

FILIPPE SILVA

(Gabinete de Filosofia Medieval)

Teologia e teoria das ciências em Hugo de S. Victor

O século doze é um período de particular transformação no contexto da Idade Média, caracterizando-se por uma intensa actividade nos mais diversos sectores da sociedade, do ponto de vista económico, social, político e cultural¹. Nesta perspectiva, e como reflexo de todas as outras, assiste-se a um alargamento das áreas disciplinares, que reconhece e integra (ou esforça-se) os novos textos e as novas dimensões, ao mesmo tempo que provoca uma procura de novos textos e novas investigações². Este esforço tem consequências, em primeiro lugar, na instauração de um novo quadro de ordenamento e classificação das disciplinas constituintes

¹ A bibliografia dedicada a este assunto é extensa e variada. Apresentamos apenas algumas obras fundamentais sobre o tema: G. PARE, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII siècle*, Paris-Ottawa, 1933; C. HASKINS, *The Renaissance of the 12th Century*, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1958; M. de GANDILLAC e E. JEAUNEAU (org.), *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Ed. Mutton, La Haye-Paris, 1968; B. PARAIN (dir.), *Histoire de la Philosophie*, tomo I, Gallimard, 1969; M.-D. CHENU, *La Théologie au XII Siècle*, J. Vrin, Paris, 1975; M. DAVY, *Initiation Médiévale, La Philosophie au Douzième Siècle*, Albin Michel, Paris, 1980; N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, (ed.), *the Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; R. BENSON e G. CONSTABLE (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth century*, Oxford University Press, 1982; J. MARENBOON, *Early Medieval Philosophy (480-1150)*, Routledge & Keagan, 1983; P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988; A. DE LIBERA, *La Philosophie Médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; J. JOLIVET, *Philosophie Médiévale Arabe et Latine*, J. Vrin, 1995; G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; J. VERGER, *Il Rinascimento del XII secolo*, Jaca Book, Milano, 1997.

² Cf. S.C. FERRUOLO, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics 1100-1215*, Stanford, 1985.

do saber humano³; em segundo, na problematização do modelo pedagógico-gnoseológico das artes liberais, do discurso e das autoridades que o suportam. O esforço justifica-se quer pela legitimação da possibilidade e pertinência das diferentes áreas do saber, quer pela resistência a uma desagregação e autonomização das diferentes disciplinas, entendidas até então como propedêuticas ao estudo do texto sagrado.

Hugo de S. Victor situa-se neste momento histórico e o seu pensamento vai traduzir um esforço de síntese das suas próprias influências, e das suas circunstâncias históricas, uma síntese que se caracteriza por ser simultaneamente inovadora e tradicional. Daqui resulta que, não sendo inovador relativamente aos conceitos fundamentais, o sentido unitário do seu pensamento transmite, ao contrário de outros pensadores mais fragmentários, uma verdadeira teoria do saber humano.

Proponho então que se tente encontrar nos textos do mestre parisiense a estrutura que garante essa unidade. E que, do meu ponto de vista, se encontra a partir da sua concepção de teologia⁴. Assim, no *Didascalicon*⁵ Hugo apresenta a *theologia* como o estudo das substâncias invisíveis: *tertia, id est theologia, inuisibiles substantias contemplatur; tribus his gradibus contemplationis philosophia*⁶;

³ Ver L. GIARD, «Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor», *Revue d'Histoire des Sciences*, 36 (1983); M.C. PACHECO, «A Filosofia e as ciências no Didascalicon de Hugo de S. Vítor», *Revista da Faculdade de Letras – série de Filosofia*, 14 (1997) 107-117.

⁴ O germinar desta ideia encontra-se no artigo de R. BARON, «Hugues de Saint-Victor», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Paris, 1937-95, vol. 5, pp. 907-9: «Étant donné le relief donné dans cette oeuvre [*In Hierarchiam*] aux notions d'analogie et de symbole, de ressemblance et de dissemblance, on conçoit (...) admis le principe d'une classification des sciences dépassant les limites de la propédeutique». Segundo este autor esta concepção estará também presente na obra *De contemplatione et ejus speciebus*, mas cuja atribuição é contestada.

⁵ As edições de referência desta obra são *Eruditionis Didascalicae*, in *Opera Omnia*, Tomus Secundus, accurate J.P. MIGNE, Patrologia Latina CLXXVI; Hugonis de Sancto Victore, *Didascalicon de Studio Legendi*, a critical text, por C.H. BUTTIMER, (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10) The Catholic University Press, Washington D.C., 1939. Também foram consultadas as seguintes traduções: Hugues de Saint-Victor, *L'art de Lire. Didascalicon*, trad. M. LEMOINE, (Sagesses Chrésiennes) Les éditions du Cerf, Paris 1991; Ugo di San Vittore, *Didascalicon, I donni della promessa divina, l'essenza dell'amore, discorso in lode del divino amore*, trad. V. LICCARO, Rusconi, 1987. A edição aqui utilizada é a de Buttimer.

⁶ *Didascalicon de studio legendi*, VI, p. 131, lin. 5; *idem*, II, p. 25: «theologia igitur est, quando aut ineffabilem naturam Dei aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus (...) dicta autem theologia quasi sermo habitus de diuinis, theos enim Deus, logos sermo uel ratio interpretatur».

ou ainda no *Epitome*⁷: *theologia tractat de inuisibilibus substantiis, physica de inuisibilibus uisibilium causis, mathematica de uisibilibus uisibilium formis*⁸.

