca e do tratado é a resposta aos seus irmãos, que entre perguntas e respostas passaram a admirar-se com a instabilidade do coração humano. Ao mestre foi solicitado “entre suspiros” que se mostrasse a causa dos movimentos instáveis no coração. Por causa do padecimento humano inquiriam “se um mal tão grave” pudesse ser combatido por qualquer habilidade ou pela prática de alguma disciplina. A resposta clama por amparo da inspiração divina, mas a principal dificuldade do problema deve avançar para argumentos derivados tanto da razão quanto da autoridade.

O caminho que o mestre Hugo traça aos seus irmãos é de “primeiro mostrar de onde surge tamanha mutabilidade no coração do homem, e depois sugerir a forma pela qual a mente humana pode ser levada à paz estável, e como ela pode ser mantida nessa mesma estabilidade” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.45–47)¹²⁴. Ele não duvida que seja propriedade da graça divina realizar esta obra, e que a posse de tal graça venha não tanto pela atividade do homem, mas pelo dom de Deus e sopro do Espírito Santo, mas reconhece um elemento ativo da ação humana, pois “sei que Deus gostaria que trabalhássemos juntos com Ele”. O trabalho é a

¹²¹ *Sacraments*, I.10.2, (PL, 327-331B).

¹²² Tradução comparative a partir de HUGH OF SAINT VICTOR. *Selected Spiritual Writings with an Introduction* by Aelred Squire, O.P. Trad. a religious of C.S.M.V. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962.

¹²³ (ROREM, 2009, p.129).

¹²⁴ *Arca Noe, Prologus* (PL, 617-617; CSMV, 45-47): “*Primo igitur demonstrandum est, unde tanta in corde hominis vicissitudo oriatur, ac deinceps quomodo ad pacem stabilem mens humana reduci, qualiterque in eadem stabilitate sua conservari possit insinuandum*”.

construção de uma arca interior, que deve enformar a alma e o coração a partir do modelo cristocósmico. A meditação da Arca perpassa os níveis histórico/literal, alegórico/tipológico e espiritual/tropológico da interpretação bíblica¹²⁵. Para tanto, Hugo também se recorre ao recurso visual e concebe um complexo diagrama da Arca de Noé a partir de aplicações geométricas pitagóricas, cores, formas e figuras específicas.

O contemplativo, aponta Hugo na sua grande *magnum opus*, o *De Sacraments Christianae Fidei*, parte desde às obras de criação (o cosmos e o seres), por meio das obras de restauração (o Verbo Encarnado e Seus Sacramentos), até o Autor da criação e da restauração. A restauração é um “retorno” e “superação” das fases da queda, como o orgulho, a concupiscência e a ignorância. A via místico-filosófica é um caminho de aquisição de virtudes em virtudes, sem “superar” o cosmos, mas percorrê-lo dentro do coração e de um mundo em que o visível manifesta o invisível, e a realidade criada manifesta seu Criador.

O trabalho de restauração encontra-se na estrutura simbólica da arca de Noé, onde o processo redentor da história e as etapas da busca contemplativa são retratadas. Na cristologia hugoniana¹²⁶, o mundo e o tempo presente proporcionam o cenário para a restauração humana. a “mandala”¹²⁷ vitorina contém uma série de círculos concêntricos, um conjunto de aninhamentos quadriláteros divididos em quatro triângulos por linhas diagonais, simbolizando os níveis da busca virtuosa, e um quadrado central que representa o divino absoluto, o centro do cosmos e da história, a unidade e estabilidade pacificadora do divino e do Cristo mediador.

Hugo introduz a ideia de que a busca contemplativa é como construir uma casa, uma “morada para Deus” no coração do homem. A figura invisível, aquilo que “o olho verá exteriormente” é para que a alma possa ser moldada à sua semelhança, interiormente, a partir de certas cores, formas e figuras agradáveis de contemplar: “Mas deves compreender que estas são colocadas ali, para que delas possas aprender sabedoria, instrução e virtude, para adornar a tua alma”. Através da meditação sobre o desenho, o iniciado é reformado e transformado, ele entra na arca e, inversamente, a arca é construída dentro dele.

¹²⁵Os estudiosos de Hugo de São Vitor também reconhecem uma contribuição para a percepção e a noção de história no tempo e no mundo. *Magister* Hugo concebe uma cristologia simbolizada em seis grandes eras ou ciclos, que devem convergir e terminar na era dos eleitos.

¹²⁶Para mais sobre a contribuição de Hugo de São Vitor com a noção de tempo e história: RUDOLPH, Conrad, *Person, Time and Place in the construction of history in Hugh of Saint Victor's Mystic Ark*. US: Cambridge University Press, 2013; FitzGerald, Brian. “Time, History, and Mutability in Hugh of St. Victor's Homilies on Ecclesiastes and De vanitate mundi.” *Viator* 43 (2012): 215-40.

¹²⁷Grover A. Zinn procurou na estrutura, função e "conteúdo" do desenho da arca paralelos significativos com as mandalas tibetanas. Ver mais em: Zinn, Grover A. *History of Religions*; Chicago Vol. 12, Ed. 4, (May 1, 1973): 317.

Toda a ética de Hugo será pensada em termos construtivos e arquitetônicos. Ao incluir as artes mecânicas como disciplina do *Quadrivium*, e conseqüentemente, como disciplina filosófica (todas as ciências, segundo Hugo, derivam da Filosofia), os vitorinos queriam incluí-las também como *sacramentum remedium*. O trabalho (*opus, opera, restauratio*) também deve servir como remédio e restauração do homem. Arquitetura, a agricultura, e etc, ganham pela primeira vez um novo sentido ético - elas devem contribuir ao alento humano, não apenas material, mas também terapêutico.

O trabalho e seus elementos de ofício e de artifício apontam para um sagrado e para uma forma arquetípica da restauração espiritual que é essencial para o pensamento ético vitorino. A influência aristotélica, vinda de Boécio e de outras fontes indiretas, parece também marcar sua presença: a virtude do formar, de dar forma, de trazer do informe para a boa e correta forma (*Kalliergo*). Aristóteles achava que o maior bem era encaminhar algo para o seu fim, sua forma adequada, então o artista poderia ser visto como o maior dos beneficiadores da humanidade, pois leva as ideias, sentimentos e cenas à sua perfeita forma, à sua melhor expressão.

O aprendizado antigo e o “ideal de perfeição humana”¹²⁸ mostra-se durável como uma obra de arte e uma bela escultura. A Escola de São Vitor de Paris é uma grande documentação da transformação e assimilação da *displina morum* em toda a Europa medieval¹²⁹. A abadia preservou e registrou em detalhes as práticas pedagógicas das escolas do século XI no treinamento de seus noviços.

Entre as mentes do século XII, especialmente no domínio da teologia, observa-se dois pontos de vista muito distintos¹³⁰. O primeiro, representado por Bernardo de Claraval, rejeitava a especulação teórica e valorizava apenas a sabedoria prática. Escritores com esta tendência consideravam o raciocínio como pouco capaz de conduzir à verdadeira ciência, àquela diretamente relacionada à vida cristã e a salvação da alma – a ciência da vida.

¹²⁸*Per-fectus* é o que foi feito até o fim, até o final, e alcançou o seu propósito. *Perficio*, que seria o ato de tornar perfeito, equivaleria para o português a uma perfectibilidade ou aperfeiçoamento. Nesse ápice, não apenas beleza e inteligência (propósito, função) se encontram, mas também a liberdade, pois a espontaneidade e o desembaraço são traços da perfeição de um ser (Aristóteles, *Física*, Livro II, part.4–6). A excelência daquele que aperfeiçoa as coisas, ou seja, que é livre, inteligente e que enxerga a beleza potencial na coisa a ponto de trazê-la à tona, é também uma beleza em si. Como Platão, que falava do filósofo, virtuoso, como o mais belo dos homens, Hugo parece conceber o artista como um êmulo do filósofo platônico, um promotor da beleza, da elevação, da sublimidade, e, por isso, ele mesmo uma bela alma.

¹²⁹Ver mais JAEGER, C.S *A inveja dos Anjos: As escolas catedrais e os ideais sociais na Europa Medieval (950-1200)*. 1 ed. Campinas – SP: Kirion, 2019.

¹³⁰Ver POURRAT, Rev.P. *Christian spirituality in the middle ages*. Trad. S.P. Jacques. Burns Oates and Washnourne Ltd, 1924.

No outro espectro estariam os escritores que se encantaram pelas possibilidades da especulação e das possibilidades abstrativas. Eles apresentaram os ensinamentos espirituais através da dialética e dos silogismos, apelando quase exclusivamente à razão. Tinham por objetivo compor os princípios da teologia e da espiritualidade por vias abstrativas, em tratados sintéticos de acordo com as regras escritas da lógica. São pensadores que deram pouca atenção à evolução das consequências práticas, do currículo dos costumes, a fim de as aplicar às diversas circunstâncias da vida. Para esses dialéticos e teóricos, o objeto da ciência especulativa deveria ser o conhecimento puro e simples, distinguindo-a da ciência prática, cujo objeto imediato é a ação.

Pedro Abelardo foi a grande referência da ciência especulativa no século XII, um precursor até que ela fosse levada às últimas consequências pelos escolásticos nos séculos seguintes. Inicialmente os místicos foram desfavoráveis a essa ciência, pois não estavam dispostos a permitir que a busca da verdade fosse submetida apenas à inteligência. Segundo esses místicos, como aparentemente se enquadraria o abade de Claraval, o coração deveria ser sempre a força motriz: a verdadeira ciência não é a que torna o homem instruído, mas a que torna o homem virtuoso. Claraval levantou-se contra o “Mestre Abelardo”, alegando que o mesmo havia excedido os limites estabelecidos pelos pais da tradição, “pondo em disputa e escrevendo sobre assuntos da fé, os Sacramentos, e a Santíssima Trindade, ele muda tudo à sua vontade, acrescenta ou minimiza ao seu bel prazer, e não há nada no céu ou na terra que ele não saiba, a menos que seja ele próprio”¹³¹

Contudo, como procuramos analisar no próprio pensamento vitorino, há razões para se verificar que a teologia especulativa terminou por impor o respeito pela sua clareza, precisão e serviços prestados à Igreja. No tópico anterior procuramos ressaltar que para Hugo de São Vitor a ciência prática e a teórica são frutos da mesma Sapiência, e iluminadas por Ela, servem ao homem no trabalho de restauração. Posteriormente, Tomás de Aquino (1, Q.1, art.4) assentirá na questão e a complementarà:

a doutrina sagrada, sendo uma, se estende às coisas que pertencem a ciências filosóficas diversas, por causa da razão formal, que nelas se aplica, a saber enquanto são cognoscíveis à luz divina. Embora, entre as ciências filosóficas, umas seja especulativas e outras práticas, a doutrina sagrada compreenderá, em si, uma e outra; assim como Deus, por uma mesma ciência, conhece a si próprio e conhece suas obras. (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p.142).

¹³¹*Epist. cxiii. Cf. Tractatus de erroribus Abaelardi, cap. i.*

Ainda que para Tomás de Aquino, ao concluir a questão no art.4, a ciência sagrada “é mais especulativa que prática, porque se refere mais às coisas divinas que aos atos humanos. Ela considera estes últimos enquanto, por eles, “o homem é ordenado ao pleno conhecimento de Deus, no qual consiste a bem-aventurança eterna” (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p.142). As mentes inteligentes do século XII já eram da opinião que a teologia especulativa não poderia ser condenada sob o pretexto da piedade. Pensavam, por outros motivos, que a pura especulação seria enganosa e estéril à alma.

A Escola de São Vitor pode ter dado a sua contribuição decisiva na questão. Eles buscaram unir a ciência do coração com a da mente, de modo a transformar a teologia especulativa em teologia afetiva através da preparação para a contemplação mística. Pela apreciação do pensamento vitorino em sua totalidade é cabível pensar que se esforçaram por popularizar uma dupla concepção de conhecimento, que seria ao mesmo tempo especulativa e afetiva, teórica e prática.

A fundação da Escola estava ligada à conversão de Guilherme de Champeaux, uma conversão ironizada por Pedro Abelardo. Mas este evento pode ter seu traço psicológico marcante na formação deste duplo aspecto do pensamento vitorino. A saída de Guilherme da cadeira de Notre-Dame, a derrota na disputa dos universais, a sua mudança e retiro geográfico, são elementos paradigmáticos para o símbolo de uma conversão curricular¹³². Champeaux abandona a retórica e busca o antigo sentido da filosofia como conduta e prática de vida, a *virtus* e *morum venustas*, isto é, a disciplina do bem viver fundada nos objetivos da ética. A beleza dos costumes encontra sentido e consórcio com a aspiração de uma vida santa e comunitária.

A formação espiritual da Abadia de São Vitor era segundo a *Regra de Santo Agostinho*, os costumes carolíngios conforme a *Regula canonicorum* de Aix (816) e não raro dialogavam com a *Regra* de São Bento. A *Regra* de Santo Agostinho postulava um *ethos* de vida onde cada cônego deveria ser um exemplo para os demais. O *Liber ordinis Sancti* de Guilduíno¹³³, discípulo de Guilherme de Champeaux, e o *De institutione novitourum* do mestre Hugo, são importantes documentos do treinamento ético e dos costumes da escola. Em ambos se revelam o treinamento da *mores*, onde vida e ensino estão unidos em um núcleo comum de reflexão ética.

¹³²(JAEGER, 2019, p.283–284).

¹³³Jaeger, em *A Inveja dos Anjos*, descreve como “o mais longo e mais detalhado do que qualquer outros livro de costumes que eu conheça”; na prática, todos os momentos do dia são regulados – o despertar, o comer, a comunicação, a ida ao coro, a aplicação da liturgia, a leitura, a volta para a cama. Essas regras todas, fazem-nas valer um grupo de oficiais especialmente designado” (ibid, p.285).

O noviço iniciado acompanhava um *magister novitiorum*, que deveria vigiar-lhe a disciplina, a conduta e orientar todas as suas necessidades. Era papel do mestre cuidar do noviço na doença e ensinar-lhe na saúde¹³⁴. O aluno deve aprender observando e imitando o seu mestre. A meta na escola era aprender pela audição e prática o “bom termo” e a “medida adequada” em todas as palavras e ações. De modo quase teatral cultivava-se um senso de ensaiar a vida antes de vivê-la, isto é, de experimentar privadamente os modos antes de reproduzi-los em público¹³⁵.

O humanismo e a ética na Escola de São Vitor juntam *caritas et humanitas* para formar a cortesia vitorina, que embora se inspire no humanismo medieval da *Regra* de São Bento não deixa de ter o seu carácter original. A vida comum e fraterna deve ser mediada, em cada ato, com benignidade e afabilidade, não apenas entre pares, mas especialmente com os hóspedes. Na organização hierárquica da escola, ricamente distribuídas nas mais diversas funções, as partes “inferiores” devem comunicar às “superiores” de modo a formar um todo. A organização dinâmica e orgânica parece inspirada na *Hierarquia Celeste*¹³⁶ de Dionísio (HIÉR. CÉL. II, 5-111, 2 (145 C-163 a):

A Hierarquia, na minha opinião, é uma ordem sagrada, uma ciência, uma actividade que se assimila, tanto quanto possível, à deiformidade e, de acordo com as iluminações com que Deus a dotou, elevando – se na medida da sua força para a imitação de Deus, - se a Beleza que é adequada a Deus, sendo simples, boa, o princípio de toda a iniciação, é inteiramente pura de toda a dessemelhança, Ela faz com que cada um participe, de acordo com o seu valor, na luz que está nela, e aperfeiçoa-o numa iniciação mais divina, moldando harmoniosamente os iniciados na imutável semelhança da Sua própria forma (DIONYSIUS AREOPAGITA, 1958, p.87)¹³⁷.

Os vitorinos devem igualmente ser um modelo de doçura, caridade e humanidade para o exterior, de modo a serem um modelo vivo e virtuoso a ser imitado pela vida secular. A Escola, então, buscou uma vida integrada com a própria sociedade estabelecendo regras e normas para o acolhimento de hóspedes, doentes e pobres.

O sentido metafísico exposto no *Sacraments* e no *Tribus Diebus* de Hugo de São Vitor em que as coisas visíveis são simulacros ou apontam para as invisíveis refletem no *ethos*

¹³⁴(JAEGER, 2019, p.286)

¹³⁵(Ibid, p.287)

¹³⁶Tradução comparada com René Roques, DIONYSIUS AREOPAGITA, *La hiérarchie céleste*. Trad. René Roques. Paris : Les Éditions du Cerf, v.58, 1958.

¹³⁷*De coelesti hierarchia*, (161, 36 D): “III (1) *La hierarchic, selon moi, est un ordre sacré, une science, une activité s’assimilant, autant que possible à la deiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait dan, ‘s’élevant à la mesure de ses forces vers l’imitation de Dieu, - et si la Beauté qui convient à Dieu, étant simple, bonne principe de toute initiation, est entièrement pure de toute dissemblance, Elle fait participer chacun, selon sa valeur, à la lumière qui est en Elle et Elle le parfait dans une très divine initiation en façonnant harmonieusement les initiés à l’immutable ressemblance de sa propre forme* ».

vitorino. Hugo, no seu *Commentariorum In Hierarchiam Coelestem S Dionysii Areopagitae*¹³⁸ pode ter contribuído para o desenvolvimento do gótico ao dar à luz natural um papel metafísico e estético¹³⁹. O vitorino estaria na mesma veia de Abade Suger (1080 – 1151), e sua concepção arquitetônica-metafísica no uso da luz¹⁴⁰. Na igreja de Saint-Denis, preconizada pelo abade Suger, a luz inteligível infunde nos vitrais e preenche o interior da igreja de cores e formas¹⁴¹. Os mundos visíveis e invisíveis se inter cruzam no espaço da igreja gótica: a luz, que é claridade, não máscara e esconde o mundo celestial, mas o revela e o simboliza no mundo físico. Através deste mergulho estético eleva-se a alma “do mundo material para o mundo imaterial”, do corpóreo para o espiritual, do devir para a eternidade.

De modo semelhante o vitorino define o *anagógico*¹⁴² no *In Hierarchiam*, que é um importante conceito em sua mística como significando uma subida do olhar interior, elevando-se acima das realidades visíveis para alcançar realidades invisíveis¹⁴³. A oposição entre visível e invisível é um dos temas fundadores do pensamento vitorino¹⁴⁴. Ele joga com essa oposição e desenvolve, entre outras coisas: 1) uma prova original da existência divina, 2) uma concepção

¹³⁸ Ver mais em LUSCOMBE, D. E. *The Commentary of Hugh of Saint Victor on the Celestial Hierarchy*. in (35), 159-75.

¹³⁹ (*Expositio in Hierarchiam caelestem*, I, v, ed. (PL 175, 932 C.D): “...dona eius lumina sunt et lumina faciunt lucentia et illuminata, lucentia et illuminantia ipsa et fiunt lux lucentia et illuminata lumina sicut lucentia illuminantia lumina. Lux sunt et una lux ubique et unum lucentia in una luce et multiatur in multis una et multa in una uniuntur”).

¹⁴⁰ Ricardo da Costa mostra como a reforma e a decoração dessa abadia, empreendida pelo artista, não apenas deu origem ao gótico, mas também a mais perfeita expressão concreta da filosofia da *metafísica da luz* do Pseudo-Dionísio Areopagita. Ver mais detalhes em: COSTA, Ricardo da. “A luz deriva do bem e é imagem da bondade”: a metafísica da luz do Pseudo Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis”. In: Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: Faculdade de Filosofia de São Boaventura (FFSB), Vol. 6 - n. 2 - jul./dez. 2009, p. 39-52..

¹⁴¹ “Com a invasão de toda a igreja pela luz, a visão ganha assim uma importância crescente no espaço gótico. À medida que a luz avança sobre a escuridão, o que antes só se vislumbrava agora torna-se manifesto. Nas longas janelas [do clerestório], as imagens de santos e anjos brilham em dourado brilhante, vermelho e azul. Paredes, estátuas e ornamentos sagrados, todo o edifício se torna um festival de luz e cor. Este aspecto é fortemente sublinhado nos escritos de Suger, como na famosa passagem onde, contemplando “o esplendor multicolor das gemas” que adornam “a casa de Deus”, o abade se vê a si próprio como sendo transportado da terra para o céu.” (POIREL, 2001, p.147).

¹⁴² No *In Hierarchiam*, Hugo faz uma distinção entre símbolo e anagogia. Símbolo é um sinal visível que manifesta uma realidade invisível, anagogia é uma ascensão do espírito que torna uma realidade invisível conhecida diretamente, sem o intermediário de qualquer sinal visível. (*Expositio in Hierarchiam caelestem*, II, ed. PL 175, 241CD). No *Dicionário de Filosofia, Tomo I- A-d*, de José Ferrater Mora encontramos a seguinte definição para o verbete *ANAGOGIA, ANAGÓGICO*: o termo grego significa a ação ou efeito de “conduzir algo a um lugar superior ou mais elevado”; daí também decorre a ação e efeito de “elevar” e “educar”. Quando se trata de uma ideia, de um princípio ou de uma causa, denomina-se “anagógico” o que conduz a ideia, o princípio ou a causa a uma ideia, princípio ou causa superiores ou mais elevados (o que equivale a dizer, ao mesmo tempo, a uma ideia, princípio ou causa mais “originários”, “primários” ou “profundos”. Mora relaciona uma definição de Leibniz, em *Tentamen unagógicum* (Gerhardt, VII, 270): “O que conduz à suprema causa é o chamado anagógico tanto pelos filósofos como pelos teólogos” (MORA, 2001, p.117).

¹⁴³ (POIREL, 2001, p.160–161).

¹⁴⁴ (POIREL, 2001, p.148).

do homem intermediária entre dois mundos, 3) e uma teologia simbólica emprestada de Dionísio que afirma toda a realidade invisível, Deus ou os anjos, se tornar conhecida através de imagens visíveis e que, na direção oposta, toda a realidade visível instrui o homem sobre o seu criador invisível. O *Liber ordinis Sancti Vitoris*¹⁴⁵ nos mostra como a representação exterior, isto é, de cada ato e palavra deve ser um espelho refletindo a disposição interior:

Em Hugo de São Vitor há um tipo de universalismo que reconhece a dignidade da natureza humana. No *Didasc, Tribus Diebus e Sacraments*, o homem é apresentado a partir de uma alma e uma razão que contém em si mesmas os atributos invisíveis de Deus. No *Didasc.*, é anunciado que a alma é composta de todas as partes da natureza, e a mente sendo, portanto, constitutiva de toda substância e natureza, é capaz de representar para si mesma tudo que há no universo, através da semelhante entre ela e o universo. A alma racional só pode conhecer todas as coisas por ser composta de todas elas, e isto é a dignidade natural que todo homem usufrui. De mesmo modo no *Tribus Diebus* a criatura racional ou sabedoria criada é o primeiro e principal *sacramento* da Sabedoria, atributo invisível de Deus.

Em Hugo a universalidade de aspecto cognitivo e ético é a imagem de Deus no homem. Sua integralidade, porém, depende da especulação da verdade e do exercício das virtudes. No *Sacraments*, o homem é distinguido como feito à imagem e semelhança de Deus, porque na alma, que é a melhor parte do homem, ou melhor, o próprio homem:

é imagem segundo a razão e semelhança segundo a dileção; imagem segundo a compreensão da verdade, semelhança segundo o amor à virtude ou imagem segundo o conhecimento, semelhança segundo a substância; imagem, porque todas as coisas nela estão de acordo com a sabedoria; semelhança, porque ela própria é única e simples segundo a essência; imagem segundo o racional, semelhança segundo o espiritual; imagem segundo a figura, semelhança segundo a natureza. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacramentis*, I, 6, §2)¹⁴⁶.

Apesar de *imago* ser relacionado ao conhecimento e *similitudo* à ética, a concepção teológica e metafísica de Hugo vai muito além do programa das letras e costumes. Ele não se

¹⁴⁵A este respeito nos informa C. Stephen Jaeger: “A comunidade de São Vitor deixou a melhor documentação do treinamento ético nesse período” O *Liber ordinis Sancti Vitoris* e o *De institutione novitorum* “ajuda-nos ainda a compreender um aspecto fundamental do humanismo de Hugo de São Vitor, facilmente ignorado à sombra da sua obra principal sobre os estudos liberais, o *Didascalicon*”. Sobre o *Liber*: “Foi escrito por Guilduino, discípulo de Guilherme [de Champeux] e primeiro abade de São Vitor, às voltas de 1116, provavelmente com a ajuda de outros membros da comunidade” (JAEGER, 2019, p.285).

¹⁴⁶*Sacraments*, I.6.2 (PL,264D; Deferrari 95): “*Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (quae potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei. Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis. Vel imago secundum scientiam, similitudo secundum substantiam. Imago, quia omnia in ipsa secundum sapientiam; similitudo, quia una et simplex ipsa secundum essentiam. Imago quia rationalis, similitudo quia spiritualis. Imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam*”.

restringe pelo treinamento ético dos *mores*, mas o ultrapassa e o completa com a mística. O programa vitorino, uma espécie de arquitetura espiritual para reforma e restauração da alma. Pelos termos das metáforas construtivas é uma régua e esquadro em que os lados do triângulo, ética e estética¹⁴⁷, apontam a extremidade da metafísica e para conquista da dignidade humana.

O *De Institutione Novitiorum*¹⁴⁸, tratado de Hugo de São Vitor para a instrução e educação nos noviços é um importante documento de instrução espiritual e ética, e o fundamental sobre o cultivo das virtudes¹⁴⁹. Inspirado no salmo 119, em que as ciências devem terminar no bem, a obra se concentra na disciplina e na imitação das virtudes, mas expõe uma ética eminentemente voltada para a composição interior do homem. Uma rara faceta satírica autodeclarada de Hugo, que nos dá margem para um filósofo e um teólogo que combateu Pedro Abelardo e as heresias da época com muitas sutilezas, se alterna com tons graves e modestos. As descrições e as exigências disciplinares, às vezes descritas de modo tedioso e até mesmo jocoso, podem soar exageradamente afetadas aos olhos modernos, ainda que compreensivelmente voltadas para o treinamento religioso¹⁵⁰.