Esta concepção presente no *Didascalicon* e no *Epitome* obedece ao princípio aristotélico (que encontramos na classificação das ciências proposta por Boécio), segundo o qual as ciências se definem por uma ordem progressiva de abstracção. Seguindo esse critério, a disciplina teológica ocupa o seu lugar, no interior de uma *philosophia theorica*, a partir dos termos utilizados por Boécio, que define os objectos da teologia, matemática e *physica* como *intellectibile, intelligibile, naturale*, respectivamente⁹. Mas uma tal definição apenas apresenta o objecto geral da disciplina, tornando-se necessário perceber se esta é a real concepção hugoniana de teologia.

Na realidade, é no *Commentarius in Hierarchiam coelestem* que encontramos, a propósito da sua divisão da Filosofia em quatro partes¹⁰, a definição de *theologia* que tem maiores consequências no pensamento do vitorino (como veremos). Hugo propõe, assim, a definição geral desta disciplina a partir da distinção entre uma *theologia mundana* e uma *theologia divina*¹¹, em que a primeira tem por objecto a *opera conditionis*, e os *elementa huius mundi secundum speciem creata*; a

⁷ R. BARON, *Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica. Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam*, Publications in Mediaeval Studies of the University of Notre Dame, University of Notre Dame Press. Importante como estudo: R. BARON, «Hugues de Saint-Victor: Contribution à un nouvel examen de son œuvre», *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, 15 (1959)

⁸ *Epitome Dindimi in philosophiam*, p. 195, lin. 219; idem, p. 197: «Tertia, theologia, ratio diuinorum interpretata sonat, quia ipsa que superna et inuisibilia solo intellectu continguntur examinat»; idem, p. 200: «Theologia continet unam intelligibilem et intellectibilem alteram.»

⁹ Hugo de S. Victor assume essa mesma origem no *Didascalicon de studio legendi*, II, p. 24, lin. 26.

¹⁰ «Legimus artes, et studia, et disciplinas et rationum praecepta plurima, quae illi sensu et ingenio suo dato in hoc ipsum scrutari sunt et invenerunt; et scripserunt inventa, et legenda posteris tradiderunt, logicam, et ethicam, et mathematicam, et physicam (...)», *Commentarius in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Aeropagitae*, PL 175, 925 C.

¹¹ «Haec est distantia theologiae hujus mundi ab illa, quae divina nominatur theologia. (...) Sed mundana; ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit.», *Commentarius in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Aeropagitae*, PL 175, 926 D.

segunda¹², a *opera restorationis*.¹³ Será esta a noção de teologia desenvolvida quer nas *Sententiae de divinitate*, quer no *De sacramentis*. A *theologia mundana* demonstra a existência de Deus pela existência da natureza (*opera* ou *sacramenta naturalia*), pois é criada por ele (*opus conditionis*). O conhecimento por parte do homem desta obra, nos seus mais diversos aspectos, e através de diferentes disciplinas, visa o (re)conhecimento (na sua dupla dimensão afectiva e gnoseológica) de Deus, de modo a restaurar no Homem a dignidade perdida com a queda. Essa restauração (ou os *sacramenta restorationis*) constitui o objecto da *theologia divina*:

Non enim convenienter ostendere posset qualiter homo reparatur 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 factus est mundus. Hoc igitur ordine Scriptura sacra primum creationem mundi describit, qui propter hominem factus est; deinde commemorat qualiter homo factus in via justitiae et disciplinae dispositus est; postea, qualiter homo lapsus est; novissime quemadmodum est reparatus. Primum ergo describit materiam in eo quod factus est et dispositus; deinde miseriam in culpa et poena; deinde reparationem et misericordiam in cognitione veritatis et amore virtutis; demum patriam et gaudium beatitudinis¹⁴.

As influências para esta concepção encontram-se na distinção entre a teologia natural e a teologia ‘supranatural’¹⁵, que Hugo recebe de S. Agostinho que por sua vez terá origem em Varrão¹⁶. A teologia natural consiste, tradicionalmente, numa teoria da natureza do divino em que este se revela na natureza das coisas criadas,

¹² «Theologia vero divina opera restorationis elegit secundum humanitatem Jesu et sacramenta eius quae ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subjunctis», *Commentarius in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Aeropagitae*, PL 175, 927 A.

¹³ «In his omnibus opera restorationis considerantur, in quibus divinarum Scripturarum tota vertatur intentio. Mundanae sive saeculares scripturae materiam habent opera conditionis. Divina Scriptura materiam habet opera restorationis.», *De Sacramentis*, PL 176, 183 C

¹⁴ *De Sacramentis*, PL 176, 184 A-C. Esta teoria hugoniana aparece, além de nas obras referidas, em *De Scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175, 11 A-C); *De archa noe* (PL 176, 672 B-D) ; *De uanitate mundi* (PL 176, 712 B-D); *Miscellanea* (PL 177, 564 D).

¹⁵ W. JAEGER, *La naissance de la théologie*, Les éditions du CERF, Paris, 1966, p. 7-14, apud D. Van Den Eyende, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 13) Roma 1960, p. 93.

¹⁶ *De Civitate Dei*, VII, 1

ideia que se encontra em Hugo (mas também na escola de Chartres), da tríade substâncias invisíveis, causas invisíveis, formas visíveis.

Ora, é precisamente a distinção entre *theologia mundana* e *theologia divina* que permite a constituição, no pensamento de Hugo, de uma estrutura de inteligibilidade¹⁷ de uma classificação do conjunto das ciências, e da unidade do seu sistema.

Nas classificações anteriores de Agostinho, Cassiodoro, Boécio, Isidoro, existe uma subordinação das diferentes disciplinas à ciência divina, que reflecte a manutenção tradicional de um conjunto de disciplinas que existia já nos *curricula* anteriores. Esta ciência divina define-se pelo seu objecto porque, do ponto de vista metodológico, assenta na estrutura das outras disciplinas. Assim, as diferentes disciplinas liberais são propedêuticas relativamente ao estudo do texto sagrado.

Em Hugo de S. Victor as diferentes disciplinas, constituindo-se certamente como propedêuticas à *sacra pagina*, têm como função a *restauratio* da dignidade da natureza humana¹⁸. Por isso o discurso sobre as ciências não se pretende constituir como autónomo relativamente à teologia¹⁹.

Os termos da relação entre o conjunto das ciências profanas, e a teologia, nunca se referem a ‘subalternatio’, característico da classificação da ciência aristotélica, mas antes a ‘subservire’ (*septem liberales artes huic scientiae subserviunt*²⁰) e a ‘famulari’ (*Ex quo constat quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducitur*²¹). Esta questão terminológica tem importância porque implica, creio, a existência de uma

¹⁷ Como nos diz R. BARON: «Il est essentiel, croyons-nous, de noter que de la vision chrétienne de Hugues fait partie cette valeur reconnue, à la raison, quand elle ne s’oppose pas à la Révélation mais s’accorde à la foi – à la théologie ‘mondaine’ qui ne se dresse pas contre la théologie divine, mais en est la préparation – à la nature crée qui est bonne et le redevient par la Restauration», *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges, 1963, p. 216

¹⁸ «Le *De Sacramentis* trouve le principe organisateur de sa synthèse dans la distinction des deux oeuvres divines: *opus conditionis*, *opus restaurationis*.», R. BARON, «Note sur l’énigmatique «*Summa Sententiarum*», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 25 (1958) p. 32

¹⁹ Não só no discurso sobre as ciências, mas em todo o discurso especulativo. Como nos diz Baron (em «Hugues de Saint-Victor», *Dictionnaire de spiritualité*, p. 918): «Hugues a une morale et une théodicée intégrées à sa théologie.» Esta teologia (embora Baron não o explique) não se refere à ciência teológica enquanto estudo das substâncias invisíveis (nos termos do *Didascalicon*), mas à *theologia divina*, tendo por objecto o *opus restaurationis*.

²⁰ *De Scripturis et scriptoribus sacris.*, PL 175, 20 C.

²¹ *De Sacramentis*, PL 176, 185 C.

valorização das diversas disciplinas, mas sobretudo, fundamenta a sua organização. Por isso, o servir (*famulare*) não é apenas epistemológico, pois para Hugo a função dessas disciplinas (e só assim se entende a inserção das ciências mecânicas) resulta no seu princípio que é simultaneamente epistémico, teológico e moral.

Ao apresentar esta questão terminológica a nossa intenção é de mostrar que o principal da classificação das ciências de Hugo de S. Victor não diz respeito ao critérios da sua classificação, mas ao princípio que estrutura a sua organização do saber. As disciplinas profanas não se subordinam à teologia, tal como esta se define no *Didascalicon* ou no *Epitome*, mesmo que o seu objecto seja o mais abrangente do saber humano. Os diferentes ramos do saber definem-se em virtude de uma função específica em relação a um processo de salvação. Por isso, o critério de abstracção apenas justifica a ordem progressiva das disciplinas, mas não funciona como critério de classificação das mesmas.

A minha objecção na aplicação dos critérios tradicionais das classificações anteriores ao texto de Hugo radica em dois grandes pontos: o primeiro, de que se tornaria inexplicável a sua definição da função da filosofia (capítulo 5 do livro I do *Didascalicon*, por exemplo), em que claramente Hugo liga a questão do conhecimento e da acção humana à restauração da dignidade humana perdida com a queda (e portanto implicando o saber – a filosofia – nesse processo); o segundo, a classificação das artes mecânicas no seu quadro classificativo, uma vez que para além da sua função de eliminar a *infirmatas*, ao lado da prática (que elimina o vício) e a teórica (elimina a ignorância), nenhum outro argumento me parece consistente para entender a sua inserção (uma outra questão consiste depois nos critérios de escolha das disciplinas de que consta este ramo do saber). Por último, não sendo contudo propriamente um argumento, a consciência de que esta concepção traduz um sentido de unidade ao pensamento do autor, permitindo perceber que o seu esforço pedagógico tem um sentido teológico. O processo de conhecimento e de educação (com particular atenção aos conceitos de ordem e disciplina), preparam para a necessidade de uma realização pessoal da salvação que o Criador, na sua benevolência possibilita ao homem, após a queda. Ora, apenas se pode entender esta concepção a partir da concepção de teologia nos seus aspectos de *divina* e *mundana*²².