Naquilo que o programa ético-pedagógico tem de inegavelmente original, é possível que os séculos seguintes não tenham visto outras variantes dessa proposta. A virtude da disciplina ou a disciplina da virtude é um esforço de autovigilância e autoexame para aquisição de um estado que deve ser visível. O domínio do invisível pelo visível reflete o dualismo de substância da composição humana, e a ideia do visível como porta para o invisível:

A Disciplina é um comportamento bom e honroso, ao qual não basta apenas não fazer o mal, mas dedicar-se também a fazer o bem de forma irrepreensível em todos os aspectos. Ao mesmo tempo, a disciplina é o movimento ordenado de todos os membros do corpo e a disposição adequada do corpo no vestir e no agir. (HUGO DE SÃO VITOR, 2021, p.47)

Hugo e a Escola de São Vitor seriam os herdeiros da *disciplina morum* e *disciplina vivendi*, a concepção ciceroniana da filosofia como bem viver herdada das escolas de catedrais do século XI¹⁵¹. Não se trata, é claro, de uma herança que permaneceu incólume. Neste

¹⁴⁷Não há neste período uma disciplina identificada como estética. A estética deve ser pensada quanto ao entendimento do que é belo, mas o belo não é algo pensado separadamente. O belo não precisava ser visto e estudado isoladamente posto que já estava pressuposto nas disciplinas, como ética, música e cosmologia, e visto como categoria e forma superior do próprio bem.

¹⁴⁸Utilizamos a recente tradução de Eduardo Zaratini, em HUGO DE SÃO VITOR. *A Instrução dos Principiantes*. Editora Kíron, 2021.

¹⁴⁹(JAEGER, 2019, p.293)

¹⁵⁰Não obstante, como mostra as cartas de Godofredo de São Vitor, a disciplina era um curioso atrativo para muitos estudantes das artes liberais que iniciaram seus estudos em outras escolas.

¹⁵¹Jaeger identifica nas citações da *disciplina morum* e da *disciplina vivendi* no *Institutione* como parte da tradição herdada da Antiguidade Clássica e perpassada nas cortes dos tempos carolíngios, otônianos e das escolas catedrais.

ambiente de estudos filosóficos e de espiritualidade agostiniana e beneditina a disciplina de vida estaria marcada pelas aspirações eminentemente cristãs. Não é por acaso que Hugo de São Vitor eleja a humildade como o começo da disciplina moral. No *Didasc*, um tópico em especial é dedicado para adquiri-la. A insistência na humildade talvez seja também uma crítica velada a soberba de Pedro Abelardo e aos estudantes ludibriados.

No tratado *De Vanitate Mundi et Rerum Transeuntium Usu Libri*¹⁵², ele põe a Razão e a Alma em diálogo, e cabe à razão mostrar “uma vez mais” aquilo que a alma só alcançou com ingenuidade. No quinto diálogo a alma se encanta com a visão de um intenso movimento científico e acadêmico. Ela vê um lugar de aprendizado, cheio de alunos, de diferentes idades e com diferentes propósitos. Nota que alguns estão aprendendo a ensinar suas línguas “ainda não especializadas a novos elementos de fala e formação de palavras desconhecidas”, alguns estão “tentando aprender as inflexões das palavras, primeiro escutando suas formas regulares e seus casos, e depois juntando-as e lembrando-as, repetindo-as uma e outra vez”, alguns estão “escrevendo em tábuas de cera com certo estilo”, e outros

usando sua caneta com uma mão hábil, estão desenhando em pergaminho de diversas maneiras e em diversas cores. Outros, mais uma vez, que ainda com mais entusiasmo e vivacidade parecem estar se exercitando em grandes questões, estão testando uns aos outros com falácias e tentando se apanhar em sofismas. Alguns eu vejo também quem está fazendo cálculos aritméticos. Outros, depreendendo instrumentos de corda, estão fazendo música. Outros, ainda, estão trabalhando em várias figuras e formas geométricas. Alguns, usando aparelhos especiais, estão traçando os cursos e as posições das estrelas e a rotação dos céus. Outros estão lidando com a natureza das plantas, os humores dos homens, e as qualidades e propriedades de tudo. E embora não exista um método único de aprender todas essas coisas, todos estão unidos em seu desejo de progredir (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.167–170)¹⁵³.

¹⁵² Tradução comparative a partir de HUGH OF SAINT VICTOR. *Selected Spiritual Writings with an Introduction* by Aelred Squire, O.P. Trad. a religious of C.S.M.V. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962.

¹⁵³*De Vanitate* (PL, 709D-710A ; CSMV, 167-170) : “*Scholam discentium video. Magna est multitudo, diversas ibi aetates hominum conspicio, pueros, adolescentes, juvenes, senes ; diversa quoque studia. Alii ad formata nova elementa atque voces insolitas edendas rudem adhuc linguam inflectere discunt. Alii verborum inflexiones, compositiones et derivationes, primum audiendo cognoscere, deinde conferendo adinvicem, atque identidem repetendo memoriae commendare satagunt. Alii ceras stylo exarant. Alii figuras variis modis et diversis coloribus in membranis docta manu calami ducente designant. Alii autem acriori et ferventiori quodam studio de magnis (ut videtur, negotiis disceptationes quasdam ad invicem exercent, et se quibusdam verborum inexionibus et gryphis vicissim fallere contendunt. Calculantes etiam quosdam ibi video. Alii tensum in ligno nervum percutientes diversorum sonorum, melodias proferunt. Alii vero quasdam descriptiones, et mensurarum formas explicant. Alii cursus et positiones siderum, et caeli conversionem quibusdam instrumentis manifeste describunt. Alii de natura herbarum, de constitutionibus hominum, de qualitate rerum omnium et virtute pertractant. In his autem omnibus licet non una sit discendi, forma una tamen omnibus est proficiendi voluntas, hoc autem sive otium negotiosum, sive negotium otiosum appellandum sit, cunctis humanis actionibus tuo quoque iudicio praefendum existimo, eo quod nihil transitorium, nihil caducum, sed quod aeternum est sapientia) decus, per id mentibus inseritur, et radix ejus amplius non eradicanda plantatur”.*

A razão adverte a alma que estes homens são enganados por uma “aparência de verdade”. Tais perseguições humanas não são de sabedoria, mas de “loucura humana”, onde “homens ignorantes e tolos, com um trabalho tão vaidoso quanto obstinado, buscam a natureza das coisas enquanto permanecem na ignorância d’Aquele que é o Autor e o Criador de si mesmos e de todas as coisas do mesmo modo”(HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.169). Hugo alerta que estes estudos não são apenas “estéreis e perniciosos”, como de fato eles não apenas deixam de iluminar a mente para conhecer a verdade, mas eles realmente a cegam, “de modo que ela não pode reconhecer a própria verdade”.

A razão deve mostrar que o conhecimento das coisas não pode esvaziar o coração do homem, mas deve sempre fazê-lo retornar à consideração de si mesmo: “De que serve, então, a um homem sondar cuidadosamente a natureza de tudo e compreendê-la completamente, se ele próprio não se lembra nem sabe de onde vem, nem para onde vai quando esta vida termina?” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.169)¹⁵⁴ Pois que a vida mortal, responde, é apenas uma viagem. De modo dialético, a razão faz a alma olhar mais de uma vez a situação contemplada, até admitir que no fundo tudo é “ vaidade das vaidades”.

A faceta de corretor fraterno, imbuída de uma fina ironia e quase descrente do mundo, soa-nos contraditória ante o *magister* zeloso do *Didascalicon* e da *Arca Noe*. Como Mignon e outros comentadores mais recentes notaram, alguns críticos de Hugo de São Vitor, ao tomarem posse de seus escritos, viram-no apenas como um teólogo moralista, sem apressos e com total desprezo pelas ciências seculares. Pode-se facilmente cair nas mesmas conclusões se o pensamento do vitorino, tanto como a totalidade de suas obras, forem retiradas de seu sentido arquitetônico e unificador, de seu programa em que a mística não pode ser desprezada.

No *Didascalicon* os primeiros degraus para os noviços são dados e neles se pressupõe o amor pela filosofia e por todas as artes e pelas ciências naturais. Ao que tudo indica, o mestre quer preparar os estudantes a amar todo saber, mas não é o saber pelo saber, o saber estéril que não tem outro fim senão ele mesmo. Não por acaso a virtude da humildade é necessária ao estudante para não rejeitar nenhuma ciência e nenhum escrito, e não ter vergonha de aprender com qualquer um.

¹⁵⁴*De Vanitate* (PL, 710C; CSMV 169): “*Quid ergo prodest homini, si rerum omnium naturam subtibiliter investiget, efficaciter comprehendat ; ipse autem unde venerit, aut quo post hanc vitam iturus sit non consideret, nec intelligat? Quid enim est ista vita mortalis, nisi via quaedam Transeuntes enim sumus, et ea quæ in hoc inundo sunt quasi a latere transeundo conspicimus. Quid ergo, si nova aliqua et ignota nobis transeuntes cernimus, nunquid ad inquirenda ea aut subsistere, aut ab itinere nostro declinare debemus?*”.

A virtude da humildade deve ser a guia, principalmente, para não desprezar aos demais pela posse do saber. À moda de um conselho típico de um sábio, o mestre Hugo observa a arrogância dos que fingem ser sábios por vergonha do que são. Os que caem na esterilidade da soberba pelo conhecimento são aqueles que serão tratados, posteriormente, pela severidade da razão em plena maturidade. Já os que mansamente e humildemente buscam o saber, buscam-no unicamente pelo bem que dele possa se imitar.

A humildade é, deste modo, uma condição essencial para o conhecimento e para a imitação do bem que se possa adquirir dele. Sem humildade, o indivíduo se vê em sua autossuficiência e é único modelo possível. Por isso supõe-se que neste período do século XII, a chamada “cultura carismática”, que significou a imitação de Sócrates como modelo sapiencial e ético, foi tão bem assimilada como “socratismo cristão” pelos medievais platonistas. A diferença substancial é que não é apenas o carisma de Sócrates e de Platão a serem imitados, como modelos perfeitos, posto que a cristandade medieval aperfeiçoa no modelo superior e perfeito da sapiência, a imitação de Cristo e de Deus artífice. Aqui sugere-se que haja *mimesis* no sentido aristotélico, em que a imitação modela e dispõe o corpo como em um processo artístico.

Este mesmo processo aparece também no sentido platônico, se pensarmos que a alma se modela conforme a Forma arquetípica da Sabedoria. Aos noviços cabe a imitação de homens bons e justos¹⁵⁵, mas também o que se pode imitar do sentido moral e tropológico a partir das leituras. A imitação aparece como uma espécie de matéria informe a ser enformada, nos homens bons:

Por qual motivo julgais, irmãos, sermos nós encorajados a imitar a vida e o comportamento dos santos, senão para que sejamos reformados à semelhança da vida nova? Ora, a semelhança de Deus é evidente neles, e quando, imitando-os, a eles nos moldamos, alcançamos também nós tal semelhança. Mas há de se saber que assim como a cera não recebe forma alguma a menos que tenha sido amolecida, do mesmo modo o homem não pode ser moldado para a virtude pela ação da mão alheia se não for desprovido, por meio da humildade, de toda a rigidez da soberba e da teimosia. (HUGO DE SÃO VITOR, 2021, p.39).

A condição, portanto, para a imitação é a de abertura pela humildade, ou seja, uma certa passividade receptiva, e disposição para a forma que requer dela uma pré-semelhança. A imitação lembra de algum modo um axioma neoplatônico que se tornaria mote pelos escolásticos, o axioma é o seguinte: “O que é recebido é recebido segundo o modo de ser do

¹⁵⁵Jaeger (2019, p.297) vê o *Institutione* como a mais séria e extensa reflexão sobre a imitação do professor em toda a Idade Média.

recipiente” (*quidquid recipitur ad modum recipientes recipitur*)¹⁵⁶. O objeto visado sempre será ao modo daquele que visa e de certo modo adequado à capacidade receptiva deste.

O homem criado do barro nos fornece metaforicamente a imagem da matéria modelada segundo a forma. O homem é imagem e semelhança, portanto, potência de se modelar segundo seu criador e artífice. A imitação da atividade criadora serve para Hugo como modelo de formação espiritual, e o que se imita, portanto, é a concepção do artista. A reforma gradativa e criativa é um processo de construção ou edificação à imagem de uma vida nova. O resultado arquitetônico da alma reparada, reformada e edificada resulta em uma obra de arte:

A figura de um sinete nos oferece uma consideração importante para este assunto. Com efeito, a figura que no sinete está saliente aparece impressa para dentro da cera, e a figura que no sinete está esculpida para dentro forma, na cera, uma figura saliente. Que nos é indicado nisto, senão que, porque queremos ser moldados pelo exemplo dos santos como que por um sinete otimamente esculpido, encontramos neles certas coisas sublimes, como que salientes, e outras coisas mais baixas, como que esculpidas para dentro? (HUGO DE SÃO VITOR, 2021, p.40).

Na *Arca Noe* a imitação do bem na Escritura é revelado a partir de um sentido de utilidade e atividade. A contemplação interior só terá efeito se for destinada ao empenho de se conhecer e realizar boas obras, úteis, e em amar e admirar as virtudes dos outros para se fazer delas as suas próprias, com o exercício da disciplina e a forma do bem-viver. No diagrama da arca o mestre vitorino mostra e descreve três andares que simbolizam o entendimento e denotam os três tipos de pensamentos a serem ordenados na mente humana: os pensamentos certos, os profícuos, e os necessários, que devem ser conquistados, respectivamente, pelo conhecimento, pelo trabalho-disciplina e pela virtude-bondade.

No primeiro andar da arca o amor brota pela meditação das Escrituras, e na disposição interior para refletir sobre as virtudes dos santos, das obras de Deus, e “o que quer que sirva para melhorar a conduta e estimular o meu espírito”. Para Hugo de nada adianta conhecer um bem e não o imitar, pois “em nada me beneficia se eu não o tomar para mim mesmo como um padrão de vida [pois] a virtude de outra pessoa não tem nenhum proveito para mim, se eu deixar de copiá-la o máximo que eu puder” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.80–82). Conhecer um bem e não o imitar, ou seja, praticá-lo, é como dizer que meu pensamento está certo, mas não é proveitoso, uma espécie de “tesouro e conhecimento escondido”, não há lucro em um ou outro, pois não colocar em prática um bem é automaticamente ocultá-lo.

¹⁵⁶Cf. *Summa Theologiae* (1a, q.14, a.1).

No primeiro andar há busca e conhecimento do bem, mas há também consciência de que só o conhecimento do bem é estéril. O segundo andar se atinge quando se passa do entendimento para proficiência: esforçar-se não apenas para saber, mas também para realizar ações boas e profícuas. Nesse estágio o coração se preocupa em ver como pelo “autocontrole” e por uma “maneira correta de viver” é possível trazer as virtudes que se ama e se admira para si, promovendo uma espécie de “acordo consigo mesmo”, que é a estabilidade entre conhecer e o realizar. A dinâmica espiritual-metafísica do “invisível-visível” se faz aqui presente. O bem deve estar invisível dentro do homem pelo conhecimento e visível em suas obras, e na medida em que torna o bem visível adquire-se a virtude das obras,

Resta o terceiro tipo de pensamento, que quando tiver começado a fazer as obras das virtudes, devo trabalhar para ter as próprias virtudes, ou seja, que devo possuir dentro de mim a virtude que mostro nas obras externas. Caso contrário, não será muito bom ter realizado as obras, a menos que eu também tenha as virtudes das obras. Se, então, dirijo o pensamento do meu coração para este fim, para que eu possa me esforçar para mostrar interiormente diante dos olhos de Deus qualquer bem que apareça em mim externamente à vista humana, então subi ao terceiro andar, onde se encontram as virtudes essenciais. (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.80–82)¹⁵⁷.

O esforço ético, como procuramos analisar, é gradativo e aquisitivo até atingir uma circularidade de saber, fazer e adquirir. No centro, na unidade do ser, a alma empenha-se nessa edificação constante¹⁵⁸. Todo o trabalho para Hugo de São Vitor possui um mesmo valor ético, mas devemos lembrar que ele distingue quem pensa as razões do trabalho e quem meramente as executa. O *magister* nos instrui a transpor a mera execução para alçarmos a condição de filósofos. Na prática significa a subida nos três degraus da arca mística, e para tanto, o programa está sendo fornecido num todo arquitetônico e unificado¹⁵⁹: a filosofia, as artes e ciências, a disciplina, o controle do corpo, a autovigilância da mente, a meditação, a imitação, a realização,

¹⁵⁷*Archa Noe*, 2.XIII (PL, 640B, CSMV 82): “*Restat tertium, ut cum habere coepero opera virtutum, elaborem quoque ipsas coepero opera virtutum, elaborem quoque ipsas virtutes habere, hoc est, ut quod foris demonstro in opere intus possideam in virtute. Alioquin non multum mihi prodeat habere ope re, ni si etiam virtutes operum habeam. Si ergo ad hoc cogitationem cordis mei instituo, ut quidquid boni in me foris humanis apparet aspectibus, divinis, intus satagam praesentare obtutibus, tunc ascendi in tertiam mansionem, ubi virtutes sunt, quae sunt necessariae*”.

¹⁵⁸O filósofo “platônico e aristotélico a um só tempo” nos é aqui revelado. Ele nos sugere que devemos adquirir a virtude pela prática e realização visível do trabalho. Todavia, uma vez tornado visível, devemos fazê-lo invisível ao contemplá-lo para que sua forma *enforme* nossa razão. O que se contempla é o que o artífice imitou da natureza, as *ousias* perpétuas, e o que se adquiriu de bem, ao contemplar e imitar as obras externas, são as virtudes essenciais e formas eternas da mente divina.

¹⁵⁹“Tal como os sinais do zodíaco, os trabalhos dos campos e os heróis das fábulas encontram o seu lugar nas portas e recantos das catedrais góticas, nada, nem mesmo técnicas agrícolas, comerciais, culinárias ou lúdicas, deve permanecer fora deste edifício universal. No entanto, o objectivo do vitorino não é tanto reunir ou acumular, mas reduzir a princípios essenciais. O ideal educativo de Hugo não é o de um mirandoliano ou quase-onisciência-rabelaseana, mas o de um homem reunido, descompartimentado, reconciliado consigo mesmo, de corpo e alma, conhecimento e vontade, profano e sagrado, numa palavra, de um homem reunificado” (POIREL, 2001, p.150).

a contemplação unitiva e a bondade adquirida e ativa. Notamos, deste modo, uma ética em que a virtude é gradativa e condiz com o programa de reforma progressiva¹⁶⁰.

Em todas as coisas, em cada disciplina, ele esforça-se por encontrar aquilo pelo qual o diverso e o múltiplo possam ser reunificados. O princípio da unificação, que é estruturante na filosofia hugoniana, se encontra com os princípios arquitetônicos do Abade Suger¹⁶¹. O tema da unidade associa-se ao da clareza, como quando no *In Hierarchiam caelestem*, (1, 11, ed. PL 175, 929AB), luz e clareza se tornam chave do programa que o vitorino estabeleceu para si próprio no campo do conhecimento, da vida moral e espiritual: “Há uma luz, e há um bem, e são muitos a brilhar e a participar neste bem e nesta luz; e participando no um, são reunidos no um, trazidos de volta ao um, e conformados com o um”¹⁶². Na gradação das virtudes a mais necessária é a caridade, é por meio dela que se desperta o pensamento, a busca e o desejo (*progressio-regressio*) de reunião no topo da arca e união com o Um, que é Deus e Cristo-Jesus.

Cristo, o maior dos modelos, é Ele próprio como dois livros que se lê pelo exterior e interior¹⁶³. O livro exterior se lê pela imitação do que se é visível, e o livro interior pela contemplação do que é invisível. Hugo de São Vitor, portanto, estabeleceu uma mística a partir de uma dimensão eidética e ética ao integrar a disciplina moral e o estudo das letras à busca de Deus. Ao atrelar ambas as dimensões à imitabilidade da imagem divina, Hugo no *Institutione*, (VII, PL 176, 932D) instituiu uma ampla disciplina, que começa pelo treinamento do corpo e termina na similitude com Deus, pois, como já afirmado: “a semelhança de Deus é evidente

¹⁶⁰Pe. Juan González Arintero, em *Evolución Mística*, identifica no movimento progressivo, no princípio vital e no organismo biológico as analogias para a descrição da experiência mística. A ideia de evolução e princípio vital se conformam sobremaneira ao ambiente orgânico da vida comunitária e da dinamicidade da vida urbana. O progresso, isto é, o aumento ou abundância da graça é o que constitui a chamada evolução mística. A graça, por sua natureza expansiva e vivificante, é como um princípio vital de uma ordem divina. A Igreja passa, então, a comportar-se como organismo biológico-social e “corpo místico”, animado por esse princípio. A busca pela presença do sobrenatural deixa de parecer uma imposição exterior e violenta, que oprime e desnatura o homem. O sobrenatural torna-se sinônimo de “aumento de vida”, livremente aceito, que nos liberta e engrandece. O sobrenatural também não nos priva de ser homens, mas nos torna “sobre humanos”, isto é, filhos de Deus por participação (ARINTERO,2017, p.11–21).

¹⁶¹À moda da arquitetura gótica, a estruturação das formas textuais, a progressão, e o desencadeamento de ideias buscam a tensão para a unidade e o sentido agudo de composição. Como nas redes de nervuras e colunas dos edifícios góticos, Hugo desenvolveu em suas obras uma sequência metodológica de divisões e partições – *divisiones et partitiones* –. Os exemplos são coletáveis nos seus diversos tratados, e não se trata de um procedimento simples e sem importância. Semelhantes a árvores, alguns de seus escritos são complexas ramificações acompanhadas de seus comentários. O método visa auxiliar o leitor na progressão e unificação das ideias, mas também demarca os níveis de profundidade e entendimento. Hugo também o utiliza como símbolos: várias são as tríades de divisões e de classificações ternárias mostrando a especial importância que os vitorinos dão à doutrina trinitária.

¹⁶²*Expositio in Hierarchiam caelestem*, (1, 11, ed. PL 175 929AB): “*Et una lux est, et bonum unum est, et plurima sunt lucentia et participantia bonum unum et lucem unam et, in eo quod participant, unum sunt in uno collecta et reducta ad unum et uni conformata* »

¹⁶³*Sacraments*, I.6.5 (DEFERRARI, p.98; COOLMAN p.99).

neles, e quando, imitando-os, a eles nos moldamos, alcançamos também nós tal semelhança” (HUGO DE SÃO VITOR, 2021, p.39).

Encontramos vocabulário ético corrente na ética vitorina: discernimento; moderação e justa medida; vida sob constante inspeção; a imitação dos homens bons e seus exemplos; renovação e reforma de si mesmo; brandura e a modéstia da mente manifestas na fala, na disposição, nos gestos e na atitude do corpo. Além da metaética dominante em Hugo de São Vitor, a ideia de que o visível aponta para o invisível.

No *De Institutione*, a disciplina do corpo deve anteceder a disciplina da mente e do homem interior. A composição e reforma é um processo dialético em que, primeiro, se disciplina o exterior para disciplinar o interior. A virtude, uma vez alcançada pela imagem exterior, também se fiará através da mente na forma invisivelmente superior das coisas verdadeiras. Ao alcançar a estabilidade pela contemplação do que é invisível e imutável, o homem interior refletirá também exteriormente a beleza da imutabilidade. No sentido místico o trabalho começa necessariamente com o domínio do corpo:

Assim como a inconstância da mente engendra movimentos irregulares do corpo, também a mente se fortalece e se estabiliza quando o corpo é moderado pela disciplina. Pouco a pouco, a mente se compõe internamente para a calma, uma vez que os seus maus movimentos [emoções], sob a custódia da disciplina, sejam impedidos de se expressarem sem reservas. Obtém-se a perfeição da virtude quando os membros do corpo se põem sob a custódia interior da mente (HUGO DE SÃO VITOR, 2021, p.47).

Hugo descreve a disciplina exterior como um controle dos membros do corpo, dos gestos, passos e palavras. Não se trata de uma ascese corporal como nos *yogues* do oriente, mas uma espécie de “atitude” e “compostura”, uma moderação corporal em que os membros operem em “harmonia do todo” e os membros do corpo se coloquem sob a égide interior da mente. A imagem pode nos soar caricatural, algo como um meio termo entre a disciplina corporal militar e a linguagem performática do teatro, em que o corpo é objeto em si mesmo da linguagem artística.

Para a espiritualidade vitorina, todavia, cuja ética está preocupada em dar constância na instabilidade humana significa o primeiro degrau em direção à imutabilidade divina. Para Hugo de São Vitor, sobretudo, é o domínio exterior para se obter o domínio interior, e fazer de um o sinal visível do outro. Os vitorinos devem se compor como objetos de arte e serem exemplos imitativos para os demais, e é preciso que sejam também passíveis de leitura: como nos sacramentos, a sua compostura deve revelar algo interior e invisível. No segundo degrau, a

jornada é profundamente interior. Na medida em que avança para dentro do homem o *magister* compõe e nos oferece uma psicologia mística e um subjetivismo ontológico.

4. ASCENSÃO PARA DEUS

4.1 DA ALMA E SUAS POTÊNCIAS

A concepção do homem ocupa lugar de destaque no pensamento de Hugo de São Vitor¹⁶⁴. À psicologia foi dada um lugar de importância em muitos estudos dedicados aos filósofos e teólogos do século XII. Em ressonância às tendências da época, sua psicologia é de caráter “claramente agostiniana”¹⁶⁵. As obras vitorinas são marcadas por uma consciência e uma introspecção que dão testemunho, não apenas da existência da alma, mas também da espiritualidade e imaterialidade da mesma. A psicologia de Hugo de São Vitor traz notadamente uma concepção da alma como “sendo ela mesma a pessoa”¹⁶⁶, e ela tem, como espírito racional, personalidade por si mesma e através de si mesma. O corpo, deste modo, forma um elemento de personalidade humana apenas em virtude da sua união com o espírito racional.

Em Hugo uma ciência da alma é norma e base para o conhecimento e para avaliação corretas de todas as coisas¹⁶⁷. A relevância do conhecimento da alma aparece já na abertura do *Didascalicon*, onde ele intenta reproduzir o portal do Oráculo de Delfos. Numa espécie de alerta aos desavisados, a página que abre o programa faz ecoar o aviso: “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”.

Como já observamos, a Sapiência ilumina o que é de elevado no homem, isto é, 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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.47). Hugo evoca a frase cravada na trípode de Apolo: “*gnoti seauton*”. Logo mais alerta para o fato de que o “conhece--te a ti mesmo” é o preceito essencial para reduzir a nada o que é o nada: a mutabilidade.

¹⁶⁴(MIGNON, 1931, p.101).

¹⁶⁵(COPLESTON, 1993, p.175–176).

¹⁶⁶Ver o trabalho centenário de OSTLER, Heinrich. *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor : Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*, f.94. 1906, 183 p.

¹⁶⁷(OSTLER, 1906, p.5).