²² «Tout ce que Dieu a produit se trouve contenu dans l'oeuvre de la création et dans l'oeuvre de la réparation. Les sciences séculiers ou profanes ont pour objet la création, la science de l'écriture

A solução proposta por Hugo relativamente à classificação das ciências assenta, por isso, em princípios que não decorrem dos objectos e metodologias internos às diferentes disciplinas mas sim a princípios que as situam nesse esquema classificativo em virtude da sua função relativa ao processo histórico de salvação²³. No sentido em que a escolha humana pelo conhecimento é sobretudo ética, será que o processo do conhecimento, enquanto tal, releva dessa dimensão teológica? Encontrar-se-ão nesse processo elementos que expressem a dimensão fundante que Hugo de S. Victor claramente enuncia no quadro geral da classificação das ciências? Quais as consequências que se devem deduzir quer quanto à legitimidade das faculdades cognitivas humanas, quer quanto à natureza enquanto fonte necessária do conhecimento de um Deus que é, antes de mais, Criador?

Assim, por um lado, a teologia aparece apenas como uma das disciplinas teóricas, com um objecto definido. Mas, na realidade, ela aparece como a disciplina que todas as outras disciplinas servem (e não lhe estão apenas subordinadas). Expliquemos esta ideia: qualquer organograma do saber que comporte várias disciplinas independentes, constitui-se como um sistema organizado em virtude de um princípio escolhido, que legitima, quer o papel próprio de cada disciplina, quer a sua função enquanto parte dessa totalidade²⁴. Esta concepção é válida para

ou, comme il l'appelle encore, la théologie divine, s'occupe des oeuvres de la réparation. Et non seulement ces deux ordres de connaissances diffèrent par l'objet, mais pour les atteindre il faut des lumières différentes; les sciences profanes en effet ont pour instrument dans notre esprit la raison naturelle, tandis que la connaissance des choses surnaturelles est obtenue par la révélation.», A. MIGNON, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 vol., P. Lietheux, Paris, 1895, p. 66.

²³ «Ora, reinserendo le arti profane in una prospettiva Cristiana, Ugo afferma che non solo loro studio non si oppone alla salvezza, ma che anzi vi contribuisce. Per lui le tre parti principali della filosofia – teoretica, pratica e meccanica – sono finalizzate alla rigenerazione dell'uomo, decaduto dopo il peccato originale.», D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Jaca Book, Milão, 1999, pp. 57-8.

²⁴ As diferentes disciplinas são classificadas em virtude do seu princípio geral de organização: «(...) philosophiam esse amorem et studium sapientie, non huius que instrumentis explicatur, ut est architectura, agricultura, et cetera huiusmodi, sed eius sapientie que sola rerum primaeva ratio est. Potest namque idem actus et ad philosophiam pertinere secundum rationem suam, et ab ea excludi secundum administrationem, uerbi gratia, ut de presenti loquamur: agriculture ratio philosophi est, administratio rustici.» *Didascalicon*, I, pag. 11, lin. 17-20. Esta mesma ideia aplicada às artes mecânicas pode ser encontrada em P. VALLIN, «Mechanica et Philosophia selon Hugues de Saint-Victor», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 49 (1973) p. 280.

qualquer sistema contemporâneo de classificação do saber, do mesmo modo que o era para os medievais. Este princípio justifica-se uma vez que, a verdade sendo uma (e é-o sobretudo para estes autores), os níveis de inteligibilidade dessa realidade não são todos idênticos, e a análise epistemológica traduz precisamente esse desnivelamento. O texto sagrado e a natureza constituem instrumentos de conhecimento de Deus, mas o modo como a razão humana acede à sua compreensão é diverso. A unidade dos vários ramos do saber encontra-se na sua função restauradora no combate da fraqueza, do vício e da ignorância:

Tria sunt: sapientia, uirtus, necessitas. Sapientia est comprehensio rerum prout sunt. Virtus est habitus animi in modum nature rationi consentaneus. Necessitas est sine qua uiuere non possumus, sed felicius uiueremus. Hec tria remedia sunt contra mala tria, quibus subiecta est uita humana: sapientia contra ignorantiam, uirtus contra uitium, necessitas contra infirmitatem. Propter ista tria mala extirpanda quesita sunt ista tria remedia, et propter hec tria remedia inuenienda, inuenta est omnis ars et omnis disciplina. Propter sapientiam inuenta est theorica, propter uirtutem inuenta est practica, propter necessitatem inuenta est mechanica.²⁵

Neste sentido, o princípio de servilidade das artes mundanas em relação à divina, é moral²⁶ e não epistemológico. No combate contra o terceiro desses males, encontramos a justificação das *scientiae mechanicae*²⁷, pois a *infirmitas* contra a qual a natureza humana se bate, é obstáculo à virtude e ao conhecimento da potência de Deus. Ao definir a teologia como ciência desta restauração, Hugo de S. Victor organiza as restantes ciências segundo um princípio de progressão, que culmina

²⁵ *Didascalicon*, VI, p. 130, lin. 17-25.

²⁶ Cf. J. P. KLEINZ, *The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor*, (The Catholic University of America Philosophical Studies vol. 87) The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1944, p. 77.

²⁷ A este propósito F. ALESSIO, *La Filosofia e le «artes mechanicae» nel secolo XII*, Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo, Spoleto, 1984; e P. VALLIN, «Mechanica et Philosophia selon Hugues de Saint-Victor», *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973); bem como R. BARON, «L'insertion des arts dans la philosophie chez Hugues de Saint-Victor», in *Arts liberaux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Montréal-Paris, 1969.

nesta disciplina, que todas as outras servem. Portanto, a prioridade que encontramos em Hugo relativamente à teologia não decorre do seu estatuto de ciência mais abstracta (pelo seu objecto) no quadro classificativo dos saberes, mas define-se pela finalidade (restauração da dignidade humana)²⁸ a que se dirige, implicando neste processo os diferentes ramos do saber. A progressão que resulta deste exercício não é apenas relativo ao saber mas essencialmente moral.

Neste contexto, afirma-se a positividade²⁹ da procura do conhecimento, não em si – como a positividade do objecto conhecido, ou dos próprios sentidos que procuram –, mas como instrumento de procura e recuperação de uma dignidade que é, por direito, a do Homem³⁰. Temos deste modo um percurso hugoniano relativo ao conhecimento, que afirma a capacidade da alma humana conhecer os objectos materiais, e de vislumbrar nestes (como nos textos) a existência de um fundamento que se encontra para além do visível³¹.

Contudo, a necessidade desse conhecimento conduz ao reconhecimento do poder limitado da razão humana (*quia corporea natura similitudinem capere non potuit Divinitatis*³²) que se traduz na passagem de uma teoria exegética e de uma teoria do

²⁸ Esta ideia é particularmente perceptível quanto às *scientiae mechanicae*, uma vez que o autor as subdivide no esquema tradicional do *trivium* (*extrinsecum*) e *quadrivium* (*intrinsecum*), relativo à protecção do homem dos elementos exteriores (*lanifitium, armatura, navegatio*) e da satisfação das necessidades internas (*agricultura, venatio, medicina, theatrica*).

²⁹ J.P. KLEINZ, *The Theory of Knowledge of Hugh of St. Victor*, op. cit., p. 117-8: «Philosophy is valuable in its own right (...) The pursuit of knowledge ennobles a man, for wisdom and science are reflections of eternal wisdom; they bring the lover of wisdom into an intimate communication with the most pure, divine spirit.».

³⁰ A este propósito ver D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, (Bibliotheca Victorina 14) Brepols, Turnhout 2002 (sobretudo pp. 315-43).

³¹ Como diz P. SICARD: «de l'anthropologie du victorin découle une théorie de la connaissance, qui a son tour commande une pédagogie spirituelle dont les principes et les méthodes pourraient se résumer en la formule *per visibilia ad invisibilia*», *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de Formatione Arche de Hugues de Saint-Victor*, (Bibliotheca Victorina 4) Brepols, Paris-Turnhout 1993, p. 171.

³² *De Sacramentis*, PL 175, 264 D.

conhecimento, a uma mística e a uma teoria da iluminação³³: o *oculus rationis* vê para além do *oculus carnis*, mas mesmo no limite, a distância para Deus continua insuperável (fundamento de uma teologia negativa). Por isso, e após a sua purificação³⁴, a alma prepara-se para, num esforço de contemplação (*oculus contemplationis*), tentar ver dentro de si e para além de si mesma³⁵. Mas esse esforço não basta, e apenas uma iluminação divina permite à alma ver o que tanto deseja³⁶.

A minha perspectiva é a de que, em Hugo de S. Victor, não se pode entender nem uma autonomia da razão humana, nem uma absolutização das ciências, mas a valorização do conhecimento, centrada numa história escatológica da salvação, e portanto de uma perspectiva humana subordinada a uma *ordo temporum*, cuja iniciativa é divina (enquanto Criador)³⁷. Num momento histórico em que a disciplina teológica se constitui centrada numa racionalidade dialética, esta espécie de refundamento pela dinâmica da vontade humana na restauração da dignidade da sua natureza, contribui para uma concepção de teologia positiva. Tudo depende da vontade humana porque ao homem é dado a escolher entre permanecer num conheci-

³³ «*Quod, inquit Apostolus, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* (I Cor. II). (...) Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erat : et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationalis. Alium rursum oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis.» *De Sacramentis*, PL 176, 329 C-D, 330 A; também em *Commentarius in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Aeropagitae*, PL 175, 1040 C-D, 1041 A; *De verbo Dei*, III, 160-8.

³⁴ «la purification s'ordonne en effet de manière totale et simultanée, bien uniforme, à cette tension de l'intelligence qui porte vers la plus haute signification des symboles. En d'autres termes, elle est indissociable du mouvement anagogique qui vise d'emblée la connaissance et la possession de Dieu.» R. ROQUES, *Structures Théologiques, de la gnose a Richard de Saint-Victor*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 344.

³⁵ «oculo contemplationis quae sunt intra se et supra se.», *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 976 A.

³⁶ «Qui autem spiritum Dei in se habent, et Deum habent: hi Deum vident, quia oculum illuminatum habent quo Deus viderit potest, et sentiunt non in alio, vel secundum aliud quod ipse non est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praesens est.» *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 976 B.

³⁷ «Au statisme grec, Hugue ajoute le dynamisme du mystère de l'histoire. Il ne s'agit seulement de l'ascension verticale pour la reconcentration de l'être, mais aussi le développement suivant une ligne horizontale pour la réalisation du grand dessein de Dieu.» R. BARON, *Études...*, p. 217.

mento superficial e provisório da realidade visível, ou um conhecimento mais elevado que se finaliza na *Sapientia* divina, revelada nas Escrituras, Criadora e fundamento das coisas visíveis³⁸. Essa opção é oferecida ao homem por Deus mas a escolha tem de ser realizada em cada homem e em todas as suas acções: *Omnium autem humanarum actionum seu studiorum, que sapientia moderatur, finis et intentio ad hoc spectare debet, ut uel nature nostre reparetur integritas uel defectuum, quibus presens subiacet uita, temperetur necessitas.*³⁹