Nesta altura, o “místico” já não é pejorativo, sinónimo de avesso ao conhecimento especulativo e às ciências¹⁶⁸. A Filosofia e as ciências são vias de preparação, é a criação racional “Formada” pela Sabedoria para a beleza¹⁶⁹. Em comum acordo eles estão quanto à visão da natureza humana ser agostiniana, a alma é uma *imago Trinitatis*¹⁷⁰, criada para conhecer e amar a Deus através de um processo gradual de aumento e crescimento¹⁷¹.

Importante definição para o mundo medieval pode ser consultada na enciclopédica *Etymologiae* (XI.i.14–i.30), do bispo Isidoro de Sevilha (560-636)¹⁷²:

12. A mente (*mens*) é assim chamada porque é eminente (*eminere*) na alma, ou porque se lembra (*meminisse*). É por isso que se chama ‘pessoas esquecidas’ (*imemoris*) também ‘sem mente’ (*amens*). Por causa disto, ‘mente’ não é a palavra que usamos para a alma, mas para aquilo que é a parte superior na alma, como se a mente fosse a sua cabeça ou o seu olho. É também por esta mesma razão que o ser humano, devido à sua mente, é dito ser a imagem de Deus. Além disso, todas estas coisas estão adjacentes à alma na medida em que ela é uma entidade única. Diferentes termos foram atribuídos à alma, de acordo com os efeitos das suas causas. (ISIDORO DE SEVILHA, 2006, p.231)¹⁷³.

Consultando as *Etimologias* de Sevilha identificamos diferentes termos empregados à alma: memória (*memoria*), razão (*ratio*), sentido (*sensus*), espírito (*spiritus*). Hugo de São Vitor assume uma acepção “tradicional” e geral que chegou até seu século, qual seja: a convicção de

¹⁶⁸ Nestes termos, os doutores Joseph P. Kleinz e Boyd Coolman deram a merecida dignidade ao pensador medieval. Kleinz avaliou a maturidade que se adquiriu sobre Hugo a partir do século XX, e escrutinou a teoria do conhecimento do filósofo sem perder de vista sua mística.

¹⁶⁹ (COOLMAN, 2010, p.47).

¹⁷⁰ Sobre teologia trinitária de Hugo ver mais em: Grover A. Zinn, Hugh Feiss OSB (ed), *Trinity and Creation A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2010.

¹⁷¹ Hugo, no *Sacraments*, I.6.26, o compara ao desenvolvimento dos organismos vivos: "Pois, todas as coisas primeiras foram criadas perfeitas, mas todas as outras que surgem a partir delas e as sucedem só podem chegar à perfeição aperfeiçoando-se ao longo dos intervalos de tempo. Isto percebemos em todas as árvores, plantas e rebentos, em todos os animais e seres vivos, uma vez que todos eles começam a partir do que é pequeno, e depois gradualmente por crescimento ordenado chegam à perfeição". No caso dos homens a passagem da imaturidade para a maturidade, e enfim, para a perfeição, implica em um processo gradual ao conhecimento e ao uso da razão. A imaturidade, então, significa a ignorância da própria imaturidade. A maturidade, por outro lado, significa o conhecimento e o uso da razão. O homem atinge sua plena maturidade pelo aumento e crescimento do conhecimento de Deus, até o ponto culminante, a “contemplação”. (COOLMAN, 2010, p.51–52).

¹⁷² *Isidorus Hispalensis*, clérigo do século VII, produziu vasta obra literária que abrangendo das Sagradas Escrituras à gramática, incluindo teologia, cosmologia e história. Seu principal trabalho é *Etimologias* (*Etymologiae*) que consiste em vinte livros. Através deste trabalho, ele procurou dar conta de todo o conhecimento ,antigo e transmitir aos seus leitores uma cultura clássica em vias de desaparecimento.

¹⁷³ *Etymologiae*, (Libre XI, de homine et portents; BARNEY ;LEWIS ;BEACH ;BERGHOF, 231) : “Vnde dicunt philosophi etiam sine animo vitam manere, et sine mente animam durare: unde et amentes. Nam mentem vocari, ut sciat: animum, ut velit. [12] Mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit. Vnde et inmemores amentes. Quapropter non anima, sed quod excellit in anima mens vocatur, tamquam caput eius vel oculus. Vnde et ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur. Ita autem haec omnia adiunta sunt animae ut una res sit. Pro efficientiis enim causarum diversa nomina sortita est anima. [13] Nam et memoria mens est, unde et inmemores amentes. Dum ergo vivificat corpus, anima est: dum vult, animus est: dum scit, mens est: dum recolit, memoria est: dum rectum iudicat, ratio est: dum spirat, spiritus est: dum aliquid sentit, sensus est. Nam inde animus sensus dicitur pro his quae sentit, unde et sententia nomen accepit”.

que a alma é formada de todas as partes da natureza (*enteléquia*). A natureza ou o universo, pelas três categorias de Boécio que Hugo seguiu, é formada de uma substância “divisível, indivisível e uma mistura das duas”, pela qual faz a própria alma, portanto, dividir-se nesta mesma dimensão trinitária.

A alma, deste modo, conhece os elementos sensíveis que recolhe pelas impressões dos sentidos. No outro aspecto ela compreende pela inteligência os elementos e as coisas que derivam deles, as causas “invisíveis” destas mesmas coisas. Hugo indica um movimento em dois círculos circunscritos em que a alma conhece através do conhecimento sensível dos sentidos e do conhecimento inteligível da mente:

pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas. Isto quer dizer que esta mente, que é capaz de captar todas as coisas, é formada de cada substância e natureza, para que possa representar em si a imagem das coisas semelhantes a ela. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.49).

Na condição de microcosmo¹⁷⁴, a alma possui “em si” todas as coisas, pois impera-se a lei pitagórica de que as semelhanças são compreendidas pelos semelhantes, e a lei da analogia, onde a Sapiência assume seu papel de *logos analogante*¹⁷⁵, pois a natureza e a alma têm semelhanças com a Sapiência, que as transcende, mas que é a causa de ambas: Se B e C são semelhantes a A, B e C são semelhantes entre si.

Hugo entende a necessidade de a alma ser composta de todas as coisas para que possa compreender todas as coisas. Isto não significa, contudo, atribuir à alma uma quantidade de partes conforme a quantidade das próprias substâncias presentes na natureza. Ela é simples, não composta e não divisível, de modo que a “composição” com a natureza não é real, mas virtual, potencial. Sendo potencial, portanto, não depende de “algo de fora”, mas carrega “por si e

¹⁷⁴Ver mais em Ricardo da Costa, *Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final: Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo*. A concepção medieval do homem “entrelaçado” ao cosmos foi bem esmiuçada pelo medievalista Ricardo da Costa: “Certamente o homem medieval possuía todas essas capacidades sensitivas. Talvez mais, pois tinha em si um sentimento profundo de pertencer ao universo, de fazer parte de algo transcendente, de integrar e estar unido a todo o espaço imaginado, visível e invisível. A teia de reciprocidades tão característica da sociedade dita feudal ultrapassava e muito o mundo material, o mundo das aparências”. (COSTA, 2002, p.248-501)

¹⁷⁵Mário Ferreira dos Santos, em *Pitágoras e o Tema do Número*, coloca os fundamentos da dialética socrático-platônica fundada na relação aritmética pitagórica. “A relação se revela: 1) pela percepção de uma relação funcional ou de uma hierarquia de valores entre dois objetos do conhecimento; 2) discernimento ou comparação de valores qualitativo ou quantitativo a/b . Forma de fração com propriedades de fração, o que equivale ao quociente de a por b ; isto é, *número*. Para Euclides, a proporção é a “equivalência de duas relações”. Na analogia, exigem-se (analogia de proporção) três termos, pelo menos: a/b b/c . E é no *logos* de b que se processa a analogia, pois é ele que análoga já a está para b na proporção em que b está para c . Platão dizia, no *Timeu*, que é ‘impossível combinar bem duas coisas sem uma terceira; é preciso entre elas um laço que as reuna’. Esse laço é o *logos*” (SANTOS, 2000, p.123).

dentro de si em força de uma certa qual potência nativa e de sua própria capacidade” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.49).

Esta “potência nativa” é exemplificada a partir de uma figura impressa em um metal quente, pois ao recebê-la o metal passa a representar uma outra coisa, já não é mais simplesmente um metal. Ora, se o metal passou a representar-se de outro modo isto se deve à sua potencialidade intrínseca. Dito de outro modo há nele uma capacidade de comportar tal mudança, capacidade que não vem de fora e não está relacionada ao impressor. Assim sendo 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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.51). Vitor reconhece nesta potência a dignidade da natureza humana, uma dignidade que todos partilham, mas que nem todos conhecem na mesma medida.

O trabalho do autoconhecimento reside em primeiramente descobrir tamanha dignidade. O que dificulta a descoberta são as paixões corporais que fixam os homens nas formas externas e sensíveis. A parte visível a que a alma se liga, mas que não é composta a ela e não a define resulta da Queda do primeiro homem. Porém, como no exemplo do metal, a dignidade não vem de uma força externa, mas interna, cunhada na natureza divina.

O problema teológico da Queda pesa inevitavelmente não apenas na teoria do conhecimento vitorina, mas ela é imperativa no desvelamento da alma e no conhecimento de si. Uma abordagem conveniente da teoria do conhecimento vitorina pode ser feita através de um estudo da longa seção do *Sacraments* que trata da criação e da queda do homem. Trata-se de uma base da condição humana que é anunciada previamente ao prólogo da obra, uma justificativa do próprio autor para uma “abordagem competente” das “obras de restauração”, o tema principal das Escrituras Divinas e do próprio tratado. As obras de restauração precisam ser compreendidas à luz das obras de fundação,

pois não poderia ter mostrado adequadamente como o homem foi restaurado, a menos que primeiro explicasse como tinha caído nem, de fato, poderia ter mostrado adequadamente a sua queda, a menos que primeiro explicasse em que condição foi constituído por Deus. Contudo, para mostrar a primeira condição do homem, foi necessário descrever a fundação e criação do mundo inteiro, porque o mundo foi feito para o bem do homem; a alma, de fato, para o bem de Deus; o corpo, para o bem da alma; o mundo, para o bem do corpo do homem, para que a alma pudesse estar sujeita a Deus, o corpo à alma, e o mundo ao corpo. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments, prologus, 3*)¹⁷⁶

¹⁷⁶*Sacraments, Prologus, Cap.III, (PL 184B ; Deferrari, 4): “Non enim convenienter ostendere posset qualiter homo reparatus sit, nisi prius demonstraret qualiter sit lapsus ; neque vero lapsum ejus convenienter ostendere, nisi prius qualiter a Deo institutus fuerit explicaret. Ad ostendendam autem primam institutionem hominis oportuit, ut totius mundi conditio ac creatio panderetur; quia propter hominem factas est mundus. Spiritus*

Ainda que paradoxalmente a alma seja tratada como de uma substância distinta do corpo, tanto no *Sacraments* quanto no *De Unione Corporis et Spiritus*, uma espécie de elo conecta todas as coisas presentes, de cima a baixo, do invisível ao visível, na grande obra de restauração. Nada é por acaso, todas as coisas foram feitas com ordem, disposição, causa e finalidade, em um todo integrado.

Esta ordem é identificada em conformidade com a Sagrada Escritura. Hugo de São Vitor descreve primeiro a criação do mundo feita “para o bem do homem”. Depois relata como o homem, quando feito, foi disposto no caminho da justiça e da disciplina. Por fim, como o homem caiu e como foi restaurado. O mundo foi feito para o homem, sendo assim, o relato de sua criação é necessário para compreender o homem.¹⁷⁷

Para Hugo, o relato da criação serve como base para pensar a alma na sua relação com o corpo e com o mundo. Sendo também necessário para concepção do movimento tipicamente neoplatônico de progressão e regressão. Somam-se às obras de restauração o estudo e a filosofia, que como prática e exercício espiritual elevam a dignidade para o conhecimento de si. No sentido cristão medieval, e no sentido tipicamente vitorino, trata-se do conhecimento da verdadeira natureza que está dentro de nós. No aspecto ético e teleológico, a busca e o trabalho são um “grande conforto na vida”, pois quem encontra a Sapiência é feliz e quem a possui é beato (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.51).

A natureza humana é a natureza espiritual, é a própria alma. A alma como *imago trinitatis*¹⁷⁸, contém em si uma tripla potência nativa. Vitor as descreve como o sustento para os corpos: uma é de tipo vegetativa e confere vida ao corpo para que este nasça, cresça, se reproduza e se sustente pelo alimento. A primeira potência apenas serve à criação, nutrição e crescimento, sem discernimento da razão e dos sentidos, como é no caso da força que faz crescer as árvores.

A segunda oferece a capacidade de discernimento mediante a percepção sensível. Ela é composta e agrupada com a primeira potência, o que confere alcançar um discernimento multiforme sobre aquilo que os sentidos captam. A segunda potência manifesta-se nos cinco

quidem propter Deum, corpus propter spiritum; mundus propter corpus humanum, ut spiritus Deo subjiceretur, spiritui corpus et corpori mundus”.

¹⁷⁷“O corpo do homem existe por causa do seu espírito, e o fato histórico da queda do homem através dos seus primeiros pais com os consequentes efeitos do pecado original na história da humanidade é um ponto central; é a base para dividir o trabalho de Hugo em duas partes: *opus conditionis et opus reparationis*”. (KLEINZ, 1944, p.16).

¹⁷⁸(HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.53).

sentidos de sensações. Os seres constitutivos com os cinco canais usufruem da captação da forma sensível do objeto, mas também da capacidade de conservar as imagens das formas conhecidas ainda que o objeto não esteja mais presente. A segunda potência, portanto, também confere a memória e a imaginação, e estas desenvolvem-se conforme a capacidade de cada animal. Nos animais não humanos, desprovidos da terceira potência, a percepção imaginativa é confusa e não evidente. Isto significa que não há complexificação da imaginação, por exemplo, por um processo de conjunção e composição das imagens para se vislumbrar um futuro.

A terceira potência conserva as duas outras e delas se serve. Ela está toda definida na razão e na capacidade da razão de dedução “a partir das coisas presentes ou do conhecimento das coisas ausentes ou da pesquisa das coisas desconhecidas”, ocupação que apenas o gênero humano usufrui. Essa potência, ainda, capta sensações e imaginações perfeitas e, fundamentadas, as explica e as confirma pelo pleno ato da inteligência. Por ser de natureza divina, semelhante e conforme à Mente de Deus, não quer apenas conhecer as coisas sujeitas aos sentidos, “mas, também, concebida uma representação mental a partir das coisas sensíveis, ela pode dar o nome às coisas ausentes e explicar com aposições de vocábulos aquilo que ela compreende com a razão da inteligência” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.57).

Embora seja próprio da natureza da alma investigar coisas desconhecidas a partir das coisas conhecidas, o que exige “conhecer de qualquer coisa não somente se é, mas também o que é, como é, e porquê é”, (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.57). Hugo de São Vitor está delineando, a partir da potência e das possibilidades anímicas, o método e a etapa da via mística que será definida como “meditação”. A tríplice potência é uma “força” da alma, força que confere quatro movimentos da inteligência:

- 1) Ou pesquisa se uma coisa existe ou, se a sua existencia foi constatada, pergunta o que ela é;
- 2) E, se pela razão já possui o conhecimento destas duas coisas, investiga o que cada coisa é, e nisso inquire também os vários influxos dos acidentes;
- 3) Conhecido tudo isso, ela pergunta por que a coisa é assim, e imediatamente investiga isto com a razão.

A descrição não é apenas sobre o que alma pode fazer, mas sobre o máximo esforço que ela pode e deve realizar: o esforço de conhecer as naturezas das coisas através do método da indagação. No sentido meditativo não é mero exercício de pensamento, mas, sim, conhecimento

para prática moral. A alma não apenas adquire aquilo que a memória retém, mas há uma conformidade, uma proporcionalidade entre a alma e o conhecimento que se dá pela forma

Hugo de São Vitor ao identificar nas coisas visíveis os sinais da presença e da linguagem de Deus, a beleza se torna atributo divino, uma vez que as coisas terrenas são análogas à beleza divina. A beleza sensível é, deste modo, julgada a partir do “belo metafísico”; uma coisa é bela se ela “evidencia” sua origem divina e destinação para o divino. A beleza metafísica que se consubstancia na beleza visível do mundo é proporção (*pondus, numerus, mensura*)¹⁷⁹ é também a beleza da verdade, que deve impulsionar o ser para o ser-belo na emulação das virtudes.

Nos termos do esforço da inteligência é o ato da tripla potência da abertura da alma para encontrar nas coisas a harmonia das suas próprias estruturas racionais. A estrutura que, no entanto, se coaduna ao próprio ser que a investiga e a encontra também dentro si, na estrutura de sua alma e de sua razão, em proporção e razão derivante da “razão primordial das coisas” (*ratio rerum omniun primaeva*), porque “todas as coisas foram formadas semelhantes a ela” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.83).

Rememorando a definição da Filosofia proposta no Livro II, Cap.1, do *Didasc.* é feita a descrição e diferenciação das artes liberais, isto é, da própria filosofia em: teórica, prática, mecânica e lógica. A teórica se dividindo em teologia, matemática e física. Na divisão boeciana, a teórica é dividida em intelectível, inteligível e natural, e correspondem respectivamente às artes anteriores. Intelectível é aquilo que devido a sua natureza unitária e imutável não é alcançável pelos sentidos do corpo, pois os sentidos que já não são um e um mesmo captam a multiplicidade mutável e confusa do mundo. O intelectível só é, portanto, alcançável pela mente e pelo intelecto e, por esta razão, comporta a especulação sobre Deus, sobre a imortalidade do espírito, àquelas considerações “da verdadeira filosofia”.

A definição da matemática é do tipo boeciana assim como o ensino que se ocupa da quantidade abstrata: “como aquela quantidade que se trata apenas nos raciocínios, separando-a pelo intelecto da matéria ou dos outros acidentes, como o par, o ímpar e coisas do tipo”. Quem

¹⁷⁹Antonio Marchionni, na tese *Trabalho e Razão no Didascalicon*, notou que na filosofia e teologia de Hugo de São Vitor a natureza é luz, estética, proporção e música, portanto, a racionalidade que constitui a Mente Divina é, analogicamente, a mesma racionalidade que constitui o homem e o mundo. (MARCHIONNI, 1998, p.129).

faz esta abstração é a ciência, não a natureza”. A operação da abstração atinge aquilo que os dois medievais nomeiam como inteligível¹⁸⁰.

O inteligível é a atividade que se obra do pensamento e da inteligência e, portanto, mistura-se com a primeira parte intelectível, mas seu objeto é a imaginação. A imaginação “é a memória dos sentidos advinda das imagens dos corpos impressas na mente, e não possui nenhum princípio certo de conhecimento” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.95). A imaginação, por ser impressa na mente e operacionada pela inteligência humana tem uma parte no intelectível, porém, como as imagens são oriundas dos objetos sensíveis, tem outra parte no inteligível.

O *quadrivium*, as quatro ciências das artes liberais, são símbolos analógicos e anagógicos do quaternário do mundo e da alma. A alma, na sua parte inteligível, que apreende o mundo pelo sensível, também abarca o mundo imaginativamente por ser composta virtualmente dos elementos e das coisas do mundo. O mundo é quaternário, pois os quatro elementos da natureza se dinamizam num ciclo de vida, morte e renovação, mas, também, corrupção. Por este aspecto de movimento e mutação existe um grau de incerteza no conhecimento da inteligibilidade.

As ciências do *quadrivium* são estruturadas no domínio da imaginação: se a matemática se ocupa da quantidade abstrata, as ciências do *quadrivium* buscam nas subdivisões as divisões da quantidade. A quantidade abstrata, nos esclarece o vitorino, “nada mais é que uma forma visível na mente segundo a dimensão linear, quantidade que existe na imaginação e se divide em duas partes: uma contínua, como a árvore ou o lápis, e é chamada grandeza, a outra descontínua, como o rebanho ou o povo, e esta se chama pluralidade” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.95). A finalidade da didática proposta por Hugo de São Vitor é uma distinção feita a partir da própria realidade cósmica, tanto do homem, do mundo, da Natureza, e das coisas espirituais.

Parece-nos que é partindo desta realidade, e não apenas da doutrina deduzível e assimilada da tradição, que ele busca fundamentar uma doutrina do conhecimento. Trata-se de uma doutrina que busca fundamentalmente a distinção entre intelecto-inteligência¹⁸¹, cujos

¹⁸⁰No Livro II, Cap.1, do *Didasc.*, é feita a descrição e diferenciação das artes liberais, isto é, da própria filosofia em: teórica, prática, mecânica e lógica. A teórica se divide em teologia, matemática e física. Na divisão boeciana, a teórica é dividida em intelectível, inteligível e natural, e correspondem respectivamente às artes anteriores.

¹⁸¹A imaginação, todavia, é tomada no *De Unione Corporis et Spiritus*, como aquela em que “toca” a parte superior da alma, por ser imagem da matéria, e não a matéria como ela mesma. Por ser parte intelectível e parte inteligível, a doutrina parece conceber um elemento intermediário, de transição, que Hugo identifica com o elemento fogo, e não como uma distinção absoluta. Este elemento intermediário significa uma intermediação em si mesma,

objetos são as coisas espirituais, da imaginação ou razão científica, em que a investigação parte das coisas materiais.

A doutrina do conhecimento de Hugo não aparenta ser estática, mas aponta para uma dinâmica cognitiva da mente humana, dinâmica em que a alma é a capaz de compreender as causas das coisas inteligíveis pela intelecção, e de captar as formas visíveis das coisas materiais. O movimento, contudo, é ascendente, progressivo, e privilegia o ato cognitivo garantido pela dignidade e potência da alma, pois no ato cognitivo a alma humana volta para dentro de si mesma, assimilando a si as semelhanças das coisas.

A alma é incorpórea, simples e partícipe da substância intelectível¹⁸². Para que possa receber as impressões dos sentidos físicos, e para que possa trazer para dentro de si as imagens dos objetos que são de natureza composta e multiforme, a alma precisa sair de sua simplicidade. A passagem do uniforme e simples (puro) para o composto e multiforme (impuro) é caracterizada como um movimento de ascendência e descendência¹⁸³ no processo de conhecimento e de degeneração no descenso para o corpo. Ela perde de certo modo sua simplicidade por acolher este tipo de composição.

Agora que tem certa semelhança com o composto, a alma passa a ser então intelectível e inteligível abrigando na sua definição dois aspectos distintos: ela é intelectível em sua natureza incorpórea e não alcançável pelos sentidos, e tampouco possuindo qualquer semelhança com ele. Ela é inteligível por ter semelhança com as coisas sensíveis, ainda que não seja algo sensível, pois usufrui de imaginação e os canais sensoriais para que possa apreender e compreender os diferentes objetos próprios.

Perder sua simplicidade e assemelhar-se ao composto é para natureza da alma uma degeneração, ou melhor, uma deformação¹⁸⁴. A alma “deforma-se”, perdendo sua forma originária. Uma vez que o intelectível traz para dentro de si as formas visíveis pela imaginação,

presente metafisicamente, na estrutura do todo? Procuramos tratar desta questão em 3.1. Não devemos definir os dois conhecimentos como totalmente distintos com o risco de inferir que cada um deve ser pensado em isolado, e de um não se poder chegar ao outro, portanto. O *quadrivium* não é pensado fora do *trivium*, assim como o homem não é pensado fora da Natureza e nem a Natureza é pensada como fora da Mente Divina: “Contudo, para mostrar a primeira condição do homem, foi necessário descrever a fundação e criação do mundo inteiro, porque o mundo foi feito para o bem do homem; a alma, de fato, para o bem de Deus; o corpo, para o bem da alma; o mundo, para o bem do corpo do homem, para que a alma pudesse estar sujeita a Deus, o corpo à alma, e o mundo ao corpo”. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, prólogo, 3§).

¹⁸²(Kleinz, 1944, p.20).

¹⁸³“Dividida, ela reúne o seu movimento em dois círculos, pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda as coisas invisíveis, ela circula trazendo para si as semelhanças das coisas”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.49).

¹⁸⁴ Sobre a Queda e a Restauração como processo estético (forma – deformidade), ver COOLMAN, *The Theology of St. Victor: An interpretation*. Cambridge: University Press, 2010, p.60.

ela é “informada” pelas qualidades diversas das formas, resultante de sensações contrárias. Podemos notar então o impacto da teologia do autor ao focar do pecado original seus efeitos na natureza humana.

A Queda, como “de-formação” da alma não terá apenas um impacto moral, mas ontológico, psicológico e estético. Ela fixou o homem no símbolo sensível sem atingir a verdade simbolizada. Já a forma partícipe da substância intelectível goza da felicidade, da justiça, do ser-belo em sua unidade coesa, de razão pura. Do contrário, a composição é uma de--forma, perda ou degradação da integridade ou forma, um dilema ontológico entre não-ser e ser belo. Além do mais, quanto mais a alma deforma-se pelo pecado, mais perde as suas potências naturais, como as habilidades próprias da razão e da memória, que vão se deteriorando e se tornando cada vez mais obscurecidas.

Uma vez que para Hugo de São Vitor o homem foi agraciado com um espírito racional, a ignorância é a grande mazela provocada pelo pecado original¹⁸⁵. Mas o homem pode superar o estado de composição e deforma ao movimentar-se em direção à inteligência pura, o que significa uma saída (*exitus*) e um retorno (*reditus*), ou melhor, um “recolhimento” no “um” alcançável pelas práticas e pelos exercícios morais e meditativos. Curiosamente, o retorno não é apenas humano, mas há um grande esforço cósmico de voltar a sua origem. Os seres pensados dentro de uma hierarquia ontológica se distribuem em níveis de realidade e subsistência na ordem das coisas, e servem, ao mesmo tempo, de um sinal desse grande elo para o topo da hierarquia.

As substâncias, referindo-as a uma causa anterior, apontam a sua origem. A origem das coisas “é tão constituída que após a primeira segue-se a seguinte”:

Aquelas coisas, portanto, que foram feitas não são uma só, e entre estas certas coisas estão a primeira, a segunda, não primeiro com referência à primeira, mas primeiro com referência à segunda. Pois o que é segundo para o primeiro antes deles é primeiro com referência ao segundo deles; e o segundo deles é terceiro com referência ao primeiro. As coisas na vontade de Deus que são eternas e invisíveis são as primeiras de todas. As coisas da vontade de Deus que são temporais e invisíveis são as segundas depois das primeiras; as que são temporais e visíveis são as terceiras depois das segundas. Nas próprias coisas visíveis, as que são racionais estão mais próximas do invisível, porque as que são invisíveis nele são as que são racionais. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, I, IV, §26)¹⁸⁶

¹⁸⁵ “Se, portanto, nos perguntarem o que é o pecado original em nós, entendemos que é a corrupção ou o vício que tomamos no nascimento por efeito da ignorância da mente, através da conscupiscência do corpo”. (*Sacraments*, Livro I, part.7, §28).

¹⁸⁶ *Sacraments.*, I.IV.26.(PL, 640 BC; Deferrari, 73-74): “*Sic igitur constat rerum ordo, ut post prima posteriora sequantur. Prima omnium rerum est voluntas Creatoris, quoniam ex ipsa sunt omnia. Post ipsam sequuntur quæ sunt ex ipsa. Prima sunt quæ sunt in ea; secunda sunt quæ ex ea sunt. Quæ in ea sunt æterna sunt, nec gradum habent nec successionem, quoniam in unitate consistunt et in æternitate non transeunt. Quæ ex ea sunt creata sunt per eam, quæ causam sumpserunt ex ipsa non substantiam in ipsa; quia divina natura substantialiter ex se*”

A dimensão é de um neoplatonismo dionisiaco, onde os degraus de realidade são Deus, espíritos, e as coisas. As coisas não são criações subjetivas, mas menos reais que os espíritos, e deles dependem a iluminação da razão-mente, assim como a razão humana é iluminada por Deus, a razão divina. A questão aparece também no Apêndice C do *Didascalicon*¹⁸⁷ onde as três substâncias das coisas são definidas como: no ato, na mente humana, na mente divina. Ou seja, na razão divina, na razão humana, e em si mesmas.

As coisas tomadas em si mesmas, ou seja, tomadas fora ou sem referência ao homem ou a Deus, não têm subsistência própria, são passageiras. Na mente do homem subsistem, mas são mutáveis, pois a forma transita e desvanece no movimento da imaginação ou da memória. Não é o caso da mente divina, onde as substâncias subsistem sem nenhuma mutabilidade. Segundo a ordem de subsistência das substâncias, a criatura racional foi feita segundo a mente divina, e a criatura visível segundo a mente do homem, implicando em um retorno e em um nível de realidade para o quê se deve a sua essência, do homem para Deus, e a sua existência das criaturas para o homem. Portanto, acrescenta o vitorino que “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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.275).

Os vitorinos tomavam a mística como sinônimo de simbólico ou de afetivo. Se a mística significava aquilo que estava escondido por baixo de um símbolo, a contemplação mística, portanto, é a via para encontrar, sob o simbolismo das realidades materiais, as verdades que nelas se escondem.¹⁸⁸ O objeto da contemplação é a própria verdade que exige o percurso da alma a partir da contemplação da verdade científica, descoberta pelo esforço intelectual. Depois, progressivamente, a alma sob a influência da graça é elevada à visão da verdade divina¹⁸⁹.

non genuit quæ causaliter B creavit; quia non potest naturaliter idem case qui fecit et quod factum est. Quæ igitur facta sunt unum non sunt, et in his quædam prima sunt, quædam secunda; non prima ad prima sed ad secunda prima. Quæ enim ad prima ante se secunda sunt ad secunda, a se sunt prima; et secunda ab ipsis; tertia sunt ad prima. Quæ in voluntate Dei æterna et invisibilia sunt, prima omnium sunt. Quæ ex voluntate Dei temporalia et invisibilia sunt secunda sunt post prima, quæ temporalia et visibilia tertia post secunda. Et in ipsis visibilibus quæ rationalia sunt propinquiora sunt invisibilibus, quia in ipso invisibilia sunt quæ rationalia sunt”.

¹⁸⁷(HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.275).

¹⁸⁸P. Pourrat tomou a hierarquia e o movimento das substâncias para o ápice unitivo como uma concepção simbólica do mundo de um tipo idealista platônico. Ver mais POURRAT, P. *Christian spirituality in the Middle ages*. Trad. S.P. Jacques. Burns Oates and Washbourne Ltd, 1924.

¹⁸⁹“Para os místicos do século XII não havia ciência profana; toda a ciência é religiosa, pois permite-nos saber o que Deus ensina através da criação. Os vitorinos não distinguem claramente entre o natural e o sobrenatural, nem

O sistema místico vitorino compreende então três partes: a concepção simbólica do universo, que é a base; a meditação intuitiva, que é seu método; e a contemplação, que o completa. Os vitorinos são intuitivos, pois vão diretamente ao verdadeiro pela meditação e contemplação sem passar pela série de atos discursivos mais ou menos complicados do silogismo. Além disso, os vitorinos encaravam os seres criados menos como realidades do que como símbolos do ensinamento divino. O mundo sensível esconde realidades invisíveis¹⁹⁰. O que deve ser estudado não são os seres sensíveis em si mesmos, mas o ensinamento que eles contêm.

A tradição alegorista levou ao século XII a ideia de que os seres materiais são como palavras que expressam um pensamento divino a ser descoberto. A concepção de Hugo de São Vitor se fundamenta nesta visão de um mundo como um símbolo e cada ser como expressão de uma ideia da Palavra¹⁹¹. Por ser matéria e espírito, o homem conhece os seres materiais, discerne sua beleza e compreende também o que eles significam. Através do espetáculo do universo¹⁹², somos convidados a glorificar e amar a Deus. Sem o pecado original, os homens poderiam facilmente subir do sensível para o inteligível, a descoberta se daria facilmente sob o invólucro material das criaturas, as verdades que nelas se escondem¹⁹³. O simbolismo do mundo

o objeto da filosofia do da fé, embora esta distinção esteja na sua mente. Será que o universo inteiro não foi restaurado por Cristo? Também, segundo eles, a contemplação da verdade revelada é a continuação, o aperfeiçoamento das verdades naturais. Os escritores místicos dos séculos XIV e XV distinguiram cuidadosamente entre a contemplação mística e a contemplação das verdades científicas. Eles lidam exclusivamente com as primeiras. Os teólogos de São Victor procederam de forma diferente” (POURRAT, 1924, p.108).

¹⁹⁰Pourrat a contrapõe à ciência escolástica-aristotélica que estuda as coisas em si mesmas como realidades e que “procede por indução no rastreamento do efeito à sua causa, ou por dedução na passagem do princípio à sua consequência [e] faz uso do silogismo como o meio pelo qual se esforça para atingir a realidade” (POURRAT, 1924, p.109).

¹⁹¹ “A criação é a obra da Palavra, é sua expressão exterior. Toda criatura é a expressão sensível de um pensamento do Filho de Deus; é uma palavra que significa este pensamento. Cada ser contém então um pensamento divino escondido. O conjunto dos seres criados juntos é como um imenso livro que contém os ensinamentos de Deus. Em um livro, duas coisas podem ser consideradas: a beleza das letras e os pensamentos que elas expressam. Nossos olhos admiram a competência do calígrafo, e nossa razão tem prazer nas idéias que o escritor expressou. Nossa visão e nossa inteligência são, portanto, igualmente encantadas. Os seres materiais são as palavras que fazem manifestar os pensamentos de Deus, são os símbolos maravilhosos que escondem os ensinamentos celestiais” (ibid, p.110)

¹⁹²No *Tribus Diebus*: “Observa primeiro a máquina deste universo: verás com que admirável razão e sabedoria a composição de todas as coisas é perfeita; e quanto ela é precisa, adequada e bela; que tão grande número de partes para ela não concorre, em que não somente os semelhantes observam concórdia entre si, mas até aquelas coisas que a potência criadora trouxe à luz com características diversas e repugnantes, regidas pela sabedoria, como que convivem em amizade” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.128).

¹⁹³A obra de Deus, então, “precisava ser restaurada, ser, por assim dizer, refeita. O Verbo divino refez sua obra ao se encarnar. Pela Encarnação, Deus ofereceu ao homem um novo sinal para chegar ao conhecimento das realidades invisíveis. A humanidade de Cristo foi acrescentada ao mundo a fim de mostrar Deus ao homem. Através dela, aproximamo-nos do Verbo que ele esconde. Ela ilumina nossa visão doente com a luz da fé, e assim nos faz sair da escuridão na qual o pecado nos mergulhou. Ela se apresenta como um modelo admirável a ser imitado, que nossos sentidos externos são capazes de estudar, e conduz nossos sentidos internos, iluminados pela fé, à divindade que ela oculta” (POURRAT, 1924, p.111).

não teria sido um segredo, e os corações criados, cheios de reconhecimento e de amor, teriam ascendido para Deus por meio de seres sensíveis:

Da mesma maneira que o homem, ao conceber algo na mente, representa fora de si a imagem disso, para que seja acessível aos outros aquilo que só ele conhece, e, em seguida, para maior evidência, explica em palavras a maneira como aquilo que foi apresentado como imagem concorda com a sua razão, assim Deus, querendo mostrar a sua invisível *Sapiência*, desenhou a imagem desta na mente da criatura racional e depois, fazendo a criatura corpórea, mostrou por fora a criatura racional aquilo que ele tinha dentro (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.275).

A criatura racional, portanto, “foi feita sem nenhuma mediação e antes de tudo, a semelhança da razão divina, e a criatura corpórea, por sua vez, por meio da criatura racional, foi feita à semelhança da razão divina” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.276–277). Hugo nos indica uma espécie de um círculo hermenêutico que se abre e se fecha em movimento circular sobre a Razão (*Ratio*), a sede das substâncias de todas as coisas enquanto pensadas desde a eternidade. Dentro da circularidade de uma *ordo essendi*¹⁹⁴, a alma, o corpo, e as criaturas visíveis estão em progressão e regressão quaternária em direção a Deus.

Ao discorrer sobre o “Número Quatro da Alma”, sobre o “Quaternário do Corpo”, e em seguida sobre o *quadrivium*, o *Didascalicon* assume a tradição pitagórica do número como fundamento das coisas, uma vez que ele ensina a essência da progressão e regressão da alma. A progressão só é possível ser pensada se o número também for entendido como ritmo. Mário Ferreira dos Santos, em *Pitágoras e o Tema do Número*, mostra-nos que a palavra “número” vem do latim *numerus*, e a esta remete-se *nomos*, do grego, cujo significado é “lei” e “norma”. O correspondente de *nomos*, por sua vez, é *arithmós*, que vem do termo *rythmós* e que significa “fluir”. Segue-se um parentesco entre número e ritmo, implicando uma analogia, um *logos* onde ambos se identificam, em que o fluxo da criação implica o número:

Arithmós é, assim, algo das coisas móveis, das coisas que conhecem mutações de quaisquer espécies, isto é, daquelas que sofrem as mutações, já estudadas por Aristóteles. Há *arithmós* (número), onde há geração e corrupção, onde há aumento e diminuição, onde há alteração, onde há movimento (transladação). Todas as coisas finitas, portanto, que constituem a série das coisas criadas, são números, têm números. Todo ser finito caracteriza-se pela composição, pois o único ser absolutamente simples, de simplicidade absoluta, é o Ser Supremo (SANTOS, 2000, p.111).

Acrescenta Santos que Pitágoras não via o número apenas como ritmo, mas também como ordem e coerência. A ordem “é a relação entre um todo e as suas partes e se considerarmos que, onde há esta relação entre o todo e as partes, há uma certa coerência” (SANTOS, 2000,

¹⁹⁴(MARCHIONNI, 1998, p.141–142).

p.112) e a ideia de ordem, portanto, se enriquece. O número, deste modo, é ritmo, ordem e coerência, que dá uma “fisionomia da tensão de um todo”. Como o número não é apenas quantidade, mas relação, e função por consequência, ele encerra um numeroso¹⁹⁵, porque exige uma relação e toda relação subtende-se ser mais de um. Deste modo o “Um” pitagórico não é número, Ele é o todo e o Absoluto. Mas, por definição, “na essência, está sempre o imprescindível para que uma coisa seja o que ela é”, e para que uma coisa seja o que ela é, “há de ter ordem, ou melhor, uma relação das partes com o todo, uma certa coerência, diferente das outras, para que ela possa ser o que ela é, e não o que as outras coisas são” (SANTOS, 2000, p.112).

A coerência da alma e do corpo é para Hugo um quaternário, e este se relaciona com diversas outras ordens presentes na realidade: quatro regiões do mundo; quatro elementos; quatro qualidades primárias; quatro ventos principais; quatro constituições físicas; quatro faculdades da alma; quatro fases da lua e das estações; as quatro divisões da filosofia proposta por ele junto aos demais quaternários presentes nas suas obras. A alma é um quaternário pensada a partir de um processo de progressão e regressão de multiplicação numérica: $1 \times 3 \times 3 \times 3 \times 3$, onde chegamos a série de 1, 3, 9, 27, 81, até a quarta multiplicação, em que reaparece o número 1: “Eis que no quarto passo retorna à primeira unidade (o número um) você verá que, levando a multiplicação ao infinito, lhe acontecerá sempre que no quarto passo sobressai o *um*” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.91).

O corpo é também uma progressão quaternária: se a mônada (um) convém a alma, a díade (dois) convém ao corpo. A díade convém ao corpo porque o “dois” forma um composto, que é o corpo e que por sua vez forma o composto das partes e membros, assim como a divisibilidade dos mesmos. Na série $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2$, obtemos 2, 4, 8, 16, 32, até o quarto passo retornar ao número 2. Estamos, então, em face de duas progressões fluídas da mônada primordial: o descenso do corpo simbolizado pelo dois e o descenso da alma ao corpo pelo número três. O número *um* expressa a essência simples da alma, simplicidade e incorporeidade. O número *três* “é atribuído oportunamente à alma em razão da impossibilidade de ser dividido

¹⁹⁵Numeroso é a substância do ser número. Ele contém, então, a numerosidade. Mário Ferreira dos Santos, em *Platão, o Um e o Múltiplo: Comentários sobre o Parmênides*, acrescenta à interpretação do pitagorismo: “Ora o ser, como fonte, origem e princípio de todas as coisas, e único, como é demonstrado ontologicamente, é infinito. E a sua infinidade é uma infinidade de simples simplicidade, pois não é composto, pois se o fosse seria de ser, e não é *numeroso*, pois consiste apenas em si mesmo. Nele, identificam-se essência e existência, pois, do contrário, haveria um outro. Por essa razão Pitágoras dizia que o Um (referindo-se ao ser enquanto ser na infinitude) não é número, porque nele não há o *numeroso*” (SANTOS, 2001, p.72, grifo nosso).

no meio, da mesma forma que o número *quatro*, por ter duas metades e ser divisível, pertence propriamente ao corpo” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.93).

Na numerologia pitagórica-vitorina o corpo é composição, dissolubilidade e temporalidade. A progressão quaternária recairá infinitamente ao estado de composição. Não é o mesmo para a alma, em que a progressão retorna ao 1 da série inicial, apontando a regressão do princípio simples e incorpóreo. A figura de ambas as progressões, em suas partes ímpar e par, se relacionam ao todo da mônada unitária no desenho de um *tetractys* pitagórico¹⁹⁶. No caso da alma, a mônada flui para a tríade, flui da essência para a tríplice potência, em que a alma é capaz de manifestar-se em exercício de suas capacidades.

A atividade ternária – exercício de suas capacidades –¹⁹⁷ é a concupiscência – que deseja –, a ira – que condena, rejeita – e a razão – que discerne entre as duas. Afastando-se da visão contemplativa, a alma se tensiona entre desejo e juízo e entre as múltiplas coisas desejadas, e entre a atividade passional decorrente do desejo. A razão como parte superior e próxima da essência precisa mediar e realizar o esforço de saída da mutabilidade, que é o sofrimento, e retorno à unidade pacífica, que é a felicidade.

A alma, por definição, é então coerência, não pode ser conceituada como substâncias diversas¹⁹⁸, “isto quer dizer que a alma existe não separada em partes, mas toda em cada uma

¹⁹⁶Os *tetractys* sagrados dos pitagóricos inspiraram muitas tentativas de explicação por parte de pensadores medievais. Sobre isto Heinrich Ostler, *Die Psychologie Des Hugo Von St.Viktor* acrescenta: “Hugo estava inclinado a interpretá-lo em termos das quatro ciências em que dividiu todo o campo do conhecimento. Mas também achou aceitável a interpretação que queria ver no número sagrado “quatro” a referência às quatro etapas do ciclo da alma. Estas quatro etapas são: desdobramento da simples disposição para as forças da alma – ligação com o corpo – percepção sensorial e imersão no mundo exterior – reunião em si mesmo” (OSTLER, 1906, p.89–90).

¹⁹⁷Heinrich Ostler, *Die Psychologie Des Hugo Von St.Viktor*, nota que esta divisão é platônica e que: “Em geral, a ênfase na identidade da substância e da potência da alma não era particularmente favorável a uma divisão fixa das faculdades da alma, ou a uma classificação segura das atividades da alma. No entanto, duas classificações foram geralmente aceitas. A primeira é a ‘divisão tripartida platônica’: concupiscência, ira e razão. Quando Hugo atribui o desejo de concupiscência, rejeição à raiva, e a decisão entre os dois à razão, ele parece colocar a ‘raiva’ ainda mais acima da razão; num outro ponto ele deixa a razão ser o árbitro entre a concupiscência da carne e a inteligência que se esforça exclusivamente pelo mais alto; pois o espírito é também confiado por Deus com o cuidado da carne, e não apenas as necessidades espirituais podem ser consideradas. No entanto, esta divisão platônica dos poderes da alma não desempenha mais nenhum papel no trabalho de Hugo”. E em seguida, acrescenta: “Uma segunda divisão, igualmente conhecida em três é a divisão aristotélica em poder vegetativo, sensível e racional da alma, que Hugo retira literalmente de Boécio. O homem tem a vida vegetativa em comum com as plantas, a vida sensível com os animais, a razão coloca-o ao lado dos espíritos puros” (ibid, p.94–96).

¹⁹⁸Neste aspecto John P. Kleinz, *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, acrescenta: “Alma e espírito são dois aspectos de uma só realidade. Hugo não reproduz a divisão tripartida do homem em Espírito, Alma e Corpo que foi uma das tríades fundamentais de Plotino e também aparece em Santo Agostinho. A escola vitoriana repete, também, a fórmula Plotiniana e Agostinista de que toda a alma presente em todo o corpo e em cada parte do mesmo” e em outro momento reitera: “Hugo não diz que a alma é a forma do corpo, nem descreve ambas como substâncias completas e separadas, mas o seu tratamento é decididamente no espírito platônico e agostinista” (KLEINZ, 1944, p.21–22).

das suas três potências”. A razão, a ira, ou a concupiscência não representam cada qual um terço da alma, coisa diversa ou menor que ela, “mas trata-se de uma única e mesma substância, a alma, que adquire nomes diversos segundo suas diversas potências” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.91). A conceituação devida de uma só substância é tratada para que a alma, na sua segunda progressão a partir do ternário virtual, desça para “reger a música do corpo humano”, simbolizada pelo número nove. Contam-se nove o número total dos orifícios do corpo humano, pelos quais, “com ritmo natural, entra e sai tudo aquilo do qual o próprio corpo se alimenta e se sustenta”, já que como ritmo, o corpo é também coerência e ordem¹⁹⁹, não apenas para o todo do corpo, mas também para abrigar a própria alma: “Uma vez que a alma por natureza já possui suas próprias potências antes de misturar-se ao corpo” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.93). Esta ordem é tratada no *Sacraments* também como uma ordem de Deus para mostrar Seu poder e Sua graça, permitindo ao espírito racional contemplar a união²⁰⁰ entre a pureza da alma e a cobertura corpórea para sua própria glorificação de modo que o homem:

poderia saber que se Deus pudesse unir naturezas tão diferentes como corpo e alma numa só união e amizade, de modo algum seria impossível para Ele elevar a baixaza da criatura racional, embora muito inferior, à participação na Sua própria glória. Mais uma vez, se esta vida mortal, que consiste na presença do espírito num corpo corruptível, é tão grande alegria e tão grande prazer, quão grande prazer e quão grande alegria seria essa vida imortal da presença da divindade no espírito racional? (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1.VI.§1)²⁰¹.

Em Hugo de São Vitor vimos que a alegria e o prazer são possíveis ainda que no corpo corruptível. Fez-se então necessário procurar as semelhanças que poderiam existir entre corpo e alma a fim de tornar o seu amor e união compreensíveis. Do ritmo e da ordem do corpo físico²⁰² podemos inferir alguma semelhança com a alma. Além de que o corpo, pelo mesmo

¹⁹⁹No *Tribus Diebus*: “O que direi então da composição do corpo humano, onde a união de todos os membros guarda tanta concórdia entre si que não pode ser encontrado nenhum membro cujo ofício não pareça ser de serventia para qualquer outro?” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.128).

²⁰⁰ Sobre esta relação de amizade Ostler pondera que mesmo que se fale frequentemente de uma “inimizade natural” entre corpo e espírito, como proclamado pelo Platonismo e confirmado até certo ponto pelas Sagradas Escrituras, ao menos para o corpo corrompido pelo pecado, “bastava que Deus tivesse estabelecido esta união de corpo e alma desde o início, que o corpo também participasse na exaltação da alma para sugerir o pensamento de que a união do corpo e da alma é natural e que a alma se agarra ao seu corpo em amor natural” (OSTLER, 1906, p.68).

²⁰¹*Sacraments*, 1.VI.§1 (PL, 263A; Deferrari, 93-94): “*Comprobavit ergo Deus potentiam suam, et gratiam ostendit. Primo fingendo hominem, quam postea exhibiturus erat hominem glorificando. Ut sciret homo quod si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ ad unam foederationem atque amicitiam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum, rationalis creaturas humilitatem (licet longe inferiorem) ad suæ gloriæ participationem sublimare. Rursus si tantum gaudium estet tanta jucunditas vita ista mortalis quæ constat ex præsentia spiritus in corpore corruptibili, quanta jucunditas foret et quantum gaudium, vita illa immortalis ex præsentia Divinitatis in spiritu rationali?*”

²⁰²Comenta Heinrich Ostler, *Die Psychologie Des Hugo Von St.Viktor*, “O corpo deve ter uma certa organização, os sucos de que é composto devem ser dados numa certa ordem, para que a alma possa animar o corpo e encontrar

ritmo e ordem, encanta pela música e harmonia, não só nos tons mas também nas belas relações em geral. É precisamente através da harmonia que os tons dissimilares são reunidos de forma adequada: “A música ou harmonia é a concórdia de muitos dissimiles reduzidos a um” (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.103). A harmonia é agora expressa de forma abstrata e em relações numéricas²⁰³. Resume-se, portanto, que a harmonia, a música e o número ligam corpo e alma.

Por fim, na terceira progressão em que a alma já se coadunou ao corpo fluindo pelos sentidos corporais, como se agora num transbordamento, ela se projeta em infinitas ações para as outras coisas visíveis. Agora, representada pelo número vinte e sete, sólido que se estende tridimensionalmente à semelhança do corpo, as potências intrínsecas da alma se manifestam no ato da potência sensível, que a recebe e a manifesta na dimensibilidade e na multiplicidade das coisas. Na quarta progressão, em que a quarta multiplicação se atinge o oitenta e um, a vida humana já atingiu sua plenitude biológica. Se o “número” do corpo é assim a condição da união do corpo e da alma²⁰⁴, então esta união é dissolvida quando “o número certo e definido” cessa, pois o organismo é um número concreto e também é música. Com o retorno do número 1 na sequência numérica, o curso da vida se esgota e a alma desprende-se do corpo: seu destino é por natureza e razão sua origem, retorna então para a pureza e unidade de sua simplicidade.

No *Tribus Diebus*, Hugo de São Vitor conduz o leitor a admirar as coisas visíveis para se chegar à contemplação das invisíveis²⁰⁵. A mística entra como grande tema e a simbólica como um subtema. O mundo é assumido como discurso do Verbo e cada ser é uma palavra. No aspecto místico, trata-se de buscar em cada palavra (símbolo) as verdades eternas que Deus quis expressar-Se por meio delas. Neste itinerário também há uma construção da razão e da dependência ontológica de um para com o outro, assim como a prova da existência de Deus, que vai do processo intuitivo da admiração, mas também passa pela causa, consequência e finalidade das coisas.

No primeiro passo contempla-se o Verbo de Deus pelas coisas visíveis, pois nelas se desperta a identificação do Verbo como bondade e vida de sabedoria, pois Ele fez esta admirável criação. O Verbo, em Si mesmo, não pode ser visto, mas fez com que pudesse ser

nele um instrumento dócil; é também despejado primeiro no corpo formado. Se a organização certa é perturbada, então a alma sente-se insultada, e este insulto à alma é chamado dor, diz Alcuíno. E quando a alma é tão enganada ao serviço dos membros do corpo que já não pode trabalhar nada neles, escapa, por assim dizer, de má vontade sobre a sua habitação. O corpo humano deve, portanto, preservar a sua música, ou seja, a sua organização apropriada” (OSTLER, 1906, p.68–69).

²⁰³(Ibid, p.68-69).

²⁰⁴(HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.103).

²⁰⁵(HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.119–120).

visto pelas coisas que fez (Rm, 1). Inexoravelmente, pela força das coisas visíveis, os atributos invisíveis de Deus são intuitivamente vistos como a potência (que cria), a sabedoria (que governa o que foi criado), e a benignidade (que conserva a criação). Da potência, sabedoria e bondade procedem todas as coisas, e elas são em Deus, de modo inefável, uma só coisa, e nas obras não podem ser inteiramente separadas.

A ordem ternária e quaternária pitagórica é aproveitada abundantemente. Três são os atributos das criaturas que manifestam os atributos invisíveis da Trindade: a imensidade das coisas, expressão da potência criadora; a beleza das coisas, expressão da sabedoria governante; e a utilidade das coisas, fruto da bondade que conserva²⁰⁶. Nos fixamos com a beleza do mundo quando notamos dele a posição; o movimento; a espécie e a qualidade, “os quais se alguém for capaz de investigar, encontrará neles a admirável luz da sabedoria de Deus” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.124). Estes atributos estão presentes na progressão ternária da alma e quaternária do mundo. Isto é, quando através deste mesmo mundo, que ganhou as três dimensões do espaço, e que a alma transbordou para além dos sentidos, em infinitas ações para as coisas visíveis dele. A beleza das criaturas são dignas de serem ardentemente amadas: por elas “o sentido é ensinado pela razão, a alma se deleita pela suavidade e o afeto é estimulado pela emulação”. O mundo sensível é como um livro escrito pelo dedo de Deus:

Isso 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 quão admirável é a sabedoria do Criador (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.125).