É precisamente nesse sentido que se verifica o progressivo interesse pela centralidade na sua obra de uma teologia da história da salvação⁴⁰ que assenta na história, enquanto *fundamentum et principium doctrinae*, em que os lugares (físicos) se transmutam no lugar qualitativo, em relação a um bem supremo que lhes serve de referencial, como se pode ver ao longo das obras *Descriptio mappe mundi*, *Libellus de formatione arche* (na Patrologia Latina com o nome *De Archa mystica*), *Chronicon*, *De Archa Noe*, *Sententie de Divinitate*. Para Hugo a história é o fundamento (*prima eruditio*) de toda a exegese, e portanto, no interior de uma economia da criação, da queda e da redenção, o texto bíblico permite conhecer e compreender a história humana, que é antes de mais uma história espiritual⁴¹. Existe uma

³⁸ «Ecco perché i rapporti tra scienze profane e dottrina sacra sono così complessi in Ugo di San Vittore e le prime sembrano ora opporsi, ora subordinarsi alla seconda, ora perfino integrarsi in essa: tutto dipende dalla disposizione morale di chi le coltiva. (...) o gli uomini rifiutano per orgoglio di sottomettere a questa sapienza il loro sapere profano (...) oppure gli uomini accettano umilmente che una sapienza superiore venga a completare ciò che hanno appreso studiando la creazione visibile.» D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, op. cit., pp. 58-9.

³⁹ *Didascalicon*, I, 5.

⁴⁰ É possível encontrar esta ideia na obra *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, onde Hugo introduz a dinâmica da concepção cristã da história. Encontramos assim dois movimentos: um vertical, no qual a alma ultrapassa o sensível e o criado, em direcção ao criador; um horizontal, escatológico, das seis idades do Homem em direcção ao fim dos tempos.

⁴¹ É patente, no pensamento de Hugo, a tensão que existe e que se revela em tantos outros momentos, entre as suas influências platónicas e agustinianas, mas também uma certa noção de consciência histórica aliada a uma concepção humanista do saber e da actividade humana (cf. A. PIAZZONI, «Esegesi e storiografia in Ugo di San Vittore», in *Gli Umanesimi medievali*, a cura di C. LEONARDI, Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1998, pp. 492-500). Mesmo do ponto de vista do conhecimento da realidade, adapta-se uma noção de causalidade a uma concepção secular da realização do poder divino num tempo cristão, ou seja, aplicando a ideia de causalidade a uma concepção cristã de história (e que é necessariamente, uma história da salvação).

progressão na história humana que realiza os diversos momentos da economia da salvação (*ante legem, sub legem, sub gratia, in pace*) necessários para a progressão em direcção ao Criador, pela restauração na criatura da sua condição original⁴².

Esta concepção está presente na sua teoria das seis idades⁴³ - *sex diebus perfecta est rerum conditio, et sex etatibus perficitur hominum reparatio*⁴⁴. Há, deste modo, uma progressiva afirmação de um cosmos simbólico⁴⁵ que põe em relevo a dimensão universal da história da salvação⁴⁶ e coloca como central, a história da restauração. A história humana, que é sobretudo uma história espiritual, desenvolve-se entre o momento da queda e da *restauratio*. É uma história espiritual porque os momentos que a definem têm origem em Deus, realizam um plano divino. Ao homem cabe operar essa salvação, pela via do conhecimento e pela via da virtude. Como nos

⁴² *De Sacramentis*, PL 176, 343 B; *Dialogus de Sacramentis legis naturalis*, PL 176, 37-8.

⁴³ Seis idades que podemos encontrar no livro IV da obra de Ricardo de S. Victor, *Liber Excerptionum*, durante muito tempo atribuída a Hugo de S. Victor, e que resulta do seu ensino: «(...) prima est ab Adam usque Noe; secunda a Noe usque Abraham; tertia, ab Abraham usque ad David; quarta, a David usque ad transmigrationem Babylonis; quinta, a transmigratione Babylonis usque adventum Christi; sexta, ad adventum Christi usque ad finem mundi.», PL 177, 215 C. A descrição destas idades é acompanhada pela enumeração dos diversos patriarcas; o mesmo pode ser encontrado em «Hugh of St Victor *De tribus maximis circumstantiis gestorum*», W. GREEN (ed.), *Speculum* 18 (1943), pp. 491-2, lin. 34-45, 1-5.

⁴⁴ *De tribus maximis*, p. 491, lin. 34-5.

⁴⁵ «La visione del mondo di Ugo si può dire 'simbolica' veramente solo nel senso che l'universo, come opere d'arte di Dio, è simbolo, cioè espressione e rivelazione, della realtà divina, del suo pensiero e della sua volontà.», V. LICCARO, *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, (Università degli Studi di Trieste), del Bianco Editore 1969, p. 76; esta concepção 'simbólica' da natureza será contrariada na segunda metade deste século, pelo movimento oposto, que irá de encontro a uma concepção aristotélica da natureza (e da busca das causas): «cette contemplation sacrée du cosmos, une nouvelle expérience, qui mûrit au cours du XIIe siècle, prend un relief et une signification particuliers: elle propose une contemplation physique du monde s'efforçant de saisir la legitima *causa et ratio* de tout événement physique, en dehors des traditionnelles interprétations et transpositions allégoriques et symboliques», T. GREGORY, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle», in *Mundana Sapientia (Forme di conoscenza nella cultura medievale)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 116.

⁴⁶ «Dieu, incompréhensible, invisible, inaccessible en lui-même, non seulement aux sens mais à la raison ou à l'intelligence créée même, vient en aide à ceux en qui rayonne sa lumière, en se manifestant d'une manière adaptée à leur faiblesse.», R. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges, 1963, p. 184.

diz R. Berndt: «Le principe moteur qui rend dynamique cette théologie de la foi est celui d'une croissance progressive du contenu de la foi qui va en s'explicitant à mesure qu'approche l'événement central de l'incarnation. L'histoire tout entière vit donc dans son attente, depuis la création jusqu'à la consommation⁴⁷».

O que encontramos neste autor é a existência de uma teoria das ciências que se funda no movimento histórico de salvação, salvação essa que implica um esforço de compreensão da verdade. O conhecimento das realidades imateriais é dado, quer na forma das coisas visíveis, quer enquanto texto sagrado. Torna-se por isso necessário que o Homem disponha de todos os instrumentos necessários para a interpretação do texto pelo qual a revelação é dada, para manter como unidade aquilo que aos sentidos lhe aparece como múltiplo. Assim se encontra o esquema da *lectio, meditatio, contemplatio*, em que partindo dos textos sagrados ou de inspiração sagrada, o estudante deve conduzir a sua busca no sentido mais alto da verdade. Mas este mesmo princípio deve ser aplicado a todas as obras⁴⁸.

Para além da via da *lectio*, identifica-se em Hugo uma outra via, que se funda numa teoria da participação, em que as criaturas (na sua beleza visível) participam da beleza e da perfeição divina⁴⁹. Não sendo, contudo, as coisas criadas senão numa ínfima medida a representação da beleza e perfeição divina é através das coisas criadas que o homem, na sua medida e na medida das coisas criadas, vê e conhece Deus. É neste sentido decisiva a influência do pensamento de Pseudo-Dionísio (cujas *Hierarchia* Hugo comenta) pelo reconhecimento da importância do símbolo, como fonte do conhecimento das realidades espirituais⁵⁰. A consciência da distância entre a obra da criação e o seu Criador não nega (nem poderia) a afirmação de que, na sua medida de coisas criadas, as coisas reproduzem a beleza

⁴⁷ «Le projet théologique que Hugues de Saint-Victor impressionne par sa cohérence (...) La synthèse historique-biblique permet au victorin de développer un concept de foi axé sur sa continuité et son intégrité.», R. BERNDT, «La Théologie comme système du monde», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 78 (1994), p. 570.

⁴⁸ *Didascalicon*, VI, p. 123, lin. 4: «omnis natura Deum loquitur omnis natura hominem docet, omnis natura rationem parit, et nihil in uniuersitate infecundum est.»

⁴⁹ Podemos encontrar o desenvolvimento desta ideia em D. POIRÉL, *Livre de la Nature et Débat trinitaire au XIIIe siècle*, op. cit., p. 237.

⁵⁰ «Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem.», *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 941 B.

do seu criador. Esta beleza visível é, contudo, mutável nas suas formas; e por isso o Homem deve procurar elevar-se acima dela para encontrar a verdadeira realidade que lhe serve de fundamento⁵¹. As formas das realidades visíveis enquanto *simulacra* e *imagines*⁵² encontram a sua essência nas ideias da mente divina⁵³. As coisas não podem ser senão, pela sua natureza de criadas, belas, manifestando o poder criador de Deus, mas também a sua vontade de as criar. Aqui encontramos influências ao *archetypus* de origem platónica, provavelmente através da versão do *Timeu* por Calcídio e da noção das causas exemplares de Agostinho. Mas sobretudo a concepção de *Natura* como *ignis artifex*, cuja origem será ciceroniana e estoica: a natureza é entendida no seu sentido sistémico, como o conjunto das suas forças constitutivas⁵⁴.

⁵¹ «Atque in hunc modum noster animus ex propria natura docetur quod visibilia ad invisibilia cognitionem habent et similitudinem», *Commentarius in Hierarchiam coelestem* 950 A: «Quia enim in formis rerum visibilium pulchritudo earundem consistit, congrue ex formis visibilibus invisibilem pulchritudinem demonstrari dicit, quoniam visibilis pulchritudo invisibilis pulchritudinis imago est.», *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 949 B.

⁵² «Est tamen aliqua similitudo visibilis pulchritudinis ad invisibilem pulchritudinem, secundum aemulationem, quam invisibilis artifex ad utramque constituit (...) Secundum hoc ergo a pulchritudine visibili ad invisibilem pulchritudinem mens humana convenienter excitata ascendit», *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 175, 949 C.