As obras visíveis podem ser admiradas por todos, embora o ignorante admire nelas somente a espécie, enquanto o sábio, o que busca a amizade com a Sapiência, através daquilo que vê externamente, ele “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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.25). Pela beleza do movimento²⁰⁷, que aqui nos interessa mais, encontramos, sobretudo, o aspecto da sabedoria invisível para o qual indica a razão humana, a alma imaterial e a natureza imutável de Deus:

²⁰⁶(HUGO DE SÃO VITOR, 2019,p.119-120).

²⁰⁷(ibid, p.134–135).

- a) Do movimento local: é a fonte inesgotável que alimenta as águas que fluem incessantemente; de onde é trazido o movimento dos ventos; quem modera o infatigável curso dos astros; que, por meio de sinais, ordena ao Sol que desça nos invernos, e novamente faz com que suba nos verões; quem o conduz do Oriente ao Ocidente, e o traz de volta do Ocidente ao Oriente;
- b) Do movimento natural: faz surgir todas as nascentes, conduzindo como que de um oculto seio da natureza todas estas águas para germinarem ao ar aberto, e fazendo-as voltar novamente ao lugar de onde vieram;
- c) Do movimento animal: a potência vegetativa da alma, que reside nos sentidos e nos apetites. Hugo pede que pensemos na grandiosidade daquele que fabrica a complexidade do sentido de todos os viventes, criando-lhes o apetite e para cada um destes animais a ordem do que devem apetecer e o quanto devem apetecer.

Mas é no movimento racional o motivo de maior admiração, pois consistindo nos feitos e nos conselhos,

se quiseses prestar atenção em quão inefável seja a sabedoria que curva ao arbítrio de sua vontade todos os feitos dos homens, todas as vontades, todos, finalmente, os pensamentos dos corações, e os ampara e modera de tal maneira que nada no universo poderá ser feito que ela própria, preceituando ou permitindo, não quieria que fosse feito para o decoro de suas obras (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.135).

O movimento racional é a maior expressão da sabedoria divina. Ao ultrapassar a consideração das coisas visíveis e atingir as invisíveis, a contemplação é prenunciada. Hugo procurou demonstrar como na contemplação do invisível o simulacro visível se manifesta de modo mais claro e evidente. As coisas visíveis são ditas, portanto, 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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.148). O simulacro que manifesta o exemplar invisível por primeiro é aquele que, portanto, mais perfeitamente retém em si a imagem da semelhança divina.

Hugo procura demonstrar como o simulacro da beleza precede no conhecimento do simulacro da imensidade e da utilidade, anterior no conhecimento por ser mais evidente em sua

manifestação. Enquanto a imensidade das criaturas pertence mais à essência²⁰⁸, a beleza pertence mais à forma:

a essência, porém, sem que se considere a forma, é informidade. O que é informe, na medida em que é, assemelha-se a Deus; mas na medida em que carece de forma, difere de Deus: daqui se conclui que o que possui forma é mais semelhante a Deus do que aquilo que não a possui. Fica claro também que a beleza das criaturas é simulacro mais evidente do que a sua imensidade, pois esta diz respeito apenas à sua essência (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.148-149).

O primeiro vestígio da contemplação está naquele simulacro em que a própria coisa fornece os meios de investigação, “coisa bela é, ademais, buscar a sabedoria tomando como início de investigação o próprio simulacro da sabedoria: o próprio Pai manifesta-se pela sabedoria”. A sabedoria se revela principalmente pelo movimento racional, pois o lugar mais excelente cabe ao movimento, “porque o que é animado pelo movimento está mais próximo à vida do que as coisas que não podem ser movidas”. Entre os tipos de movimentos que foram descritos há uma escalada de importância ontológica que se refletirá na própria análise da estrutura corpo-alma e da subida ao inteligível²⁰⁹:

- a) 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;
- b) O movimento animal sobrepuja o natural “tanto quanto o sentido sobrepuja o sensível”;
- c) O movimento racional supera a todos os demais e demonstra a existência de Deus: “porque nele não somente é movido o sentido para a animação, mas também a razão para o entendimento”, e por esta razão “não é possível encontrar um simulacro mais evidente do que este, pois naquilo que ele é demonstra a sabedoria invisível mais manifestamente do que todos os demais”.

Procuramos até então apontar o sentido psicológico em que o homem se move para o criador pela inteligência e pela afeição, apoiado pela razão e pela vontade. Sob o prisma da causa

²⁰⁸A imensidade pertence à essência porque ela é fruto da potência que cria o gênero de todas as coisas a partir do nada: “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”. (VITOR, 2019, p.122). Há uma “multidão inumerável” nos semelhantes, nos diversos, e nos permistos. Os semelhantes são aqueles que estão contidos em um mesmo gênero, como este homem e aquele homem; este leão e aquele leão. Os diversos são aqueles que são informados por diferenças dessemelhantes, como o homem e o leão, o leão e a águia, e etc. Os permistos são todos simultaneamente considerados.

²⁰⁹(HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.149)

final, é a retomada da sua pureza e simplicidade, beleza e integridade. Sob o prisma da teleologia vitorina, não é o retorno ao estado originário, mas sim a edificação de um ser melhor e superior ao primeiro homem. A felicidade humana depende da participação na substância intelectual, do retorno para a pureza de sua simplicidade.

Nos dois tópicos finais procuramos analisar como para Hugo de São Vitor o corpo é simulacro e símbolo da própria alma, razão e mente, assim como alma é testemunho de si mesma e de Deus. O nosso vitorino deste modo insere-se com sua mística em uma tradição platônica e agostiniana, em que a ascese para Deus requer o reencontro do homem exterior com o interior, e a contemplação mística inicia-se como intelecção e termina como união amorosa, que a ultrapassa.

4.2 DO VISÍVEL AO INVISÍVEL

Hugo de São Vitor em diversas passagens, sobretudo do *Didascalicon*, pensa na relação entre as coisas existentes a partir da música e da teoria musical. Pela divisão que estabelece das ciências e das Artes Liberais, a música é uma das quatro ciências que se dividem da matemática. A moda pitagórica, a música é proporção (*proportio*), que trata da quantidade dividida em relação a algo. Como proporção da natureza ela é uma expressão harmônica da razão universal.

O tratado *De unione corporis et spiritus*²¹⁰ mostra a especial atenção dada à “música” que rege a ligação entre o corpo e a alma humana²¹¹. Neste pequeno tratado é possível explorar o aspecto da psicologia e da teoria do conhecimento do filósofo. No *De Unione* vemos novamente a faceta do mestre medieval que despreza as ciências e as artes dos saberes técnicos, embora as coloque à serviço da elevação espiritual. Se Hugo de São Victor procura elucidar o problema da ordem da ligação de duas substâncias, de harmonizá-las, e de examinar o processo da apreensão do conhecimento até a formação da imaginação, é porque vê nele um sinal do invisível, o sinal que revela o fundo para transformação do saber mesmo em contemplação. Com isso cogitamos que o modo de pensar do vitorino não se esgota na questão cartesiana da

²¹⁰Tradução comparativa a partir de: PORCELL, Joan Martinez, *De unione corporis et spiritus, Espiritu LXIV (2015) · n° 150 · 397–421*.

²¹¹“A musica humana existe ora no corpo, ora na alma, ora na conexão dos dois. A musica entre o corpo e a alma e aquela amizade natural com a qual a alma se liga ao corpo nao com vínculos corporais mas com determinados afetos, para mover e tornar sensível o próprio corpo, amizade pela qual "ninguem odiou sua propria carne”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.101).

comunicação de duas realidades absolutamente distintas, mas representa uma ocasião para nos direcionar ao tema da união mística com Deus²¹².

A harmonia musical que Hugo intenta aproximar-se não aparenta ser tanto a interação das partes corporais e anímicas do homem, mas sim a esperança na possibilidade de uma união mística de este mesmo sujeito com a divindade. A união é gradual, toda a harmonia cósmica nos é fornecida como um grande sacramento, – *Magnum sacramentum* –²¹³ tudo na realidade nos serve como uma escada para que possamos subir na medida de nossas possibilidades. A “escada” conecta todas as coisas por analogia do mais baixo ao mais alto, até mesmo a escala da cognição humana, situando o lugar da sensibilidade, da imaginação, e da razão na hierarquia ontológica. Hugo de São Vitor: adotar a ciência e a filosofia como ferramentas para ascensão a Deus, de usar o pensamento especulativo como ordenamento para plenitude da vida religiosa. O opúsculo nos serve, então, como prática de meditação, ao passo que nos revela pela estrutura do visível e invisível o fundamento e destino de ser.

Este ser encara uma dupla condição no *De Unione Corporis et Spiritus*: o de ter um aparato nascido da carne, e outro nascido do espírito²¹⁴. Se a ópera da condição comporta os elementos intermediários para a ópera da restauração, o lugar do corpo e da alma também desempenham seu propósito de signo e de valor ontológico na estrutura cósmica. Pelo princípio intermediário que se passa a especulação e reconstrução quase estética do edifício humano: se não houvesse algo intermediário entre ambos, nem o corpo nem o espírito poderiam acomodar-se um ao outro. Se há uma grande diferença entre eles, e, em si mesmos, os dois são muito distintos, há algo pelo qual “o corpo sobe para se aproximar do espírito e, vice-versa, algo pelo qual o espírito desce para se aproximar do corpo” (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.401)²¹⁵.

Corpo e espírito, portanto, se hierarquizam de modo que o corpo comporta uma parte superior, isto é, mais etérea e próxima do espírito para que possa alcançá-lo, e o mesmo ocorre inversamente ao espírito. A hierarquia interna dos corpos comporta também uma hierarquia de substância e natureza, “pois alguns são mais altos e outros mais baixos, e os mais altos quase superam a natureza material”, isto é, a parte superior do corpo que “toca” o espírito e que, portanto, o intermedia, já não é estritamente material, mas algo semimaterial. Este mesmo

²¹²(PORCELL, 2015, p.398).

²¹³(COOLMAN, 2010, p.48).

²¹⁴(HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.401).

²¹⁵*De Unione Corporis* (PL, 177.285A; PORCELL, 401): “2. *Multum autem distat inter corpus et spiritum; longe sunt a se duo haec. Est ergo quiddam quo ascendit corpus, ut appropinquet spiritui, et rursum quiddam quo descendit spiritus, ut appropinquet corpori*”.

princípio é aplicado entre os espíritos, alguns são mais altos e outros mais baixos, e aqueles que são mais baixos são quase que caídos abaixo da natureza espiritual, para que as coisas mais baixas possam ser unidas com as mais altas:

Moisés sobe para a montanha e Deus desce para a montanha. Eles não se teriam encontrado a menos que Moisés tivesse ascendido e Deus tivesse descido. Há mistérios importantes em todas essas coisas. O corpo sobe e o espírito desce. O espírito sobe e Deus desce. Onde o corpo sobe, ele é o mais alto do corpo. Onde o espírito desce, ele é o mais baixo do espírito. Por sua vez, onde o espírito sobe, é o mais alto do espírito; e onde Deus desce, é o mais baixo de Deus. O corpo sobe pelo sentido, o espírito desce pela sensibilidade. Da mesma forma, o espírito sobe pela contemplação e Deus desce pela revelação (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.401, tradução do autor)²¹⁶.

No exemplo ilustrado nos deparamos com os elementos de uma escada que está presente na estrutura e na cognoscibilidade humana, como simulacro da sabedoria divina, e a escada de Jacó, como movimento de ascensão espiritual para a plenitude humana. Estes elementos são: a revelação de Deus, a contemplação, a imaginação, e os sentidos corporais. Hugo estabelece que encontremos na revelação a *Teofania*, na contemplação a inteligência, na sensibilidade a imaginação, e no sentido o instrumento da sensibilidade e a origem da imaginação²¹⁷. Pensando inversamente, de baixo na hierarquia, o corpo é terra, e Deus é o céu. As almas sobem por contemplação do mais baixo para o mais alto. Do corpo para o espírito através do sentido da sensibilidade. Do espírito para Deus através da contemplação e da revelação.

Do mais baixo para o mais alto há ascensão, e devemos, seguindo a recomendação vitorina, nos aplicarmos às mais baixas primeiro, para que, a partir delas, possamos escalar até as mais altas. Hugo a demonstra a partir da observação dos quatro elementos da natureza. Ao comparar os elementos segundo o movimento, a mutabilidade, e o controle, conclui que apenas o fogo por si só “tem todo o movimento em si e por si só, já que não pode ficar parado, nem se mover a partir de fora” (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.403). Soma-se a percepção de que quanto mais sujeitos à sensação os elementos são, mais o pensamos como algo corpóreo.

Por esta razão, há uma analogia mais apropriada entre o fogo e o espírito, porque, embora seja mais sutil e mais móvel que o próprio ar, “ele não vivifica os corpos terrestres

²¹⁶*De Unione Corporis* (PL, 177.285A ; PORCELL, 401-402) : « *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. 5. 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* » .

²¹⁷*De Unione Corporis* (PL, 177.285A ; PORCELL, 402): « *Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis. Vide scalam Jacob, in terra stabat, et summitas eius coelos tangebatur* » .

exteriormente, como o ar, mas o vivifica animando-os mais internamente” (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.404). A relação não é, então, apenas de sutileza. O fogo aquece, o calor expande, gera força e movimento, além de provocar inúmeros outros processos de decomposição e recomposição na natureza. Porém, o calor vivificante do espírito é distinguido entre dois grupos diferentes:

- a) Os corpos que só vegetam e não sentem, como as árvores, as plantas, e tudo que brota da terra;
- b) Os que vegetam e sentem, subdividindo-se entre os animais brutos, pois alguns têm apenas sentido e nenhuma imaginação, enquanto outros têm sentido e imaginação.

A escada “do mais baixo ao mais alto” na hierarquia dos espíritos se mede pela potencialidade do conhecimento e da capacidade contemplativa. Os reinos da natureza se interligam e se medem pelo grau de pureza, movimento e expansão de seus elementos. Os seres providos de imaginação são aqueles que mais se aproximam da natureza espiritual. Se há o elemento intermediário que possibilite o alcance da contemplação do visível para o invisível, no reino de toda a criação, o homem, provido de imaginação e inteligência, é o sinal e a presença intermediária dos dois planos da ordem cósmica.

O homem, espírito unido ao corpo, é parte do visível e parte da criação material. Enquanto espírito, a natureza humana está no meio entre a realidade material “abaixo” dela, e a imaterial-espiritual, e divina “acima” dela. Portanto, a humanidade, situado no “meio” tem Deus acima e o mundo abaixo. Pelo corpo, a humanidade está conectada ao mundo “abaixo”, e pelo espírito, a humanidade se eleva para Deus:

O homem, portanto, como que colocado em uma posição intermediária, tem acima de si Deus, e abaixo de si o mundo. Pelo corpo, está unido inferiormente ao mundo; pelo espírito, se eleva a Deus. Foi, porém, necessário que a criação das coisas visíveis fosse ordenada de tal modo que o homem nelas conhecesse exteriormente qual seria o bem invisível que deveria buscar interiormente, isto é, que visse abaixo de si aquilo que deveria apetecer acima. Não era, pois, conveniente que a multidão das coisas sensíveis estivessem submetida em parte alguma ao defeito, já que por causa disso foi principalmente instituída, para que anunciasse a riqueza inestimável dos bens eternos (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.144–145).

A posição intermediária cria uma relação particular entre natureza humana e o Criador invisível e a criação visível. De um lado a criatura racional foi criada para participar em Deus, de outro o que esta partilha pode significar e como pode ser realizada é simbolizada pela criação visível “abaixo”. Na hierarquia dos seres debaixo há entre eles os seres que “vegetam e sentem”, são aqueles seres que possuem força vital e nutritiva, mas também com um aparato de

sensibilidade capaz de apreender o mundo sensível e transformá-lo em imaginação. Hugo entende que há mais força no processo sensorial do que no processo vegetativo. Os seres sensíveis sentem muito mais do que vegetam. O aparato sensível requer mais atividade para se captar toda a multiplicidade sensível e produzir a imaginação. E como os seres sensíveis são, portanto, mais sensibilidade do que mero vegetar “é certamente evidente que a força é mais sutil onde o sentido é mais sutil do que onde apenas a vegetação está presente. Quanto mais sutil algo é, em certo sentido, mais espírito há [...]”²¹⁸ (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.404).

O corpo mais próximo da natureza espiritual é aquele que sempre pode mover-se por si mesmo. Ele é algo que deve estar à frente do sentido, e, ao mesmo tempo, que imita a vida racional pelo movimento. Nesta dimensão intermediária²¹⁹ temos a imaginação que forma uma espécie de sabedoria vital. A imaginação ultrapassa os sentidos, pois é o produto da captação e da elaboração ativa da razão. Ela também não é mais o objeto apreendido, mas a forma do objeto, destituído da sua materialidade. Deste modo é que a imaginação está mais próxima do espírito, porque: “Pois nada no corpo pode ser mais alto ou mais próximo da natureza espiritual do que aquilo que se pensa seguinte e acima do sentido – o poder da imaginação”(HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.406)²²⁰. Por fim, acima dos sentidos e da imaginação só pode estar o que há mais de sublime: a razão.

O processo do conhecimento é, por fim, pormenorizado. A visão²²¹ é definida como a forma da coisa sensível, concebida de fora pelos raios da visão²²², e recebida por eles, quando

²¹⁸ *De Unione Corporis* (PL, 286CD; PORCELL, 404): “*Cum itaque sensificari maius sit quam vegetari tantum, constat profecto hanc vim subtiliorem esse ubi sensum praestat, quam illic ubi solam vegetationem confert. Ubi autem magis subtilis est, quodammodo magis spiritus est, quia in eo quo magis incorporeae naturae approximat, nomen pariter et proprietatem illius usurpat; non tamen propriae, quia in eo ipso quod spiritus dicitur, corporeae naturae proprietatem nequaquam excedere comprobatur*”.

²¹⁹ Hugo faz uma relação de analogia entre o corpo e a atividade da mente. Onde se daria, então, a analogia em si mesma? Se há uma analogia entre o galo, o rei, o sol e o Cristo, tais objetos aparecem inicialmente no plano sensível, pois são objetos imagináveis. Ao mesmo tempo, estes objetos são análogos no plano das ideias, análogos por um princípio comum e relacional. No plano sensível, são espécies distintas. No plano das ideias, se relacionam pela forma e pela essência, ou melhor, se analogam a partir de uma Forma superior. A analogia poderia então se dar na dimensão intermediária entre a imaginação e a razão, naquele limite semi-material que “toca” o imaterial. Nestes termos o dualismo psicológico de Hugo não se torna intransponível, não cai em um abismo do absurdo ou do autocontraditório.

²²⁰ *De Unione Corporis* (PL, 257A; PORCELL, 405): “*Nihil autem in corpore altius, vel spirituali naturae vicinius esse potest quam id ubi post sensum et supra sensum vis imaginandi concipitur*”.

²²¹ *No Tribus Diebus*: “O lugar supremo cabe à visão nos olhos. [...] Sabemos que todos os outros sentidos vêm do exterior para o interior; somente a visão do interior sai para o exterior, distinguindo-se entre os demais por discernir as coisas situadas externamente com admirável agilidade. Como se fosse capaz de especulação, é com justos motivos que detém entre todos o lugar mais eminente, sendo capaz de prever, diante do perigo, aquilo que está para acontecer aos demais sentidos” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.132).

²²² Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*, comenta a percepção da natureza da luz no século XII comparando as iluminuras medievais e os ícones cristãos com as técnicas de pinturas renascentistas. Illich nota como na técnica medieval os objetos são luminosos por si mesmos. O pintor não pinta

a natureza age e a atrai de volta aos olhos. Os raios passam por “sete camadas oculares e três humores”, até que finalmente purificada e reunida, a visão passa para dentro do cérebro e a imaginação é formada. O processo segue agora para o centro da cabeça onde “a mesma imaginação atinge a própria substância da alma racional e desperta o discernimento, e a tal ponto já purificada e sutil que se une imediatamente ao próprio espírito” (HUGO DE SÃO VITOR, 2005, p.405)²²³.

Nesta *cella phantastica*²²⁴ a imaginação “toca” a alma racional, permitindo que se desperte o julgamento e o homem formule o conceito. O processo de purificação faz com que a imaginação se una diretamente à alma espiritual, embora mantenha a sua própria natureza material e permaneça fora da substância espiritual. Hugo de São Vitor é enfático em afirmar que assim como o corpo não nasce do espírito, também o espírito não é produzido a partir do corpo. A prova está na divisão anterior, na observação de que há animais com imaginação, porém desprovidos de raciocínio. Apesar de tudo, “o que é mais alto no corpo e mais próximo do espírito se fundamenta no poder da imaginação, na qual se baseia a razão”. Precisamente porque a imaginação está fora da substância da alma racional, “é a razão pela qual está provado que os animais brutos que não possuem nenhuma razão, não obstante, têm imaginação”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2005, p.405).

A posição de Hugo é estabelecer a imaginação como “semelhança com o sentido” na parte mais alta do espírito material. Ela dá forma racional ao corpóreo e alcança o racional. O sentido, através dos cinco canais, é formado pela captação do corpo extrínseco, e a mesma forma concebida pelo contato com o corpo é levada intrinsecamente deixando cada um dos sentidos e voltando-se para dentro, de modo ordenado, no depósito da cela fantástica. Nos

nem sugere qualquer luz que atinja o objeto e depois seja refletida por ele. O mundo é representado como se todos os seus seres contivessem sua própria fonte de luz. Do mesmo modo, para Hugo de São Vitor “a página irradia, mas não somente a página; o olho também brilha. Mesmo hoje em dia, na linguagem comum, os olhos podem ‘brilhar’. Mas quando assim é dito sabemos se tratar de uma metáfora. Isto não foi assim para Hugo. Ele concebeu a operação da mente em analogia com a percepção de seu próprio corpo. De acordo com a ótica espiritual dos primeiros escolásticos, o *oculorum lumen*, a luz que emana do olho, era necessária para trazer os objetos luminosos do mundo para a percepção sensorial do espectador. O olho luminoso era uma condição para a visão. O *incipit* implicava que a leitura removia a sombra e a escuridão dos olhos de uma raça caída. A leitura, para Hugo, é um remédio porque traz a luz de volta para um mundo do qual o pecado a banuiu. De acordo com Hugo, Adão e Eva foram criados com olhos tão luminosos que constantemente contemplavam o que agora se deve procurar dolorosamente” (ILLICH, 1993, p.19–20).

²²³*De Unione Corporis* (PL, 287A; PORCELL, 405): “*Postea eadem imaginatio ab anteriore parte capitis ad mediam transiens, ipsam animae rationalis substantiam contigit, et excitat discretionem, in tantum jam purificata et subtilis effecta, ut ipsi spiritui immediate coniungatur*”.

²²⁴“A imaginação é o sentido em que o ponto mais alto da matéria toca o extremo inferior do espírito, e o princípio de Dionísio é novamente confirmado” (KLEINZ, 1944, p.39–40). Este encontro, complementa Kleinz, ocorre na *cella phantastica* e de alguma forma a imagem material tornar-se o conceito espiritual. A psicologia dualista vitorina se coloca diante do ponto crucial acerca da origem da representação espiritual da realidade material.

animais brutos não avança além da “cela fantástica”, enquanto nos animais racionais ela avança para o racional, onde atinge a substância imaterial da alma e desperta o discernimento. A imaginação, portanto, “nada mais é do que uma representação corpórea, concebida pelo contato extrínseco dos sentidos materiais do corpo, e conduzida por esses mesmos sentidos interiormente à parte material mais pura do espírito, e gravada sobre ela”²²⁵. (HUGO DE SÃO VITOR, 2005, p.147).

Seguimos o processo de conhecimento desde o objeto externo até a recepção da imagem-sentido na imaginação, onde o mais alto grau de vida material toca o mais baixo grau de racionalidade. Hugo continua recapitulando o progresso do conhecimento desde a “forma” do objeto externo através dos cinco canais dos sentidos até a imaginação. Nos animais, a imagem não vai além deste estágio, mas nas criaturas racionais ela progride para “tocar a substância incorpórea da própria alma” e para despertar o que o vitorino chama de *discretio*. No homem a imagem é mais “pura” e “limpa” (*defecatur*), mas permanece fora da alma porque ainda é uma imagem material, ainda baseada na matéria (*fundatur in corpore*).

Hugo então descreve a passagem do sentido-imaginação para o intelecto em termos de luz e sombra²²⁶:

Mas a substância imaterial racional é luz. A imagem, por muito que seja uma imagem da matéria, é uma sombra. E portanto, depois de a imagem ter subido ao intelecto (*ratio*) como uma sombra que vem à luz e se sobrepõe à luz, ela (a imagem) torna-se manifesta e circunscrita na medida em que vem à luz, mas na medida em que se sobrepõe à luz, ela obnubila-a, ofusca-a, envolve-a e cobre. Se, de fato, o intelecto recebe a imagem apenas para fins de contemplação, a imagem é como uma peça de vestuário que permanece fora e sobre ela, da qual pode facilmente despojar-se ou despir-se a si própria. Mas se a razão se agarra à imagem com prazer, a imagem torna-se uma pele sobre ela, de modo que é doloroso para a razão despojar-se de uma imagem à qual se agarra com amor. É por isso que as almas separadas dos seus corpos ainda podem estar ligadas às suas paixões, porque ainda não estão limpas da mancha das suas disposições corporais. (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.407)²²⁷.

²²⁵*De Unione Corporis* (PL, 288A; PORCELL, 147): “*Ergo imaginatio nihil aliud est quam similitudo corporis, per sensus quidem corporeos ex corporum contactu concepta extrinsecus, atque per eosdem sensus introrsum ad partem puriorem corporei spiritus reducta, eique impressa*”.

²²⁶Joseph Kleinz, ao contrapor A. Mignon, que buscou afastar o platonismo de Hugo e colocá-lo na veia do aristotelismo²²⁶, mostra neste aspecto que há tantas reminiscências de Platão, Plotino e Santo Agostinho como há de Aristóteles e Tomás de Aquino: “Pois se os peripatéticos puderam pensar na imagem a ser iluminada pelo intelecto, os Neoplatonistas tinham falado da alma a ser escurecida e manchada pelas imagens servidas pelos sentidos. Santo Agostinho tinha aceitado a doutrina neoplatônica de que era necessário conter a imaginação se se quisesse compreender e chegar à percepção do incorpóreo. Não há dúvida que Hugo fala no tom de Agostinho quando avisa os seus leitores da vantagem de evitar qualquer preocupação prolongada com o encanto enfeitiçante das coisas sensórias. Ele insiste tanto quanto Platão na necessidade de purificação da alma no verdadeiro filósofo. Esta purificação tem mesmo as suas vantagens para a alma separada do corpo após a morte”. (KLEINZ, 1944, 56–57).