⁵³ A origem deste fundamento encontra-se na doutrina agustiniana das *causae exemplares*: «Sic igitur constat rerum ordo, ut post prima posteriora sequantur. Prima omnium rerum est voluntas Creatoris, quoniam ex ipsa sunt omnia. Post ipsam sequuntur quae sunt ex ipsa. Prima sunt quae sunt in ea; secunda sunt quae ex ea sunt... Quae in voluntate Dei aeterna et invisibilia sunt, prima omnium sunt. Quae ex voluntate Dei temporalia et invisibilia sunt, secunda post prima, quae temporalia et visibilia tertia post secunda. Et in ipsis visibilibus quae rationalia sunt propinquiora sunt invisibilibus, quia in ipsis invisibilia quae rationalia sunt. Ponuntur ergo primo loco causae primordiales et invisibiles et increatae creatorum omnium in mente divina.», *De sacramentis*, PL 176, 246; ainda o *De Sacramentis*, PL 176, 230 B - 231 A. A mesma noção se encontra nas *Sententie de Divinitate*, II, 43-62, p. 937: «Ad quod dicimus quod primordiales cause quod super omnem creaturam sunt, nec sunt alique creature, et hoc quod omni modo verum est, quia ab eterno in sapientia Dei sunt et sunt idem cum ipsa, que est primordialis causa omnium rerum, id est ipse Deus.» Sobre isto diz-nos J.P. KLEINZ, *op. cit.*, p. 82: «It would be wrong (...) to conclude (...) that Hugh of St. Victor found no metaphysical foundation and no principle of order on which to base his philosophy of knowledge. (...) Hugh adopted the Augustinian theory of exemplarism as the basis for his study of created essences in relation to God, the creating intelligence.»

⁵⁴ Para análise desta temática cf. V. LICCARO, *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*, *op. cit.*, pp. 25-32; e T. GREGORY, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIIe siècle», *art. cit.*, 1992.

Esta concepção de natureza encontra-se sobretudo na obra *Homiliae in Ecclesiasten*⁵⁵.

O trabalho exegético não se opõe para Hugo ao esforço místico, contemplativo, do mesmo modo que o mundo não se opõe a Deus e ao espírito. Por isso para Hugo a preparação para essa exegese não pode valer por si, porque a intenção desse conhecimento, bem como a do próprio texto, não é alimentar a análise e o comentário, mas direccionar o Homem para o seu objecto próprio, Deus. Por isso, a crítica de Hugo fundamenta-se num projecto teológico, na teoria do conhecimento e na teoria das ciências, nas *series narrationis*, na *littera*: «C'est à la Bible que Hugues emprunte l'ordre et la trame chronologique suivant lesquels il ordonne sa systématisation; c'est grâce à la Bible qu'il voit le Christ au centre de l'histoire, de cette histoire qui va de la *creatio* à la *restauratio*⁵⁶».

Não se podem isolar estes diversos aspectos do pensamento do vitorino, na medida em que eles se implicam no seu pensamento. À estrutura trinitária da teoria do conhecimento (*oculus carnis, oculus cordis, oculus Dei*), corresponde a estrutura *littera, allegoria, tropologia* na exegese, a estrutura da *philosophia* como *mechanica, practica, theorica* (mais *logica*), a estrutura da *lectio, meditatio, contemplatio*. O importante não é tanto a permanência da estrutura trinitária, mas a concepção de uma unidade estrutural que liga, num sentido primordial ontológico, as diversas áreas de definição de uma antropologia da salvação.

É por esta razão que o *opus restaurationis* (consequência do *opus conditionis*)⁵⁷, à luz dos dois tipos de *theologia*, serve de estrutura ao sistema do vitorino, no pressuposto de que a construção de uma racionalidade humana que tudo pretende conhecer, e de uma produção material que tenta compensar a sua insuficiência carnal, tem como fundamento a existência de uma vontade que torna possível, ao mesmo tempo que funda, e que está subjacente a todas as coisas.

⁵⁵ PL 175, 113-256

⁵⁶ R. BARON, artigo «Hugues de Saint-Victor», no *Dictionnaire de spiritualité*, pp. 919-20.

⁵⁷ R. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, op. cit., p. 216: «C'est la dyade Création-Restauration qui domine toute la pensée de Hugues dans l'*In Hierarchiam* comme ailleurs.»

A legitimação do conhecimento encontra-se num projecto que constitui para o homem a possibilidade da sua salvação⁵⁸, ao mesmo tempo que se funda na existência da entidade que garante a existência do mundo, do homem e das coisas. Esse caminho constitui o elemento central do pensamento deste autor. Como diz R. Roques: «Une conception hiérarchique du monde dont la connaissance conditionne le mouvement de retour qui, par la science et la vertu, doit ramener l'intelligence à sa véritable patrie. (...) La connaissance qui sauve aura pour tâche de remonter, à travers et par le monde, jusqu'au principe supra-cosmique, antérieur au monde, et souvent générateur direct de ce monde.»⁵⁹.

Concluindo, é necessário distinguir, na teoria das ciências de Hugo de S. Victor, entre os critérios da sua classificação e o princípio que preside ao seu esquema de classificação. Este princípio reconhece a importância que o conhecimento, a virtude e as *scientiae mechanicae* têm no processo de salvação humana, que apenas podem ser entendidas a partir dos conceitos de teologia mundana e divina, e não como teologia natural na definição do *Didascalicon*.

A perspectiva de Hugo de S. Victor sobre o saber assenta por isso num optimismo antropológico, que se expressa numa confiança na razão e no esforço humano de salvação, acompanhando o movimento de valorização da natureza próprio do século doze.

⁵⁸ «La recherche de la vérité et de la sagesse ne prend son vrai sens que par rapport à l'effort de l'homme pour échapper aux suites du péché en restaurant en lui la ressemblance divine.», J. CHÂTILLON, «La culture de l'école de Saint-Victor», in *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Église, Spiritualité et Culture*, P. SICARD (ed.), (Bibliotheca Victorina III), Brepols, Turnhout, p. 339.

⁵⁹ R. ROQUES, *Structures Théologiques, de la gnose a Richard de Saint-Victor*, op. cit., p. 345.