²²⁷*De Unione Corporis* (PL, 288B; PORCELL, 407): “*Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi umbra in lucem veniens, et luci superveniens, in quantum ad eam venit, manifestatur, et circumscribitur; in quantum illi supervenit, obnubilat eam, et obumbrat, et involvit, et contegit. 23. Et siquidem ratio ipsa sola*

Nesta emblemática passagem é delineado o fundamento para a sensação da alma no estado pós-morte, desprovida do corpo. O interesse de Hugo, contudo, se revela mais no processo de purificação do que em sanar a obscuridade do problema²²⁸. Na contemplação a imagem pode ser “despida” como uma “peça de roupa”. A imagem apenas “toca” a substância racional, circunscrevendo-a. Se a imagem está “fora” da substância imaterial, o que se recebe dela é, portanto, o seu reflexo ou sua sombra. A razão, ao purificar-se, desfaz-se das sombras e ascende para participar e operar a partir da própria inteligência divina.

A necessidade de purificação não poderia existir sem que houvesse um estado de contradição e tensão que o espírito humano comporte. Ao menos, é o que parece sugerir Hugo de São Vitor, refletindo nos próprios termos uma certa contradição: “O próprio espírito tem, de fato, uma certa mutabilidade em sua natureza, segundo a qual ele se aproxima para vivificar o corpo”, mas “a substância imaterial e espiritual de forma alguma renuncia a sua pureza”, e é como se “ao assumir o corpo, ele (o espírito imaterial) fosse confrontado com a mais grosseira de suas peculiaridades” (HUGO DE SÃO VITOR, 2015, p.407)²²⁹.

A mutabilidade “potencial” pode estar na segunda progressão da alma, quando já saiu da simplicidade da mônada. A sua unidade pura de ser permanece indivisível, embora se manifeste triplamente para compor a díade do corpo. Ainda que se aparente um estado de dissimilaridade, “é uma certa coabitação que, se for natural, embora envolva mutação, não sofre corrupção” (HUGO DE SÃO VITOR, 2005, p.408)²³⁰. A grande ópera de Deus não comporta a dissimilaridade²³¹, mas a naturalidade que deve unir os dissimiles em harmonia.

contemplatione eam susceperit quasi 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. Hinc est quod animae corporibus exutae, corporalibus adhuc passionibus teneri possunt, quia videlicet a corruptione corporalium affectionum nondum mundatae sunt”.

²²⁸Não concordava A.Mignon: “Muito tem sido dito sobre a doutrina do conhecimento de São Vitor, e não tem havido hesitação em classificar Hugo entre os opositores do peripatetismo, quer devido à necessidade de encontrar adeptos ilustres do Platonismo neste remoto período de escolasticismo, quer devido às tendências místicas dos principais teólogos desta escola. Não queremos exagerar nada; certamente não afirmamos que Hugo foi um Peripatético perfeito nestas questões, mas, se ele não cedeu em todos os seus detalhes e com todo o seu rigor filosófico ao sistema de Aristóteles, acreditamos que ele foi muito mais um discípulo do filósofo de Stagire do que do fundador da Academia, e estamos convencidos de que ele preparou ativamente o caminho para os doutores do século XIII” (MIGNON, 1931, p.113).

²²⁹*De Unione Corporis* (PL, 288C; PORCEL, 407-408): “*Habet namque et ipse spiritus quamdam in sua natura mutabilitatem, secundum quam corpori vivificando appropinquat, in qua illa spiritualis et incorporea substantia non nihil suae puritatis deponit, et quasi quamdam grossiori proprietate corpori assumendo occurrit*”.

²³⁰*De Unione Corporis* (PL, 288C; PORCEL, 408) : “*Quae quidam coaptatio, si secundum solam naturam fit, mutationem habet, corruptionem non habet*”.

²³¹No *Tribus Diebus*: “Destá maneira, toda a natureza se ama, e de um modo admirável a concórdia de muitas coisas dessemelhantes reduzidas a um só todo realiza uma só harmonia em todas as coisas” (VITOR, 2019, p.128).

Por outro lado, se a razão humana estabelecer com o corpo uma relação viciosa, apegando-se às imagens e deleitando-se com as sensações, então “corrompe sua natureza mais pura pelo próprio fato de forçá-la a passar a participação com os fins mais obscuros da natureza”. Quanto mais profundo este vício adere à alma enquanto ela permanece no corpo, “mais difícil é para ela deixá-lo quando se separa do corpo: e embora suprima a causa da paixão, ela não suprime a paixão” (HUGO DE SÃO VITOR, 2005 p.408)²³². É como se a alma, ao ser afetada pelos deleites corporais, trouxesse consigo uma certa corporeidade. Os pensamentos, então, profundamente impressionados com as imagens materiais, são enformados ou deformados por elas, ao ponto de não desaparecerem depois que a alma deixa o corpo.

Seguindo em tom socrático e plotiniano²³³ o estado da alma *post-mortem* é afirmado. Se apegou-se à vida sensual, a situação permanece de mutabilidade e ofuscamento. No âmbito escatológico do teólogo cristão, trata-se da demonstração racional para a sensação física da alma, no purgatório ou na condenação eterna. No âmbito da prática filosófica e da ascese mística, é o esforço pela purificação das impurezas e a garantia da verdade, de nos tornarmos imunes às paixões e não levarmos nada de material ao estado beatífico.

Se o espírito comporta a ascese, ela é dada dentro de uma estrutura que não apenas nos convida para contemplá-la e meditá-la, mas também para viabilizá-la. Com isso o mestre vitorino quer nos fazer ver que o sentido e a imaginação²³⁴ também comportam uma certa perfeição desde o mais baixo e último dos corpos até o espírito material, uma vez que ambos são dados no espírito material. Depois do corpo e ao lado do espírito imaterial está a imaginação, pela qual a alma é afetada pela união com o corpo, e sobre estes a razão que atua na imaginação. A razão, acima da imaginação, é pura (não misturada com a substância corporal) e é a parte mais alta da alma acima do corpo. É esta razão que ascende para Deus, e quando a alma ascende, “a primeira é a inteligência, que é a razão formada *a partir do interior (ratio pura supra imaginatione)*, porque a razão ao vir unir-se à presença divina, aquilo que informa a parte superior da razão causa a sabedoria”. (HUGO DE SÃO VITOR, 2005, p.409)²³⁵, grifo

²³²*De Unione Corporis* (PL, 288C; PORCEL, 408): “*Et hoc vitium quanto altius animae in corpore manenti inhaeserit, tanto difficilium a corpore discedentem deserit: et non tollitur passio, etiam eum tollitur causa passionis*”.

²³³No *Didascalicon*: “A filosofia é a meditação da morte, coisa que convém sobretudo, aos cristãos, os quais, desprezada a ambição terrena, vivem num estilo de vida disciplinado, à semelhança da patria futura” (VITOR, 2007, p.85).

²³⁴Sobre o “lugar central” que a imaginação ocupava na Idade Média, junto às teorias da cognição, ver: Karnes, Michelle. *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*. Reino Unido, University of Chicago Press, 2017.

²³⁵*De unione corporis* (PL, 288D289A, PORCEL, 409): “*Deinde ratio pura supra imaginationem, in qua ratione supremum est animae a corpore sursum. Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia,*

nosso). Os dois aspectos da razão ontológica se manifestam. A razão humana, participante da razão divina e por ela informada, causa a sabedoria ou inteligência²³⁶. A imaginação que informa a razão das coisas abaixo (*ratio in imaginationem agens*), causa a ciência.

Nos degraus que Hugo de São Vitor nos conclama a subir alcançamos a dimensão da inteligência e da sabedoria. A dimensão, conforme destacamos, se dá pela via da interioridade. Ultrapassamos a meditação das coisas visíveis, elas são compreendidas a partir da própria estrutura anímica, assim como nos situamos na escada do grande sacramento do cosmos, no topo está o simulacro da sabedoria divina. A via para subir uma vez mais, subir para o conhecimento de Deus, é pela via do conhecimento de si.

4.3 DO CONHECIMENTO DE SI

Pedro Abelardo²³⁷ é outro nome ilustre que marcou com vivacidade a busca pelo “conhece-te a ti mesmo” do século XII. As diferenças entre Abelardo e os místicos, contudo, são bastante marcantes. Nem tanto na definição ética quanto nas vias para se alcançá-la. O tratado *Scito te Ipsum*²³⁸, de Abelardo, faz valer sua reputação de lógico e dialético. É um tratado ético em que o filósofo se preocupa com o estado da alma, com os vícios e as virtudes, com definição de bem e das boas obras. Os costumes são definidos como “os vícios e as virtudes da alma que tornam os homens inclinados para concretizar obras boas ou más” (PEDRO ABELARDO, 2016, prólogo), mas que também são pertencentes aos corpos²³⁹.

A abertura do *Scito te Ipsum* nos revela de imediato a faceta crítica e irreverente do personagem que representou a crise nas escolas de catedrais do século XII. De imediato ele nos defronta com um ataque ao currículo das *Letras e Costumes*, tão caro aos vitorinos e aos místicos da cultura carismática: “Alguns vícios e bens da alma não se relacionam com nossos

quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrans conjungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam, sive intelligentiam, sicut imaginatio deorsum informans rationem, scientiam facit”.

²³⁶Joseph Klein, em *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, procurou demonstrar que o conhecimento intelectual significa para Hugo mais do que o conhecimento das coisas individuais no mundo do sentido, descritas como *imaginationem agens*. O supra-sensível, alcançável pela razão e inteligência, é o objeto mais importante do conhecimento.

²³⁷Sobre Pedro Abelardo, e também sobre Abelardo e Hugo ver mais em LUSCOMBE, D. E.. *The school of Peter Abelard: the influence of Abelard's thought in the early scholastic period*. Londres, Cambridge University Press, 1969.

²³⁸Utilizamos a tradução de Tiago Tondinelli: PEDRO ABELARDO. *Ética, ou conhece-te a ti mesmo*. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas – SP: Ecclesiae, 2016.

²³⁹Entre eles a fraqueza ou a força; a lentidão e a velocidade, falta de freios e retidão; cegueira e visão.

costumes, [de modo que] se não servem para dignificar a vida dos homens, eles também não podem condená-la” (PEDRO ABELARDO, 2016, prólogo).

Enquanto para Hugo de São Vitor o esforço intelectual, material-laboral e moral são necessários para restauração da integridade humana, para Abelardo a incapacidade de compreender, a falta de perspicácia criativa, a dificuldade de memorização, a ignorância e o conhecimento “são estados comumente observados na mente humana. Estes estados, por poderem ser encontrados nos homens bons e nos maus, não são oriundos dos costumes nem tornam a nossa vida mais honesta ou torpe”. (PEDRO ABELARDO, 2016, p.22). Pedro Abelardo segue, então, a demonstrar o autoconhecimento a partir de várias situações concretas. As situações são analisadas silogisticamente, respaldadas a partir de análises lógicas das *Sagradas Escrituras*, e confrontadas com o pensamento patrístico. A razão de ser de cada princípio moral e ético é obtida na conclusão após análise das premissas.

Notamos, contudo, uma preocupação com a realização ética e não apenas com sua demonstração. Abelardo menciona o “contínuo combate contra nossa má vontade” (PEDRO ABELARDO, 2016, p.34), ao definir o pecado como o vício da alma. Procura demonstrar, por exemplo, que algumas vezes não é pecado a vontade que nos leva a concretizar uma má ação, “todavia, eu possivelmente poderia dizer que a vontade de concretizar o mal é o *próprio pecado*”, pois “justamente esta vontade nos torna réus diante de Deus, em contraposição à vontade das boas obras, que torna os homens justos diante d’Ele” (PEDRO ABELARDO, 2016, p.34). Passa, então, a demonstrar: o pecado como consentimento, e não como ação; o ato de pecar como nem sempre correspondente totalmente à vontade de pecar; e, enfim, o pecado como consentimento com a má vontade.

Abelardo recorre a um curioso exemplo de um homem que observa uma mulher “charmosa” e imediatamente “cai na concupiscência”, pois “sua mente é tomada pelo prazer da carne e é inflamado pela torpeza do coito”. Ele pergunta se é pecado esta vontade “sentida, diante da linda mulher” ou o torpe desejo “que seus sentidos transpassa”, mas responde com outra pergunta: “como seria se esta vontade fosse freada pela virtude da temperança, sem ser extinta – por completo –, permanecendo sempre contra nós, mas, certamente persistindo, sem derribar-se vencida?” (PEDRO ABELARDO, 2016, p.34–35). Não haveria batalha se a matéria da luta faltasse ou simplesmente não haveria um “prêmio grandioso” se não houvesse algo grave para suportar.

Ele quer dizer que a presença da má vontade é necessária para que se estabeleça a tensão e o mérito virtuoso. Se não tivéssemos más inclinações não haveria motivos para esforço. No

entanto, também não faria sentido pensar que podemos destruí-las. Destruí-las implica em aniquilar o elemento que permite a luta contra os vícios. A coroa deste combate terreno deverá ser adquirida de outro mundo. Portanto, “é indispensável a presença de um inimigo que resista, e não um que seja – de supetão totalmente – superado”. Este inimigo, assevera Abelardo, é a má vontade “sobre a qual triunfamos, quando a subjugamos pela vontade divina”. Todavia, alerta que não nos enganemos pois “nesta vida, nunca superaremos a nossa má vontade totalmente, porque é preciso que sempre a possuamos, travando contra ela *o ferrenho combate*” (PEDRO ABELARDO, 2016, p.35).

O estilo ousado e desafiador com que opera os raciocínios e facilmente mostra o teor da validade lógica dos argumentos éticos o faz soar como um pensador próximo de nossos dias. Abelardo, por exemplo, argumenta que não há mérito diante de Deus se agimos pela nossa vontade, “porque Deus recompensa o ânimo – a intimidade – mais do que a ação”. Abelardo parece querer mais uma vez atacar os místicos e a *disciplina morum*, voltada para a educação do corpo, dos modos, e da virtude exteriorizada nas ações. A nossa ação não gera mérito algum, “a não ser que se ampare em uma vontade boa ou má”. O mérito diante de Deus está centrado na luta ou na disposição interior que deve ser um processo contínuo e árduo. O autoconhecimento não se dá apenas nas conclusões silogísticas, mas no âmbito dessa luta onde o bem se revela. A vitória, então, consiste em não dar vasão às más vontades que nunca serão extintas, pois:

Quem enfim diz: “Não sigas as tuas concupiscências para que superes a tua *má* vontade” é quem nos compele a não realizarmos nossas concupiscências, ficando totalmente destituídos de nossa vontade, pois não superar a vontade concupiscente é nosso vício comum, enquanto destruí-la por completo – devido à nossa enfermidade e limitação *corporal* – é impossível. Concluo o seguinte: não é pecado sentir concupiscência por uma mulher, mas sim consentir com isto. Logo, a *mera* vontade de realizar o coito sexual não é pecado, mas é pecado o consentimento *com esta vontade*. (PEDRO ABELARDO, 2016, p.37).

Outro importante exemplo que nos declara a preocupação da época é o *Tratado de la conciencia, o del, conocimiento de si mesmo*²⁴⁰, de Bernardo de Claraival, cujo teor não apenas exemplifica a disputa com Pedro Abelardo, mas o coloca muito mais próximo de Hugo de São Vitor. A preocupação de Claraival é de uma via mística de ascese corporal e interior. Assim como em Hugo, o *Tratado da Consciência* é um itinerário da alma em purificação até a união afetiva com Deus. Também encontramos nele um processo estético em que a alma se edifica

²⁴⁰Tradução de Lyege Ornellas Pires Carvalho, em S.BERNARDO DE CLARAIVAL. *Tratado da consciência: ou do conhecimento de mesmo*. Trad. Lyege Ornellas Oures Carvalho. Itapevi, SP: Nebli, 2015.

por colunas espirituais. Claraval está preocupado com as boas obras, com o amor para com Deus, com as potências da alma que a elevam para Ele, com o domínio da mente e do coração, e com o conhecimento de si para chegar ao conhecimento de Deus. A consciência é a nova casa que devemos construir, e edificar a consciência requer o domínio do próprio corpo. O corpo, por sua vez, deve ser servo da alma enquanto a alma submetida a Deus:

A consciência é perpétua e, como a alma, não tem fim; pois bem, a alma, que é imortal, não pode existir sem a consciência. A consciência será indefectivelmente a glória ou a confusão inevitável de cada um, conforme a qualidade das coisas que nela deposite. A consciência, pois, morada perpétua da alma, requer ser purificada primeiro, e solidamente edificada depois. Quem a purificará? Deus e o homem: o homem, por meio de seus pensamentos e afeições. Deus, por sua misericórdia e por sua graça. Pensamento e afetos são necessários na purificação da consciência: os pensamentos para a investigação da verdade, os afetos para a prática da virtude. (BERNARDO DE CLARAVAL, 2015, p.18–19).

Como na *Arca Noe* vitorina, a purificação da alma, que é a purificação da consciência, é o requisito de dignidade para torná-la “templo” e “morada”. Do contrário, aquela que não se esforça por viver “em si mesma”, viverá inevitavelmente pelos sentidos. Análoga a um “corpo” ou “edifício”, os membros da alma, o entendimento, a vontade e a memória, devem estar concordes entre si para a habitação de Cristo. O autoconhecimento para Claraval é indispensável para ver a Deus. A alma que não tenha aprendido a conhecer-se perfeitamente não é digna de graça, ela em vão eleva seu coração às alturas sem que o “olho” não tenha previamente acertado ver-se a si mesma tal como é:

com efeito: é preciso que vejamos antes as coisas invisíveis de nossa alma, para estar à disposição de conhecer as coisas invisíveis de Deus, e não podemos conhecer-nos a nós mesmos, não abriguemos a presunção de penetrar coisas que estão bem acima de nós. O verdadeiro, o indispensável cristal para poder ver a Deus é um espírito reto, razoável, observador profundo e perfeito conhecer de si mesmo. (BERNARDO DE CLARAVAL, 2015, p.35).

O autoconhecimento²⁴¹ em Hugo de São Vitor está intimamente ligado ao conhecimento de Deus, pois o conhecimento de Deus se revela pelo testemunho da própria razão e da autoconsciência. Como já procuramos analisar no *Sacraments* acerca do conhecimento de Deus, a razão humana procura a Deus por uma dupla investigação. Os dois modos de investigação humana são tomados em ordem: primeiro, em que a razão do homem, quer dirigida por ele

²⁴¹Boris Hennig, *Self-Knowledge as Knowledge of the Good: Hugh of St. Victor on Self-Knowledge*, faz a seguinte observação: “Em sua opinião os primeiros humanos possuíam um autoconhecimento perfeito, eles o perderam durante a queda, e a restauração da natureza humana só será possível recuperando-o. A restauração do ser humano é basicamente a restauração do autoconhecimento humano. [...] Esta idéia pode ser apresentada em quatro etapas: (1) Existe algo como uma vida humana ideal e realizada, que (2) envolve de forma crucial uma certa forma de autoconhecimento. Esta vida, entretanto, está (3) atualmente fora do alcance de todos ou da maioria de nós, que é (4) por sua vez, devido a uma falta de autoconhecimento. Ver mais em HENNIG, Boris, *Self-Knowledge as Knowledge of the Good: Hugh of St. Victor on Self-Knowledge*, dialectica Vol. 73, N° 1-2 (2019), pp. 211–230.

mesmo, quer admoestada por aquelas coisas que estavam fora dele, visíveis na natureza, se esforçou para conhecer a verdade.

Hugo pede que primeiro examinemos o que estava na mente racional, “porque este foi de fato o primeiro e principal espelho do homem para a contemplação da verdade”. Este espelho reflete primeiro e principalmente o Deus invisível, pois só homem foi feito à Sua imagem e semelhança, portanto, é o que está mais exposto à manifestação. A razão de ser da própria razão humana está aqui contida: “a própria razão e a mente usando a razão pela qual tinha sido feito à primeira semelhança de Deus, para que *através de si mesma* pudesse encontrá-Lo por quem tinha sido feita”. (grifo nosso). Ele segue argumentando que primeiro a mente não pode ignorar que ela mesma é algo:

pois vê que não é nada nem pode ser nada de todas as coisas que vê visível em si mesma, ou seja, em seu corpo. Portanto, a mente se separa e se divide por si mesma de tudo aquilo que vê visível em si mesma, e vê que é bastante invisível, na medida em que se vê a si mesma, e ainda assim vê que não pode ser vista. Portanto, ela vê que existem coisas invisíveis, que, no entanto, não vê visivelmente, porque vê que ela mesma é invisível e ainda assim não se vê visivelmente. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, I, 3, §7)²⁴².

A alma imaterial, que é o próprio homem, é razão, parte superior da mente. A mente, em si mesma, é algo. Como algo em si mesma, ela não é o corpo visível, então se separa e se diferencia de tudo aquilo que vê visível em si mesma, ou seja, das imagens dentro da mente. A mente, então, olhando para as imagens visíveis dentro de si e diferenciando-se delas, percebe sua própria invisibilidade. Por comportar a invisibilidade de si mesma, demonstra para si e testemunha a existência de coisas invisíveis, coisas imateriais, que também não se vê visivelmente. Outra inevitável conclusão daí se deriva²⁴³, a conclusão de que a mente não pode duvidar de si mesma, e porque “não pode ser ignorante de si mesma, é obrigada a acreditar nisso também, que lembra que uma vez começou, que não é sempre, porque não pode ser ignorante de si mesma, quando é”. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, I, 3, §8).

Quanto à autoconsciência como necessária para a existência de um ser racional “por si só e em si mesma vê que começou e teve um começo, a mente também não pode ignorar isso,

²⁴²*Sacraments*, I.3.7(PL, 219A; Deferrari, 44): “*Non enim (ut id loquamur quod primum occurrit) et scientibus nihil minus esse potest, seipsam esse aliquid ignorare potest, cum ex his omnibus quæ in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt nihil se esse vel esse posse videt. Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto quod visibile videt in se ; et invisibilem omnino se esse videt ; in eo quod se videt, et tamen videri se non posse videt. Videt ergo invisibilia esse; quæ tamen visibiliter non videt, quia se invisibilem esse videt ct tamen visibiliter non videt*”.

²⁴³Copleston, *A History of Philosophy*, viu neste argumento o fato experiencial da autoconsciência, a consciência de um eu que é visto de modo puramente racional e não pode ser material. Ele acredita que este argumento envolve a premissa de que a causa de um princípio racional deve ser racional e que uma regressão infinita é impossível. (COPLESTON, 1993, p.176).

que, quando não foi, não foi de modo algum capaz de dar sustento a si mesma para que pudesse ter um começo” (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, I, 3, §8)²⁴⁴. Hugo sustenta que, como a alma nem sempre foi consciente de sua existência, houve um tempo em que ela não existia. Mas não poderia ter-se dado a si mesmo a existência: deve, então, dever a sua existência a outro ser, e este ser deve um ser necessariamente autoconsciente.

Etienne Gilson, em *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, menciona uma “tradição agostiniana” em que Pico della Mirandola (1436-1494) é apenas um dos anéis de uma “longa cadeia” na qual Pierre d’Ailly (1351-1420), Guillaume d’Occam (1258-1347) e Guillaume d’Auvergne (1190-1249) tomam o seu lugar. E, se voltarmos ainda mais atrás, “um agostiniano como Hugo de São Vitor situa no encadeamento das suas deduções a afirmação da existência do sujeito pensante”; e do fato desta afirmação ser apresentada como obra de puro pensamento, “conclui imediatamente que a alma é distinta do corpo e, por uma ascensão paralela à de Descartes, ascende à afirmação da existência de Deus”. Gilson entende que há uma constância deste fato a tal ponto de ir além dos quadros das filosofias ocidentais²⁴⁵, pois “onde quer que o neoplatonismo penetre, há alguma hipótese de se encontrar uma dedução deste tipo”. (GILSON, 1967, p.266).

Outra emblemática passagem do *Sacraments*, (II, 1, §11) poderia nos conduzir àquelas conclusões de que Hugo anteciparia a “revolução cartesiana” por um *cogito* agostiniano²⁴⁶. Nela, a definição de pessoa é apresentada como o “elemento individual de substância racional”. Não podemos, de forma alguma, expressar o que está acima de nós, pois “é algo que não pode

²⁴⁴*Sacraments*, I.3.8(PL, 219C; Deferrari, 44): “*Cum ergo de se dubitare non possit quoniam est (quia se ignorare non potest) cogitur ex se et hoc credere quod aliquando se cœpisse meminit; quoniam non semper est, quia se nescire non potest cum est. Gum ergo per se et in se cœpisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest. Quoniam cum non fuit, sibi ipsi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit*”.

²⁴⁵No mesmo *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, faz a seguinte consideração em uma nota: “Não fazemos segredo do fato de que o nosso argumento carece de força probatória, dada a falta geral de conhecimento do pensamento medieval. A filosofia de Descartes nunca se enquadrará numa tradição, para aqueles que a ignoram. Talvez possamos tornar o nosso ponto de vista mais claro citando um texto humilde do século XII, que Descartes ignorou completamente, e que faz uma figura triste ao lado das *Meditações*. Contudo, veremos aí aquilo a que chamámos a diátese agostiniana, reconstituindo-se espontaneamente diante dos nossos olhos. Esta, que é a própria marcha do pensamento de Descartes, reencena espontaneamente em todos os agostinianos e constitui a negação radical do Tomismo, cujo ponto de partida não está na alma, mas no contato entre a alma e o corpo. Seria bom saber da existência de filósofos que, durante séculos, fixaram o seu olhar neste problema e aprofundaram a sua discussão; por exemplo, a admirável *Quaestio Disputata de rerum princípio*, por um franciscano que se crê ser Duns Scotus”. (GILSON, 1967, p.294).

²⁴⁶“É interessante notar que Hugo de St. Victor antecipa a “revolução” cartesiana. Embora ele não tenha feito dela a base para um sistema de filosofia, ele usou (muito casualmente, é verdade) o argumento agostiniano para a certeza. No século XII encontramos algumas linhas prefigurando a Meditação de Descartes sobre o *Cogito*, e a transição do *Cogito* para a existência de Deus. Hugo enfatiza, por exemplo, a existência do eu como uma idéia primitiva. A alma não pode deixar de conhecer sua própria existência, que ela não é um corpo”. (KLEINZ, 1994, p.97).

ser expresso, uma vez que é incompreensível”. Se a essência superior nos é inacessível dado que não a podemos inteligir a partir de si mesma, podemos então falar de nossa parte:

A pessoa é o elemento individual da substância racional. O que é substância racional se não espírito racional? Pois substância racional é propriamente esta - substância espiritual que só por si é capaz de raciocinar porque só nela pode existir razão. Pois se se diz que o homem é substância racional, ele é assim chamado não por causa do todo mas apenas por causa da alma, que é propriamente chamada substância racional. Pois o homem segundo a alma é apenas racional, uma vez que ele próprio tem alma racional. Agora a alma é racional segundo si mesma, porque tem razão ou racionalidade em si mesma, ou seja, capacidade para a razão. Assim, a substância racional propriamente dita só existe como um espírito racional que é verdadeiramente o elemento individual e, na medida em que existe uma natureza simples, não tendo uma composição de partes e não contendo várias coisas da mesma peculiaridade, é de uma natureza simples. Por conseguinte, o espírito racional aqui é propriamente chamado “pessoa”, distinguindo-se em número e distinguindo-se pela razão.[...] Eis então, de acordo com esta definição, dizemos apropriadamente que espírito racional é a pessoa que se distingue por si própria. Não há aqui grande questão nem ambiguidade de entendimento, onde o que é inteiro é um só. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, II, 1, §11)²⁴⁷.

Mas ao tratar da existência de Deus no *Tribus Diebus*, e implicar o movimento racional como demonstrativo de Sua existência, a via de argumentação essencialista e teleológica parece estar mais em conformidade com a preocupação do destino humano. O primeiro e principalmente 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 porta, oferece o primeiro auxílio à alma, porque mostra o invisível de modo invisível; enquanto caminho, conduz a alma do que corre pela contemplação ao seu termo, 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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.150).

Outro aspecto a ser considerado é de que tanto o autoconhecimento quanto a demonstração e a contemplação invisível é uma atividade pertencente ao sábio:

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

²⁴⁷*Sacraments*, II.1.11 (PL, 406ABC): “*Secundum nos ergo dicamus: Persona est individuum rationalis substantiæ. Quæ est rationalis substantia nisi spiritus rationalis? Hæc est enim proprie rationalis substantia, spiritalis substantia quæ sola rationis capax est; quia in ea sola ratio esse potest. Nam ai homo rationalis substantia esse dicitur, non propter totum dicitur, sed propter animam solam quæ proprie rationalis substantia dicitur. Homo enim se eundem animam tantum rationalis est; quia ipse animam rationalem habet. Anima autem secundum se rationalis est; quia ipsa in se rationem vel rationalitatem, id est rationis capacitatem habet. Sic itaque rationalis substantia proprie et secundum se non est, nisi spiritus rationalis ? qui individuum vere est, et in quantum natura simplex est: compositionem partium non habens, et naturæ simplicis est ejusdem proprietatis plura non continens. Hic itaque spiritus rationalis proprie persona dicitur, et numero discretus, et ratione discernens. Sic enim quidam personam dictam esse voluerunt, quasi per se sonantem, et quasi singulariter discernentem, ut in quantum numero discreta est per se, in quantum ratione discernit sonantem, vel pronuntiantem, vel judicantem se intelligamus ».*

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?" (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.150).

O homem, ao conduzir-se pela própria razão para o conhecimento de si, abre a porta da contemplação. Abrindo o caminho para a visão do Criador, a partir da consideração de si mesmo, chega ao conhecimento Dele. Hugo de São Vitor nos fornece um caminho para esta consideração, e não podemos deixar de notar a sequência de deduções neste processo de autoconsideração²⁴⁸:

- 1) Aquilo, pois, em 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;
- 2) 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;
- 3) 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;
- 4) 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;
- 5) Ora, o que é nada, não pode dar a si o ser. Qualquer coisa, portanto, que tenha tido início, sem dúvida, recebeu o ser de um outro;
- 6) 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;
- 7) Nossa natureza nos ensina, portanto, termos um Criador eterno, para quem o subsistir é seu e próprio;
- 8) 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;

²⁴⁸(HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.151).

- 9) 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;
- 10) 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 necessariamente sempre seja, não podendo ser-lhe tirado por outrem aquilo que por outrem não lhe tido sido dado.

Os argumentos seguem até que, demonstrado o suficiente da existência de Deus e de nossa dependência Dele, passa a tratar da natureza de Deus²⁴⁹ pelas mesmas vias demonstrativas.

A “visão de si mesma”²⁵⁰ da alma ocupa um lugar de preferência²⁵¹ na filosofia de Hugo de São Vitor. Para Hugo esta é a principal entrada para o conhecimento de Deus. Trata-se de uma psicologia largamente baseada na autoconsciência: a autoconsciência atesta a existência da alma, a substancialidade e espiritualidade da alma, a presença da alma em todo corpo e da alma inteira também em cada parte individual do corpo, e a alma como princípio imutável dos múltiplos atos de mudança do homem. A alma, então, nada mais é do que o “eu” que se reconhece como o sujeito de tudo isso.

Entretanto, o fato de que para Hugo “somente o homem sábio se reconhece” é um elemento que deve ser e é enfatizado no pensamento vitorino. Se por um lado é dito que o homem não pode duvidar da existência de algo invisível, já que deve conhecer a si mesmo e sua própria natureza invisível, por outro lado este conhecimento é um produto da fé, pois “é obrigada a *acreditar* nisso também, que lembra que uma vez começou, que não é sempre, porque não pode ser ignorante de si mesma” (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1, 3, §8). O fundamento desta interpretação reside no *De Unione Corporis et Spiritus*, pois, como já

²⁴⁹Ressaltamos o valor das considerações de Hugo de São Vitor neste sentido, no valor de sua contribuição dentro da tradição filosófica, mas não iremos adiante. Esperamos que mais pesquisas possam elucidar o pensamento vitorino neste aspecto, pensamento este que não pode ser excluído dentro da compreensão da via contemplativa.

²⁵⁰Caroline Walker Bynum, em *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* discute a possibilidade da descoberta do indivíduo, ou melhor, da descorta do “eu” no século XII, onde Hugo de S. Vitor tem sua contribuição. “Além disso, o pensador do século XII explorou-se a si mesmo numa direção e para um propósito. O desenvolvimento do eu estava em direção a Deus. [...] primeiro, o século XII “descobriu o eu” no sentido de que o interesse pela paisagem interior do ser humano aumenta após 1050 em comparação com o período imediatamente anterior; segundo, o século XII “descobriu o eu” no sentido de que conhecer o núcleo interior da natureza humana dentro do próprio eu é um tema explícito e uma preocupação na literatura da época” (BYNUM, 1984, p.87).

²⁵¹(OSTLER, 1906, p.21).

expomos anteriormente, as imagens são um impeditivo para o verdadeiro conhecimento. Nos homens sensuais a razão “agarra-se” nas imagens com amor, enquanto para aqueles que se purificaram pelo esforço da meditação, a razão, na sua parte superior e no ato contemplativo, se desfaz facilmente das imagens como uma roupa.

Deste modo, o desprendimento do sensual e o recuo das imagens sensuais não podem ser ignorados como condição para o autoconhecimento: enquanto elas estiverem presentes na alma, a alma não se vê a si mesma. Isto é uma consequência da natureza da cognição, que é similaridade. No autoconhecimento, portanto, a alma deve se retirar em si mesma e assumir sua simplicidade natural e sua forma normal, enquanto que no sentido-saber deve se expandir e se tornar como um corpo. Este processo de desprendimento e reunião nos recoloca no campo da mística e do ascetismo. A consequência é que a contradição entre a certeza e a incerteza do autoconhecimento que simultaneamente reivindica não é apenas aparente, é resolvida através da distinção entre o Ser-vir-a-ser e o Sendo, entre o sábio e o tolo²⁵².

Quando outros enfatizam a ignorância da alma sobre si mesma, eles têm em mente as condições reais, enquanto Hugo, quando se refere à autoconsciência, está pensando precisamente na do homem sábio, para quem a fé a este respeito já passou a ver. Não é o mesmo para os homens sensuais, para os quais a fé cristã é precisamente o meio mais excelente, se não o único, de provocar um certo desrespeito pela terra e, assim, efetivar o desprendimento da alma sensual.

Se retomamos a longa explanação no *Sacraments* sobre a criação do homem, e o estado de natureza do homem antes do pecado, encontramos que sua alma era racional, tendo discernimento do bem e do mal, também tendo conhecimento perfeito das coisas. O estado de conhecimento que o homem tinha antes da queda para consigo mesmo e para com Deus era outro²⁵³. Primeiro, ele não conheceu seu Criador por um conhecimento de fora, como o que recebemos por audição, mas por um que é ministrado “mais por inspiração”; segundo, também não recebeu aquele conhecimento pelo qual “Deus ausente é agora procurado na fé pelos

²⁵²(OSTLER, 1906, p.136–137).

²⁵³“Acreditamos que o primeiro homem foi tornado perfeito, assim também, no que diz respeito à sua alma, pensamos que imediatamente ao ser fundado recebeu um perfeito conhecimento e compreensão da verdade; pelo menos recebeu aquilo que era apropriado à primeira perfeição, e procedeu a isso não por estudo ou qualquer ensino ao longo de períodos de tempo, mas recebeu-o simultânea e imediatamente desde o início da sua criação por uma única e simples iluminação da aspiração divina. Agora é claro que o primeiro homem foi instruído num conhecimento triplo, nomeadamente, o conhecimento do seu Criador para saber por quem tinha sido feito, e o conhecimento de si próprio para saber o que tinha sido feito e o que devia ser feito por ele, por último o conhecimento também do que tinha sido feito com ele e o que devia ser feito por ele a partir dele e nele”. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1,VI,12).

crentes”, mas por aquele pelo qual pela presença da contemplação “Ele foi então percebido mais claramente pelo conhecimento”. Mas a obra de restauração não visa restabelecer o homem ao estado primeiro, e assim Hugo admite que o primeiro conhecimento do homem, aquele inspirado por Deus, era “maior e mais certo” do que o conhecimento que agora consiste apenas na fé, mas que também é menor do que aquele que depois será manifestado na “excelência da contemplação divina”. Seguindo ainda a ideia de que o autoconhecimento restabelece o homem em seu fundamento, o §15 *do conhecimento de si* é de tal modo definido no *Sacraments*:

Além disso, acreditamos que o mesmo homem, desde seu primeiro conhecimento, recebeu tal conhecimento de si mesmo que poderia reconhecer a obrigação de sua obediência para com seu superior, e não poderia ignorar a obrigação de sua providência para com seu inferior. Isto, de fato, era conhecer a si mesmo, não ser ignorante de sua fundação, ordem e obrigação, seja acima de si mesmo, seja em si mesmo ou debaixo de si mesmo, de compreender de que natureza ele foi feito e como ele deveria proceder, o que fazer, o que de modo semelhante deveria evitar. Tudo isto era conhecer a si mesmo. (HUGO DE SÃO VITOR, *Sacraments*, 1, VI, 15)²⁵⁴.

O lugar da via mística retoma seu ponto e nos indica que a essência do ensino de Hugo de São Vitor é que o mero conhecimento não é um fim em si mesmo, mas deve ser apenas um trampolim para a vida mística. O *Soliloquium de arrha animae*²⁵⁵, tratado meditativo em que Hugo de São Vitor estabelece um solilóquio com a própria alma, encontramos uma interessante confluência entre a *Consolação da Filosofia*, de Boécio, e as *Confissões* de Agostinho. Duas grandes influências da Idade Média guiam a viagem intimista e de autoconhecimento do autor. Na *Consolação* a própria Filosofia personifica uma nobre dama para, pelos palácios da memória, da meditação e da contemplação das verdades excelsas, redimir o condenado e resgatá-lo da miséria. Agostinho, por caminhos semelhantes, reencontra-se com Deus em seu íntimo. Nas *Confissões*, a verdadeira voz do filósofo, que é a parte superior de seu eu e de sua alma, emerge-se a partir da unidade de sua autobiografia e de sua consciência perante o Observador Onisciente. Mas há, também, uma forte presença do *Cântico dos Cânticos*²⁵⁶, que

²⁵⁴*Sacraments*, 1.VI.15 (PL, 272B, Deferrari, 103): “Porro cognitionem sui eundem hominem a prima cognitione sua talem accepisse credimus, ut et debitum obedientiaesuae erga superiorem agnosceret, et debitum providentiae suae erga inferiorem non ignoraret. Hoc siquidem erat semetipsum agnoscere, conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se, sive in se, sive sub se non ignorare; intelligere qualis factus es et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere similiter. Hoc totum erat semetipsum agnoscere. Si horum cognitionem et discretionem homo non habuisset semetipsum non cognovisset: neque praevaricationis horum postmodum extitisset reus, si prius ad eorum cognitionem non fuisset illuminatus”.

²⁵⁵Tradução comparativa com a de Kevin Herbert, em HUGH OF SAINT VICTOR. *Soliloquy on the Earnest Money of the Soul. Translated from the Latin, with an introduction*. Trad. Herbert Kevin. Marquette University Press, v.9, 1956.

²⁵⁶(MIGNON, 1931, p.388).

a partir de uma ideia de casamento espiritual, o verdadeiro esposo da alma é Deus de quem ela recebeu, como depósito por seu noivado, tantas graças e benefícios.

No *Soliloquium*, a alma desempenha o papel semelhante à filosofia de Boécio²⁵⁷, guiando o próprio eu a sair de seu estado de dúvida, ceticismo e exílio, que pergunta a si mesmo: “Como é possível revelar o que não se pode ver? Além disso, como é possível amar o invisível?” (HUGO DE SÃO VITOR, 1956, p.15) pois, “certamente, se em assuntos temporais e visíveis não se encontrar um afeto verdadeiro e duradouro, e se o invisível não puder ser amado, uma miséria interminável persegue um ser imortal quando um amor duradouro não pode ser descoberto”²⁵⁸ (HUGO DE SÃO VITOR, 1956, p.15). O homem pede à própria alma para considerar o próprio encanto, para aí poder descobrir o tipo de beleza que deve verdadeiramente desejar: “O vosso semblante não vos é escondido e o vosso olho não vê nada bem se não se discernir a si próprio. Pois, como é obviamente adequado para se contemplar a si próprio, nenhuma semelhança estranha ou sombra vazia da verdade a pode enganar” (HUGO DE SÃO VITOR, 1956, p.16)²⁵⁹. Ao contemplar a si mesma, a alma entra naquele estágio entre a fé e a certeza. Porém, o homem não quer apenas convencer a alma da verdade, mas quer mostrar, sobretudo, sua excelência pela forma²⁶⁰ e pela beleza, pois ela supera a todas as belezas visíveis:

Mas Ele deu mais por termos recebido não apenas uma existência, mas uma existência bela e justa. Assim como nosso ser supera o nada através da existência, também o faz através de sua beleza da forma que supera o indeterminado. E como a existência é agradável, assim a existência ordenada é ainda mais agradável. Nisto, minha Alma, observe que você é preferida a todos que não receberam um dom de existência tão excelente. [...]Ele também nos deu uma vida do tipo que, por sua essência, poderíamos superar o que não existe, por sua beleza o que é desordenado, e por seu modo de vida o que é inanimado (HUGO DE SÃO VITOR, 1956, p.23)²⁶¹.

²⁵⁷“Disse então ela: agora reconheço uma outra causa de tua doença, e talvez esta seja a causa principal: deixaste de saber o que tu és. Assim, desvendei completamente a causa de tua doença, bem como a maneira de te curar” (BOÉCIO, 1998, p.21).

²⁵⁸*Soliloquium* (PL, 253C; HERBERT, 15): “*Certe si in rebus tempo- et quæ videri possunt, verus et permanor non est, amari autem non potest, on potest videri, æterna miseria serper visequitur, si serper permanens amor non (?). Nemo enim sine amore esse beatus po- (?) vel in hoc solo miserum esse constat, diligit id quod est*”.

²⁵⁹*Soliloquium* (PL, 254C; HERBERT, 16): “*Tuam igitur anima pulchritudinem attende, et intelliges qualem debeas pulchritudi-nem diligere. Non est tibi invisibilis facies tua. Oculus tuus nihil bene videt, si seipsum non videat. Nam cum ad seipsum contemplandum bene perspicuus est, nuda eum foris peregrina si-militudo, vel adumbrata veritatis imaginatio fallere potest. Quod si forte interna illa tua visio per ne- gligentiam obscurata est, et temetipsam ut decet et expedit contemplari non sufficis, cur saltem quid de te existimare debeas, ex iudicio alieno non perpendis?*”.

²⁶⁰Hugo usa o termo *informmis* para designar uma distribuição confusa e o termo *formosus* para indicar um arranjo ordenado das partes de um objeto (*De sacramentis*, 1, 1, 13; PL 176). A alma tem forma na medida em que é iluminada, ou seja, perceptiva. A alma não tem ordem, propriamente dita, porque é simples; mas pela razão se torna o princípio da ordem.

²⁶¹*Soliloquium* (PL, 960D ; HERBERT, 23): “*Deo nostro a quo facti sumus, facti qui non fuimus, et ab omnibus qui facti non sunt amplius, accepimus. Sic prorsus, sic aliquid dicimus, et multum dicimus cum hoc dicimus. et hoc semper dicere debemus, ne unquam obli-viscamur eum a quo tantum bonum accepimui Qui utique si nihil amplius dedisset, pro eo ipso tb tamen semper a nobis laudandus et diligendus esset. Nunc autem amplius dedit , quia dedit non solum esse, sed pulchrum esse, formosum esse, quod tantum superat nihil per existentiam, tantum antecedit*

Quando Hugo centra o homem na sua autoconsciência, no conhecimento de si mesmo, possivelmente não deixa de considerar que os exercícios espirituais só podem se dar no âmbito de sua própria estrutura anímica-racional. A estrutura da razão é análoga, simulacro da própria mente divina. O pensamento (*cogitatio*) e a meditação (*meditatio*) são também partes da visão racional na alma, ainda que possam misturar-se com os sentidos. O pensamento, que 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” (HUGO DE SÃO VITOR, 2019, p.103), é o primeiro grau na hierarquia da razão, primeiro no processo ascensional, e também aponta para Deus como simulacro.

Como as coisas têm o seu próprio modo de ser na mente do homem, pois só na mente humana “as coisas que já se foram podem coexistir com as que estão por vir”, neste tocante, então, a alma racional guarda certa semelhança com o Criador: “assim como na mente de Deus as causas de todas as coisas existem eternamente sem mudança ou diferenciação, assim também em nossa mente coisas passadas, presentes e futuras existem juntas por meio do pensamento” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.73)²⁶².

A prática da meditação no *De Arca Noe Morali*, já ultrapassou²⁶³ aquela presente no *Soliloquium de arrha animae*, já não depende mais de fazer da fé um objeto para certitude, de se perder o amor pelas coisas exteriores, para amar o invisível e verdadeiro:

Se passamos (ou passarmos) a viver persistentemente em nosso próprio coração através da prática da meditação, teremos de algum modo cessado de pertencer ao tempo; e, nos tornando como que mortos para o mundo, estaremos vivendo internamente com Deus. Podemos, então, facilmente fazer luz a partir de qualquer coisa que a fortuna nos traga exteriormente, desde que o coração esteja fixo naquilo que não está sujeito à mudança, onde nem tentamos reaver coisas passadas nem

aliquid per formam, in quo multum placet id quod est, et amplius id quod tale est.. In quo, anima mea, omnibus te praelatam aspice, quos tale et tam excellens existendi bonum vides non accepisse”.

²⁶²*Arca Noe Morali*, II, 1 (PL, 235A; CSMV, 73): “*Habent enim quoddam esse suum res in mente hominis, ubi illa etiam, quæ in seipsis vel jam præterierunt, vel adhuc futura sunt, simul subsistere possunt. Et in hoc quodammodo rationalis anima similitudinem sui Creatoris habet, quia sicut in mente divina omnium rerum causæ æternaliter sine mutabilitate, et distinctione temporali substiterunt, ita etiam in mente nostra præterita, præsentia, et futura per cogitationem simul subsistunt*”

²⁶³“Enquanto uma alma está no estado de pecado, ela está na escuridão e na confusão. Ela não pode escapar desta confusão e colocar as coisas em ordem de acordo com a justiça e a verdade, a menos que tenha sido previamente esclarecida sobre suas falhas em ver a luz na escuridão, ou seja, o bem no mal; isto para se disciplinar e se conformar com a verdade”. A alma que está em confusão não pode fazer isso sem luz. É por isso que a luz deve primeiro ser lançada, para que a alma possa ver a si mesma e reconhecer o horror e a miséria de sua condição, para que possa desprezar a si mesma e dispor-se de acordo com a verdade. Quando tudo tiver sido colocado em ordem e disposto de acordo com a razão e a sabedoria, então de repente brilhará o sol da justiça, de acordo com a promessa: “Bem-aventurados os puros de coração, pois eles verão Deus”. (*De sacramentis*, 1, 1, 12; PL 176, 195.)

olhamos para aquelas por vir, onde nem desejamos as coisas prazerosas dessa vida nem tememos coisas contrárias. (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.73)²⁶⁴.

No *Didascalicon*, a meditação²⁶⁵ é um “pensar frequente com discernimento” que investiga “prudentermente” a causa e a origem, o gênero e a utilidade de cada coisa. No *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIXI*²⁶⁶, comentários traduzidos como *As três visões da alma*, a meditação “é a concentração e a reconsideração criteriosa do pensamento, que tenta desvendar algo complicado ou escrutinar algo obscuro para chegar à verdade dele” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.183). Trata-se, portanto, de uma atividade ativa e “direcionada” ou talvez “domesticada”, em que o engenho, que é uma “força ínsita naturalmente na alma”²⁶⁷, nascida, portanto, da natureza, e que se aprimora com a disciplina. Na primeira parte do *Tribus Diebus*, a meditação percorre com maestria as mais diversas características e particularidades da natureza e as diversas criaturas, vendo nelas a causa até a utilidade de cada coisa, apontando, sempre em ordem ascendente, para a imensidade, beleza e utilidade das criaturas, que por sua vez, indicam a potência, sabedoria e benignidade da tríplice potência de Deus.

Na meditação da *Arca Noe*, que pela prática da disciplina busca-se colocar fim à *instabilitas* da alma, o amor desordenado. A meditação se dá pela via da alegoria (*allegoresis*), em que a mente percorre as Escrituras. No processo, a simbolização e seus graus de significados, a estruturação imaginativa e analógica da Arca criam um processo de “interiorização” e “modelamento” da mente à forma²⁶⁸. Este processo de “construção mental” deve ser analógico à realidade da salvação histórica, os “trabalhos de restauração”, e a alma alcança a *stabilitas* fixando-se constantemente neste “padrão” da realidade superior. Pela razão

²⁶⁴*Arca Noe Morali*, II, 1 (PL, 235A; CSMV, 73): “*Si ergo per studium meditationis assidue cor nostrum inhabitare coeperimus, jam quodammodo temporales esse desistimus, et quasi mortui mundo facti intus cum Deo vivimus. Tunc quidquid fortuna extra molitur facile contemnimus, si ibi fixum est desiderium nostrum, ubi mutabilitati non subjacemus. Ubi nec praeterita relinquamus, nec expectemus futura, ubi nec cupiamus hujus vitae prospera, nec timeamus adversa. Habeamus ergo rectas, habeamus utiles et castas cogitationes, quia de tali materia fabricabimus arcam nostram*”.

²⁶⁵No tratado *De Meditatione*, a meditação é definida como uma “reflexão insistente” que explora o modo, a causa e a razão de tudo. Na meditação do modo se busca o que é; na causa “porquê é”; e na razão “como é”. Mas há três tipos de meditação: uma sobre as criaturas, outra sobre as Escrituras, a outra sobre a moral. O primeiro nasce da admiração, o segundo da leitura, o terceiro da circunspeção. No primeiro tipo de meditação, a admiração levanta a questão; a questão, a busca; a busca, a descoberta. A admiração é sobre a disposição; a questão, sobre a causa; a busca, sobre a razão. Tradução a partir de Roger Baron: SAINT-VICTOR, Hughes de. *Six opuscules spirituels Les éditions du Cerf*, v. 155, f. 72, 1969.

²⁶⁶Em *In Ecclesiastes* usamos a tradução das Obras Seletas (2019) comparada com a edição da *Selected Spiritual Writings* (1962).

²⁶⁷(HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.147).

²⁶⁸Ver mais em RUDOLPH, C. *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.

de tirar o homem da instabilidade e conseguir fixá-lo na unidade estável e amorosa de Deus, ainda que não seja o repouso da contemplação, a meditação é consolação e deleite:

ela lhe torna a vida muito jucunda, e na tribulação oferece uma grandíssima consolação. Ela é, sobretudo, aquela que afasta a alma do estrépito dos afazeres terrenos, e, em certo qual modo, faz antegozar já nesta vida a doçura da paz eterna. E, após ter aprendido a querer e entender pelas coisas que foram feitas Aquele que fez tudo, ela inunda o espírito igualmente de ciência e de alegria, de maneira que na meditação aconteça o máximo de deleite. (HUGO DE SÃO VITOR, 2007, p.151).

Esta prática que soa profundamente platônica ou clássica está inserida no grande programa de reforma vitorina, uma re-formação que envolve participação cooperativa pela criatura racional. A natureza humana precisa ser restaurada pelo exercício, e a participação ativa requer práticas concretas, atividades específicas que reviva o *imago dei* no homem interior. As práticas necessárias à restauração são símbolos dos “trabalhos divinos”. Na filosofia de Hugo de São Vitor há uma predileção pela noção de “forma” e “formação”, em que o cultivo externo da terra literal não foi apenas bom, mas também foi uma “forma” de um tipo de cultivo interno no solo da alma, cultivo “externo e interno”, não apenas de trabalho, mas de processo de estrutura que resulta na mudança para melhor.

A restauração da integridade (*integritas*) de nossa natureza se dá pelo conhecimento e pela virtude (*scientia et virtute*). Deste modo três práticas são essenciais: *memoria*, *meditatio*, *moralia*, que estão relacionadas com os dois aspectos da integridade da alma, conhecimento e virtude. *Memoria*²⁶⁹ e *meditatio*²⁷⁰, estão relacionadas ao aspecto do conhecimento, e *moralia*, ao aspecto da virtude; e, por sua vez, correspondem aos dois atos da alma, a cognição e o afeto, cuja mudança na alma é uma mudança de “forma”. A execução de tais práticas pode ser definida como participação na estrutura sapiencial da realidade.

Quanto à contemplação, ela é o grau superior da visão racional da alma. Trata-se de um importante elemento não apenas na mística, mas, sobretudo, para a história do pensamento filosófico. A ideia de contemplação requeria um trabalho por si só²⁷¹, por isso, de nossa parte, optamos apenas por apontá-la conceitualmente e situá-la no âmbito geral da pesquisa. No *In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX*, a definição é obtida pela diferenciação entre meditação

²⁶⁹Ver mais em: Zinn, Grover A.. "HUGH OF SAINT VICTOR AND THE ART OF MEMORY". *Volume 5 1974*, edited by, Berkeley: University of California Press, 2020, pp. 212-235.

²⁷⁰Ver mais em: VANCE, Jacob, *Meditatio – Refashioning the Self: Twelfth and Sixteenth Century Renaissance Discourses on Meditation and Contemplation. Commentaries on Richard of Saint Victor's Trinity*. Países Baixos, Brill, 2010

²⁷¹Por esta razão, entedemos a necessidade de que mais estudos sobre este aspecto do pensamento de Hugo de São Vitor possa ser feito com maiores cuidados, assim como sua importância e lugar, melhores compreendidos na tradição filosófica e espiritual a que ele se insere.

e contemplação. Enquanto na primeira há reconsideração concentrada e criteriosa, e um movimento investigativo para o desvendar e o escrutinar, a contemplação por sua vez “é a intuição perspicaz e espontânea da alma, que abarca todos os aspectos dos objetos de compreensão” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.183)²⁷².

Outra consideração é que a meditação sempre tem a ver com “coisas que são obscuras para nossa inteligência”, e sempre é exercida na investigação de um único assunto: “Ela é um certo poder inquisitivo da alma, que com astúcia procura desvendar coisas que são obscuras e desembaraçar as partes envolvidas”. Já a contemplação “se preocupa com coisas que são claras, seja a clareza de sua natureza ou em relação à nossa capacidade intelectual”, abrangendo a compreensão de muitas ou também de todas coisas: “A contemplação é uma vigilância do entendimento que, encontrando tudo plano, o apanha claramente com toda a compreensão”. Assim, de certa forma, “a contemplação possui aquilo que a meditação busca”²⁷³ (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.183-184).

Por fim, Hugo estabelece dois gêneros de contemplação. O primeiro, que pertence ao gênero dos principiantes, consiste na consideração das criaturas; o outro, que é último e que pertence apenas aos perfeitos, consiste na contemplação do Criador. O que nos parece implicado nestes graus contemplativos é que o primeiro é uma contemplação ativa, enquanto o grau superior uma contemplação passiva, unitiva e amorosa. Assim parece-nos sugerido pelo próprio Hugo: “No *Livro dos Provérbios*, Salomão começa como se estivesse na fase da meditação. Em *Eclesiastes*, ele se eleva ao primeiro grau de contemplação. No *Cântico dos Cânticos*, ele se eleva ao mais alto grau” (HUGO DE SÃO VITOR, 1962, p.184)²⁷⁴. Parece-nos, portanto, que no grau ativo²⁷⁵ a contemplação parte da própria razão até alcançar o entendimento ou a inteligência das coisas como um todo “em um único plano”. No grau passivo,

²⁷²In *Ecclesiasten* (PL, 117A, CSMV, 183): “*Quod meditatio semper est de rebus ab intelligentia nostra occultis. Contemplatio vero de rebus, vel secundum suam naturam, vel secundum capacitatem nostram manifestis. Et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur; contemplatio ad multa, vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa; et sagax nitens obscura investigare, et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae quae cuncta in palam habens, manifesta visione comprehendit*”.

²⁷³In *Ecclesiasten* (PL, 117B, CSMV, 183): “*Et quod meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur; contemplatio ad multa, vel etiam ad universa comprehendenda diffunditur. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa; et sagax nitens 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*”.

²⁷⁴In *Ecclesiasten* (PL, 117B, CSMV, 184): “*In proverbii Salomon quasi meditando incessit. In Ecclesiaste ad primum gradum contemplationis ascendit. In Cantico canticorum ad supremum se transtulit*”.

²⁷⁵“A conhecida divisão de Hugo dos graus de conhecimento em pensamento, meditação e contemplação é mais interessante para o filósofo, porque aqui a ascensão começa dentro do ato da razão”. (KLEINZ, 1944, p.120).

o contemplativo junta-se ao “Esposo” na câmara nupcial. A matriz dionisíaca da *afectio*²⁷⁶ como superior ao próprio conhecimento se faz presente.

O lugar a que a doutrina da contemplação de Hugo de São Vitor se insere, os vitorinos se basearam na tradição neoplatônica²⁷⁷ quando falaram da contemplação de Deus que o homem experimenta *in acie mentis*. Eles teriam cristianizados a tradição quando negaram que esta contemplação é uma função da razão natural. A luz da graça iluminadora divina é necessária antes que o olho da contemplação possa ser reaberto na visão de Deus. Uma vez que, como as coisas só podem ser conhecidas por semelhantes, a alma deve ser elevada ao poder da visão divina para poder ver Deus.

A contemplação não significa o conhecimento de Deus pela razão discursiva, mas inteligência elevada a um poder superior por Deus, que “a informa do alto”, a “carimba” ou a “ilumina”. A fonte desta “deificação” da inteligência natural do homem pode ser rastreada até Plotino, mas na maioria das vezes os pensadores do século XII extraem seu vocabulário e suas ideias de Boécio. Em Hugo de São Vitor notamos um grande ecletismo que reflete a combinação das concepções prática-mística e teórico-especulativa da teologia.

²⁷⁶Os tratados sobre o amor de Hugo de São Vitor são: *De Laude Caritatis* e *De Amore Sponsi ad Sponsam*. Ver mais em: COOLMAN, Boyd Taylor *The medieval affective Dionysian tradition. Modern Theology* 24 (4):615-632, 2008; Rorem, Paul. “*THE EARLY LATIN DIONYSIUS: ERIUGENA AND HUGH OF ST. VICTOR.*” *Modern Theology* 24: 601-614, 2008.

²⁷⁷“Nas obras místicas de Hugo encontramos frequentes referências a diferentes estágios pelos quais a razão humana deve passar em sua ascensão a Deus. As noções básicas que contribuem para esta doutrina sobre a ascensão gradual ao conhecimento do Divino podem ser encontradas nos filósofos pagãos e judeus mais antigos, como Platão, Filo, Plotino, Jamblichus e Proclus. Hugo, por exemplo, dedica uma seção de seu *Comentário sobre a Hierarquia Celestial* à purgação-iluminação-perfeição, uma enumeração que Pseudo-Dionísio encontrou em Proclus e à qual ele deu uma interpretação cristã. Se Hugo tivesse meramente transmitido a descrição destas três etapas que encontrou em Pseudo-Dionísio, ele teria pouco interesse para o historiador do misticismo. Sua interessante e original contribuição é uma análise de duas séries de passos pelos quais a alma ascende à contemplação. Uma destas séries começa com um ato de fé; a outra começa com a razão. Ambas terminam com o mesmo objetivo – a visão de Deus. Ambas encontraram aceitação em escritores posteriores”. (KLEINZ, 1944. p.118– 120).

5. CONCLUSÃO

A confluência do platonismo cristão de Hugo de São Vitor corrobora, com as devidas marcações, a filosofia e mística como graus de um mesmo trajeto para o conhecimento de Deus. Esta ascese é cognitiva e afetiva, seus exercícios visam o conhecimento e a virtude, tendo por objeto final a reforma “para o melhor” do ser-belo. A própria estrutura de seu pensamento nos serviu de modelo para esta análise. Com ela identificamos a relação entre *mores* e as práticas cristãs em uma síntese original. O fundo desta síntese se dá em uma ordem cosmológica em que Deus, Natureza e homem se relacionam. A cosmovisão é do Deus artífice em que a natureza e o trabalho humano refletem a dimensão criativa-criadora. Na elaboração de um “edifício” em que a sabedoria e a virtude devem moldurar o homem à luz do Artífice, Hugo de São Vitor pode ter sido o primeiro teólogo estético do seu século. Todo o seu programa busca a restauração da imagem à semelhança divina. A reparação humana que pressupõe uma dignidade e os elementos universais que a permitem fazem dele um humanista medieval.

Ao colocar o homem como intermediário entre dois planos, e a partir de uma hierarquia dionisíaca, Hugo de São Vitor estabeleceu um elo de ligação entre os seres em uma dinâmica em que o visível aponta o invisível. Desse modo, ele deu especial lugar à alma, à razão e à inteligência. A partir de princípios pitagóricos e de um vocabulário boeciano, a alma é pensada em analogia ao próprio corpo, o corpo ao mundo, o mundo ao cosmos e a razão análoga à Mente Divina. Sua psicologia de fundo neoplatônica e com resquícios aristotélicos é um convite meditativo para que nos admiremos com a concórdia entre o corpo e a alma, duas substâncias distintas, que são regidas musicalmente pela imaginação. Deste modo, na obra divina, tudo é símbolo para anunciar o princípio ordenador do Artista.

Mas a contemplação de tal verdade requer esforço intelectual. A verdade é o homem imaterial por definição. A autoconsciência e o conhecimento de si marcam sua filosofia. Neste sentido Hugo de São Vitor é aproveitado tanto por aqueles que o colocaram na elaboração do *cogito* agostiniano ao moderno quanto nas contribuições do essencialismo anagógico. Sua via mística baseada no pensamento, meditação e contemplação tem seu lugar na tradição filosófica. Porém, dado a complexidade e extensão do tema sobre os atos superiores da razão, entendemos que não os abarcamos o suficiente, sendo um convite para que os interessados possam aprofundá-los adequadamente.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS LATINAS DE HUGO DE SÃO VITOR

Hugo S. V. *De archa morali* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De archa Noe morali* (PL 176), Paris 1854, 617–680. [Th 3, Inst 1].

Hugo S. V. *De archa mystica* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De archa Noe mystica* (PL 176), Paris 1854, 681–704. [Th 3, Inst 1].

Hugo S. V. *De arrha animae* 1854. *Hugonis de Sancto Victore Soliloquium de arrha animae*. (PL 176), Paris 1854, 951–970. [Th 3, Inst 1, Inst 5].

Hugo S. V. *De institutione novitiorum* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De institutione novitiorum* (PL 176), Paris 1854, 925–952. [Th 3, Inst 1].

Hugo S. V. *De meditatione* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De meditando seu meditandi artificio* (PL 176), Paris 1854, 993–998. [Th 3].

Hugo S. V. *De sacramentis* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De sacramentis christianae fidei* (PL 176), Paris 1854, 173–618. [Th 1, Schriften 1, Inst 1, Inst 3, Inst 4].

Hugo S. V. *De tribus diebus* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De tribus diebus* (PL 176), Paris 1854, 811–838. [Th 3].

Hugo S. V. *De unione* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De unione corporis et spiritus* (PL 177), Paris 1854, 285–294. [Th 3].

Hugo S. V. *De vanitate mundi* 1854. *Hugonis de Sancto Victore De vanitate mundi* (PL 176), Paris 1854, 703–740. [Th 1, Th 3, Inst 3, Inst 4].

Hugo S. V. *Didascalicon* 1854. *Hugonis de Sancto Victore Eruditionis didascalicae libri VII* (PL 176), Paris 1854, 739–812. [Th 3, Inst 1, Inst 3].

Hugo S. V. *Epitome* 1966. Hugo de Sancto Victore: *Epitome Dindimi in philosophiam*, in Hugo S. V. *Opera propaedeutica* 1966, editio 187–207. [Th 3, Inst 1: Baron 1966, Inst 3].

Hugo S. V. *In Ecclesiasten* 1854. *Hugonis de Sancto Victore In Salomonis Ecclesiasten Homiliae XIX* (PL 175), Paris 1854, 113–256. [Schriften 1, Inst 3, Inst 4, Inst 5].

Hugo S. V. *In Hierarchiam caelestem* 1854. *Hugonis de Sancto Victore Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Joaniis Scoti Libri X* (PL 175), Paris 1854, 923–1154. [Th 1, Inst 3, Inst 4, Inst 5].

FONTES PRIMÁRIAS TRADUZIDAS DE HUGO DE SÃO VITOR

HUGO DE SÃO VITOR. **A Instrução dos Principiantes**. Tradução Eduardo Zaratini. Kirion, 2021. Tradução de: De Institutione Novitiorum.

HUGO DE SÃO VITOR E RICARDO DE SÃO VITOR. **Obras seletas**. Tradução Antonio Donato, Fábio, Omayr, Tiago. Rio de Janeiro: CDB, 2019. Tradução de: De Tribus Diebus; In Ecclesiastes.

HUGH OF SAINT-VICTOR. **The Soul's Betrothal-Gift**. Westminster: Dacre Press, 2016.

HUGO DE SAN VÍCTOR. PORCELL, Joan Martínez. De unione corporis et spiritus. **Espíritu LXIV**. Tradução Joan Martínez Porcell, n. 150, p. 397-421, 2015.

HUGH OF SAINT-VICTOR et al. **Trinity and Creation: A Selection of Works of Hugh, Richard and Adam of St. Victor**. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2010.

HUGO DE SÃO VITOR. **Didascálicon**. 2 ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HUGH OF SAINT-VICTOR. **Hugh of Saint Victor on The Sacraments of the Christian Faith: (De Sacraments)**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. **Six opuscules spirituels: La méditation, La parole de Dieu, La réalité de l'amour, Ce qu'il faut aimer vraiment, Les cinq septénaires, Les sept dons de l'Ésprit saint**. Tradução Roger BARON. Les éditions du Cerf, v. 155, f. 72, 1969. 144 p. (SOURCES CHRÉTIENNES: Série des Textes Monastiques d'Occident, n° XXVIII). Tradução de: De Meditatione.

HUGH OF SAINT-VICTOR. **Hugh of Saint-Victor: Selected Spiritual Writings With an Introduction by AELRED SQUIRE, O.P.**. Tradução a Religious of C.S.M.V.. New York and Evanston: HARPER & ROW, PUBLISHERS, 1962. Tradução de: De Arca Noe Morali; De Vanitate Mundi; In Ecclesiastes; De Substantia Dilectionis.

HUGONIS DE SANCTO VICTORE ; BARON, Roger. Hugonis de Sancto Victore: Epitome Dindimi in Philosophiam: Introduction, texte critique et notes. **Traditio**, Cambridge

University Press, v. 11, p. 91-148, 1955. Disponível em:
<https://www.jstor.org/stable/27830310>. Acesso em: 12 ago. 2021..

HUGH OF SAINT-VICTOR. **Soliloquy on the Earnest Money of the Soul. Translated from the Latin, with an Introduction, by Kevin Herbert.** Tradução Herbert Kevin. Marquette University Press, v. 9, 1956. (Mediaeval Philosophical Texts in Translation). Tradução de: Soliloquium de arrha animae.

HUGH OF SAINT-VICTOR. **Explanation of The Rule of St Augustine: Canon Regular.** London: Sands & Company, 1911.

OUTRAS FONTES PRIMÁRIAS TRADUZIDAS

ABELARDO, Pedro. **Ética, ou conhece-te a ti mesmo.** Tradução Tiago Tondinelli. Campinas - SP: Ecclesiae, 2016. Tradução de: Scito te Ipsum.

ADORNO, T.W. **Dialética Negativa.** Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2019. Tradução de: Negative Dialectics.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** Tradução J.O. Santos;A. Ambrósio de Pinas. São Paulo: Minha Biblioteca Católica, 2018

AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião.** 2 ed. São Paulo: Paulus, v. 19, 2014.

BOAVENTURA, São. **O Itinerário da Mente para Deus.** 4 ed. São Paulo: Vozes, 2018.

BOÉCIO. **A Consolação Da Filosofia.** Tradução Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998. Tradução de: De Philosophie Consolatione.

CLARAVAL, São Bernardo de. **Tratado da consciência:** ou Do conhecimento de si mesmo. Tradução Lyege Ornellas Pires Carvalho. Itapevi, SP: Nebli, 2015. Tradução de: Tratado de la conciencia, o del, conocimiento de si mesmo.

DIONYSIUS AREOPAGITA. (L'ARÉOPAGITE.), Pseudo-Denys. **La hiérarchie céleste.** Tradução René Roques. Paris: Les Éditions du Cerf, v. 58, 1958. (Sources Chrétiennes).

FICINO, Marsilio. **La Religione Cristiana.** Tradução R. Zanzarri. Roma: Città Nuova, 2005.

FICINO, Marsilio. **The Philebus Commentary**. Tradução Michael. J. Allen. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1975.

PLATÃO. **Diálogos**: Protágoras-Górgias-O Banquete- Fédao. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto e Crátilo. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2 ed. Belém: UFPA, 1988.

SEVILLE, Isidore of. **Etymologies**. Tradução Stephen A. Barney; W.J.Lewis; A. Beach; Oliver Berghof. United States of America by Cambridge University Press, New York: Cambridge University Press, 2006.

XENOFANTE. **Memoráveis**. 1 ed. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 2009.

FONTES SECUNDÁRIAS

ALBERTSON, David. Philosophy and Metaphysics in the School of Saint Victor: From Achard to Godfrey. *In*: BELLITTO, C.M (Org.). **A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris**. Leiden/Boston: BRILL, 2018. cap. 12, p. 354-386.

ALLEN, Michael J (Org.). **Plato's Third Eye**: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources. Great Britain: Variorum, 1995.

ANGELICI, Ruben. **Semiotic Theory and Sacramentality in Hugh of Saint Victor**. Routledge, v. 3, f. 145, 2019. 290 p.

ARINTERO, Pe. Juan González. **Evolución Mística**. Campinas - SP: Livre, v. 1. (Clássicos da Espiritualidade Católica).

BEIERWALTES, W.. Image and Counterimage: Reflections on Neoplatonic Thought with Respect to its Place Today. *In*: BLUMMENTHAL, H. (Org.); MARKUS, R. (Org.). **Neoplatonism and Early Christian Thought**. London: VARIORUM PUBLICATIONS LTD, 1981. cap. 19, p. 263-248.

BREHIER, E. **La philosophie du Moyen Âge**. Les Échos du Maquis, v. 1, 2011.

BUSSANICH, John. Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective. **American Catholic Philosophical Quarterly**, v. 71, n. 3, p. 339-365, 1997. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BUSPMI>. Acesso em: 12 ago. 2021.

BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.

CHENU, Marie-Dominique. Civilisation urbaine et théologie: L'école de Saint-Victor au XIIe siècle. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, 29^e année, n. 5, p. 1253-1263, 1974. Disponível em: www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1974_num_29_5_293551. Acesso em: 12 ago. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. Sobre a beleza e o amor na transição do paganismo ao Cristianismo. **Mirabilia Journal**, n. 28. 478 – 495 p, 2019. Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/28.20.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. Plotino e o problema das origens na metafísica subjetivo-objetiva. **Aufklärung: revista de filosofia**, v. 4, n. 3, p. 181-190, 20 dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/35884>. Acesso em: 12 ago. 2021.

COELHO, Humberto Schubert. **A Filosofia Perene: O Modo Espiritualista de Pensar**. São Paulo: Didier, 2014.

COELHO, Humberto Schubert. Revolução na Reforma: a mística e a ciência sob a nova perspectiva teológica de Jakob Böhme. **PLURA, Revista De Estudos De Religião**, v. 2, n. 2, p. 123-139, 6 Dez 2011. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/312>. Acesso em: 12 ago. 2021.

COOLMAN, Boyd Taylor. **The Theology of Hugh of St. Victor: An Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

COOLMAN, Boyd Taylor . Pulchrum Esse: The Beauty of Scripture, the Beauty of the Soul, and the Art of Exegesis in Hugh of St. Victor. **Traditio**, v. 58, n. 1, p. 175-200, January 2003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/265872696_Pulchrum_Esse_The_Beauty_of_Script

ure_the_Beauty_of_the_Soul_and_the_Art_of_Exegesis_in_Hugh_of_St_Victor. Acesso em: 12 ago. 2021.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy Volume: Medieval Philosophy**. Doubleday, v. 2, 1993.

COSTA, Ricardo da. A luz deriva do Bem e é imagem da Bondade: A metafísica da luz do Pseudo-Dionísio Areopagita na concepção artística do abade Suger de Saint-Denis. **Scintilla: Revista de Filosofia E Mística Medieval**, v. 6, n. 2, p. 39-52, 2009. Disponível em: <https://www.ricardocosta.com/artigo/luz-deriva-do-bem-e-e-imagem-da-bondade-metafisica-da-luz-do-pseudo-dionisio-areopagita-na>. Acesso em: 12 ago. 2021.

COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo. **Dimensões - Revista de História da UFES**, Vitória, v. 14, p. 481-505, 2002. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Disponível em: <https://www.ricardocosta.com/artigo/olhando-para-estrelas-fronteira-imaginaria-final>. Acesso em: 12 ago. 2021.

FESTUGIERE, André Jean. **Contemplation et vie Contemplative Selon Platon, Par A. J. Festugiere**. 1974.

GILSON, E; BOEHNER, P. **A História da Filosofia Cristã**. 11 ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2008.

GILSON, Etienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Etienne. **Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**. J. Vrin, v. 1, f. 172, 1967. 344 p. Disponível em: http://play.google.com/books/reader?id=GCbXAAAAMAAJ&hl=&printsec=frontcover&source=gbs_api. Acesso em: 12 ago. 2021.

HADOT, Pierre. **Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault**. Cowley Road Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd, 1995.

HARKINS, F.T. Lectio exhortatio debet esse: Reading as a Way of Life at the Twelfth-Century Abbey of St. Victor. In: SMITH, E.A.M.L (Org.). **From Knowledge to**

Beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013. cap. 5, p. 103-105.

HASKINS, C.H. **The Renaissance of the Twelfth Century.** Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1971.

HENNIG, Boris. Self-Knowledge as Knowledge of the Good: Hugh of St. Victor on Self-Knowledge. **dialectica**, v. 73, n. 1-2. 211–230 p, 2019. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/HENSAK>. Acesso em: 12 ago. 2021.

HÜGEL, Friedrich von. **The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends.** J. M. DENT & SC, 1923.

ILLICH, Ivan. **In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon.** Chicago and London: University of Chicago Press, 1993.

JAEGER, C.S. **A Inveja dos Anjos: As escolas catedrais e os ideais sociais na Europa Medieval (950-1200).** 1 ed. Campinas - SP: Kirion, 2019.

JAEGER, W. **Paideia: : a formação do homem grego.** 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JAVELET, Robert. Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle (à suivre). **Revue des Sciences Religieuses**, v. 33, n. 1, p. 18-64, 1959. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1959_num_33_1_2212.. Acesso em: 12 ago. 2021.

KLEINZ, John P.. **The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor.** Washington, D.C: The Catholic University of America Press, v. LXXXVII, 1944. (The Catholic University of America Philosophical Studies).

KOBUSCH, Theo. Metaphysik als Lebensform: Zur Idee einer praktischen Metaphysik. *In:* GORIS, Wouter (Org.). **Die Metaphysik und das Gute Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter.** Louvain: Peeters Publishers, 1999, p. 27-56.

LAVELLE, Louis. **Ciência Estética Metafísica.** São Paulo: É Realizações, 2012.

LILLEY, Keith D.. **City and Cosmos: The Medieval World in Urban Form**. Reaktion Books, v. 3, f. 128, 2009. 256 p.

LOUTH, Andrew. **The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys**. Oxford University Press, 2007.

MARCHIONNI, Antonio. **Trabalho e Razão no Didascalicon de Hugo de São Vítor** Tese (Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

MENDONÇA, Eduardo Prado. **O socratismo cristão e as origens da metafísica moderna**. 1 ed. São Paulo: Convívio, 1975.

MEYER, Ann R.. **Medieval Allegory and the Building of the New Jerusalem**. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd, 2003.

MIGNON, A.. **Les origines de La Scolastique et Hugues de Saint-Victor**. Paris: P. LETHIELLEUX, Libraire-Éditeur, v. 2, 1931.

MIGNON, Alfred. **Les origines de La Scolastique et Hugues de Saint-Victor**. Paris: P. LETIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR, v. 1, 1931.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia. 1. (A - D)**. Edicoes Loyola, f. 393, 1999. 786 p.

MORAN, David. Medieval, Platonism. *In*: CRAIG, E (Org.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. London and New York: Routledge, v. 7, 1998.

OSTLER, Heinrich. **Die Psychologie des Hugo von St. Viktor**: Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik, f. 92. 1906. 183 p.

OTTEN, Willemien. Platonism. *In*: LAMM, Julia A (Org.). **The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2013. cap. 4, p. 56-73.

PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. **O Itinerário Místico de São João da Cruz**. Petrópolis - RJ: Vozes, 1949.

POIREL, Dominique *et al.* **L'école de Saint-Victor de Paris: Influence et Rayonnement Du Moyen Âge à L'époque Moderne**. Turnhout, Belgium: BREPOLs, 2010. (Bibliotheca Victorina XXII).

POURRAT, Rev. Pierre. **Christian spirituality In the middle ages**. Tradução S.P Jacques. Burns Oates and Washbourne Ltd, 1924.

RAMOS, Alice M.. **Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus**. Catholic University of America Press, f. 215, 2020. 429 p.

ROREM, Paul. **Hugh of Saint Victor**. Oxford University Press, v. 1, f. 128, 2009. 256 p.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Pitágoras e o tema do número**. São Paulo: IBRASA, 2000.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Platão, Um e o Múltiplo: Comentários sobre o Parmênides**. São Paulo: IBRASA, 2001.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia da Crise**. 3 ed. São Paulo - SP: Editora Logos, 1959.

SCHIMITT, C.B. Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz. **Journal of the History of Ideas**, v. 27, n. 4. 505–532 p. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2708338>.. Acesso em: 12 ago. 2021.

SCRUTON, Roger. **Espinosa**. São Paulo: UNESP, 2000.

SICARD, P. Patrice. Chanoine régulier de Saint-Victor: L'urbanisme de la Cité de Dieu: constructions et architectures dans la pensée théologique du xii siècle. *In:*

POIREL, Dominique (Org.). **L'abbé Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorine**. Turnhout, Belgium: BREPOLs, 2001, p. 109-140.

SPIJKER, Ineke van 't. Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratuity. *In:* VANDERJAGT, A.J.; NEWHAUSER, Richard G.. **Virtue and Ethics in the Twelfth Century**. Lienden, Boston: Brill, v. 130, 2005, p. 75-94.

STUCKRAD, Kocku von. **Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities**. Leiden - Boston: BRILL, 2010.

UNDERHILL, Evelyn. **Misticismo**: Estudo sobre a natureza e o desenvolvimento da consciência espiritual do ser humano. 2 ed. Curitiba - PR: Ordem Rosacruz, 2008.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia II**: Ética e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ZINN, JR., Grover A. . Mandala Symbolism and Use in the Mysticism of Hugh of St. Victor. **History of Religions**, v. 12, n. 4, may 1973. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/462685>. Acesso em: 12 ago. 2021.